

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

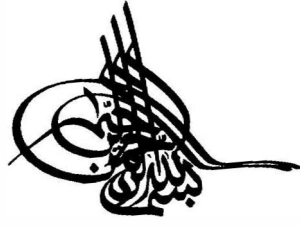
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı

Davut İltaş

İSAM
yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



**FIKİH USULÜNDE
MÜTEKELLİMİN YÖNTEMİNİN
DELÂLET ANLAYIŞI**

Davut İltaş

Davut İltaş,

1969 yılında Kayseri’de doğdu. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu (1993). Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne İslâm Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi olarak atandı (1994). Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “Sosyal Şartlar Bağlamında Kur’ân-ı Kerim’deki Hukukî Hükümler” isimli teziyle yüksek lisansını (1996) tamamladı. “Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı” adlı çalışmasıyla da doktorasını tamamladı (2006). Halen aynı üniversitede öğretim üyesidir.



İslâm Araştırmaları Merkezi (ISAM)

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40

Üsküdar 34662 İstanbul

Tel. (0216) 474 08 50 Faks (0216) 474 08 74

www.isam.org.tr

Bu kitap;

Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti’nin

23.11.2007 tarih ve 1251/7 sayılı kararıyla basılmıştır.

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara

● Her hakkı mahfuzdur.

İstanbul, Haziran 2011

İltaş, Davut

Fıkıh usulünde mütakellimîn yönteminin delâlet anlayışı / Davut İltaş –

İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (ISAM), 2011.

447 s. ; 24 cm. – (ISAM Yayınları ; 110. Doktora Tezleri Dizisi ; 28)

Kaynakça ve izin var.

ISBN 978-605-5586-55-3

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR • 9

ÖNSÖZ • 11

GİRİŞ • 13

I. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi • 28

II. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları • 32

BİRİNCİ BÖLÜM

DELÂLETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ ve MAHİYETİ • 43

I. DELİL • 43

A) Delilin Anlamı • 43

1. Delilin Sözlük Anlamı • 43

2. Delilin Terim Anlamı • 47

B) Delilin Kısımları • 55

1. Akli Delil-Şer'î Delil Ayırımı • 56

2. Kat'î Delil-Zannî Delil (Delil-Emâre) Ayırımı • 66

3. Şer'î Delilin Kesinliği Problemi • 76

II. MEDLÛL • 85

A) Mâna • 87

B) Hüküm • 103

III. DELÂLET • 127

A) Lafzın Vaz'ı • 133

1. İşaret • 134

2. Muvâzaa/Uylaşım • 136

3. Kasıt • 142

B) Lafzın Kullanımı • 152

1. Hakikat-Mecaz • 152

2. Lafızların Nakli Problemi (Şer'î Hakikatler) • 162

3. Dilde Kıyas Problemi • 175

İKİNCİ BÖLÜM

HİTABIN HÜKME DELÂLET ŞEKİLLERİ (MANTÛK-MEFHUM) • 187

I. MANTÛKUN DELÂLETİ • 190

A) Mübeyyen • 192

1. Nas • 196
 - a) Nassın Sözlük Anlamı • 196
 - b) Nassın Terim Anlamı • 196
 - c) Nas-Müfesser ve Muhkem • 208
 - d) Nas-Hâs ve Âm • 212
 - e) Nassın Hükmü • 213
2. Zâhir • 215
 - a) Zâhirin Sözlük Anlamı • 215
 - b) Zâhirin Terim Anlamı • 216
 - c) Zâhirin Kısımları • 222
 - d) Zâhirin Hükmü • 240
 - e) Zâhirin Te'vili • 246

B) Mücmel • 258

1. Mücmelin Anlamı • 258
 - a) Sözlük Anlamı • 258
 - b) Terim Anlamı • 259
 - c) Mücmel-Müteşâbih • 265
2. Mücmelin Kısımları • 271
 - a) Vaz'dan Kaynaklanan Mücmellik • 272
 - b) Kullanımdan Kaynaklanan Mücmellik • 281
3. Mücmelliği Tartışmalı Bazı Hitaplar • 285
 - a) Helâllik ve Haramlığın Nesnelere İzâfe Edilmesi • 286
 - b) Nefiy ve İspat İçeren İfadeler • 289
 - c) Hz. Peygamberin “Ümmetimden Hata ve Unutma Kaldırılmıştır” Hadisi • 296
 - d) “Başınızı Meshedin” Âyeti (el-Mâide 5/6) • 302
 - e) “Hırsız Erkek ve Hırsız Kadının Ellerini Kesin” Âyeti (el-Maide 5/38) • 305
4. Mücmelin Hükmü • 308
 - a) Beyanın Anlamı • 310
 - b) Kendisiyle Beyanın Yapılacağı Şeyler • 313
 - c) Beyanın Ertelenmesi • 318
 1. Genel Olarak Beyanın Ertelenmesini Câiz Görenler • 319
 2. Genel Olarak Beyanın Ertelenmesini Câiz Görmeyenler • 321
 3. Mücmelin Beyanı ile Umumun Beyanı Arasında Ayırım Yapanlar • 322

II. MEFHUMUN DELÂLETİ • 323

A) İktizânın Delâleti • 326

1. İktizânın Tanımı • 326
2. İktizânın Umumu • 332
3. İktizânın Hükümü • 333

B) İşaretin Delâleti • 335

1. İşaretin Tanımı • 335
2. İşaretin Hükümü • 340

C) Tembih ve “İmâ”nın Delâleti • 343

1. Tembih ve “İmâ”nın Tanımı • 343
2. Tembih ve “İmâ”nın Kısımları • 345
3. Tembih ve “İmâ”nın Hükümü • 351

D) Fahve'l-Hitâb / Mefhûmü'l-Muvâfaka • 353

1. Fahve'l-Hitâbın Tanımı • 353
2. Fahve'l-Hitâbın Kısımları • 359
3. Fahve'l-Hitâbın Hükümü • 362

E) Delilü'l-hitâb / Mefhûmü'l-muhâlefe • 366

1. Delilü'l-hitâbın Tanımı • 366
2. Delilü'l-hitâbın Kısımları • 370
3. Delilü'l-hitâbın Hücciyeti • 372
4. Delilü'l-hitâbın Hükümü • 393

SONUÇ • 399

EKLER • 407

Ek 1: EŞ'ARİ USULCÜLERİN TASNİFİ • 407

Ek 2: MUTEZİLİ USULCÜLERİN TASNİFİ • 412

Ek 3: Şİİ USULCÜLERİN TASNİFİ • 414

Ek 4: HANEFİ USULCÜLERİN TASNİFİ • 416

KAYNAKÇA • 421

DİZİN • 437

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.mlf.	Adı geçen müellif
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren, tercüme eden
DİA	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİFD	<i>Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
EÜSBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İAD	<i>İslâmî Araştırmalar Dergisi</i>
İHAD	<i>İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi</i>
krş.	Karşılaştırınız
md.	Maddesi
MÜİFV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	Baskı tarihi yok
vd.	Ve devamı

ÖNSÖZ

Bir disiplin olarak fıkıh usulü, şer'î-amelî hükümlerin kaynağı olan Kitap, Sünnet ve icmâdan oluşan üç küllî aslın/delilin sübût ve delâlet yönlerinin incelenmesini konu edinir. Fıkıhın, doğal olarak fıkıh usulünden önce oluştuğu iyi bilinen bir olgudur. Bu açıdan Hz. Peygamber'den sonra oluşan ve fikhî ekoller bazında sistemleştirilen birikimin, kendisinin teorik çerçevesini çizen fıkıh usulünü şu veya bu ölçüde etkilemesi kaçınılmazdır.

Bu etki sebebiyle fıkıh usulü, bir yandan oluşan birikime uygun bir yöntem oluşturmaya çalışan fakihlerin, diğer yandan bu birikimin daha ziyade kelâmî kabullerle bağlantısını kurmaya çalışan kelâmcıların ortak ilgi alanı haline gelmiştir. Bu doğrultuda fıkıh usulü alanında fakihler tarafından yazılan eserler, “fakihler yöntemi” (tarîkatü'l-fukahâ) ismiyle, kelâmcılar tarafından yazılan eserler ise “kelâmcılar yöntemi” (tarîkatü'l-mütekellimîn) ismiyle genel olarak iki ayrı kategoride değerlendirilmiştir.

Fıkıh usulünün önemli bir konusu olan lafızların delâleti konusu, genel olarak fakihler yöntemi kategorisinde değerlendirilen Hanefî usulcülerin eserlerinde yeknesak bir görünüm sergilerken, kelâmcı usulcülerin eserlerinde nisbeten dağınık bir görünüm sergiler. Bu çalışma, kelâmcılar yöntemi çerçevesinde değerlendirilen usulcülerin yazdığı fıkıh usulü eserlerini esas alarak, onların, lafzın delâleti ve delâlet şekillerine ilişkin anlayışlarını genel olarak tasvir etmeyi hedeflemektedir.

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın giriş kısmında fıkıh usulü alanında ortaya çıkan iki yöntemin mahiyeti üzerine bir değerlendirme ile birlikte tez konusunun önemi, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynaklarına ilişkin açıklamalar yer almaktadır. “Delâletin Kavramsal

Çerçevesi ve Mahiyeti” başlığını taşıyan birinci bölümde delâletin üç temel unsuru olan delil, medlûl ve delâletin fıkıh usulü açısından ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. “Hitabın Delâlet Şekilleri” başlıklı ikinci bölümde ise kelâmcı usulcülerde ağırlıklı olarak benimsenen “mantuk” ve “mefhum” şeklindeki iki lafzî delâlet şekli ve bunların kısımları ele alınmıştır. Bu bölümde çalışmanın planı, kelâmcı usulcülerin yaklaşımları doğrultusunda hazırlanmış olup, Hanefî usulcülerin sistematigiine yeri geldikçe atıfta bulunulmuştur.

Tezin yazımında, terimlerin çokluğu ve birçoğunun günümüz Türkçe’inde tam olarak karşılığının bulunmaması sebebiyle klasik dil tercih edilmiştir. Dipnotta kullanılan kaynaklara atıfta bulunulurken kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyeleriyle verilmiş, takip kolaylığı sağlaması açısından daha sonraki dipnotlarda ise eser ve müellifin kısa meşhur ismi ile yetinilmiştir. Çalışmamızda konu ile ilgili sürecin kolayca takip edilebilmesi açısından görüşlerine başvurulmuş müelliflerin ölüm tarihleri isimlerinden sonra parantez içinde verilmiştir. Âyetlerin hemen sonrasında yer aldıkları sûre harf-i ta’rifli olarak, ardından sûre ve âyet numarası parantez içinde metinde verilmiştir.

Son olarak bu tezin hazırlanmasında büyük katkıları olan danışman hocam Prof. Dr. H. Yunus Apaydın’a, tezin yazım aşamasındaki katkılarından dolayı Doç. Dr. Celal Türer’e ve Prof. Dr. Turan Koç’a ve fikirlerinden istifade ettiğim hocalarıma ve arkadaşlarıma ve tezin basılması aşamasında emeği geçen tüm İSAM çalışanlarına şükranlarımı sunuyorum.

Davut İltaş
İstanbul 2011

GİRİŞ

Fıkıh usulü alanında yazılan eserler, müelliflerinin izledikleri yola göre, esas olarak iki yöntem çerçevesinde kaleme alınmıştır.¹ Birincisi daha ziyade kelâmcıların izlediği “kelâmcılar yöntemi” (tarîkatü'l-mütেকellimîn), ikincisi ise daha çok fakihlerin izlediği “fakihler yöntemi”dir (tarîkatü'l-fukahâ).

Fıkıh usulü tarihi konusunda çalışma yapan çağdaş yazarların konuya ilişkin değerlendirmelerinde *er-Risâle*'siyle İmam Şâfiî (ö. 204/820), fıkıh usulü alanında ilk eser veren müellif ve kelâmcılar yönteminin kurucusu olarak takdim edilerek ondan sonra gelen farklı mezheplerden usulcülerin yöntem konusunda onun izinden yürüdükleri ifade edilir. Pek çok Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcısının da aklı yönelişlerine bir zemin buldukları gerekçesiyle Şâfiî'nin bu yöntemine göre hareket ettikleri ve bu yüzden bu yöntemin aynı zamanda “Şâfiîler yöntemi” olarak isimlendirildiği ileri sürülür.² Fakihler yönteminin ise Hanefî usulcüler tarafından izlendiği

1 Giriş kısmında iki yöntemin mahiyeti hakkında verilen bu bilgiler, *Bilimname* dergisinde (XVII/2 [2009]) yayımlanan “Fıkıh Usulü Yazımında ‘Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışması’nın Mahiyeti Üzerine” isimli makalemizden kısaltılarak alınmıştır.

2 Meselâ usul düşüncesinin gelişimi üzerine eser yazan Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman şöyle demektedir: “İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî usul-i fıkıhta bu yöntemin (mezhebü'l-mütেকellimîn) kurucusu sayılır. Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, İmâmiyye Şîası, Zeydî ve İbâzî fakihler onun izinden yürümüştür. Bu yüzden bu yöntem bazan Şâfiîyye yöntemi olarak da isimlendirilir. ... Bu ilmî yöntem, Mu'tezile ve Eş'arî kelâm âlimlerinden pek çoğunu da cezbetmiştir. Zira bu yöntem, onların aklı meyillerine ve nazarî, istidlâlî yollarına uygunluk arz etmektedir. Dolayısıyla onlar, bu yöntemde aklı yönelişlerini karşılayacak bir alan buldular...” (Abdülvehhâb Ebû Süleyman İbrâhim, *el-Fikrû'l-usulî: Dirâse tahliliyye nakdiyye*, Cidde: Dârü's-şurûk, 1404/1984, s. 446).

ve bu sebeple bu yöntemin aynı zamanda “Hanefiler yöntemi” diye isimlendirildiği, zamanla diğer mezhep mensuplarının da bu yöntemi benimseyip kullandığı³ dile getirilir.⁴ Bu tanımlama ve değerlendirmeye, fıkıh usulü tarihine ilişkin çalışmalarda genellikle İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) *el-Mukaddime*’sinde verdiği bilgi referans olarak gösterilir.⁵

3 Ebû Zehre ise şöyle demektedir: “... Bunlardan anlaşılıyor ki Hanefiler’in usulünü zamanla dört mezhep mensuplarının çoğu benimsemiş ve kullanmıştır. Hatta bu iş, dört mezhebin dışında bulunan Şiiler’den İmâmiyye ve Zeydiyye mezheplerine de geçmiştir” (*İslâm Hukuku Metodolojisi* [çev. Abdülkadir Şener], Ankara: Fecr Yayınevi, 1986, s. 27).

4 Bu ve benzeri değerlendirmeler için ayrıca bk. M. Edib Sâlih, *Tefsîrû’n-nusûs fî’l-fikhî’l-İslâmî* (I-II, Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1404/1984), I, 99; Halife Bâbekir el-Hasan, *Menâhicü’l-usuliyin fî turuki delâlati’l-elfâz ale’l-ahkâm* (Kahire: Mek-tebetü Vehbe, 1409/1989), s. 11-12; Mustafa Saîd el-Hın, *Dirâse tarihiyye lî’l-fikh ve usulih* (Dımaşk: eş-Şeriketü’l-müttehede, 1404/1984), s. 189-190, 201-203.

5 İbn Haldûn’un ifadesi şöyledir: “Bu alanda ilk eseri yazan Şâfiî (radiyallâhü anh) olmuştur. O, bu alanda meşhur *er-Risâle*’sini imlâ ettirmiş ve burada emir, nehiy, beyan, haber, nesih ve kıyasa ilişkin mansûs illetin hükmünden bahsetmiştir. Sonra bu alanda Hanefî fakihler eserler yazdılar ve (usul-i fikhin) kaidelerini ortaya koyup geniş bir şekilde ele aldılar. Aynı şekilde kelâmcılar da bu alanda eserler yazdılar. Şu kadar ki, fukahanın bu alanda yazım tarzı, misallerin ve şahitlerin çokluğu ve usule ilişkin meselelerin fikhî nüktelere dayandırılması sebebiyle fıkha daha çok muhtaç ve fûrua daha uygundu. Kelâmcılar ise bu meseleleri ele alırken onları fıkıhtan soyutlayarak mümkün olduğunca akli istidlâle meyletmişlerdir. Çünkü bu tarz, onların mesleklerine galip olan bir durum olup tuttukları yolun bir gereğidir.” (*Mukaddime*, Beyrut: Dârü’l-kalem, 1409/1989, s. 455).

İki yöneme ilişkin bu değerlendirmesinin ardından İbn Haldûn, kelâmcılar yönteminin en güzel eserleri olarak Eş’ariler’den Cüveynî’nin *el-Burhân*’ı ile Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sını, Mu’tezile’den Kâdî Abdülcebbar’ın *el-Umed*’i ile Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin *el-Mu’temed*’ini; fakihler yönteminin en güzel eserleri olarak da mütekaddiminden Debûsî’nin eseri ile müteahhirinden Pezdevî’nin eserini vermiştir. İbn Haldûn daha sonra bu eserler üzerine yapılmış meşhur çalışmalara ve yaşadığı dönemde çok tutulan eserlere yer vermiştir (bk. *Mukaddime*, s. 455-456). İbn Haldûn, Basrî’nin *el-Mu’temed*’ini Kâdî Abdülcebbar’ın *el-Umed*’inin şerhi olarak vermiştir ki, şayet *Mukaddime*’nin metninde bir hata yoksa, bu, onun Basrî’nin *Şerhu’l-Umed*’ini görmediğini, *el-Mu’temed*’i de iyice incelemeyi gösterir. Çünkü Basrî, *el-Mu’temed*’in başında *el-Umed*’i şerhettikten sonra bu kitabı yazmasının sebebinin *Şerhu’l-Umed*’de *el-Umed*’in tertibini izlemesinin birçok konuda tekrara sebep olması ve ayrıca eserin fıkıh usulünde ele alınmaması gereken bazı kelâmî konuları içermesi sebebiyle uzaması olduğunu belirterek, gerek tertip gerekse içerik açısından farklı şekilde tasarladığı bu eseri yazdığını belirtir (bk. *el-Mu’temed*, I, 3).

Ancak kelâmcılar ve fakihler yöntemi ayırımına ilişkin olarak İbn Haldûn'un referans alındığı Hanefî usulcülerin dışındaki usulcülerin kelâmcılar yöntemini izledikleri ve fakihler yönteminin ise sadece Hanefî usulcülere özgü bir yöntem olduğu, diğer mezhep mensuplarının ise daha sonra bu yöntemi benimseyip kullandığı şeklindeki bu değerlendirmelerin tartışmaya açık olduğu kanaatindeyiz. Zira fıkıh usulünde izlenen yöntemin kelâmcılar ve fakihler yöntemi şeklindeki ikili ayırımı, İbn Haldûn'dan çok daha öncesine dayanmaktadır.

Fıkıh usulü alanında yazılan eserlerin söz konusu bu iki yönetime göre kaleme alındığını, görebildiğimiz kadarıyla net olarak ilk defa Şâfiî usulcülerden Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî⁶ (ö. 489/1096) dile getirmiştir. Sem'ânî, arkadaşlarından bazılarının isteği üzerine kaleme aldığı *Kavâtü'l-edille*⁷ isimli eserinin mukaddimesinde hem bu iki yöntem hakkında hem de eserde izlediği yöntem konusunda şöyle demektedir: “Günlerce ahabın (Şâfiîler'in) ve diğerlerinin bu konudaki eserlerini sürekli olarak inceleyip durdum. Bunların çoğunun yüzeysel ve süslü ifadelerle yetindiklerini, fıkıhın mânalarına uygun bir şekilde usulün hakikatine nüfuz edemediklerini gördüm. Ve yine gördüm ki, onlardan biri, usulün derinliklerine

6 Tam adı Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar b. Ahmed es-Sem'ânî et-Temîmî el-Mervezî olup 426 yılında doğmuştur. Önceleri Hanefî iken gördüğü bir rüya üzerine Şâfiî mezhebine geçmiş ve bu mezhepte önemli fakih ve usulcülerden biri olmuştur (hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV [nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf], Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983, XIX, 114-119; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (I-X [nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv – Mahmûd M. et-Tanâhî], Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1918, V, 335-346).

7 *Kavâtü'l-edille* ile ilgili olarak Sübkî, “Bu kitap Şâfiîler için en faydalı ve en değerli kitaptır” (bk. *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib* [nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd], Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999, I, 234-235) ve “Usûl-i fıkıh konusunda *Kavâtü'dan* daha güzel ve daha câmi bir kitap bilmiyorum” (bk. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, V, 343) şeklinde değerlendirmelerde bulunur. Zerkeşî de “Nakil ve deliller açısından Şâfiîler'in en önemli kitabı” değerlendirmesinde bulunur (bk. *el-Bahrü'l-Muhît*, I, 5).

Eserin iki baskısı bulunmaktadır. Birincisi, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997 tarihli iki cilt halinde baskısı olup Muhammed Hasan İsmâil tarafından neşredilmiştir. Tezde bu baskı kullanılmıştır. İkincisi ise Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998 tarihli beş cilt halinde baskısı olup Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî tarafından neşredilmiştir. Giriş kısmında da bu baskı kullanılmıştır.

dalmış, meseleleri ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiş ve usulün hakikatine nüfuz etmiş. Fakat o da bunu yaparken pek çok meselede fukaha yönteminden (mahaccetü'l-fukahâ) saparak fıkha ve mânalarına yabancı olan kelâmcıların yöntemini (tarîkatü'l-mütekellimîn) takip etmiştir.⁸ Onlar (kelâmcılar) yabancı olmak şöyle dursun, bu konuda sağını solundan ayıracak ve zerre kadar bir katkı sağlayabilecek konumda bile değildir. Sahip olmadığı şeyi sahipmiş gibi gösteren hiç şüphesiz yalanın iki elbisesini giymiştir.... Bundan sonra istihârede bulundum ve fıkıh usulü konusunda kendisinden sapmaksızın ve başka bir yola meyletmeksizin sadece fakihlerin yöntemini (tarîkatü'l-fukahâ) izleyeceğim, muhtasar bir eser yazmayı amaçladım... Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'de zikrettiği hususları özellikle verdim ve Allah Teâlâ'nın yardımıyla bu konularda şüpheyi gideren ve problemi çözen açıklamalarda bulundum..⁹

Sem'ânî'nin bu ifadeleri, fıkıh usulünde usulcüler tarafından iki yöntemin takip edildiği ve günümüzde kullanıldığı şekliyle bu iki yöntemden birinin kelâmcılar yöntemi, diğerinin fakihler yöntemi şeklinde isimlendirildiği konusunda çok açıktır.¹⁰

Kanaatimce Sem'ânî tarafından tarîkatü'l-mütekellimîn ve tarîkatü'l-fukahâ şeklinde yapılan isimlendirme, bu iki yöntemin Şâfiyye yöntemi

8 Sem'ânî'nin burada usulün hakikatine nüfuz etmekle birlikte pek çok konuda kelâmcıların yöntemini izlediği için eleştirdiği kişi Cüveynî'dir. Zira eserinde "Ashabımızdan biri şöyle dedi" şeklinde verdiği görüşler ve ifadeler incelendiğinde bunların Cüveynî'nin *el-Burhân*'ından yapılan alıntılar olduğu görülür (krş. *Kavâtu'l-edille*, I, 15 - *el-Burhân*, I, 173; *Kavâtu'l-edille*, I, 452-453 - *el-Burhân*, I, 465-466; *Kavâtu'l-edille*, II, 28-29 - *el-Burhân*, I, 302-309; *Kavâtu'l-edille*, III, 45-57 - *el-Burhân*, I, 336-365; *Kavâtu'l-edille*, IV, 285-303 - *el-Burhân*, II, 599-622; *Kavâtu'l-edille*, IV, 441 vd. - *el-Burhân*, II, 785 vd.; *Kavâtu'l-edille*, IV, 498-499 - *el-Burhân*, II, 726-727).

9 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 5-7.

10 Gerek iki yöntemin isimlendirilmesi gerekse iki yöntem arasındaki farkın belirtilmesi konusunda Sem'ânî'nin ifadesinin açık olmasına rağmen yeni çalışmalarda bu isimlendirme ve iki yöntem arasındaki fark İbn Haldûn'a dayandırılmaya devam etmektedir (meselâ bk. Mes'ûd b. Mûsâ Fellûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004, s. 108-110). İbn Haldûn'un 5 nolu dipnotta yer verdiğimiz ifadesinde iki yönetime değinilmekle birlikte aslında böyle bir isimlendirme söz konusu değildir. Buna karşılık Sem'ânî'nin ifadesinde bu açık bir şekilde görülmektedir.

ve Hanefiyye yöntemi diye isimlendirilmesinden daha isabetlidir. Zira Sem'ânî, Şâfiî olmasına rağmen açıkça fakihler yöntemini izleyeceğini ifade etmektedir.¹¹ Sem'ânî'nin bu tavrı, diğerleri bir yana kelâmcılar yöntemiyle özdeşleştirilen Şâfiîler'in bile tamamen bu yönetime göre hareket etmediklerini göstermesi bakımından önemlidir. Diğer yandan Sem'ânî'nin bu ifadeleri kelâmcı usulcüler ile fakih usulcüler arasında bir gerilimin mevcudiyetine de işaret etmektedir.

Usulcüler arasındaki bu ayırım, Sem'ânî'den çok daha öncelere dayanmakta olup aslında bunu kelâmcılar ile fakihler arasında fıkıh usulünde gün yüzüne çıkan bir ayırım olarak değerlendirmek mümkündür. Erken dönem usul eserlerinde kelâmcıların ve fakihlerin görüşlerine ayrı ayrı yer verilmesi, bunun bir göstergesidir.¹²

Cüveynî'nin (ö. 478) mutlak emir sîgasının gereği konusundaki, "Fakihlerin tamamına gelince, onların cumhurunun meşhur olan görüşü, karîneden hâlî olması durumunda söz konusu sîganın icap (vâcip kılma) için olduğudur. Bu Şâfiî rahimehullahın benimsediği görüştür. Ashabımızdan kelâmcı olanlar ise vakıf (duraksama) konusunda Ebû'l-Hasan'a (el-Eş'arî) uymada icmâ etmişlerdir. Üstat Ebû İshak (el-İsferâyînî)¹³ dışında kelâmcılardan hiçbiri Şâfiî'yi desteklememiştir" şeklindeki ifadesi

11 Böyle olduğu halde örneğin Mustafa Saîd el-Hın, *Dirâse târihiyye li'l-fıkh ve usulih ve'l-itticâhâtü'l-leti zaherat fihimâ* isimli eserinde Sem'ânî'nin *Kavâtü'l-edille'sini* Bâkullânî'nin *et-Takrib ve'l-irşâd'ı* ile birlikte kelâmcılar yöntemine göre yazılmış önemli usul eserleri arasında saymaktadır. Bu durum, fıkıh usulü tarihine ilişkin daha önce yapılan ve tekrarlanan değerlendirmelerin, neşredilen yeni eserler ışığında gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

12 Meselâ Bâkullânî, kelâmcılarla fakihlerin, hepsinin veya çoğunluğunun aynı görüşte oldukları konularda iki grubu birlikte (meselâ bk. *et-Takrib*, I, 171, 184, 222, 361; II, 132, 173, 186, 340; III, 128, 141, 146, 215, 332, 420), kelâmcılara ve fakihlere münhasır olan görüşler konusunda ise onları ayrı ayrı zikretmektedir. Nehyin nehyedilen şeyin fesadına delâleti konusundaki şu ifadesi buna örnek verilebilir: "Zâhiriler dışında bütün mezheplerden bir grup fakih ile kelâmcıların cumhuru, ne dil ne de şer' açısından nehyin, nehyedilen şeyin fesadına ya da sıhhat ve yeterliliğine delâlet etmeyeceği görüşündedir" (Bâkullânî, *et-Takrib*, II, 340; ayrıca fakihler için bk. *et-Takrib*, I, 239, 242, 251, 415; II, 149, 152, 172; III, 66, 67, 386, 387; kelâmcılar için bk. *a.e.*, I, 186, 195, 258; II, 271; III, 66, 388).

13 Ebû İshak el-İsferâyînî, 418'de (1027) vefat etmiş olan meşhur bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. Biraz sonra gelecek olan çağdaşı diğer Şâfiî fakihî Ebû Hâmid el-İsferâyînî ile karıştırılmamalıdır.

de¹⁴ Şâfiîler arasında kelâmcı-fakih şeklinde benzer bir ayırım yaptığına işaret eder.

Sem'ânî'nin "usulün hakikatine nüfuz edemedikleri" gerekçesiyle "bu konuda zerre kadar katkı sağlayamayacak konumda olmakla" nitelediği kelâmcılara ve izledikleri yönetime yönelik eleştirisi ise bu ayırımın gerilim boyutunu yansıtmaktadır.

Kelâmın özellikle Mu'tezile elinde bir disiplin haline gelmesi, ilk dönemlerden itibaren kelâm ilmine ve kelâmcılara karşı olumsuz bir tavır sergilenmesine yol açmıştır. Mu'tezile kelâmı karşısında Eş'arî ve Mâtürîdî gibi âlimlerin çabalarıyla Sünnî kelâm anlayışının oluşumundan sonra bile Şâfiîler içinde kelâmcılara karşı bu olumsuz tavır varlığını sürdürmüştür. Şâfiîler'deki kelâmcılara karşı olan bu muhalefet, kelâmın sadece Mu'tezile ile ilişkisinden dolayı değil, aynı zamanda Eş'arî kelâmcılara da yöneliktir.

Bunun en tipik örneklerinden biri Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) çağdaşı olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî'dir¹⁵ (ö. 406/1016). Zamanının en önde gelen Şâfiî fakihî kabul edilen Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin değişik ortamlarda "Şahit olun ki, ben, Bâkılânî'nin dediği gibi değil, Ahmed b. Hanbel'in dediği gibi Kur'an mahlûk değildir diyorum" demesi ve neden böyle yaptığı sorulunca da bunu, "Tekrar ediyorum tâ ki benim onların -Eş'arîler'i kastediyor- ve Bâkılânî'nin görüşünden uzak olduğum, insanlar arasında yayılsın ve bölgelerde yaygınlaşsın. Zira değişik bölgelerden gelen yabancı bir grup fakih gizlice onun yanına gidiyor, ondan kelâm okuyorlar ve onun görüşlerine meftun oluyorlar. Beldelerine döndüklerinde hiç şüphe yok ki, benimsedikleri bu bid'atları açıklıyorlar . Ola ki, bazı insanlar, ben, Bâkılânî ve onun akîdesinden uzak olduğum halde onların bunları benden öğrendiklerini düşünür ve benim bu görüşte olduğumu zanneder" şeklinde açıklaması,¹⁶ Bâkılânî ve kelâmcılara karşı sert tutumunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) öğrencilerinden Ebû'l-Hasan el-Kerecî'nin (ö. 532/1138) şu ifadeleri Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin yanı sıra Şîrâzî'nin de Eş'arîler'e karşı tavrını göstermesi açısından dikkat çekicidir: "Ebû Hâmid'in (el-İsferâyînî) kelâmcılara karşı sert tavrı mâlûmdur. O, bu

14 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 159.

15 hayatı hakkında bk. Saffet Köse, "İsferâyînî, Ebû Hâmid", *DİA*, XXII, 514.

16 İbn Teymiyye, *Kitâbü't-Tis'îniyye*, s. 881; a.mlf., *Der'ü teâruzî'l-akl ve'n-nakl*, II, 96-97.

konuda Şâfiî'nin usul-i fıkıh ile Eş'arî'ninki arasında bir ayırım yapacak kadar ileri gitmiştir. Ebû Bekir ez-Zâzekânî'nin bu konuda (usul-i fıkıh) ondan duyduklarını yazdığı bir eser bulunmaktadır ki, bende mevcuttur. Şeyh Ebû İshak eş-Şirâzî de *el-Lüma'* ve *et-Tebşıra* adlı iki kitabında bu yolu takip etmiştir. Öyle ki, Eş'arî'nin görüşü, ashabımız tarafından benimsenen bir görüşe uygun düşse dahi onu ayırmış ve "Bu, bizim (Şâfiî) ashabımızdan bazılarının görüşü olup Eş'arîler de bu görüştedir" demiş ve onları Şâfiî'nin takipçileri arasında saymamıştır. Onlar (Şâfiîler), onların kendilerinden (Eş'arîler'den) ve usûlû'd-dîn şöyle dursun, usul-i fıkıh konusundaki görüşlerinden bile uzak durmuşlardır."¹⁷

Şirâzî'nin Eş'arîler konusunda izlediği tutuma ilişkin bu ifadelerin doğruluğu, eserleri incelendiği takdirde açıkça görülür. Şirâzî, hem muhalefet ettikleri hem de muvafakat ettikleri görüşler konusunda Mu'tezile'nin yanı sıra Eş'arîler'i de ayrı bir grup olarak vererek Şâfiîler'in dışında değerlendirmiştir.¹⁸

17 İbn Teymiyye, *Kitâbü't-Tis'îniyye*, s. 883; a.mlf., *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, II, 98. Yine Ebû'l-Hasan el-Kerecî, hocası Ebû Mansûr el-İsfahânî'den naklen bu alıntıda ismi geçen Ebû Bekir ez-Zâzekânî'den şöyle bir olay nakletmektedir: "Üstat Ebû Hâmid el-İsferâyîni'nin dersinde idim. Ki, üstat öğrencilerine kelâmı ve Bâküllânî'nin yanına gitmeyi yasaklamıştı. Öğrencilerinden bir grubun gizlice kelâm okumak için Bâküllânî'nin yanına gittikleri haberi kendisine ulaşınca benim de onlarla birlikte olduğumu ve onlardan olduğumu zannetti. Zâzekânî olayı olduğu gibi anlattı ve sonunda üstat Ebû Hâmid'in kendisine şöyle dediğini ifade etti: 'Ey oğulcağızım! -Bâküllânî'yi kastederek- bana şu adamın yanına gittiğin haberi ulaştı. Zinhar ondan sakın. Zira o adam insanları dalâlete sürükleyen bid'atçı biridir. Aksi takdirde benim meclisime bir daha gelme.' Ben de 'Söylenenlerden Allah'a sığınır ve ona tövbe ederim' dedim ve arkadaşlar da Bâküllânî'nin yanına gitmediğime şehâdet ettiler" (İbn Teymiyye, *Kitâbü't-Tis'îniyye*, s. 881-882; a.mlf., *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, II, 97).

18 Şirâzî, meselâ nehyin nehyedilen şeyin fesadını gerektirmesi konusunda şöyle demektedir: "Ashabımızın ekserisine göre, bir şeyin nehyedilmesi mutlak olarak nehyedilen şeyin fesadını gerektirir. Ebû Bekir el-Kaffâl ise nehyin, nehyedilenin fesadına delâlet etmediği görüşündedir. Şâfiî rahimehullahın buna delâlet eden sözü bulunmaktadır ki, bu görüş, Ebû Hanîfe'nin ashabından Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin ve iki gruptan (Mu'tezile ve Eş'arîler) kelâmcıların görüşüdür" (bk. *Şerhu'l-Lüma'*, I, 297; *et-Tebşıra*, s. 100-101; Şirâzî'nin Eş'arîler'i ayrı bir grup olarak zikretmesine örnek olarak bk. *Şerhu'l-Lüma'*, I, 199, 206, 254, 291, 293, 308, 385, 407, 552; II, 658, 977, 1048). Bir iki istisna dışında bu meselelerde Eş'arîler'in görüşü Şâfiîler'in görüşünden farklıdır.

Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin¹⁹ (ö. 438/1047) Şâfiî'ye muhalefet ettiği görüşlerde Eş'arî'yi eleştiren şu ifadeleri Şâfiîler'in bu kanadının Eş'arîler'e bakışını yansıtmaları açısından önemlidir: "Biz usul ve fûrû konusunda müctehidlerden sadece birinin doğruyu tutturduğuna inanırız. Usul (itikad) konularında bunun belirlenmesi vâciptir. Fûrû konularında ise bu belirleme bazan söz konusu olur bazan olmaz. Şeyh Ebû'l-Hasan (el-Eş'arî) rahimehullahın görüşü ise fûrû konularında müctehidlerin hepsinin doğruyu tutturduğu şeklindedir. Bu görüş, Şâfiî radiyallahu anhın görüşü değildir. Ebû'l-Hasan, Şâfiî'nin ashabından -radiyallahu anhüm-biridir. (Bununla birlikte) herhangi bir konuda ona muhalefet ettiğinde o konuda ondan yüz çeviririz..."²⁰

Şâfiî usulcüler arasındaki kelâmcı-fakih şeklindeki bu ayırım ve gerilimi, usulcülerin değer verdikleri ve görüşlerine atıfta bulundukları önceki usulcülerin farklılığında da izlemek mümkündür. Birbirinin çağdaşı iki Şâfiî usulcü Cüveynî (ö. 478/1085) ve Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) kendilerinden önceki halkalarda yer alan İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) gibi Şâfiîler'in önde gelen isimlerine ve bunun yanı sıra Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) karşı tutumlarına göz atmak bu konuda bir fikir verecek niteliktedir. Bu iki ismi seçmemizin sebebi, Cüveynî'nin Şâfiî olmakla birlikte önde gelen bir Eş'arî kelâmcısı olması yönüyle Şâfiîler'in kelâmcı kolunun dönemindeki temsilcisi olduğunu, Şîrâzî'nin ise Şâfiîler'in fukaha kolunun dönemindeki temsilcisi olduğunu düşünmemizdir.

Cüveynî'nin usul anlayışının oluşumunda Bâkılânî'nin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bâkılânî'nin görüşlerinin yanı sıra kendi görüşlerini de ihtiva eden ve Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ının özeti olarak kaleme aldığı *Kitâbü't-Telhis*'te bu etki açıkça görülür. *el-Burhân* ise Cüveynî'nin daha çok olgunluk döneminde yazdığı, özgün ilmi kişiliğinin bir ürünü olan eserdir. Cüveynî'nin bu iki eseri karşılaştırıldığında ilkinde Bâkılânî'yi desteklediği birçok konuda ikincide desteklememesi dikkat

¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin babası olup tam ismi, Ebû Muhammed Rüknu'lislâm Abdullah b. Yûsuf b. Abdullah el-Cüveynî'dir (bk. Beşir Gözübenli, "Cüveynî, Rüknu'l-İslâm", *DİA*, VIII, 144). Başka eserlerinin yanı sıra Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine şerhi bulunmaktadır (bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâbic*, I, 231).

²⁰ İbn Asâkir, *Tebyînü kezibî'l-müfterî*, s. 115; İbn Teymiyye, *Kitâbü't-Tis'iniyye*, s. 876.

çekicidir.²¹ *el-Burhân*'da birçok konuda görüşlerinin Şâfiî'nin görüşlerine yaklaştığı söylenebilir. Buna rağmen Cüveynî *el-Burhân*'da hemen her konuda Bâkılânî'nin görüşlerine atıfta bulunmuş, fıkıh usulünün dayandığı temel kelâmî prensiplerde Mu'tezile'ye karşı Bâkılânî ile aynı görüşü benimsemiştir.²²

Bâkılânî'den sonra Cüveynî'nin görüşlerine değer verdiği ve atıfta bulunduğu usulcüler arasında Ebû İshak el-İsferâyînî ve ardından İbn Fûrek önemli bir yer tutmaktadır ki, her ikisi için de saygı ifadesi olan “el-üstâz” kelimesini kullanmıştır. İlki Mâlikî, diğer ikisi Şâfiî olan bu üç usulcünün ortak noktası, üçünün de Eş'arî kelâmcısı olmasıdır. Cüveynî'nin özellikle kendilerine yetişemediği bu usulcüler referans alması dikkat çekicidir. Bu usulcülerle kendi arasında Eş'arî kelâmcı usulü temsil edecek yetkinlikte güçlü bir usulcünün bulunmaması, muhtemelen Cüveynî'yi özellikle Bâkılânî'ye yönlendirmiştir. İki kuşak arasındaki halkada yer alan zamanının önde gelen Şâfiî fakihî ve usulcüsü ve çağdaşı Şîrâzî'nin hocası olan Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî'ye²³ ve görüşlerine iltifat etmemesi bunun bir göstergesidir. Kâdî Ebû't-Tayyib'i ilginç kılan, Bâkılânî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin çağdaşı ve öğrencisi olmasıdır.²⁴ Yine Cüveynî'nin, yaşadığı dönemde Şâfiîler'in lideri olarak

21 Cüveynî'nin Bâkılânî'ye muhalefet ettiği görüşlerinin listesi için bk. *el-Burhân*, II, 965-967 (neşreden hazırladığı indeks). Eseri neşreden burada kırk bir mesele vermiştir, ancak bunlardan bazılarında Cüveynî'nin, görüşü değil, görüşün gerekçelendirme şeklini reddettiğini belirtmek gerekir.

22 Cüveynî'nin Bâkılânî'nin görüşlerine atıfları için bk. *el-Burhân*, II, 948-949 (neşreden hazırladığı indeks).

23 Kaynaklarda Şîrâzî'nin hocası hakkında ilerlemiş yaşına rağmen akli başında olduğunu, müftülerle fetva verdiği ve onların hatalarını düzelttiğini söylediği kaydedilmektedir. Hatib el-Bağdâdî'nin ise onun hakkında vera' sahibi, usul ve fûrûu bilen, tahkik ehli, güzel ahlaklı ve mezhebinin sahih olduğunu söylediği kaydedilmektedir. Ebû Muhammed el-Bâfi, onun Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den daha fakih olduğunu söylemiştir (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 668-670; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 226-228).

24 Saffet Köse, “İsferâyînî, Ebû Hâmid”, *DİA*, XXII, 514; Salih Sabri Yavuz, “İsferâyînî, Ebû İshak”, *DİA*, XXII, 515. Cüveynî, *el-Burhân*'da Ebû't-Tayyib et-Taberî'ye sadece iki yerde atıfta bulunmuştur. Birincisi, illeti tesbit yollarından biri olan tard ve aks konusundadır. Cüveynî, bu konuda Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî'yi ve görüşünü zikretmesinin sebebinin, onun Bâkılânî'nin ilim meclisinde bulunmuş ve görüşlerine vâkıf olmuş olması olduğunu ifade etmiştir (*el-Burhân*, II, 546-

kabul edilen Ebû Hâmid İsfereyînî'nin görüşlerine iltifat etmeyip hiçbir atıfta bulunmaması dikkat çekicidir.

Cüveynî'nin Ebû't-Tayyib'e bu olumsuz bakışına karşın Şirâzî hocasının görüşlerine itibar etmektedir. *Şerhu'l-Lüma'* da yirmiden fazla yerde Ebû't-Tayyib'e atıfta bulunmuş, bunlardan iki yer dışında bütün görüşlerine katılmıştır.²⁵ Cüveynî'nin hiçbir atıfta bulunmadığı Ebû Hâmid el-İsfereyînî için ise saygı ifadesi olan “eş-şeyh” kelimesini kullanmaktadır.

Şirâzî Cüveynî'nin aksine Bâkullânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsfereyînî'nin görüşlerine iltifat etmemiştir. Mu'tezile'ye muhalif olduğu bir iki konu hariç Bâkullânî'nin usul konusundaki görüşlerinin hemen hepsini ya ismini vererek ya da “Eş'arîler” diye eleştirmiştir.²⁶ Bazı konularda Ebû İshak el-İsfereyînî'nin görüşlerine atıfları bulunmakla birlikte çoğunlukla görüşlerine katılmamıştır. İbn Fûrek'e de sadece iki yerde atıfta bulunmuştur.²⁷

Yukarıdaki alıntılar ve aynı mezhep içinde kendilerine atıfta bulunulan usulcülerin farklılığı, Eş'arîler de dahil olmak üzere kelâmcılara karşı olan bu tutumun Sem'ânî'ye özgü olmadığını, Şâfiîler'in bir kanadının daha

547). Diğeri ise nesih konusundadır. Fukahanın nesih tanımının ardından Ebû't-Tayyib'in “İbadetin süresinin bitimini gösterendir” şeklindeki nesih tanımına yer veren Cüveynî, neshin ibadetlere mahsus olmaması yönüyle bu tanımın yanlış ve şartlarını taşımayan bir tanım olduğunu belirtir (*el-Burhân*, II, 842).

25 Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 146, 147, 173, 220, 435; II, 595, 645, 769, 783, 813, 820, 862, 877, 912, 917, 988, 1038, 1047, 1048; katılmadığı görüşler için bk. I, 308; II, 741.

26 Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 202, 206, 220, 330, 344, 363, 385, 520, 523; II, 691, 724, 946. Şirâzî, usulle ilgili emir, nehiy, umumun bir sığasının olup olmadığı ve bunların delâletleri, ictihadda hata isabet meselesi gibi konularda Bâkullânî'nin görüşlerini eleştirmekle birlikte tanım, ilim, nesih ve haber konularında en doğru tanımların Bâkullânî'nin yaptığı tanımlar olduğunu kabul etmiştir (bk. I, 146, 481, 567).

27 Bunlardan biri aklın tanımı, diğeri de ictihadda hata-isabet meselesidir. İctihadda hata-isabet meselesinde Şirâzî, müctehidlerden birinin isabet ettiği görüşünün Şâfiîler'in mütekaddimîn ve müteahhirîninden kitap tasnif eden herkesin görüşü olduğunu, Eş'arîler'den ise Ebû Bekir b. Mücâhid, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsfereyînî'nin de bu görüşü kabul ettiğini belirtmesi (bk. *Şerhu'l-Lüma'*, II, 1048), Şâfiî olmalarına rağmen İbn Fûrek ve İsfereyînî'yi ayrı bir grup olarak değerlendirdiğini gösterir. *Şerhu'l-Lüma'* da olduğu gibi ekollerin görüş farklılıklarını ve gerekçelerini ortaya koymak için kaleme aldığı *et-Tebşıra* da bunu rahatlıkla görmek mümkündür.

önceden aynı tavra sahip olduğunu ortaya koyar. Aynı değerlendirmeyi Hanbelîler'in geneli ile Mâlikîler'in bir kısmı için de yapmak mümkündür.

Buna göre Hanefîler'in izlediği fakihler yönteminin diğer mezheplere mensup usulcüler tarafından daha sonra izlendiği şeklindeki değerlendirme²⁸ de tartışmaya açık gözükmektedir. Özellikle başta Kâdî Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066) olmak üzere Hanbelîler'in, usul anlayışını Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241) gelen rivayetler ve görüşler doğrultusunda, İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) gibi Mâlikî fakihlerin Mâlik'in (ö. 179/795) görüşleri doğrultusunda, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Şîrâzî ve Sem'ânî gibi fakihlerin Şâfiî'nin açıklamaları ve görüşleri doğrultusunda oluşturma çabaları, bu ayırımın fıkıh usulünün tedvini ile birlikte başladığının ve farklı mezheplere mensup usulcülerin bu ayırımı göre hareket ettiklerinin bir göstergesidir. Şayet mezhep imamlarının görüşleri doğrultusunda bir usul anlayışı başlangıçta oluşturulmamış olsaydı, daha sonra usulün fûrûa uygulanması nasıl mümkün olabilirdi?

Bu noktada kelâmcılar yöntemi ve fakihler yönteminin âlâmet-i fâri-kasının ne olduğu sorusu önem kazanmaktadır. İki yöntem arasındaki farkı göstermek için değişik açılardan yapılmış değerlendirmeler mevcuttur. Bu değerlendirmelerin başında İbn Haldûn'un da belirttiği gibi kelâmcılar yönteminin soyut,²⁹ fakihler yönteminin ise fûrû ile iç içe olması gelmektedir. Örneklerin çokluğu, azlığı ya da yokluğunu, yöneme ilişkin bir fark olmaktan ziyade izlenen yöntemin sonucuna ilişkin bir fark olarak değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.

İki yöntem arasındaki temel fark şudur: Fakihler yönteminde usulcû, mezhep kaygısı taşıyarak fıkıh usulünü benimsediği mezhebin görüşlerine uygun ve onları destekleyecek şekilde ele alırken, kelâmcılar yönteminde usulcû prensip olarak böyle bir kaygı taşımamakta, savunduğu görüşün mezhebin fûrûuna ait görüşlere uygun düşmesini dikkate almaktadır.

28 Bu yönde bir değerlendirme için bk. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 27-28.

29 Kelâmcılar yöntemi soyut olmasının yanı sıra aslında kelâm ilmine ait olan birçok meselenin ele alındığı bir yöntemdir. Hatta bu iş, kelâmcı usulcû olduğu halde Gazzâlî'nin eleştirdiği bir boyuta ulaşmıştır (bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 9).

Buna göre Hanefiler'in, fıkıh usulü eserlerini yazarken imamlardan gelen rivayetleri ve fer'î meselelerdeki görüşlerini hareket noktası kabul ettikleri³⁰ ve fakihler yöntemini benimsedikleri doğrudur. Hanefî usul eserlerinde benimsenen usul kaideleri ile ilgili olarak sıklıkla geçen “delle aleyhi mesâilü / mezhebü ashabinâ (ashabımıza ait birtakım meseleler / görüşler buna delâlet eder)” sözü bu anlayışın en tipik ifadesidir.³¹ Bu bakımdan Hanefî usulcüler içerisinde imamlardan gelen rivayet ve görüşe aykırı bir usul kuralının tesisi ve benimsenmesi söz konusu değildir. Hanefî usulcüler arasındaki usule ilişkin ihtilâflar daha ziyade imamlardan konuya ilişkin bir rivayetin bulunmadığı veya konuya ilişkin rivayetlerin farklı olması ya da çözümledikleri fer'î meselelerin iki farklı usul prensibine işaret etmesi gibi durumlarda ortaya çıkar.

Fıkıh usulünü, mezhebin fûrûu doğrultusunda ele alan Hanefiler'de hâkim olan bu usul anlayışı, Hanefiler'e münhasır bir anlayış değildir. Bu anlayışın izlerini diğer mezheplerde de görmek mümkündür.

Meselâ Mâlikî fakihi ve usulcü İbnü'l-Kassâr'ın *Uyûnü'l-edille* isimli eserinin mukaddimesini, Mâlik'in görüşlerinden vâkıf olduğu ve mezhebine

30 Bu yüzden Hanefiler'in usul eserlerinde bir usul kuralı ile ilgili pek çok fer'î mesele zikredilir. Nitekim Gazzâlî, fıkıhın fûrûuna ait pek çok meseleyi usule taşıdıkları için Debûsî ve onu takip eden Mâverâünnehir bölgesi fakihlerini eleştirmiştir (bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 9).

31 Bu anlayış, örneğin Serahsî tarafından usule dair eserinin mukaddimesinde şöyle ifade edilmiştir: “... Muhammed b. Hasan rahimehullahın tasnif ettiği kitaplar konusunda beni, işareti sağlam ve ibaresi kolay bir şerh imlâ ettirmeye sevkeden budur. Bu şerhten maksat hâsıl olunca, faydalanmak isteyenlere, kitapların şerhinin dayandığı usulü açıklamamın doğru olduğunu düşündüm. Böylece usule vâkıf olmak, fer'î meselelerde hakikatin ne olduğunu anlama konusunda yardımcı olsun ve fer'î meselelerin açıklamasında hatanın söz konusu olduğu konularda yol göstereyim” (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 10). Serahsî'nin İmam Muhammed'in kitapları üzerine şerh olarak imlâ ettirdiği eser *el-Mebsût* adlı eseridir. Usul eseri ise Hanefî imamların bu eserde yer alan görüşlerinin dayandığı usulî kuralların neler olduğunu ortaya koyan bir eser olup Hanefiler'in usûl-i fıkıh yazımındaki mantığını yansıtır. Serahsî'den önce Cessâs'ın *el-Fusûl* isimli usul eserini *Ahkâmü'l-Kur'an*'ın mukaddimesi olarak nitelemesi de aynı anlayışı yansıtır (bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 5).

uygun düşen usule ilişkin kaidelere tahsis ettiğini ifade etmesi, Hanefiler'deki usul anlayışının Mâlikîler'deki örneğini temsil eder.³²

Şâfiîler'den Sem'ânî'nin *Kavâtü'l-edille'sini*, kelâmcılar yöntemine göre değil, fıkha uygun olduğu gerekçesiyle fakihlerin yöntemine göre kaleme aldığını belirterek bu konuda Hanefiler'den Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille'sini* örnek alması, aynı anlayışın Şâfiîler'de bulunduğunu gösterir. Nitekim Sem'ânî'ye göre, usulün fıkha uygunluğunun anlamı, usulü mezhebin görüşleri doğrultusunda ortaya koymak ve savunmaktır. Bir meselede problem çıktığında kişinin imamının görüşünü terketmeyip aksine bu problemi çözmek için olanca gücünü harcaması, eğer çözemiyorsa çözecek birine bırakması gerekir.³³

Aynı anlayışın örneğini başta Ferrâ olmak üzere genel olarak Hanbelîler'de de görmek mümkündür. Ferrâ, hemen hemen her usul kaidesinin tesbitine, Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetleri zikretmek suretiyle başlar. Ferrâ'nın öğrencisi Hanbelî usulcülerden İbn Akîl'in (ö. 513/1119) *el-Vâzih*'in mukaddimesinde bu eseri, usul-i fıkhnın kelâmcıların yönteminden çıkıp fikhî yöneme ve fer'î meselelerin ele alınış şekillerine uygun olması amacıyla kaleme aldığını belirtmesi,³⁴ bu anlayışı açık bir şekilde yansıtır.

Buna karşılık İbnü'l-Kassâr'ın aksine Bâkılânî'nin, usulün birçok konusunda Mâlik'e muhalefet etmesi; aynı şekilde Şâfiî mezhebine mensup olmalarına rağmen Cüveynî, Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1209) ve Âmidî (ö. 631/1234) gibi usulcülerin de birçok konuda Şâfiî'ye nisbet edilen görüşten farklı bir görüşü benimsemeleri, izledikleri kelâmcılar yönteminin bir gereği ve ayırıcı vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bâkılânî'nin fıkhnın usulünün herhangi bir mezhebin görüşünü desteklemesinin gerekli olup olmadığı tartışmasındaki ifadeleri bu yöntemin

³² İbnü'l-Kassâr, burada şöyle demektedir: “(Kitapta yer verdiğim) meselelerin başında Mâlik'in mezhebinden vâkif olduğum ve onun mezhebine uygun olduğunu düşündüğüm usulden bir demet sunmayı ve sizin için iki şeyin -meselelerin asıllarını ve ihtilâflı meseleleri kastediyorum- bir araya gelmesi için her bir asıl için bir nükte zikretmeyi uygun gördüm” (İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, s. 4).

³³ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, I, 151. Bu yüzden Sem'ânî, mezhebini müdafaa etmeyip hasmın mezhebine destek vermek suretiyle bu anlayışın dışına çıktığı gerekçesiyle birçok konuda Cüveynî'yi eleştirmiştir.

³⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûlil-fikh*, I, 5.

özelliğini ortaya koymaktadır: “Biliniz ki, bir görüşün (mezhebin) kabul edilmesinin gerekli olması, imamının o görüşü benimsemiş ve kabul etmiş olması sebebiyle değil, ancak delilin o görüşe delâlet etmesi sebebiyledir. Bu yüzden delillerin görüşlere değil, görüşlerin delillere bina edilmesi gerekir.”³⁵

Şâfiî'nin bazı meselelerin hükmüne dilde kıyastan hareketle ulaştığı şeklindeki değerlendirmeleri yerinde bulmayan Âmidî'nin, “Şâfiî'nin bunu dilde kıyastan hareketle kabul ettiği var sayılsa bile bu konuda başkası ona muhalefet etmektedir. Bu durumda iki görüşten doğru olan, uyulmaya daha lâyıktır”³⁶ şeklindeki ifadesi, kelâmcılar yönteminin özelliğini yansıtmayı açısından dikkate değerdir.

İki yöntem arasındaki bu fark, fıkıh usulünün sahip olduğu işlev ile doğrudan ilgilidir. İki yöntemin işlevine ilişkin olarak yapılan değerlendirmeler, kelâmcılar yönteminde usulün fûrûa hâkim olduğu ve onu yönlendirdiği, fakihler yönteminde ise mezhebin fûrûunun usulü belirlediği şeklindedir.³⁷

Fakihler yönteminde mezhebin fûrûunun usulü şekillendirmesi ve belirlemesi esastır. Zira bu yöntemde fıkıh usulünün esas işlevi, geleceğe yönelik değil, geçmişe yönelik olup, mezhep imamlarınca ortaya konulmuş çözümlerin çerçevesini belirlemektir. Bu açıdan “fıkıh usulünün geçmişe yönelik bir inşa girişimi olduğu” şeklindeki tesbit,³⁸ haklı bir tesbittir. Her ne kadar teorik açıdan bakıldığında bir disiplin olarak genel anlamda fıkıh usulünün, fıkha hâkim olduğu düşünülebilirse de -zira tanımında belirtildiği üzere fıkıh usulü, fakihin hüküm çıkarırken dayanacağı

35 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 305.

36 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 53. Âmidî'nin kendisi ise dilde kıyası kabul etmemektedir.

37 Meselâ bk. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 23.

38 H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İHAD*, sy. 1, s. 10. Bu tesbit ilk defa H. Yunus Apaydın tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı'nca düzenlenen “Güncel Meseleler I. İhtisas Toplantısı”nda sunulan tebliğde (Ekim 2002) yapılmış olup giderek yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Apaydın'ın anılan tebliği daha sonra *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*'nin ilk sayısında (s. 9-28) yayımlanmıştır. Bu tesbit Mehmet Paçacı'nın yazdığı “Kur'an” maddesinde (*DİA*, XXVI, 398) ve İbrahim Kâfi Dönmez tarafından İSAV tarafından düzenlenen “İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'esi 1” toplantısına sunduğu tebliğde (I, 664) tekrarlanmıştır.

kaideleri tesbit etmektedir- vâkıa, böyle cereyan etmemiştir. Zira fıkıh usulünün tedvin edilmeye başlandığı IV. asrın başlarına gelindiğinde fıkıh mezhepleri teşekkülünü çoktan tamamlamıştı. Dolayısıyla yukarıda örnek olarak verdiğimiz usulcüler ve eserleri dikkate alındığında sadece Hanefiler tarafından değil, önemli ölçüde Şâfiîler ile Mâlikîler ve ağırlıklı olarak Hanbelîler tarafından fıkıh usulü adına yapılan iş, mezhebin görüşlerinin dayandığı var sayılan kaideleri tesbit etmek olmuştur. Bu, tıpkı mevcut kullanımlardan hareketle dil kurallarını tesbit etmek gibidir.

Kelâmcılar yönteminde ise bundan farklı olarak usul kaideleri, prensip olarak müellifin mensup olduğu mezhepten bağımsız olarak tesis edilmeye çalışılmıştır. Teorik açıdan bakıldığında bu yöntemin fakihler yönteminden farklı olarak fûrûu yönlendiren, geçmişe değil geleceğe yönelik bir yöntem tesisi olduğunu düşünmek mümkün ise de pratikte bunun böyle olmadığı görülür. Zira bu yönetime göre eser yazan müellifler, usulde benimsedikleri bu yöntemi, mensup oldukları mezhebe taşımamışlardır. Bunu, meselâ Cüveynî ve Gazzâlî'nin Şâfiî mezhebinin fûrûuna ait eserlerinde görmek mümkündür.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. İleri sürüldüğü gibi şayet kelâmcılar yöntemi, kendisinden beklenen bu işlevi yerine getiremediyse fıkıh usulü adına sağladığı fayda nedir? Ya da bu bağlamda Sem'ânî'nin kelâmcılar ve izledikleri yöntemin değersizliğine yönelik eleştirisi dikkate alındığında bu yöntemin fıkıh usulü açısından sağladığı bir fayda yok mudur?

Hiç şüphesiz kelâmcılar yönteminin, aynı ya da farklı mezheplerden fakihler yöntemini izleyen usulcülerin benimsedikleri usul kaideleri ile mukayese edilmesi suretiyle test edilmesi ve benzeri açılardan önemli faydaları bulunmaktadır. Bize öyle geliyor ki, kelâmcılar yönteminin sağladığı en önemli fayda, fıkıh usulünün temel parametreleri olan birtakım prensiplerin, müelliflerin benimsediği kelâmî anlayış ile bağlantısını kurmada ortaya çıkmaktadır.³⁹ Bu anlamda kelâmcı usulcülerin eserleri, kelâm ile fıkıh arasında bir köprü konumundadır.

İki yöntem arasında yaptığımız mahiyet farkı doğrultusunda genel olarak Hanefî ve Hanbelî usulcülerini, Şâfiîler'den Şîrâzî ve Sem'ânî gibi

³⁹ Semerkandî'nin fûrûa uygunluğunu takdir etmesine rağmen birtakım usul meselelerinde Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaları sebebiyle Iraklı Hanefiler'in eserlerini eleştirmesi de esasen bu yüzdendir (bk. *Mîzânü'l-usûl*, I, 98-99).

usulcüler ve Mâlikîler'den de İbnü'l-Kassâr gibi usulcüler fakihler yöntemini izleyen usulcüler olarak; Mâlikîler'den Bâkılânî, Şâfîiler'den Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi Eş'arî usulcüler ile Mu'tezilî usulcüler ise kelâmcı usulcüler olarak nitelemek daha doğru gözükmektedir.⁴⁰ Tezde de "kelâmcı usulcüler" tabiri bu doğrultuda kullanılmıştır.

I. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Delâlet, fıkıh ve fıkıh usulünün yanı sıra dil, mantık ve kelâm disiplinlerini de ilgilendiren bir kavramdır. Klasik anlamda fıkıh usulü, temelde şer'î hükmün bilgisine (ilim) ya da şer'î hüküm hakkında zanna ulaştıran yolların (asıllar, deliller) nelerden ibaret olduğu / olması gerektiği ve bu yollarla şer'î hükmün bilgisine nasıl ulaşıldığı ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında usulcüler tarafından birbirleriyle eş anlamlı kullanılan delil, delâlet ve beyanın fıkıh usulünün en temel kavramı / kavramları, fıkıh usulünün de deliller hiyerarşisinden ibaret bir delil teorisi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim konuya ilişkin ilk fıkıh usulü eserlerinin tertibi bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Bu eserlerde delâlet konusu ise umumiyetle sübûtu kat'î olan birinci delil, Kitap konusu içinde ele alınmıştır.⁴¹

Gazzâlî (ö. 505) ise *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl* isimli eserinde kendinden önceki usulcüler tarafından iç içe alınan delil ve delâlet şekilleri

40 Bu tesbitin doğruluğunun bazı usul meseleleri çerçevesinde desteklenmesi konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname*, XVII/2 (2009), s. 77-92.

41 Meselâ elimizde mevcut derli toplu ilk usul eseri sayılabilecek olan Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370) *el-Fusûl fi'l-usûl* ([nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî], I-IV, Küveyt: Vizâratü'l-evkâf ve ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1994) isimli eseri 105 konudan oluşmakla birlikte esas itibarıyla şu konuları ihtiva eder. 1. Kitap (âm, hâs, zâhir, nas, mücmel, delilü'l-hitâb, hakikat, mecaz, muhkem, müteşâbih, beyan, emir, nehiy, nesih), 2. öncekilerin şeriatı, 3. haberler, 4. Hz. Peygamber'in fiilleri, 5. hazr ve ibâha, 6. icmâ, 7. sahâbeyi taklid, 8. kıyas ve istihsan, 9. müctehid ve hata-isabet meselesi. Cessâs'ın kısmen çağdaşı sayılabilecek meşhur Eş'arî usulcü Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403) *et-Takrîb ve'l-irşâd* ([nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd], I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998) isimli eseri de delil mantığına göre tertip edilmiştir. Bâkılânî'nin kendisi fıkıh usulünün konularının tertibini sekiz madde halinde şu şekilde vermiştir. 1. Kitap ve Sünnet hitabı, 2. Hz. Peygamber'in fiilleri, 3. haberler, yolları ve kısımları, 4. haber-i vâhidler, 5. icmâ, 6. kıyas, 7. müftî ve müstefînin niteliği, 8. hazr ve ibâha (bk. *et-Takrîb*, I, 310-311).

konularını birbirinden ayırarak her birini ayrı bir bölümde toplamak suretiyle yeni bir fıkıh usulü sistematığı geliştirmiştir.⁴²

Aklın şer'î hükmün bilgisine ulaştıran bir yol olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte usulcüler, fıkıh usulünde delil / delâlet ile ilgili incelemenin esasını şer'î delâletin oluşturduğu konusunda hemfikirdir. Açılım itibariyle şer'î delâlet, söz ve fiillerin delâletiyle akıl yürütmeye dayalı kıyas ve icthadı kapsar.⁴³ Hz. Peygamber'in fiillerinin delâleti konusu, bu konuda yapılmış müstakil çalışmaların bulunması⁴⁴ sebebiyle, kıyas ve icthad konusu da müstakil çalışmaları gerektirecek genişlikte olduğu için genel atıflar hariç çalışmamız, sözün / hitabın delâletiyle sınırlandırılmıştır.

Birinci bölümde hitabın delâletiyle ilgili daha ziyade teorik çerçeveyi oluşturan konularda usulcülerin yaklaşımları ele alınmıştır.⁴⁵ Her ne kadar usulcüler genel olarak delil ile delâleti eş anlamlı kullanmış olsalar da,

Mu'tezili usulcü Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436) *el-Mu'temed fi usulil-fıkıh* ([nşr. Halil el-Meys], Beyrut: Dârü'l-kütüb'il-ilmîyye, 1983) isimli eseri de aynı şekilde delil mantığına dayanmaktadır. Basrî müctehidin şer'î hükümlere ulaşmasının temelde iki yolu bulunduğunu ifade eder. Birisi hazır ve ibâha konusunda ele aldığı hükmün, aklın hükmü üzere kalması şeklindeki yol, ikincisi hakîmden gelen veya hakîmden gelmesini sağlayan yoldur. Kitap, Hz. Peygamber'in fiilleri, icmâ ve kıyas ikinci kısma dahildir (bk. *el-Mu'temed*, I, 6-8).

42 Gazzâlî (ö. 505) fıkıh usulü konularını hüküm, deliller, delâlet şekilleri ve müctehid olmak üzere dört ana konuya ayırmıştır (Bu tasnifin mantığı ve ayrıntıları için bk. *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* [çev. H. Yunus Apaydın], Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, II, 6-8). Gazzâlî'nin tasnif konusunda ortaya koyduğu bu sistem kendinden önceki incelediğimiz usulcülerin hiçbirinde bulunmayan bir yeni sistemdir. Kendinden sonraki usulcülerin çoğunluğu da eserlerinin tasnifinde büyük ölçüde bu sistemden etkilenmişlerdir.

43 Şer'î delâletin bu genel tasnifi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait olup, mahiyet olarak usulcülerin genelinin benimsediği bir tasniftir (bu tasnifin ayrıntıları ve mantığı için bk. *el-Mu'temed*, I, 6-7, 296).

44 Bu konuda yapılmış biri klasik, diğeri çağdaş iki çalışma örnek olarak verilebilir. Klasik çalışma Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665) *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl fimâ yeteallaku bi-ef'âl'r-Resûl* (nşr. Ahmed el-Küveyti, Amman: Dârü'l-kütüb'il-eseriyye, 1989) isimli eseri, diğeri ise Muhammed Süleyman el-Eşkar'ın *Ef'âlür-Resûl ve delâletühâ ale'l-ahkâmîş-şer'iyye* (I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991) isimli çalışmasıdır.

45 Bu tartışmaların hepsi Gazzâlî tarafından lafzın hükme delâlet şekillerine ayrılan üçüncü kutbun mukkaddimesinde ele alınmıştır (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 2-14).

delâletin unsurlarını birbirinden ayırmada kolaylık sağladığı için mantıktaki ayırım kullanılarak birinci bölüm delil, medlûl ve delâlet şeklinde üç ana başlığa ayrılmıştır. “Delil” başlığı altında delilin anlamı, kısımları (aklî delil-şer’î delil), bunların mahiyet olarak birbirinden farkı ve son olarak da şer’î delilin sağladığı bilginin değeri üzerinde durulmuştur. Delil ile medlûlün bilgisine ulaşmak amaçlandığı için, medlûlün fıkıh usulü açısından ne anlama geldiği, “Medlûl” başlığı altında ele alınmıştır. Birinci bölümün son konusu olarak “Delâlet” başlığı altında delil ile medlûl arasındaki ilişkinin nasıl sağlandığı; lafızdaki anlam değişikliği, anlam daralması ve genişlemesi gibi konular lafzın vaz’ı ve lafzın kullanımı ayırımı ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak birinci bölüm, usulcüler açısından hitabın delâletinin dayandığı dilsel ve kelâmî esasların neler olduğunu tesbite yönelik teorik bir çerçeve olarak tasarlanmıştır.

İkinci bölümde ise lafzın dilsel açıdan doğrudan ve dolaylı olarak anlamını ifade etme şekilleri ele alınmıştır. Hitabın delâlet şekilleri, farklı ekollere mensup usulcüler tarafından değişik şekillerde tasnif edilerek incelenen bir konudur. Hanefî usulcülerde nisbeten erken sayılabilecek bir dönemde Debûsî ile (ö. 430/1039) belli bir sistematik yapının oluşturulduğu ve bazı istisnalar⁴⁶ dışında daha sonraki Hanefî usulcülerin bu yapıyı benimseyip devam ettirdikleri rahatlıkla söylenebilir.⁴⁷

Hanefîler’in dışındaki usulcüler açısından bakıldığında lafzın delâletine ilişkin iki sınıflamanın göze çarptığı söylenebilir. Bu sınıflamalardan biri asıl-ma’kûl-i asıl şeklindeki sınıflama,⁴⁸ diğeri mantuk-mefhum şeklindeki sınıflamadır.⁴⁹ Bu sınıflamalardan mantuk-mefhum şeklindeki sınıflama diğerine göre daha yaygın olup özellikle Gazzâlî’den sonra Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin genelinin esas aldığı bir sınıflamadır. Bu sebeple kelâmcı usulcülerin delâlet şekillerini ortaya koymaya çalıştığımız ikinci bölümde bu sınıflama esas alınarak diğer usulcülerin görüşleri bu çerçevede

46 Hanefî usulcülerden bu istisnalara *Kitâb fîhi ma’rifetü’l-hüceci’ş-şer’iyye* (nşr. M. Bernard – E. Chaumont, Kahire: el-Ma’hedü’l-ilmî el-Fransî li’l-âsârîş-Şarkıyye, 2003) isimli eseri ile Ebû’l-Yûsr el-Pezdevî (ö. 493) ve *Bezlû’n-nazar fî’l-usûl* (nşr. M. Zekî Abdülber, Kahire: Mektebetü dâri’t-türâs, 1992) adlı kitabıyla Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî (ö. 552/1157) örnek verilebilir.

47 Hanefî usulcülerin hitabın delâletine ilişkin tasnifleri için bk. Ek 4.

48 bu tasnif ve tasnifi yapan usulcüler için bk. Ek 1/B.

49 bu tasnif için bk. Ek 1/A.

değerlendirilmiştir. Lafzın delâletinin açıklık ve kapalılığı, “Mantukun Delâleti” başlığı altında mübeyyen ve mücmel ayırımı ile değerlendirilmiştir. Lafzın dolaylı delâlet şekilleri olan iktizânın delâleti, işaretin delâleti, tenbih ve “ima”nın delâleti, fahve’l-hitâb (mefhumu’l-muvâfaka) ve delilü’l-hitâb (mefhûmu’l-muhâlefe) şeklinde beş delâlet türü Gazzâlî’nin sınıflaması esas alınarak “Mefhumun Delâleti” başlığı altında incelenmiştir. Bu beş delâlet türünden ilk üçü, daha sonra İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249) tarafından mantukun gayr-i sarîh kısmına dahil edilerek sadece son ikisi mefhum kapsamında değerlendirilmiştir. Lafızların delâletine ilişkin İbnü’l-Hâcib’den sonraki usulcülerin benimsediği sınıflama da İbnü’l-Hâcib’in sınıflamasıdır. Biz bu çalışmada delâletin kelâmcı usulcüler tarafından hangi dilsel ve kelâmî esaslara dayandırıldığını ve bu konuda yapılan sınıflamanın nasıl başlayıp geliştiğini ve sınıflamaya ilişkin terminolojik farklılıkları özellikle Mu’tezilî ve Eş’arî kelâmcı usulcülerin bu alanda yazdıkları temel fıkıh usulü eserlerini referans alarak ortaya koymayı amaçladık. Bu açıdan bakıldığında çalışma, bir iddiayı ispattan ziyade kelâmcı usulcülerin delâlet anlayışının genel çerçevesini çizmeye yönelik tasvirî bir çalışmadır.

Batı düşüncesinde ortaya çıkan hermenötik, semantik, göstergebilim ve benzeri dil, anlam, anlama ve yorumlama ile ilgili yaklaşımların özellikle son yıllarda İslâm dünyasında etkili olması, dikkatlerin İslâm geleneğinin bu konuda en gözde ve mütekâmil disiplini sayılabilecek olan fıkıh usulüne yönelmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda kimi araştırmacılar tarafından fıkıh usulü bir anlama yöntemi olarak görülüp yetersiz olduğu, İslâm’ı daha doğru anlamak için hermenötik gibi yeni anlama teori ve yöntemlerinden istifade edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.⁵⁰ Buna karşılık fıkıh usulünün dini metinleri “ilkten ve yeniden anlama” amacıyla oluşturulmuş bir yöntem olmayıp aksine mevcut fıkıh geleneğinin birtakım metinsel, dilsel ve ilkesel esaslara bağlama ve bu yönüyle de geçmişe yönelik bir inşa girişimi olduğunu ileri süren bir tez de bulunmaktadır.⁵¹ Fıkıhın konusunun mükellefin davranışlarının hükmü, fıkıh usulünün de bu hükmü

50 Bu yönde bir değerlendirmeye örnek olarak bk. Mehmet Paçacı, “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dâir”, *İAD*, VIII/2 (1995), s. 85-87; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV Yayınları, 1997, s. 136-137.

51 Fıkıh usulünün dinî metinleri “ilkten ve yeniden anlama” amacıyla oluşturulmuş bir yöntem olmadığı konusunda H. Yunus Apaydın tarafından ileri sürülen tezin bu konuda ilk ciddi teşebbüs olduğunu söyleyebiliriz. Bu tesbit ve değerlendir-

ulaşmanın yolları olduğundan hareketle fıkıh usulünün genel bir anlama ve yorumlama yöntemi olduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte fıkıh usulü, genel bir anlama yöntemi için oldukça zengin bir birikime sahiptir.

Kelâm, tefsir, hadis gibi disiplinlerle karşılaştırıldığında, mahiyeti ne olursa olsun, nasların anlaşılması ve yorumlanmasında erken sayılabilecek bir dönemde sistematik bir yöntem ortaya koyan zengin bir fıkıh usulü mirasına rağmen, bu konuda -niceliksel ve niteliksel olarak- yeterli çalışmanın yapıldığını söylemek zordur.⁵² Bu mirasın önemli bir bölümünün son yıllarda tahkik edilerek ilim dünyasının istifadesine sunulması, yapılan çalışmaların bu eserler incelenerek yenilenmesini gerektirmektedir. Yeni çıkan bu eserlerin ve önceki eserlerin farklı açılardan birçok çalışmanın konusu olduğunun farkındayız. Söz gelimi özgün sayılabilecek eserlerin her birinin fıkıh usulüne katkısı nedir? Eş zamanlı olanların ekoller bazında birleştiği ve ayrıldığı noktalar nelerdir? Belli ekol ve geleneklere bağlı olanların süreç içindeki oluşum ve gelişimi nasıl olmuştur? Fıkıh usulünün oluşum, gelişim ve belli gelenekler çerçevesinde şekillenişine etki eden tarihî, sosyal, siyasal ve benzeri faktörler nelerdir? Dil, anlam, anlama ve yorumlama ile ilgili Batı düşüncesinin ortaya koyduğu yaklaşımlara göre fıkıh usulünün konumu nedir? Bu ve benzeri soru ve konuların her biri ayrı bir çalışma konusu olacak niteliktedir. Temennimiz bu çalışmanın bu ve benzeri konularda bundan sonra yapılacak daha spesifik çalışmalara ufak da olsa bir katkı sağlamasıdır.

II. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Kelâmcılar ve fakihler yöntemi ayırımına bağlı olarak çalışmada kelâmcı usulcülerin özellikle Mu'tezilî ve Eş'arî usulcülerin görüşleri esas alınmakla

menin ayrıntıları için bk. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İHAD*, sy. 1 (2003), s. 10 vd.

⁵² Bu konuda yapılmış çalışmalardan bazıları şunlardır: Mustafa İbrâhim ez-Zelemî, *Delâlatü'n-nusûs ve turuku istinbâtî'l-ahkâm fî dav'i usulî'l-fikhi'l-İslâmî* (Bağdad Matbaatu Es'ad, 1983); Muhammed Edib Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984); Halîfe Bâbekir el-Hasan, *Menâhicü'l-usulîyyîn fî turuki delâlatî'l-elfâz ale'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989); İbrâhim b. Ahmed b. Süleyman el-Kindî, *ed-Delâlat ve turuku'l-istinbât* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1998); Muharrem Kılıç, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Nasların Lafzî Yorumu* (doktora tezi, 1999), MÜSBE.

birlikte karşılaştırmaya imkân sağlaması açısından değişik ekollerden fıkıhler yöntemini izleyen fıkıhçı usulcülerin de görüşlerine yer verilerek ele alınan konular daha geniş bir bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ele alınan konulara ilişkin görüşlerin incelenmesinde mümkün olduğunca ilk kaynağına ulaşılmaya çalışılmış, her ekolün görüşünün kendi kaynaklarına dayandırılmasına özen gösterilmiştir. Ekoller arasındaki benzerlikler ve farklılıklara yer verilmiş ve bu bağlamda mevcut etkileşime yer yer temas edilmiştir. Özellikle Mu'tezilî ve Eş'arî usulcülerin fıkıh usulüne ilişkin görüşleri arasındaki iç bağlantılar ve sonuçlarına işaret edilmiş, bu ekollerin fıkıh usulüne ilişkin görüşleriyle bunların dayandığı kelâmî anlayışları arasındaki bağlantılar tesbit edilmeye çalışılmıştır. İncelenen konularda her ekolün görüşü, ekolü temsil kabiliyeti yüksek olan bir veya daha fazla kişiye nisbet edilmiş, aynı ekol içerisinde farklı anlayışların bulunması halinde bunlara da metinde veya dipnotta işaret edilmiştir. Konunun önemine binaen genelleme yapabilmek amacıyla kimi zaman ileri sürülen görüşlere ilişkin ulaşabildiğimiz kaynakların tamamına veya birçoğuna atıfta bulunulmuştur. Çalışmanın mahiyeti gereği konularla ilgili ileri sürülen görüşlerde usulcülerin değerlendirmelerini esas almakla birlikte zaman zaman kendi değerlendirmelerimize de yer verdik.

Çalışmada her ekolden birçok usulcünün eseri kaynak olarak kullanılmakla birlikte çalışmamızın sade, anlaşılır bir üslup içinde ve konuların takibinin kolay olmasını sağlamak amacıyla tez metninin mümkün olduğunca kısa tutulmasına özen gösterilmiştir. Bu sebeple bir konuda aynı ekole mensup usulcülerden bir veya birkaçının görüşü metinde, diğerlerinin aynı ya da benzer açıklamaları dipnotta verilmiştir. Yine tez metnini meşgul etmemek amacıyla konulara ilişkin ayrıntılar, örnekler, kimi değerlendirmeler ve eleştiriler dipnota kaydırılmıştır.

Süreci takip etme ve ifade ettikleri değerin tesbiti açısından çalışmada kullanılan önemli kaynaklar hakkında kısa temel bilgiler vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. *el-Fusûl fi'l-usûl*.⁵³ Bugün elimizde bulunan kaynaklar içerisinde konu ve kavramları açısından tam anlamıyla fıkıh usulü eseri sayılabilecek ilk

53 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), I-IV, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1994.

eser⁵⁴ Hanefî usulcülerden Cessâs'a (ö. 370/981) ait olan bu eserdir. Eser, Cessâs'ın ifadesine göre ahkâm âyetlerinin tefsiri olan *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli esere mukaddime olarak yazılmıştır.⁵⁵ Eser alanında ilk olmasının yanı sıra Hanefî fıkhnın sistemleştirilmesi ve usul anlayışının oluşturulmasında büyük katkıları olan Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/951) usul görüşlerini ihtiva etmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir.

2. *el-Mukaddime fi'l-usûl*.⁵⁶ Mâlikîler'den İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) *Uyûnü'l-edille fi mesâilil-hilâf beyne fukahâil-emsâr* isimli fıkha dair hacimli eserinin mukaddimesidir. Eser, küçük olmasına rağmen Mâlik'in ve erken dönem bazı Mâlikî usulcülerin görüşlerine yer vermesi açısından önemlidir.

3. *et-Takrîb ve'l-irşâdüs-sagîr*.⁵⁷ Mütakellimîn yöntemine göre kaleme alınan ünlü Eş'arî kelâmcısı Ebû Bekir Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) fıkıh usulüne ilişkin yazdığı eserler içerisinde bize ulaşan tek eseridir. Eser, Hz. Peygamber'in fiilleri kısmına kadar olup geri kalan kısmı maalesef bulunamamıştır. Ancak Cüveynî'nin (ö. 478/1085) bu esere *Kitâbü't-Telhis fi usûlil-fikh*⁵⁸ ismiyle yaptığı muhtasarın mevcudiyeti bu eksikliği büyük ölçüde gidermiştir. Bâkılânî daha çok kelâmcı kimliğiyle tanınmakla birlikte aynı zamanda kendisinden sonra gelen birçok usulcüyü etkilemiş

54 Şâfiî'nin *er-Risâle*'si (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.) fıkıh usulüne dair ilk eser olma hüviyetine sahip olsa da konu ve kavramları açısından tam anlamıyla oturmuş bir fıkıh usulü eseri sayılması zor gözükmemektedir. Bur.unla birlikte çalışmamızda yer yer *er-Risâle*'ye de atıflarda bulunulmuştur.

55 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. M. Sâdık Kamhâvi), I-V, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, 1985, I, 5.

56 İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl* (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1996.

57 Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdüs-sagîr* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998. Bâkılânî'nin fıkıh usulü alanında *et-Takrîb ve'l-irşâdü'l-kebir* ve *et-Takrîb ve'l-irşâdü'l-evsât* isimli iki eseri daha bulunmaktadır. *et-Takrîb ve'l-irşâdüs-sagîr* bunların özeti mahiyetinde bir eserdir. Cüveynî'nin *et-Telhis* ismiyle ihtisar ettiği eser, bunlardan *et-Takrîb ve'l-irşâdüs-sagîr*'in muhtasarı olmalıdır. Bunlar dışında Bâkılânî'nin fıkıh usulüne dair bir de *el-Muknî fi usûlil-fikh* isimli eserinden bahsedilmektedir ki, bu eser de mevcut değildir.

58 Cüveynî, *et-Telhis fi usûlil-fikh* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nibâlî-Şübbey Ahmed el-Ömerî), I-III, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

önemli bir usulcüdür. Bâkullânî Mâlikî olarak bilinmesine rağmen Eş'arî-Şâfiî usulcülerin fıkıh usulünde fikirlerine değer verdikleri bir usulcüdür. Kendisine kadar gelen usul birikimini Eş'arî kelâmı ile mezcetmesi açısından Bâkullânî ve eseri hem çalışmamız hem de usul tarihi açısından oldukça önemlidir ve Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ile Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ*'sının ana kaynağıdır.

4. *el-Hudûd fî'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâzaât*.⁵⁹ Bu eser, diğer bir meşhur Eş'arî kelâmcısı olan İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) aittir. İsminden de anlaşılacağı üzere fıkıh usulü ve kelâm terimleriyle ilgili olan bu eser muhtemelen bu türde yazılmış ilk eserdir. İbn Fûrek'in usule dair diğer bir eseri de *el-Muhtasar*⁶⁰ isimli risâlesidir. Küçük olmasına rağmen İbn Fûrek'in usul görüşleri açısından önemli bir kaynaktır.

5. *Muhtasari't-tezkire bi-usûli'l-fıkh*.⁶¹ Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) oldukça muhtasar olan bu eseri Şii fıkıh usulüne ilişkin ilk kaynak olması açısından önemlidir.

6. *eş-Şer'ıyyât*.⁶² Mu'tezilî usulcülerden Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) fıkıh usulüne dair eserlerinin özeti mahiyetindeki bu eser Mu'tezile'nin usul anlayışı açısından önemli bir eserdir. Eser, Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin yanı sıra Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim

59 İbn Fûrek, *Hudûd fî'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâzaât* (nşr. Muhammed es-Süleyman, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999).

60 İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-gavsânî, 2002. Eser M. Hassan İbrâhim Avd'ın, *İbn Fûrek ve asârühü'l-usûliyye* isimli doktora tezinin bir parçası olarak neşredilmiştir.

61 Şeyh Müfid, *Muhtasari't-tezkire bi-usûli'l-fıkh* (nşr. Şeyh Mehdi Nefef), Kum 1413.

62 *Şer'ıyyât*, Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâma dair hacimli eseri olan *el-Mugni*'nin fıkıh usulüne ilişkin bölümü olup XVII. cüzüdüdür. Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh usulüne ilişkin yazmış olduğu en önemli eseri *el-Umed* isimli eseri olup maalesef bulunamamıştır. Bu eserin *Şerhu'l-Umed* ismiyle öğrencisi Basrî tarafından yapılmış şerhi de mevcut değildir. Her ne kadar Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd neşrettiği baş tarafı icmâ bölümüne kadar eksik olan eseri *Şerhu'l-Umed* ismiyle Basrî'ye nisbet etmiş olsa da (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1990) Basrî'nin *el-Mu'temed*'de bahsettiği şerh niteliğini taşınamaması sebebiyle eserin Basrî'nin *el-Umed*'e yaptığı şerh olarak değerlendirilmesi sorunlu görünmektedir. Bu açıdan eserin kime ait olduğunun araştırılmasına ihtiyaç vardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh usulüne dair *en-Nihâye fî usûli'l-fıkh* ve *Kitâbü'd-Ders* isimli iki eseri de mevcut değildir.

(ö. 321/933), Kerhî ve Ebû Abdillâh el-Basrî'nin (ö. 369/979) görüşlerini ihtiva etmesi açısından önemlidir.

7. *Takvîmü'l-edille*.⁶³ Hanefî usulcülerden Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430/1039) ait olan ve lafızların delâletinin dörtlü tasnifler halinde ilk defa ortaya konulduğu bu eser, Hanefî fıkıh usulü sistematığı açısından çıkarı açan bir eserdir.

8. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*.⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1045) bu eseri Mu'tezilî usul anlayışının bugün elimizde bulunan en kapsamlı orijinal kaynağı olması açısından oldukça önemlidir. Basrî, özellikle Kelvezânî, Üsmendî, Râzî ve Âmidî gibi Sünnî ekollere mensup birçok usulcüyü etkileyen bir usulcüdür.

9. *ez-Zerîa fi'l-usûl*.⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın Şîî öğrencisi olan Seyyid Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) tarafından kaleme alınmıştır. Eser, Şîa'nın usul anlayışını tesis amacıyla kaleme alınmış ilk kapsamlı Şîî fıkıh usulü eseri olmasının yanı sıra Mu'tezile'nin görüşlerini de içermesi bakımından önemlidir.

10. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*.⁶⁶ İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) bu eseri Zâhirî usul anlayışının bugün elimizde bulunan yegâne orijinal kaynağı olması açısından oldukça önemli bir kaynaktır.

11. *el-Udde fi usûli'l-fıkh*.⁶⁷ Hanbelî usulcülerden Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) bu eseri, Hanbelî usulünün ilk kapsamlı eseri olması bakımından önemlidir. Ferrâ, bu eserini kendi zamanına kadar olan birikimi dikkate alarak esasen Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetler doğrultusunda bir usul anlayışı oluşturmak amacıyla kaleme almıştır.

12. *el-Udde fi usûli'l-fıkh*.⁶⁸ Şîî usulcülerden Şeyhu't-Tâife et-Tûsî'nin (ö. 460/1068) bu eseri, hocası Seyyid Şerîf el-Murtazâ'nın eserinden sonra Şîî fıkıh usulünün en önemli kaynağıdır.

63 Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl* (nşr. Halil el-Meys), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.

64 Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (nşr. Halil el-Meys), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983.

65 Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa fi'l-usûl* (nşr. Ebû'l-Kâsım Gürcî), I-II, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1376.

66 İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.

67 Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fıkh* (nşr. Ahmed b. Ali el-Mübârekî), I-V, Riyad 1993.

68 Tûsî, *el-Udde* (nşr. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), I-II, Kum: Matbaatü's-sitâre, 1417.

13. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*.⁶⁹ Mâlikîler'den Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) bu eserinin tertibinde, İbn Fûrek'in *el-Muhtasar*'ını esas almıştır. Bâkîllânî'nin *et-Takrib*'i ve İbnü'l-Kassâr'ın *el-Mukaddime*'si ile karşılaştırıldığında Bâcî'nin bu eseri, kelâmcı metot ile fıkıhçı metot açısından ikisinin ortası mutedil bir anlayışı temsil eden önemli bir eserdir. Bâcî'nin bu eseri dışında fıkıh usulüne dair *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'ne'd-delîl*⁷⁰ isimli muhtasar bir eseri daha bulunmaktadır. Aynı şekilde büyük ölçüde İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'unu esas aldığı, *el-Hudûd fî'l-usûl*⁷¹ isimli aynı ismi taşıyan tanımlara ilişkin bir eseri daha mevcuttur.

14. *Şerhü'l-Lüma'*.⁷² Şâfiî usulcülerden Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*⁷³ isimli eserinin şerhi olan bu eseri, Şâfiîler'in kelâmcı kanadına karşılık mezhebin fikhî görüşleri doğrultusunda kaleme alınmış ilk kapsamlı usul eseri olması bakımından önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra içlerinde Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî'nin de (ö. 450/1058) bulunduğu önde gelen Şâfiîler'in görüşlerine yer vermesi açısından da önemlidir. Şirâzî'nin fıkıh usulü alanında ekoller arasındaki ihtilâflı usul meselelerini ele aldığı diğer bir önemli eseri de *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*⁷⁴ isimli eseridir.

15. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*.⁷⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) bu eseri, Şâfiî usulcülerden kelâmcı yönetime göre kaleme alınmış ilk kapsamlı usul eseri olmasının yanı sıra diğer iki eseri, *el-Varakât*⁷⁶

69 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî), Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1989.

70 Bâcî, *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'ne'd-delîl* (nşr. M. Ali Ferkûs), Beyrut 1996.

71 Bâcî, *el-Hudûd fî'l-usûl* (nşr. Nezih Hammâd), Beyrut 1973.

72 Şirâzî, *Şerhü'l-Lüma'* (nşr. Abdülmecîd Türki), I-II, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988.

73 Şirâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhyiddin Dîb-Yûsuf Ali Büdeyvi, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.

74 Şirâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh* (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1980.

75 Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), I-II, Mansûre: Dâru'l-vefâ, 1997.

76 *el-Varakât*, Cüveynî'nin daha önce yazdığı muhtasar bir metin olmasına rağmen çeşitli şerhleri yapılmıştır. Bu şerhlerden Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) tarafından yapılan şerh ve bunun üzerine Şehâbeddin Abbâdî (ö. 994/1586) tarafından yapılan hâşiye (*Hâşiye alâ Şerhi'l-Varakât* [Karâfî'nin *Şerhu Tenkihi'l-fusûl* içinde],

ve *et-Telhîs* ile karşılaştırıldığında Cüveynî'nin olgunluk dönemi usul anlayışını yansıtan bir eserdir. Cüveynî'nin bu eseri aynı zamanda yöntem konusunda izlediği Bâkılânî'nin görüşlerinin tahkiki açısından da önemli bir kaynaktır. Bu yüzden özellikle Mâlikî usulcülerin üzerine şerh yazma eğiliminde oldukları bir eser olmuştur.⁷⁷

16. Usûlü'l-Pezdevî.⁷⁸ Ebü'l-Usr Pezdevî ile (ö. 482/1089) Serahsî'nin usul eserleri hâkim Hanefî usul anlayışını ortaya koyan temel eserlerdir. Pezdevî'nin eseri daha muhtasar olmasına rağmen Hanefî çevrelerde en çok tutulan eser olma özelliğine sahiptir ve üzerine önemli şerhler yazılmıştır. Debûsî tarafından başlatılan delâletleri açısından lafızların dörtlü tasnifleri Pezdevî ile nazım ve mânanın kısımları olarak daha sistematik bir hale getirilmiştir.

17. Kavâtu'l-edille fi'l-usûl.⁷⁹ Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) bu eseri, kendi ifadesiyle kelâmcı yönteme karşı fıkıhçı yöntem esas alınarak yazılmış bir eser olup⁸⁰ Şâfiî usul anlayışı açısından önemli bir eserdir. Sem'ânî *Kavâtu'l-edille*'de Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'de izlediği yöntemi örnek alarak Şâfiî mezhebinin görüşleri doğrultusunda bir usul anlayışı ortaya koyma çabasıdadır.

18. Usûlü's-Serahsî.⁸¹ Serahsî (ö. 490/1097) bu eserini *el-Mebsût* isimli eserindeki görüşlerin dayandığı asılları ortaya koyma amacıyla kaleme aldığını belirtir.⁸² Serahsî'nin bu eseri Pezdevî'nin eseriyle birlikte Hane-filer'de hâkim olan usul anlayışını ortaya koyan temel bir eserdir.

Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1306) ile el-Mardîni'nin (ö. 871/1466) *el-Encümü'z-zâhirât alâ halli elfâzi'l-Varakât* (nşr. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996) isimli eserine zaman zaman atıfta bulunulmuştur.

⁷⁷ Bu şerhlerden Mâzerî'ye (ö. 536/1141) ait olan *İzâhu'l-mahsûl min burhânî'l-usûl* (nşr. Ammar et-Tâlibî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001) *el-Burhân*'ın ilk ve en önemli şerhi olup çalışmamızda kullanılan kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu şerh, *el-Burhân*'ın icmâ bölümüne kadar olup yarımıdır.

⁷⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl: Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1997. Çalışmamızda Abdülaziz el-Buhârî'nin bu şerhi de sık sık kullanılmıştır.

⁷⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl* (nşr. M. Hasan İsmâil), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

⁸⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 18-19.

⁸¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1973.

⁸² Serahsî, *Usûl*, I, 10.

19. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*.⁸³ Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu eseri, Şâfiî usulcülerin kelâmcı kanadının usul anlayışının hulâsası olan bir eser olup fıkıh usulü konularının sistematığı açısından orijinaldir. Gazzâlî bu eserinde delâlet konusunu delillerden ayırarak ayrı bir başlık altında toplamıştır. Gazzâlî *el-Menhûl*⁸⁴ isimli eserinde hocası Cüveynî'yi izlemekle birlikte kemal dönemi eseri olan *el-Müstasfâ*'da Bâkılânî'den oldukça etkilenmiştir. Bu açıdan bakıldığında biraz abartılı olmakla birlikte *el-Müstasfâ*, *et-Takrîb*'in sistemli bir özeti bile sayılabilir. Cüveynî'nin *el-Burhân*'ında olduğu gibi özellikle Mâlikî usulcüler tarafından yazılan muhtasarlara konu olmuştur.⁸⁵

20. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*.⁸⁶ Ferrâ'nın *el-Udde*'sinden sonra Hanbelî usulünün en önemli kaynağı olan bu eserde Kelvezânî (ö. 510/1116) genelde mezhebin gerektirdiği görüşlere bağlı kalmakla birlikte birçok konuda da Hanbelî mezhebinde hâkim olan görüşten ayrılmıştır. Ferrâ'dan sonra Kelvezânî'yi en çok etkileyen usulcü Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'dir. Eserinin birçok pasajında ve bazı görüşlerde bu etki açıkça görülmektedir.

21. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*.⁸⁷ Hanefî usulcülerden Semerkandî'nin (ö. 539/1144) bu eseri, Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleri doğrultusunda bir

83 Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, Dimaşk: Dârü'l-fikr, ts. Eser H. Yunus Apaydın tarafından *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* ismiyle dilimize kazandırılmış olup (I-II, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), çalışmamızda Arapça metne atıflar dışında bu çeviri kullanılmıştır.

84 Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1980.

85 Çalışmamızda istifade ettiğimiz muhtasarlardan biri İbn Rüşd'ün (ö. 595) *ez-Zarûi fî usûli'l-fikh: Muhtasarü'l-Müstasfâ* (nşr. Cemâleddin el-Alevî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994) isimli muhtasarı, diğeri İbn Reşîk'in (ö. 632) *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl* (nşr. M. Gazâlî - Ömer Câbî, I-II, Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2001) isimli muhtasarıdır. Bu iki muhtasar yanında büyük ölçüde *el-Müstasfâ*'nın esas alındığı Sühreverdi'nin (ö. 587) *et-Tenkihât fî usûli'l-fikh* (nşr. Ayyâd b. Nâmî es-Sülemî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001) isimli muhtasar eserine de zaman zaman atıfta bulunulmuştur.

86 Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* (nşr. Müfid M. Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrâhim), I-IV, Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985.

87 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), I-II, Medine: Vizârâtü'l-evkâf ve ş-uûni'd-diniyye, 1987. Hanefî usulcülerden Ebûs-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmîşî'nin (ö. 522/1128), *Kitâb fî usûli'l-fikh* (nşr.

usul anlayışının ortaya konulmaya çalışıldığı bir eserdir. Bazı konularda Hanefiler'deki hâkim anlayıştan ayrılarak nisbeten farklı bir anlayışı temsil etmesi açısından önemli bir eserdir.

22. *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*.⁸⁸ Fıkıh usulünde Eş'arî ekolünden olmakla birlikte Mu'tezile'nin usul birikimini de toparlayan Râzî'nin (ö. 606/1209) bu eseri tarafların görüş ve gerekçelerine ayrıntılı olarak yer vermesi bakımından önemli bir eserdir. Râzî, fıkıh usulüyle ilgili temel kelâmî meselelerde Eş'arî bakış açısını benimsemekle birlikte birçok konuda Basrî'den etkilenmiştir. *el-Mahsûl* üzerine gerek şerh ve gerek muhtasar türünden birçok çalışma yapılmıştır.⁸⁹

23. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*.⁹⁰ Eş'arî kelâmcı usulcülerden olan Âmidî'nin (ö. 631/1234) bu eseri Râzî'nin eseri gibi kendinden önceki usul birikimini

Abdûlmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995) isimli eseri de *Mizânü'l-usûl*'ün muhtasarı mahiyetinde olup aynı çizgiyi temsil eden bir eserdir.

88 Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.

89 Çalışmamızda *el-Mahsûl* üzerine yapılan şerhlerden Karâfî'ye (ö. 684/1285) ait olan *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali M. Muavvaz, I-IX, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999) isimli eserden oldukça istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra İsfahânî (ö. 688/1289) tarafından daha sonra yazılan *el-Kâşif anil-Mahsûl fî ilmi'l-usûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali M. Muavvaz, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998) isimli şerhe de yer yer başvurulmuştur. Çalışmamızda *el-Mahsûl*'ün muhtasarlardan oldukça istifade ettiklerimiz şunlardır:

Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255), *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî), I-III, Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2002.

Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.

Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.

Beyzâvî (ö. 685/1286), *Minhâcü'l-vüsûl fî ma'rifeti'l-usûl* (Gumârî *el-İbtihâc bi-tahrîci ehâdisi'l-Minhâc* içinde, nşr. Şemîr Tâhâ el-Meczûb, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985) isimli muhtasarı ile bunun Takîyyüddin es-Sübki tarafından başlanan ve oğlu Tâceddin es-Sübki tarafından tamamlanan *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Ahmed Cemâl Zemzemî-Nüreddin Abdülcebbâr Sagîrî, I-VII, Dübey: Dârü'l-buhûs, 2004) isimli meşhur şerhi ile Bedahşî'nin *Menâhicü'l-ukûl fî şerhi Minhâci'l-usûl* isimli şerhi ve bununla birlikte basılan İsnevî'nin (ö. 772) *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vüsûl* (8-111, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1984) isimli şerhinden de istifade edilmiştir.

90 Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. İbrâhim el-Acûz), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.

toparlayan bir eserdir. Âmidî'nin bu eseri, *el-Mahsûl* gibi görüş ve gerekçeleri ayrıntılı olarak vermesi açısından oldukça önemli bir eserdir. Âmidî daha sonra bu eserini *Müntehes-sûl fi ilmi'l-usûl*⁹¹ ismiyle ihtisar etmiştir. Âmidî kendinden sonraki birçok usulcüyü etkileyen bir usulcüdür. Bu etkinin en fazla görüldüğü usulcü ise İbnü'l-Hâcib'dir (ö. 646/1248).⁹²

Çalışmamızda bu temel kaynaklar ve üzerine yapılan çalışmaların yanı sıra sonraki dönemlere ait usul eserlerinden de istifade edilmiştir.⁹³

91 Âmidî, *Müntehes-sûl fi ilmi'l-usûl* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezidî), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.

92 İbnü'l-Hâcib, *Müntehel-vüsûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985. İbnü'l-Hâcib usule dair *Muhtasarü'l-Müntehel-usûli* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983) isimli bir eseri daha mevcut olup *Müntehel-vüsûl*'ün muhtasarı mahiyetindedir.

Muhtasar üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Çalışmamızda Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983), İsfahânî'nin (ö. 749/1348) *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib* (nşr. M. Mazhar Bekâ, I-III, Mekke 1986), Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999) ve Rahûnî'nin (ö. 773/1372) *Tuhfetü'l-mes'ûl fi şerhi Muhtasari'l-Müntehes-sûl* (nşr. Hâdi b. Hüseyin Şübeyle, I-IV, Dübey: Dârü'l-buhûs, 2002) isimli şerhlerinden faydalanılmıştır.

93 **Şâfiîler:** Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*. Oldukça muhtasar olan bu eser üzerine de birçok şerh yazılmıştır. Çalışmamızda Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Teşnifü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'* (nşr. Ebû Amr el-Hüseyinî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000), Mahallî'nin (ö. 864/1460) *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* (Bennâni hâşiyesi ile birlikte, I-II, Beyrut: Dârü'l-fikr, 2003) ve Halûlû'nun (ö. 898/1492) *ez-Zıyâü'l-lâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, I-II, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999) isimli şerhlerinden yararlanılmıştır. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî), I-VI, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1992.

Hanbelîler: İbn Kudâme (ö. 620/1223), *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994; Tûfî (ö. 716/1317), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1990; İbn Müflih (ö. 763/1362), *Usûlü'l-fikh* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), I-IV, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1999; İbnü'l-Lehhâm (ö. 803/1401), *el-Muhtasar fi usûli'l-fikh* (nşr. M. Hasan İsmâil, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000; Merdâvî (ö. 885/1480), *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah – Avd b. Muhammed – Ahmed b. Muhammed), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000; İbnü'n-Neccâr (ö. 972/1565), *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr: el-Muhteberü'l-mübteker*

Bunun yanı sıra birinci bölümde “Medlûl” başlığı altında özellikle kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî tartışmasında konuya ilişkin fıkıh usulü eserlerindeki bilgiler, temel kelâm kaynaklarına müracaat edilmek suretiyle zenginleştirilmiştir.

şerhu'l-muhtasar (nşr. Muhammed ez-Zühaylî-Nezîh Hammâd), I-IV, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1980; İbnü'l-Mibred (ö. 909/1503), *Şerhu Gâyeti's-sûl ilâ ilmi'l-usûl* (nşr. Ahmed b. Turukî el-Anzî), Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.

Hanefiler: Üsmendî, *Bezlün-nazar*, Üsmendî bu eserinde Basrî'nin *el-Mu'temed*'inden oldukça fazla etkilenmiştir.

Ahsîkesî (ö. 644/1246-47), *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* (nşr. Ahmed M. Nâsır Abbas el-Avdî), Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2005. Ahsîkesî'nin bu eseri Pezdevî'nin *Usûl*ünün muhtasarı olup üzerine birçok şerh yazılmıştır. Çalışmamızda bu şerhlerden Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Şerhu'l-Müntehab* (nşr. Salim Ögüt, [baskı yeri ve tarihi yok]), Sîgnâkî'nin (ö. 714) *el-Vâfi fî usûli'l-fıkh* (nşr. Ahmed M. Hamûd el-Yemânî, I-V, Kahire: Dârü'l-Kâhire, 2003) ve İtkânî'nin (ö. 758/1357) *et-Tebyîn* (nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman, I-II, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1999) isimli şerhlerinden yararlanılmıştır. Habbâzî (ö. 691/1292), *el-Mugnî fî usûli'l-fıkh* (nşr. M. Mazhar Bekâ), Mekke: Dârü'l-besâir, 1403; İbnü's-Sâ'âtî (ö. 694/1295), *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl: Bediü'n-nizâm* (nşr. Sa'd b. Garîr b. Mehdi), I-II, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1418. İbnü's-Sâ'âtî bu eserinde Pezdevî'nin *Usûl*ü ile Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını esas almıştır. Nesefî (ö. 710/1310), *Menâri'l-envâr*. Nesefî'nin bu muhtasar eseri çok tutulmuş, başta müellifin kendisi olmak üzere birçok kişi tarafından şerhedilmiştir. Çalışmamızda bu şerhlerden müellifin *Keşfü'l-esrâr* (I-II, İstanbul: Elif Ofset, 1986), İbn Melek'in (ö. 821/1418) *Şerhu Menâri'l-envâr* (İstanbul: Basın Ofset, 1965) ve Molla Cîven'in (ö. 1130/1718) *Nûrû'l-envâr fî Şerhi'l-Menâr* (I-II, İstanbul: Elif Ofset, 1986) isimli şerhlerinden istifade edilmiştir. Sadrüşşeria (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*. Eser müellifin *et-Tenkîh* isimli usul metninin şerhi olup Teftâzânî'nin (ö. 791/1388) *Şerhu't-Telvi'h*'inin kenarında basılmıştır (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.). İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fî ilmi'l-usûl. et-Tahrîr*, İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474) tarafından yapılan *et-Tahrîr ve't-tahbîr* (I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983) ve Emîr Pâdişah (ö. 987/1579) tarafından yapılan *Teyisrû't-Tahrîr* (I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.) isimli şerhleri ile basılmış olup bu şerhlerden de istifade edilmiştir. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Mirâtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl* (nşr. Ahmed Hulûsi), İstanbul: Dârü'l-Âmire, 1308. İbn Abdüşşekûr (ö. 1119/1707), *Müsellemüs-sübût*. Eser üzerine Ensârî tarafından *Fevâtihu'r-rahamût* ismiyle bir şerh yazılmış, ondan da istifade edilmiştir. Eser *el-Müstasfâ* ile birlikte basılmıştır (Dımaşk: Dârü'l-fıkr, ts.).

DELÂLETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ ve MAHİYETİ

I. DELİL

A) Delilin Anlamı

1. Delilin Sözlük Anlamı

Sözlükte “yol göstermek, kılavuzluk etmek” anlamındaki **delâlet** kökünden sıfat olan **delil** “yol gösteren, kılavuz ve emâre” anlamına gelir. Çoğulu **edille**, **delâil** ve **edillâdır**.¹ Kelime Kur'an ve hadislerde genelde bu

¹ bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî), I-VIII, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1988, VIII, 9; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga* (nşr. Remzî Münir el-Ba'lebekkî), I-III, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987, I, 114; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîf fi'l-luga* (nşr. M. Hasan Âlü Yâsîn), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994, IX, 259; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), I-VI, Kum: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts., “dll” md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîf*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987, “dll” md.; Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât* (nşr. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısri), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993, s. 439.

Delâlet alâ harf-i ceri ile geçişli kılındığında “yol göstermek” ve “kılavuzluk etmek” anlamına gelmektedir. Harf-i cersiz olarak kullanılan dell ve delâl şeklindeki masdarları ise “kadının kocasına naz ve işe yapması” anlamına gelir. “Dll” kökünün, delâletin yanı sıra dilâlet, dülâlet, dülûle ve dillilâ şeklinde masdarları bulunmakla birlikte delâlet ve dilâlet en fazla kullanılan masdarları olup “delâlet” şeklinin daha fasih olduğu belirtilmektedir. İbn Düreyd ise “delâlet”in dellalık mesleği, “dilâlet”in ise delilden geldiğini ifade etmektedir.

anlamda kullanılmıştır.² Usulcüler de kelimenin yol gösterme ve emâre anlamını sözlük anlamı olarak vererek “kafileyi gideceği yere götürmek için yol gösteren, kılavuzluk yapan kişi”ye delilül-kavm veya delilül-kâfile denildiğini belirtmişlerdir.³ İşaretlerde olduğu gibi kendisiyle maksada ulaşılan şey de mecazen delil diye isimlendirilmiştir.⁴

Kimi usulcüler tarafından delâlet, beyan, hüccet, burhan, sultan ve benzeri kelimeler, delil ile eş anlamlı olarak kullanılırken⁵ kimilerine

2 Kur'an'da “yol göstermek, kılavuzluk etmek, haber vermek” anlamında fiil olarak altı yerde (Sebe' 34/7, 14; Tâhâ 20/40, 120; el-Kasas 28/12; es-Saf 61/10), emâre anlamında “delil” şeklinde sıfat olarak bir yerde (el-Furkân 25/45) kullanılmıştır.

3 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 7; Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsüd-delâil* (nşr. İmâdeddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987, s. 34; Serahsî, *Usûl*, I, 278.

4 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 34; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, I, 51. Âmidî, delilin sözlükte dâl anlamında kullanıldığını, bunun da delili koyan (nâsibü'd-delil) anlamına geldiğini, kimilerine göre ise delili zikreden / hatırlatan anlamına geldiğini, buna ek olarak kimi zaman da kendisiyle yol göstermenin vuku bulduğu şey için kullanıldığını belirtir (bk. *el-İhkâm*, I, 10). İbnü'l-Hâcib de Âmidî'nin verdiği bu bilgilerden hareketle delilin sözlükte mürşid, zâkir / hatırlatıcı ve kendisiyle irşadın yapıldığı şey olmak üzere üç anlamda kullanıldığını ifade eder (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], I, 36; a.mlf., *Münteha'l-vüsûl*, s. 4). İsfahânî ise *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhinde İbnü'l-Hâcib'in sözünün iki şekilde değerlendirilebileceğini ifade eder. Birincisine göre, delilin sözlük anlamı mürşid ve kendisiyle irşadın vuku bulduğu şey olmak üzere iki anlamda kullanılır. Mürşid de alâmeti koyan ve zikreden / hatırlatan olmak üzere iki anlama gelir. İkincisine göre delili zikreden / hatırlatan ayrı olarak alındığında delil mürşid, zâkir ve irşadın kendisiyle vukubulduğu şey olmak üzere üç anlamda kullanılmış olur (bk. *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 33-34). Tâceddin es-Sübki ise İbnü'l-Hâcib'in belirttiği bu üç anlamdan alâmeti koyan ve zikreden mürşid kapsamında olduğunu belirterek “Delil mürşid ve kendisiyle irşadın vuku bulduğu şeydir. Mürşid ise alâmeti koyan ve zikredendir” demiş olsaydı ifadenin daha açık olacağını kaydeder (*Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, I, 252).

Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in delilin sözlük anlamı için verdiği bu üç anlam daha sonraki usulcüler tarafından aynı şekilde delilin sözlük anlamı olarak verilmiştir (meselâ bk. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr* ile, I, 50; Emîr Pâdişah, *Teyîsîr* ile, I, 33]; Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 194-196). İbn Emîru Hâc bu üç anlamdan ilk ikisinin hakikat, üçüncüsünün mecaz olduğunu söylendiğini ifade eder.

5 Bâkîllânî bu konuda şöyle demektedir: “Delil, delâlet ve müstedellün bih aynı şey olup, beyan, hüccet, sultan ve burhan demektir. Bütün bu isimler bizzat delâletin

göre, genellik ve özellik bakımından aralarında fark vardır.⁶ Aynı kökten türeyen dâl, delil ve delâlet birbirlerinin yerine hakikat ya da mecaz olarak kullanılır.⁷ Delilin yanı sıra delâlet kökünden dâl, medlûl, medlûlün

eş anlamlısıdır (mürâdif)” (*et-Takrîb*, I, 207; a.mlf., *Temhîdül-evâil*, s. 34; ayrıca bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 116; a.mlf., *el-Kâfiye fi'l-cedel* [nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd], Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbi el-Halebî, 1979, s. 48; Ferrâ, *el-Udde*, I, 133; Şirâzî, *Şerhül-Lüma'*, I, 156; Bâcî, *İhkâmül-fusûl*, s. 47; Vercelânî (ö. 570), *el-Adl ve'l-insâf fi ma'rifeti usûli'l-fıkh ve'l-ihtilâf*, Umman: Vizâretü't-türasi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1984, I, 28).

6 Debûsî, fukahânın kullanımında şer'î hükümleri bilmenin yolu olan hüccet türlerinin âyet, delil, illet ve hâl olmak üzere dört tane ismi bulunduğunu, bu terimlerden hüccet, beyyine (ve beyan), burhanın hepsini kapsayan en genel terimler olduğunu, âyetin ise yakîni gerektiren şeyler için kullanıldığını belirtir (*Takvîmül-edille*, s. 13-15; benzer bir açıklama için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 277-279). Semerkandî ise şer'î hükümlerin kendisiyle bilindiği şeylerin delil, hüccet, beyyine, burhan, âyet, alâmet, illet, sebep, şart, istishâbül-hâl ve benzeri isimlerinin bulunduğunu, bu terimlerin bazılarının cins, bazılarının tür ismi olması sebebiyle aralarında genellik ve özellik bakımından fark bulunduğunu, hissî, aklî ve şer'î olarak bilinen şeylerin tamamını kapsamasından dolayı delilin en genel terim olduğunu ifade etmiştir (*Mizânül-usûl*, I, 177, 179).

7 Kimi usulcülere göre, delilin dâl anlamında kullanılması mecazdır. Çünkü kişinin bizzat kendisi değil, onun söz, fiil ve işareti delildir. Bu durumda delilin kişi hakkında kullanımı, kişinin fiilinin ismi ile isimlendirilmesi türünden mecazi bir kullanım olmaktadır (bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 8; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 203-204; a.mlf., *Temhîdül-evâil*, s. 34; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 116-117; Ferrâ, *el-Udde*, I, 132). Hanefî usulcülerden Semerkandî ise delilin, dâl anlamında kullanılmasının dildeki hakiki anlamı olduğunu, daha sonra ise alâmet anlamında kullanılmasının örfî hakikat haline geldiğini ifade eder (bk. *Mizânül-usûl*, I, 178). Tûsî'nin açıklaması da bu yöndedir. Tûsî, yolu gösteren kişinin (dâl) delil diye isimlendirilmesinde olduğu gibi delilin esasen dâl anlamında olduğunu, “el-Ecsâmü delîlün alâ hâlikuhâ”, “el-Kur'ân delîlün ale'l-ahkâm” sözlerinde olduğu gibi delâlet anlamında kullanımının mecaz olduğunu söylemekle birlikte, her iki anlamda da hakikat olduğunun söylenebileceğini ifade eder (*el-Udde*, I, 20).

İbn Fûrek, Eş'arî'nin dâl ve delilin âlim ve alîm kelimelerindeki kullanım ile aynı olduğunu, aralarındaki ilişkiden dolayı bu ikisinin delâlet anlamında kullanılmasının ise mecaz olduğunu söylediğini kaydeder (*Mücerredü Makâlâtîş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* [nşr. Daniel Gimaret], Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986, s. 286). Benzer şekilde Cüveynî de dâl ve delilin, âlim ve alîm, kâdir ve kadîr kelimelerinde olduğu gibi delâletin fâili olduğunu, delâleti koyan kimse için dâl, bunu çokça yapan kişi için de delil denildiğini belirtir (*el-Kâfiye*, s. 46). İbnü'n-Neccâr da bu kullanımı vererek bunun müteahhirinden çoğunun görüşü olduğunu söyler

leh, istidlâl, müstedil, müstedel, müstedellün leh, müstedellün aleyh gibi fıkıh usulünün ana konularını ifade eden kelimeler türetilmiştir.⁸

(*Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, I, 51). Vercelânî de Cüveynî'nin verdiği âlim-alim, kâdir-kadir şeklindeki kullanıma değinerek dâlin delil olarak isimlendirilebileceğini belirtir (*el-Adl ve'l-insâf*, I, 28).

Delilin delâlet anlamında kullanılması ise delili koyanın (dâl) fiili anlamında olduğunu kabul edenler açısından hakikat, fâil anlamında olduğunu kabul edenler açısından ise mecazdır. Cüveynî bazan delilin delâlet yerine, bazan da delâlatin delil yerine kullanıldığını belirterek, kimilerine göre bunun mecaz, kimilerine göre de hakikat olduğunu belirtir (*el-Kâfiye*, s. 47).

8 Dâl, delâlet işinin fâili olup, delili belirleyen, koyan demektir ki, gerçek anlamda Allah için kullanılmaktadır. Hz. Peygamber ve onun dışındaki insanlar için dâl kelimesinin kullanımının hakikat mı, mecaz mı olduğu ihtilâfıdır. Kimi usulcüler, Hz. Peygamber için de kullanımının hakikat olduğu (bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 19), kimi usulcüler ise Hz. Peygamber de dahil delâletten haber veren ve ona dikkat çeken diğer insanlar için kullanımının mecazi olduğu görüşündedir (bk. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 207; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 156; Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf*, I, 28).

Medlûl de ister bilfiil, ister bilkuvve olsun delâletin (delil) kendisi için konulduğu şeydir ki, bu da hükümdür.

Medlûlün leh ise soru sorması halinde delilin kendisi için konulduğu kişi anlamına geldiği gibi medlûl anlamında da kullanılmaktadır.

Müstedil, “delili araştıran kişi” demektir ki, hem incelenen konunun hakikatini bilmek için araştıran, düşünen kişi için hem de bir görüşün delilini soran kişi için kullanılır.

Müstedel ise delâletin sorulduğu kişidir.

Müstedellün leh, delil üzerinde yapılan inceleme ile bilinmesi istenen hüküm anlamında kullanıldığı gibi, kendisi için delil aranan kişi/hasım için de kullanılır. Müstedellün aleyh, delil üzerinde yapılan inceleme ile bilinmesi istenen hüküm ve delili soran kişi ya da hasım için kullanılır.

İstidlâl, delil üzerinde yapılan inceleme (nazar) için kullanıldığı gibi, delili sorma işi için de kullanılır (bu kullanımlar için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 207-208; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 117-118; a.mlf., *el-Kâfiye*, s. 47-48; Ferrâ, *el-Udde*, I, 132; Tûsî, *el-Udde*, I, 20; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 156; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 47; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 62; Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf*, I, 28).

Delâletin yanı sıra onunla eş anlamlı olarak kullanılan beyan da fıkıh usulünün ana konularını ifade eden kelimelerin türetildiği bir köktür. Nitekim Bâkılânî delâlet ve beyanın müştakları arasında şöyle bir eşleştirme yapmaktadır: Mübeyyin, delili koyan anlamında dâl ile, beyan, mübeyyin söz anlamında delil ile, mübeyyen leh, hükmün kendisi için konulduğu mükellef anlamında medlûlün aleyh ile, mübeyyen, açıklanan hüküm anlamında medlûl ile, tebeyyün ise medlûl hakkında gerçekleşen ilim ile aynı anlamdadır (*et-Takrîb*, III, 371).

2. Delilin Terim Anlamı

Fıkıh usulünde şer'î hükmün bilinmesi delile bağlı olduğu için hemen her usulcü ayrı bir delil tanımı yapmıştır. Kelâmcı usulcülerin çoğunluğu, “delil” terimini sadece medlûl hakkında bilgiye (ilme) ulaştıran şeyler için kullanırlar. Zanna ulaştıran şeyler için ise “emâre” terimini tercih etmişlerdir.⁹ Fıkıhçı usulcüler ise “delil” terimini zanna ulaştıran emâreyi de kapsayacak şekilde kullanarak delili, kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayırmışlardır.¹⁰ Debûsî ile birlikte bazı Hanefî usulcüler ise bu noktada farklı bir terminoloji kullanarak, kelâmcı usulcülerin delil-emâre ayırımına denk düşen hücec-i mûcibe-hücec-i mücevvice şeklinde bir ayırım yapmışlardır.¹¹ Bu farklılık, terminolojik mahiyette olup sağladığı önemli bir sonuç yoktur.¹²

Genel olarak delil, üzerinde doğru düşünmekle bilgiye ulaşılan şeydir. Usulcüler, delil kapsamına nelerin girdiğini daha iyi ifade etmek için

9 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 221-223; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 5; II, 189-190; Cüveynî, *et-Telhis*, I, 131-132; Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 8; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 88; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 10; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 36; a.mlf., *Münteha'l-vüsûl*, s. 4. Bâkılânî bu ayırımın genel olarak kelâmcı ve fakihler tarafından yapılan bir ayırım olduğunu ifade ederken, Basrî, bunun kelâmcı usulcülere ait bir kullanım olduğunu, fakihlerin ise emâreleri de delil olarak isimlendirdiklerini belirtir. Cüveynî ise mukakkıdelerin çoğunluğunun delâlet terimini bilgi gerektiren aklî ve sem'î deliller için kullandıklarını belirtir. Gazzâlî'nin, ictihadda hata-isabet meselesinde müctehidlerden birinin isabet ettiğini ve bu konuda hükme ulaştıran bir delil bulunduğunu söyleyen fakihlerin hatasının emâreleri delil zannetmelerinden kaynaklandığını belirtmesi (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 338) Basrî'nin fakihlerin emâreyi delil olarak isimlendirdikleri şeklindeki sözünü destekler mahiyettedir.

10 Ferrâ, *el-Udde*, I, 131; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 155; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, I, 33; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 61. Şîrâzî, Ferrâ ve Kelvezânî gibi usulcüler, kelâmcıların böyle bir ayırım yaptıklarını belirterek kelimenin hakikat anlamı açısından bunun doğru olmadığını, hem bilgiye hem de zanna ulaştıran şeyler için delil teriminin kullanılması gerektiğini ifade ederler.

11 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 18, 168; Serahsî, *Usûl*, I, 279; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 106-107; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 183.

12 Şîrâzî, Ferrâ ve Kelvezânî'nin, kelimenin hakikat anlamından hareketle bu ayırımı karşı çıkmaları, haklı bir itiraz olarak düşünülemez. Çünkü Bâkılânî, Araplar'ın kelimenin sözlük anlamı açısından böyle bir ayırım yapmadıklarını söyleyerek bu ayırımın terminolojik bir ayırım olduğunu belirtir. Cüveynî de sözlük anlamı açısından Araplar'ın delâletle emâre arasında ayırım yapmadıklarını, hatta kullanımı tersine çevirerek bilgiyi gerektiren yollar için emâre, zann-ı gâlip gerektiren

tanımlarına bazı kayıtlar eklemişlerdir. Söz gelimi, erken dönem kelâmıcı usulcülerden Bâkılânî'nin tanımına göre delil, "üzerinde doğru düşünmekle ıztırârî olarak bilinmeyen şeyi bilmeye ulaştırın / ulaşmayı mümkün kılan her şeydir."¹³ Tanımdaki "ıztırârî olarak bilinmeyen" kaydı, bilinmesi delile bağlı olmayan zorunlu bilgiyi dışarıda tutma amacına yöneliktir. Çünkü zorunlu bilgi için bir delile ve bu delil üzerinde bir incelemeye gerek yoktur.¹⁴ Buna göre insanın dış dünyaya ilişkin bilgisi iki türlüdür. Birincisi zorunlu bilgi (ilm-i ıztırâr) olup, akıl ve beş duyu olmak üzere iki yolu vardır. Şer'î hükümlerin bilgisinin asıl kaynağını oluşturan mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi de çoğunluğa göre zorun-

yollar için de delâlet teriminin kullanılmasının garipsenmeyecek bir şey olduğunu söyler.

- 13 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 202. الدليل كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطراب. Cüveynî *et-Telhîs*'te (I, 115) bu tanımın delâlet için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Bâkılânî, benzer şekilde delili, *el-İnsâfta* (*el-İnsâf fimâ yecibü i'tikâdühû velâ yecûzû'l-cehlü bih* [nşr. M. Zâhid el-Kevserî], Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1993, s. 15) وأن الدليل هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراب و أن المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف (s. 33) *Temhîdül-evâil*'de de şeklinde, *Temhîdül-evâil*'de de (s. 33) şeklinde tanımlamıştır.

Bazı usulcülerin delil / delâlet tanımları şöyledir:

Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 7). الدليل هو الذي إذا تأمله الناظر المستدل أوصله إلى العلم بالمدلول.

İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 80). الدليل هو كل ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراب.

Basrî, *el-Mu'temed*, I, 5). الدلالة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم.

Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 8). الدلالة هي التي النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم بالمدلول قطعاً.

Tûsî, *el-Udde*, I, 18). الدلالة فهو ما أمكن الاستدلال بها على ما هي دالة عليه إلا أنها لا تسمى بذلك إلا إذا قصد فاعلها الاستدلال.

Cüveynî, *Kâfiye fi'l-cedel*, s. 46). وأما الدلالة فهي ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم أو إلى معرفة المدلول.

- 14 Kâdî Abdülcebâr'ın "Zorunlu olarak bilinmediğinde başkasını bilmenin yolu ancak delâlettir. Bu da delil ile aynıdır" (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse* [nşr. Abdülkerîm Osman], Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988, s. 87) ve genel anlamda beyanın mutlak delâlet olduğunu ve bunun da zorunlu olarak bilinmeyen şeyler konusunda ilme ulaştırdığını belirten Basrî'nin, "Çünkü zorunlu olarak bilinmeyen şeyleri bilmenin yolu ancak delildir. Zorunlu olarak bildiğimiz şeyleri ise bilmeye ihtiyaç duymayız. Çünkü insanın hâsılı tahsile ihtiyacı yoktur" sözü de aynı şeyi vurgular (*el-Mu'temed*, I, 296). Vercelânî de delille ulaşılan bilgilerin zarurî değil, nazarî konularda geçerli olduğunu belirterek aynı şeyi vurgulamaktadır (*el-Adl ve'l-insâf*, I, 28).

lu bilgidir.¹⁵ Bu tür bilgilerin zorunlu bilgi diye isimlendirilmesinin sebe-

15 Kelâmcılar ve usulcüler, aklın doğrudan ulaştığı bedîhiyyât (evveliyât) ve hisle-
rin eklenmesiyle ulaştığı müşâhedât (zâhir hisler vasıtasıyla elde edilen hissiyyât,
batın hislerle elde edilen vicdâniyyât) türünden bilgilerin zarûriyyât kapsamına
dahil olduğunda hem fikirdirler. Bununla birlikte bedîhiyyât ve müşâhedât dışın-
da kalan fitriyyât, mücerrebât ve hadsiyyâtın yanı sıra mütevâtir haberler vasıta-
sıyla elde edilen bilginin (mütevâtirât) zorunlu mu, nazarî mi olduğu kelâmcılar
ve usulcüler arasında tartışmalıdır (kelâmcıların konuya ilişkin tartışmaları için
bk. Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts., s. 14
vd.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* [nşr. Abdurrahman Umeyre], Beyrut: Âlemü'l-
Kütüb, 1989, I, 210 vd.).

Mu'tezile'den Cübbâî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar, Eş'ariler'den Bâkullânî ve
Râzî gibi kelâmcı usulcülerin de içlerinde bulunduğu çoğunluğa göre, mütevâtir
haberinin bilgisi zorunlu bilgidir. Mu'tezile'den Kâ'bî ve Basrî, Şâfiiler'den Ebû Bekir
ed-Dekkâk, Eş'ariler'den Cüveynî, Hanbeliler'den Kelvezânî ise nazarî bilgi olduğu
görüşündedir. Gazzâlî ise zarurî bilginin tanımına bağlı olarak bunun zarurî ya
da nazarî kısma dahil olabileceğini söylemiştir. Şerîf el-Murtazâ, Tûsî ve Âmidî ise
tevakkuf etmiştir (mütevâtir haberin gerektirdiği bilgi konusunda ayrıntılı bilgi
için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 47; İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 65-66; Bâkullânî,
et-Takrîb, I, 191-192; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fî ebvâb't-tevhîd ve'l-adl*, I-XVI,
Kahire: Matbaatü dârî'l-kütüb, 1963, XVI, 9 vd.; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 207 vd.;
Basrî, *el-Mu'temed*, II, 81 vd.; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zeria*, II, 9 vd.; İbn Hazm, *el-İhkâm*,
I, 102; a.mlf., *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, I-III, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986,
I, 7; Ferrâ, *el-Udde*, III, 847 vd.; Tûsî, *el-Udde*, I, 71 vd.; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 284-286
[Cüveynî, burada Bâkullânî'nin görüşünü savunmuştur]; a.mlf., *el-Burhân*, I, 375-
376; Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 569-572; Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl*, s. 236-237, 238; Sem'ânî,
Kavâtu'l-edille, I, 325, 327 vd.; Serahsî, *Usûl*, I, 283 vd.; Pezdevî, *Usûl*, II, 660 vd.;
Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 201-202; Kelvezânî, *et-Temhid*, III, 22 vd.;
Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 422-423; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 629-633; Râzî, *el-
Mahsûl*, IV, 230-234; a.mlf., *el-Meâlim fî usûli'l-fıkıh* [İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu'l-Meâlim*
içinde (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), I-II, Beyrut: Âlemü'l-
kütüb, 1999, II, 152-153; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 350-352; Âmidî, *el-İhkâm*,
I, 262-265; Muhakkok el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, Kum: Müessesetü Âlî'l-beyt, 1403, s.
138-139; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdiü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* [nşr. Abdülhüseyn
M. Ali el-Bakkâl], Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1986, s. 199-200; Habbâzî, *el-Mugni*, s. 192).
Mütevâtir haberinin nazarî bilgi ifade ettiğini ileri süren veya Gazzâlî'de olduğu gibi
bunun nazarî kısmında da ele alınmasını mümkün gören usulcüler açısından Kitap
ve mütevâtir Sünnetin bilgi gerektiren deliller arasında sayılması tutarlı olmak-
la birlikte, zorunlu bilgi ifade ettiğini ileri süren usulcülerin Kitap ve mütevâtir
Sünneti, bilgi gerektiren deliller arasına dahil etmeleri sorunlu gözükmektedir.
Meselâ Semerkandî, mütevâtir haberle elde edilen bilgiyi hem zorunlu bilgi hem
de istidlâlî bilginin kısımları arasında zikretmiştir (*Mizânü'l-usûl*, I, 105, 106).

bi, kişinin, nesne hakkındaki bilgisini hiçbir şekilde kendisinden uzaklaştıramamasıdır. Diğer bir ifadeyle zorunlu bilgi, oluşumunda kişinin katkısının bulunmadığı, kendisinde doğrudan / vasıtasız oluşan ve şüphenin söz konusu olmadığı bilgidir.¹⁶ İkincisi ise nazârî / istidlâlî¹⁷ bilgi olup, bunun yolu da ya ilkten nazar ya da bu nazarın hatırlanmasıdır (tezekkür). İlkten nazar, kişinin hakikatini bilmediği bir şey hakkında istidlâl yoluyla bilgi sahibi olmasıdır. Nazarın tezekkürü ise yanılma veya unutmadan sonra ilk nazârî hatırlamasıdır. Bu tür bilgilerin nazârî / istidlâlî diye isimlendirilmesinin sebebi, delil üzerinde yapılan incelemeyle (nazar / istidlâl) elde edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, nazârî / istidlâlî bilgide

Bu tartışma, öyle görünüyor ki, zarurî bilginin tanımı ve zarurî bilginin nazârî, nazârî bilginin de zarurî olarak gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı tartışması ile bağlantılıdır (bu konudaki görüşler için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûlî'd-dîn* [nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî], I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003, I, 28-31).

- 16 bk. Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil*, s. 26; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 14; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 77; Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtu'l-edille fî usûlî'd-diyânât* (nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Âli Abdülmün'im Abdülhamîd), Kahire: Matbaatü's-saâde, 1950, s. 14. Âmidî ise Bâkîllânî'nin tanımını eleştirerek, zorunlu bilgiyi şu şekilde tanımlar: "Mahlûkun nazar ve istidlâl ile elde etmesinde kudretinin dahli bulunmadığı hâdis bilgidir." (bk. *Ebkârü'l-efkâr*, I, 22).
- 17 "Nazar" ve "istidlâl" terimleri usulcüler tarafından birbirinin yerine kullanılan aynı anlama gelen iki terimdir. Doğrudan elde edilen zorunlu bilgilerin dışında kalan bilgiler için kimi zaman nazârî, kimi zaman da istidlâlî bilgi denilmesi bunu gösterir. Meselâ Cessâs ve Bâkîllânî istidlâlî nazarla açıklarken (*el-Fusûl*, IV, 9; *et-Takrîb*, I, 208), Basrî de nazârî "istidlâl" ile açıklamıştır (*el-Mu'temed*, I, 6). Bununla birlikte istidlâl ve nazar arasında fark olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. *el-Varakât* şarihlerinden Mardînî, nazar ve istidlâlin aynı anlama geldiğini, kimi zaman daha fazla açıklama ifade etmesi için birlikte kullanıldığını, bununla birlikte nazarın hem tasdik hem de tasavvuru ifade eden fikir olması, istidlâlin ise bunlardan sadece birincisini ifade etmesi yönüyle nazarın istidlâlden daha umumi olduğunu ifade etmiştir (bk. *el-Encümü'z-zâhirât*, 102). Yine *el-Varakât* şarihlerinden Mahallî, nazar ve istidlâlin aynı olduğunu söylemekle birlikte Abbâdî, aralarında Mardînî'nin belirttiği gibi bir fark olduğunu ifade eder (bk. *Şerhu'l-Abbâdî alâ Şerhi'l-Mahallî* [Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* içinde], s. 36-37). Askerî ise istidlâlin bir şeyi başka bir şeyden hareketle bilmeyi istemek, nazarın ise bir şeyi hem kendinden hareketle hem de başkasından hareketle bilmeyi istemek anlamına geldiğini belirterek nazarın daha genel olduğunu ifade etmiştir (*el-Furûku'l-lugaviyye* [nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî], Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1981, s. 86).

nazar ve istidlâl, elde edilmek istenilen bilgiyi önceler ve bilgi, bu nazar ve istidlâlin ardından meydana gelir.¹⁸ Zorunlu bilgi akıl ve duyular vasıtasıyla doğrudan elde edilirken, kişinin kudret ve kesbine ihtiyaç hissettiren istidlâli bilgi bir delil vasıtasıyla elde edilir. Bu durum onu zorunlu bilgiden ayıran en önemli özelliktir. Kişinin kudret ve kesbi dahilinde olması sebebiyle bu bilgi, bazan kesbî bilgi diye de isimlendirilir.¹⁹ Zorunlu bilgilerde akıl sahipleri ortak iken, nazari bilgilerde kişilerin zekâ, zihin ve istek derecesine bağlı olarak farklılık söz konusudur.²⁰

Yapılan tanımdaki “her şey” kaydı, var olan bir şeyin delil olmasının yanı sıra bir şeyin yokluğunun da delil olması, delili koyan tarafından istidlâlin kastedilmiş olmasının yanı sıra istidlâlin kastedilmemiş olması gibi durumları da içerir. Yokluğun delil olması ve bir bilgiye ulaştırmasının örneği, risâlet iddiasında bulunan kişinin mûcize gösterememesinin, yalancı olduğunun bilinmesine delâlet etmesidir. Yokluğun fıkıh usulünde delil olarak kullanılması ise sem’î bir delilin bulunmamasının sorumluluğun yokluğuna ve hükmün olmadığına ya da aklın hükmü üzere kaldığına delil olmasıdır.²¹

18 Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 183-186; a.mlf., *Temhîdül-evâil*, s. 27; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 30. İstidlâli bilgede bilginin nazar ve istidlâlin ardından gelmesinin mahiyeti konusunda Mu’tezile ile Eş’ariler arasında yaklaşım farkı vardır. Eş’ariler’e göre, bilginin sahih nazar ve istidlâlden sonra meydana gelmesi, Allah’ın yaratması ile olur. Bu yüzden Eş’ariler, genellikle “sahih nazır bilgiyi tazammun eder” ifadesini tercih etmişlerdir (bk. Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 211, 213; Âmidî, *Ebkârül-efkâr*, I, 88). Mu’tezile’ye göre ise sahih nazarın bizâtihi kendisi bilgiyi doğurur (tevlid) eder (bu görüşün ayrıntıları için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, IX, 161 vd.; XII, 77 vd.).

19 Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 186; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 77. Âmidî de bilgiyi türleri bakımından zarurî-kesbî şeklinde ikiye ayırmıştır. Âmidî, kesbî bilgi ile nazari bilginin aynı olup olmadığı konusunda Eş’ariler arasında tartışma bulunduğunu söyler. Ebû İshak el-İsferâyînî’ye göre bazan nazar olmaksızın hâsıl olduğu için kesbî bilgi nazari bilgiyi de içerir ve daha kapsamlıdır. Kesbî bilginin nazardan ayrılmayacağını ileri sürenler açısından ise ikisi aynı anlamda kullanılan terimlerdir (bk. Âmidî, *Ebkârül-efkâr*, I, 25).

20 Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 193-194.

21 Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 202-203. Bâkullânî’nin, hâdis olanın yanı sıra kadîmin de delil olduğunu ifade etmesi, Mu’tezile’nin kelâmullahın hâdis olduğu anlayışına tepkiden kaynaklanmaktadır (Cüveynî, *et-Telhis*, I, 119-120. Benzer bir yaklaşım için bk. Ferrâ, *el-Udde*, I, 131). Bu örneklerden sonuncusu, usulcülerin akıl delili, istishâb, hazr ve ibâha şeklinde şer’î deliller arasında saydıkları delile örnektir. Gazzâlî bunu dördüncü asıl olarak zikretmiştir. Ancak Eş’ariler’e göre, aklın asıl olması, diğer asılların aksine hükmün ispatı konusunda değildir. Çünkü, sem’î

“Her şey” kaydı, aynı zamanda delilin delil olabilmesi için fiilen istidlâlin gerçekleşmesinin (bilfiil istidlâl) şart olmayıp potansiyel (bilkuvve) olarak bu niteliğe sahip olmasını vurgulamaya yöneliktir. Bu yüzden bu durumun daha iyi bir şekilde ifade edilebilmesi için tanımların bazılarında “mâ emkene en yütevassale bihi” veya “mâ yümkinu en yütevassale” şeklinde imkân kaydına yer verilmiştir.²² Bilfiil istidlâlin şart olmaması, daha önce delil olarak kullanılmamış bir şeyin daha sonra delil olarak kullanılabileceği ya da bir delilin daha önce kullanılmayan bir delâlet yönünün bulunabileceği anlamını taşır.²³ Tanımdaki “imkân” kaydının diğer bir amacı da delili koyan kişinin istidlâli kastetmesinin şart olmadığı, delilin istidlâle elverişli olmasının yeterli olduğunu vurgulama amacına yöneliktir.²⁴ Yine bu kayıtla birlikte mantuk, mefhum ve mâkul gibi delâlet şekilleri hükme ulaştıran yollar olduğu için delil kapsamına dahil edilmiştir.

hükümler akıl ile idrak olunamaz. Akıl ancak peygamberlerin gönderilmesinden ve mucizelerle desteklenmesinden önce zimmetin yükümlülüğten berî olduğuna delâlet eder (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 301). Buna karşılık Basrî ve Üsmendî akli, mütehidî şer’î hükümlere ulaştıran iki yoldan biri saymıştır (bk. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 6; Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 10).

22 Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 15; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 80; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 88.

23 benzer bir açıklama için bk. Bâcî, *el-Hudûd*, s. 38-39; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 35.

24 Başta Bâkılânî olmak üzere imkân kaydına yer veren usulcüler, istidlâli kastetmenin şart olmadığı görüşündedirler. Bâkılânî meşhur hırsız örneğine atıfta bulunarak Araplar’ın hırsızın yerini bilmeye imkân sağlaması bakımından hırsızın izini de delil diye isimlendirdiklerini belirtir (*Temhîdül-evâil*, s. 34). Ebû Hilâl el-Askerî de delâlette fâilin kastını şart koşanların bu örneği gerekçe olarak gösterdiklerini söyleyerek, bunun yerinde olmadığını, dil açısından bu kullanımın doğru olduğunu, kastı şart koşan kişinin delilsiz olarak bunu mecaza hamletmesinin doğru olmadığını belirtir (*el-Furûk*, s. 52). Râgıb el-İsfahânî de delâlette, delâleti kastetmenin şart olmadığını ifade etmektedir (bk. *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986, “dll” md. [s. 246]).

Kâdî Abdülcebbar ve Tûsî gibi usulcüler ise delili koyanın bununla istidlâli kastetmesinin şart olduğu görüşündedir. Bu yüzden hırsızın bırakmış olduğu iz, delâlet olarak isimlendirilmez. Çünkü hırsız bu izle kendisine istidlâlde bulunulmasını kastetmemiştir. Bu yüzden hırsızın bırakmış olduğu izin kendisine istidlâlde bulunulması açısından delâlet diye isimlendirilmesi bir tür mecazdır (bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 88; Tûsî, *el-Udde*, I, 18-19).

Bu tartışma, işaretin delâleti konusunu akla getirmektedir. Lafzın, mütekellimin kastı olmayan bir anlama delâleti olan işaretin delâleti, usulcüler tarafından genel olarak kabul görmüş bir delâlet şeklidir.

Tanımdaki “Doğru düşünme (sahih nazar)” kaydı, fâsid nazarı dışarıda bırakma amacına yöneliktir.²⁵ Çünkü her nazarda bulunan kişi doğruya ulaşamayabilir. Yeterince inceleme yapmadığında veya delil zannettiği fakat aslında delil olmayan bir şey üzerinde incelemede bulunduğunda kişinin hata etmesi mümkündür.²⁶ Bu yüzden sahih bir nazardan bahsedebilmek için nazarın, delil üzerinde yapılması ve daha önce zorunlu olarak veya bir delil ile bilinmeyen bir hüküm üzerinde olması gerekir. Zira bu iki şekilde bilinen bir şey üzerinde nazarda bulunmak hâsıl tahsil anlamına gelir. Diğer taraftan nazarda bulunanın da kâmil bir akla sahip olması ve delilin hangi açıdan delil olduğunu ve medlûlü ile ilişkisini bilmesi gerekir.²⁷

25 Nazar kalbin düşünmesi (fıkratü'l-kalb) ve teemmülü olup bununla nazarda bulunulan şey hakkında bilgi ya da zann-ı gâlibe ulaşmak amaçlanır. Ancak şartlarına uygun bir nazar bu amaca ulaştırır. Nazarın gerektirdiği şartlarda eksiklik nazarı fâsid kılar ve istenilen amaca ulaştırmaz (Bâkullâni, *et-Takrib*, I, 210). Kâdî Abdülcebbar da nazarın hakikatinin fikir ve teemmül olduğunu belirtmektedir (bk. *el-Mugnî*, XII, 4). Basrî ise sahih nazarı, “kendisiyle bir şey hakkında ilme ya da zanna ulaşmak için ilimlerin (bilgilerin) ya da zanların akıl gereğince düzenlenmesidir” şeklinde tarif eder (*el-Mu'temed*, I, 6). Bu anlamda nazar, önceki bilgilerden hareketle yeni bir bilgiye ulaşmayı sağlayan bir akıl yürütmedir ki, delile mantıkî bir form kazandırmaktadır. Râzî de Basrî'nin tanımından hareketle nazarı, “kendisiyle diğer tasdiklere ulaşmak için (önceki) tasdiklerin zihinde tertip edilmesidir” (*el-Mahsûl*, I, 87) şeklinde tanımlar. Âmidî'nin *el-Ihkâm*'da (I, 11) *Ebkârü'l-efkâr* isimli eserindeki nazar tanımına atıfta bulunarak yaptığı tanımda öz itibariyle aynıdır. Ancak burada Basrî ile Bâkullâni ve Râzî, daha genel bir ifadeyle Mu'tezile ile Eş'ariler arasında ilm kelimesine verilen anlamda farklılık mevcuttur. Eş'ariler'in kullanımında ilm “bilineni olduğu şekilde bilmek” (ma'rifetü'l-ma'lûmi alâ mâ hüve bih) (Bâkullâni, *et-Takrib*, I, 178; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 76) anlamında iken Mu'tezile'de “kişinin inandığı şeyin inandığı şekilde olduğu konusunda kalbinin mutmain olması” (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 5) anlamındadır.

26 Bâkullâni, *et-Takrib*, I, 210. Vercelâni de sahih nazarın ulaştırdığı her şeyin ilim olduğunu, aksi takdirde zan olacağını belirterek, nazarın delil zannedilen bir şey (şüphe) üzerinde değil sahih bir delil üzerinde yapılması gerektiğini, taklitten uzak olması gerektiğini ve nazarda bulunan kişinin âlimlerin istidlâl yollarını, ehl-i şeriâtın kullanımlarını (muvâzaat) ve ümmetin ihtilâf ettiği şeyleri bilmesi gerektiğini ifade eder. Kişi, bu şartlara riayet ettiğinde yaptığı incelemeden hâsıl olan şey ilimdir; bunlardan birini ihmal ettiğinde ise zan hâsıl olur (bk. *el-Adl ve'l-insâf*, I, 28).

27 Bâkullâni, *et-Takrib*, I, 217-218; nazarla ilgili şartlar için ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XII, 9-12, 100-102.

Usulcüler delilin, delil olduğunun bilinmesi için başka bir delile dayanmasını gerekli görmezler. Kimi durumlarda delilin delil olduğu başka bir delille bilinse de bunun bir yerde sona ermesi gerekir. Aksi takdirde teselsül meydana gelir.²⁸

Gazzâlî'den itibaren mantık ilminin makbul bir ilim haline gelmesi ile mantıkî anlamda delil de usul eserlerine girmiştir ki, bu anlamda de-

Bâkullânî'nin yukarıda belirttiği istidlâlî bilginin kişilerin zekâ, zihin ve istek derecelerinin ve eğilimlerinin farklılığına göre değiştiği göz önünde bulundurulduğunda sahih nazar için ileri sürdüğü şartların kesin ve objektif bir kriteri bulunduğunu söylemek zordur. Bir nazarın sahih olduğu sonuçta kişinin kendi tercihi ve bu tercihin başkaları tarafından kabulüne ve mâkul görülmesine bağlıdır. Çünkü aynı delil üzerinde nazarda bulunan kişilerin delili farklı şekilde kullanmaları mümkün olduğu gibi aynı delilden hareketle farklı sonuçlara ulaşmaları da mümkündür. Dahası birine göre delil olan bir şey diğere göre delil olmaktan oldukça uzak bir şey olabilmektedir. Bu konuda icmâin hücciyetinin dayandırıldığı delillere aynı ekole mensup üç usulcü, Bâkullânî, Cüveynî ve Gazzâlî açısından bakmak güzel bir örnek teşkil eder.

Cüveynî, icmâin hüccet olduğunu ispatlamak için âlimlerin çoğunun Nisâ sûresinin 115. âyetini delil getirdiklerini söyledikten sonra bu âyetin icmâin hücciyetine nas olarak delâlet etmesi şöyle dursun, zâhir olarak bile delâlet etmeyeceğini ileri sürer (bk. *el-Burhân*, I, 119, 435). Aynı şekilde Gazzâlî, bu âyetin icmâin hücciyeti konusunda delil olmadığını, bu konuda en güçlü delilin "Ümmetim dalalet üzere birleşmez" anlamındaki mânevî mütevâtir hadisler olduğunu ileri sürer (*İslâm Hukukunda Deliller*, I, 259 vd.). Buna karşılık Cüveynî, bu hadislerin de haber-i vâhid olduğunu ileri sürerek bunların da icmâin hücciyetini ortaya koyacak nitelikte bir delil olmadığını ileri sürerken (*el-Burhân*, I, 435-436) Gazzâlî, Cüveynî'nin icmâin hücciyeti için ileri sürdüğü yolun (*el-Burhân*, I, 436-438) zayıf olduğunu iddia eder (*İslâm Hukukunda Deliller*, I, 267-268). Daha ilginç, Cüveynî ve Gazzâlî üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahip olan Bâkullânî'nin söz konusu âyeti, icmâin hücciyetine delil olarak zikretmesidir (Bâkullânî'ye göre, bu âyetin icmâin hücciyetine delâleti için bk. *et-Telhîs*, III, 15 vd.). Bu durumda aynı ekole bağlı bu üç usulcü açısından bakıldığında 'Bu âyetin ve söz konusu hadislerin icmâin hücciyeti konusunda delil olmasını ya da delil olmamasını gerektiren şey nedir?' sorusunu sormak anlamlı olur. Nazzâm gibi icmâi hüccet olarak kabul etmeyen kişiler de göz önüne alındığında Bâkullânî'nin yukarıda nazarla ilgili ileri sürdüğü şartların kesin ve objektif bir kritere bağlanmasının pek mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

28 Tûsî, *el-Udde*, I, 19. Meselâ kıyas ve haber-i vâhidin hüccet olduğu icmâa, icmâin hüccet olduğu Sünnet'e, Sünnet'in hüccet olduğu Kitab'a, Kitab'ın hüccet olduğu Hz. Peygamber'in doğru söylediğine, Hz. Peygamber'in doğru söylediği ise mucize göstermesine, mucizenin yalancı birinden sâdir olamayacağı ise akla dayanmaktadır.

lil, yeni bir bilginin ortaya çıkmasını sağlayan iki öncülün düzenlenmesi olarak tanımlanmıştır.²⁹

Görebildiğimiz kadarıyla delilin klasik mantığın tasdik ve tasavvur ayırımına bağlı olarak yaygın kabul gören, “Üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberi (tasdiki) bir sonuca ulaşılması mümkün olan şeydir” şeklindeki tanımı Âmidî’nin *el-İhkâm*’ında ortaya çıkmıştır.³⁰

B) Delilin Kısımları

Delil, usulcüler tarafından değişik açılardan ayırma tâbi tutulmuştur. Bu ayırımlardan birincisi, delilin kaynağı açısından, diğeri ise ulaştırıldığı bilginin değeri açısından yapılmıştır. Birinci ayırım açısından delil,

²⁹ Mantıkî anlamdaki delili ifade etmek için daha ziyade burhan terimini kullanan Gazzâlî, burhanın ‘özel bir şartla özel bir biçimde telif edilmiş özel sözlerden’ ibaret olduğunu söyleyerek düzgün bir burhanın oluşabilmesini asgari iki mukaddimenin (öncül) bulunmasına bağlamıştır (*İslâm Hukukunda Deliller*, I, 38, 49). Gazzâlî’nin iki öncülden oluştuğunu söylediği burhan esasen öncülleri kat’î olan mantıkî kıyastır. Yukarıda Basrî, Râzî ve Âmidî’nin öncüllerin tertibini nazara dahil etmek suretiyle delili mantıkî bir forma soktuklarını belirtmiştir. İbnü’l-Hâcib’den itibaren delilin iki farklı tanımı usul eserlerinde yer almaya başlamıştır. Bu tanımlardan birincisi, usulcülerin yukarıdaki tanımları olup bu tanım genellikle usulcüler arasında delilin emâreyi de kapsayıp kapsamaması yönüyle ele alınmaktadır. İkinci tanım ise daha önce nazarın tanımı yoluyla tanıma dahil edilen tasdiklerin, öncüllerin düzenlemesi ile yeni bir bilgiye ulaşılması şeklindeki tanımdır. İbnü’l-Hâcib bu tanımı “kile” şeklinde verirken Adudüddin el-İcî, bu ikinci tanımın mantıkçıların delil tanımı olduğunu ifade eder (bk. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], I, 36, 40, 41). İbnü’l-Hümâm ve şârihleri İbn Emîru Hâc ve Emîr Pâdişah da usulcülerin yukarıda tanımını yaptıkları delilin müfred olduğunu, mantıkçılara göre ise tasdiklerden mürekkep olduğunu belirterek ikisi arasında fark bulunduğunu ifade etmektedirler (bk. *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr* ile], I, 51-52; [Emîr Pâdişah, *Teyşîr* ile], I, 33-34).

³⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 10. الدليل أنه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خيري. Âmidî delili bu şekilde tanımladıktan sonra “matlûb-ı haberi” kaydının, tanım ile elde edilen tasavvurî bilginin dışarıda tutulması amacına yönelik olduğunu belirtmiştir (bu tanım için ayrıca bk. *Muhtasarü’l-Müntehâ*, I, 40). Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*’da da (I, 120) delili aynı şekilde tanımlayarak *el-İhkâm*’daki “haberi” kaydı yerine “tasdiki” kaydını ekleyerek yine bunun tanım ile ulaşılan tasavvurî bilgiyi dışarıda tutma amacına yönelik olduğunu belirtmiştir.

aklî ve vaz'î / şer'î;³¹ ikinci ayırım açısından kat'î ve zannî (delil-emâre) olmak üzere ikiye ayrılır. Usulcülerin esas inceleme alanını oluşturan ve son tahlilde akla dayanan şer'î delillerin nelerden ibaret olduğu delil-emâre ayırımında ele alınacak olup, burada aklî delil ile şer'î delillerin, mahiyetleri açısından birbirinden ayrıldığı nokta üzerinde durulacak ve aklî delilin fıkıh usulü açısından yerine temas edilecektir.

1. Aklî Delil-Şer'î Delil Ayırımı

Delillerin aklî ve şer'î şeklindeki ayırımı, sadece ulaştırdıkları bilginin kaynağı açısından değil, aynı zamanda delâletlerinin mahiyetleri açısından yapılmış bir ayırımdır. Aklî delilin incelenmesi esasen kelâm ilminin

31 Usulcüler şer'î delil ifadesinin yanı sıra sem'î delil, vaz'î delil, naklî delil, lafzî delil ifadelerini de kullanmaktadır. Bâkîllânî ve İbn Fûrek delilleri aklî ve vaz'î olarak ikiye ayırarak vaz'î delili, şer'î delili de içerecek şekilde kullanan usulcülerdendir (bk. Bâkîllânî, *et-Takrib*, I, 204; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 80-81; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 120; Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf*, I, 28). Bu delilin, vaz'î delil diye isimlendirilmesi, delâleti noktasında irade sahibi birisinin onu delil olarak koymasına (vaz') ihtiyaç duyulması yönüyledir. Şer'î deliller de dil ve dildeki lafızlarla temsil edilmesi yönüyle vaz'î olduğu için vaz'î kısıma dahil olmaktadır. Vaz'î delil ifadesi, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sözlerinin yanı sıra diğer insanların sözlerini de kapsamı yönüyle daha genel bir ifadedir. Bu yüzden Zerkeşî'de olduğu gibi daha sonraki kimi usulcüler, delili sem'î, aklî ve vaz'î olmak üzere üç kısıma ayırmışlardır (Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, I, 36-37).

Bâkîllânî, bir başka eserinde ise delillerin aklî, sem'î / şer'î ve lugavî olmak üzere üç kısım olduğunu söylemektedir. Sem'î / şer'î delili açıklarken bunun uyulaşım (muvâzaa) yoluyla delâlet eden delil olduğunu belirtir. Aynı şekilde lugavî delilin de uyulaşım (muvâtae ve muvazaa) yoluyla anlamına delâlet eden söz olduğunu ifade ederek isimlerin, sıfatların ve diğer lafızların delâletlerinin de aynı şekilde olduğunu, muvâtae ve ittifak yoluyla delâlet eden yazı, sembol, işaret ve sayı gibi şeylerin de buna dahil olduğunu belirtir (*el-İnsâf*, s. 15). Bu açıklamaları göz önüne alındığında kapsamı farklı olsa da mahiyetleri açısından sem'î ve lugavî delil arasında kayda değer bir farkın olmadığı görülmektedir. Çünkü ikisi de uyulaşıma bağlı olarak delâlet etmektedir. Sonuç olarak Bâkîllânî'nin buradaki taksiminin *et-Takrib*'deki taksimi ile ciddi bir farklılık göstermediği söylenebilir.

Bu delilin sem'î delil diye isimlendirilmesi, Kitap da dahil olmak üzere Hz. Peygamber'den işitilmiş olması yönüyledir. Naklî delil isimlendirmesi ise bu delillerin bize nakil yoluyla gelmiş olmasındandır. Âmidî ise sem'î delilin örfte işitilen lafzî delil (ed-delilü'l-lafzî el-mesmû') olarak, fukahânın kullanımında ise şer'î delil olarak isimlendirildiğini ifade eder (*Ebkârü'l-efkâr*, III, 240).

konusudur. Ancak şer'î delillerin mahiyetini ortaya koymaya yardımcı olması açısından özellikle kelâmcı usulcülerin ikisini birlikte değerlendirdikleri görülmektedir. Örnek olması bakımından biri Eş'arî diğeri Mu'tezilî olan iki kelâmcı usulcünün, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamalarına göz atmak yeterlidir.

Bakılânî'nin aklî ve vaz'î / şer'î delil arasındaki farka ilişkin ifadesi şöyledir: "Biliniz ki, deliller iki kısımdır: Birinci kısım aklî, ikinci kısım vaz'îdir. Aklın hükmü ile (kazıyyetü'l-akl) ve akılda bulunan bir yönden (vech) dolayı delâlet edenin örneği, fiilin meydana gelmesinin fâiline ve onun bu fiile gücü yettiğine delâlet etmesi, fiilin muhkemliğinin fâilinin bunu kasıtlı ve bilerek yaptığına delâlet etmesi ve benzeridir. Bu delâlet, lâzım bir delâlet olup değişmez ve delil olması noktasında da bir uyulaşım (muvâtae) ve bildirime (tevkif) ihtiyaç duymaz. Vaz' yoluyla delâletin örneği ise lafızların, sembollerin, işaretlerin, yazının, sayıların ve benzeri şeylerin delâletleridir. Bunların delâleti, ehlinin muvâzaasına bağlıdır. Şayet ehlinin muvâzaası olmasaydı bunlar delâlet etmezlerdi."³²

32 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 204-205; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 120. Burada Bâkılânî'nin aklî delili tanımlarken kullandığı "aklın hükmü ile (kazıyyetü'l-akl) ve akılda bulunan bir yönden (vech) dolayı delâlet edenin" ifadesindeki "yön" (vech) kelimesinin, ayrılmaz nitelik (lâzım vasıf) anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim, Bâkılânî'nin çağdaşı İbn Fûrek'in, "Aklî delil, matlûba, bu matlûbun illeti olan bir vasıf ile delâlet eden delildir ki, bu vasıf muvâzaa ve ıstılaha ihtiyaç duymaz. Buna karşılık şer'î delili de içeren vaz'î delil, birinin onu delil olarak koymasına ihtiyaç duyar" (bk. *el-Hudûd*, s. 81) ve Cüveynî'nin "Aklî delil, matlûba kendisinde olan bir vasıfla delâlet eden delildir" (bk. *et-Telhîs*, I, 120) ve "Aklî delil, lâzım bir sıfatla delâlet eden delildir" (bk. *el-İrşâd*, 8) şeklindeki tanımlarında Bâkılânî'nin "yön" dediği şeyin illet olan lâzım vasıf olduğu açıkça görülmektedir.

Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu konuda söyledikleri de hemen hemen Bâkılânî'nin söyledikleri ile aynıdır. Cüveynî şöyle demektedir: "Usulcüler der ki; aklî deliller, tam bir nazarın medlûlleri bilmeyi gerektirdiği delillerdir. Bunlar kendiliklerinden ve taşıdıkları nitelikten dolayı (medlûllerine) delâlet ederler. Bunların delâlet etmeksizin bulunmaları mümkün değildir. Tıpkı, fiilin bu fiile gücü yeten birisine delâleti gibi. ... Bu tür deliller vâki olduklarında birinin onları delil olarak koyma kastına ihtiyaç duymaksızın zatlarından dolayı delâlet ederler. Sem'î deliller ise birinin onları delil olarak koyması ile delâlet ederler. Bunlar diller ve Allah'tan bir bildirim (tevkif) ya da ihtiyardan kaynaklanan ıstılah yoluyla mânalara delâlet eden ibarelerle temsil olunur" (*el-Burhân*, I, 121). Gazzâlî de anlam ifade eden söz (el-keâmü'l-müfid) başlığı altında aynı şekilde kendinden başkasına delâlet eden delilleri zatı ile delâlet edenler ve vaz' yoluyla delâlet edenler olmak üzere

Kâdî Abdülcebbar da genel olarak delilleri aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırmaktadır.³³ Fakat değişik eserlerinde yaptığı üçlü bir taksim daha bulunmaktadır. Bu ayırıma göre deliller, birincisi sıhhat ve vücûb şeklinde delâlet eden deliller, ikincisi devâi ve ihtiyar yoluyla delâlet eden deliller, üçüncüsü ise muvâzaa ve makâsıd yoluyla delâlet eden deliller olmak üzere üç kısma ayrılır. Birinci tür delillerin delâletinin sıhhat ve vücûb ile nitelendirilmesi, bu tür delillerin delâletlerinin zorunlu olduğunu, yani delil bulunduğu mutlak surette delâletinin de bulunacağını, bu delillerin delâlet etmeksizin bulunamayacağını, aksi takdirde delil vasfı kazanamayacağını ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbar bu tür delile fiilin, fâilinin ona kâdir olduğuna delâlet etmesini ve varlığın hâdis oluşunun muhdisine delâlet etmesini örnek vermiştir. Ona göre bu tür deliller, kişiyi tevhidin bilgisine götürür.³⁴ Sahip olduğu sıfatlardan hareketle Allah'ın, kâdir olmakla birlikte çirkin bir şey yapmayacağına ve âlim olanın ancak güzel olanı yapacağına istidlâlde bulunmak, ikinci tür delile örnektir. Çünkü sahip olduğu sıfatlar, böyle bir şey yapmayacağının illeti (dâî) konumundadır. Kâdî Abdülcebbar'a göre şer'î delillerin delâletinin temelini oluşturan bu tür deliller, Allah'ın adaletinin bilgisi konusunda asıldır.³⁵ Üçüncü tür deliller ise muvâzaa ve bununla birlikte bulunması

ikiye ayırmıştır. Zatı ile delâlet edenler aklî delillerdir. Vaz' yoluyla delâlet edenler ise ses ve işaret ve sembol gibi ses olmayan olmak üzere iki kısma ayrılır (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 8-9).

Âmidî'nin aklî delil ile sem'î delili birbirinden ayırırken, zatından dolayı delâlet eden ve zatından dolayı olmayıp vaz' ve istilah yoluyla delâlet eden şeklindeki nitelemesi de ikisi arasındaki farkı ortaya koymaya yönelik olup aynı şeyi vurgulamaktadır (*Ebkârü'l-efkâr*, I, 120).

Vercelânî de bu iki tür delil arasındaki farkı delâletlerinin zorunlu ve ihtiyarî olması şeklinde ortaya koymuştur. Aklî deliller zorunlu olup gerçek anlamda delildir. Vaz'î deliller ise ihtiyarî olup mecazen delildir. Zorunlu olan şeylerin zorunluluğu, mümkün şeylerin imkânı, imkânsız şeylerin imkânsızlığı aklî deliller ile ulaşılan bilgilerdir. Vaz'î deliller ise insanların muvâzaası ile gerçekleşen söz, yazı, sembol ve işaret gibi şeylerdir (*el-Adl ve'l-insâf*, I, 16, 28).

33 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûl'l-hamse*, s. 88. Kâdî Abdülcebbar "Bil ki, delâlet dördtür: Aklın hücceti, Kitap, Sünnet ve icmâ" şeklindeki ifadesinde delilleri dört kısma ayırmış olsa da bunları aklî ve şer'î deliller olarak ikiye indirmek mümkündür.

34 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XV, 152, 155; XVI, 349; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmi), Kahire: Dârü'l-Mısıriyye, ts., s. 55.

35 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XV, 157, 159; XVI, 349.

gereken kasıt ile delâlet eden deliller olup sem'î deliller bu kısma girer. Nübüvvet ve şer'î hükümlerin (şerâî) bilinmesi, bu delillere bağlıdır.³⁶

Kādî Abdülcebbâr'ın yapmış olduğu bu taksim, delil ile medlûl arasındaki ilişkinin (taalluk) yönü (vech) açısından yapılmış bir taksimdir. İkinci kısım dışarıda tutulacak olursa birinci ve üçüncü kısmın Bâkullânî'nin söylediği kısımla örtüştüğü görülür. İkinci kısım ise Kādî Abdülcebbâr'ın da belirttiği gibi Allah'ın adaleti ile ilgilidir. Özellikle Eş'arîler'in itirazı bu kısma yöneliktir. Çünkü Eş'arîler'e göre güzellik ya da çirkinlik Allah'ın emir ve nehyinin sonucudur. Bunu tersine çevirip sonucu asıl yapmak doğru değildir.

Kısaca belirtmek gerekirse akli delil ile şer'î delil arasındaki fark, delil ile medlûl arasındaki ilişkinin mahiyetine ilişkin bir fark olup, akli delilde delil ile medlûl arasındaki ilişkinin hiçbir şekilde ortadan kalkması söz konusu değildir, akli delil bulunduğu delâleti de zorunlu olarak bulunur.³⁷ Buna karşılık, şer'î delilde delil ile medlûl arasındaki ilişki lâzım bir ilişki olmayıp vaz'a dayanmaktadır. Vaz' ise ehil olan kimse ya

³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XV, 160; XVI, 349.

³⁷ İki delil türü arasında delâletleri açısından yapılan ayırimdan akli delil ile ulaşılan bilginin kesin ve ihtilâfsız bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Fakat şer'î delillerde olduğu gibi akli delillerde de ihtilâf söz konusudur ve akli delillerin hepsi kesinlik gerektirmez. Bunun sebebi ise akli delillerin hangilerinin geçerli, hangilerinin geçersiz olduğu konusundaki görüş farklılığıdır. Meselâ Cüveynî, Eş'arîler'in akli delilleri gaibin şahide dayandırılması, mukaddimelerden sonucun çıkarsanması, sebr ve taksim, ittifak edilenle ihtilâf edilene istidlâlde bulunmak olmak üzere dört kısımda toplayarak bunlardan sadece nefiy ve ispat arasında dönen taksimin sahih nazarda önemli bir işlev gördüğünü belirterek diğer kısımları eleştirmiştir (ayrıntıları için bk. *el-Burhân*, I, 104-107). Âmidî de istikrâ, delilinin ortadan kalkmasından hareketle medlûlün de ortadan kalktığına hükmetme, kıyâsü't-temsîl, kıyâsü'l-firâse, gaibin şahide ilhakı, delil olduğu kendisine bağlı olan bir şeyle medlûlün bilinmesine istidlâl gibi delillerin yakîn ifade eden deliller olmadığı halde bunlardan zannedildiğini belirtir (ayrıntıları için bk. *Ebkârü'l-efkâr*, I, 138-143). Ayrıca Âmidî akli delilin, tasdik bildiren iki mukaddimeden oluştuğunu, öncüllerin kat'î ve kat'î olmamasının ulaşılan sonucu değiştireceğini ve hatta kat'î öncüllerden oluşan akli delilin, tecrübe, tevâtür ve hads gibi sebepler yüzünden kimi zaman sadece kişinin kendisi için hüccet olacağını, başkaları için hüccet olmayacağını belirtir (ayrıntıları için bk. *Ebkârü'l-efkâr*, I, 126-128). Bu yüzden usulcülerin akli delilin delâletini lâzım bir delâlet şeklinde tanımlamalarının daha ziyade illet-mâlûl ilişkine sahip olan, öncülleri kat'î olan kıyas şeklindeki akli deliller olarak düşünmek daha doğru gözükmektedir.

da kimselerin tercihiine bağlıdır. Dillerdeki anlam değışmelerinin sebebi de tercihe bağlı olmasıdır.³⁸

Usulcüler genel olarak şer'î hükme ulaşmanın asıl yolunun şer'î deliller olduğu konusunda hemfikirler. Aklın şer'î hükme ulaşmanın bir yolu olup olmadığı ise özellikle Eş'arî ve Mu'tezilî usulcüler arasında tartışmalıdır. Tartışma birbiriyle ilişkili iki konu çerçevesinde yapılmıştır. Birincisi, şer'in gelmesinden önce mükelleflerin fiillerinin bir hükmünün bulunup bulunmadığı, varsa bunun ne olduğu (hazr ve ibâha),³⁹ ikincisi

38 Bâkıllânî'ye göre, ister aklî ister vaz'î olsun her iki durumda da tard şarttır. Aksi halde delil fâsîd olur ve delil olmaktan çıkar (*et-Takrib*, I, 204, 205). Cüveynî ise ikisi arasında bu açıdan bir ayırma giderek, aklî delâlette delilin değışmesini mümkün görmezken (tard şarttır), vaz'î delâlette muvâzaa'nın değışmesi şartına bağlı olarak delilin delâletinin değışebileceğini söyler (*et-Telhis*, I, 121). Hadis varlığın bir muhdis delâlet etmeksizin bulunması mümkün değilken, lugavî anlamın -salât sözünde olduğu gibi- şer'î veya örfî vaz' yoluyla değışmesi mümkündür. Bu anlayış farklılığı, şer'î isimler konusunda ele alınacağı üzere, lugavî isimlerin konuldukları anlamlardan nakil yoluyla başka anlamlar için isim olarak kullanılıp kullanılamayacağına ilişkin görüş farklılığından kaynaklanmaktadır. Bâkıllânî lugavî isimlerin anlamlarında naklin olmadığını ileri sürdüğü için vaz'î delilde de ittıradı şart koştur.

39 Hazr ve ibâha konusundaki tartışmanın pratik bir faydasının bulunup bulunmadığı da usulcüler arasında tartışmalıdır. Üsmendî, Mâtürîdî'nin Hz. Âdem'den itibaren başlayan süreçte Allah'ın şeriat göndermediği bir zaman olmadığı gerekçesiyle bu konuda konuşmanın boş olduğunu söylediğini belirtir (bk. *Bezlû'n-nazar*, s. 663). Mâlikî usulcülerden İbnü'l-Kassâr da aynı gerekçeyle bu tartışmanın faydasız ve anlamsız bir tartışma olduğunu ileri sürer (bk. *el-Mukaddime*, s. 153-156). Ferrâ da Hanbelîler'den Ebü'l-Hasan el-Cezerî'nin bu görüşte olduğunu belirtir (bk. *el-Udde*, IV, 1251).

Başta Bâkıllânî olmak üzere Eş'arî usulcüler hazr ve ibâha konusunda benimsemiş yaklaşımın hüsn ve kubhun aklî mi, şer'î mi olduğu meselesi ile doğrudan ilgili olduğu gerekçesinden hareketle önemli olduğu ve bilinmesi gerektiği görüşündedir. Mu'tezile'nin çoğunluğunun ibâha görüşünü benimsediğini belirten Bâkıllânî, bazı fakihlerin bundan doğacak mahzuru bilmeden onların görüşüne uymalarını eleştirmiştir. Burada Eş'arîler'in endişesi, esasen şer'î hükümlere ulaşmada akla kapı aralanmış olmasıdır (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, III, 473-474). Ferrâ ve Kelvezânî ise hakkında delil bulunmayan konularda hükmün aklın hükmü olan tahrîm veya ibâha üzere kalıp kalmayacağının belirlenmesi açısından fakih tarafından bilinmesi gerektiğini belirtir (bk. *el-Udde*, IV, 1251; *et-Temhid*, IV, 271). Sem'ânî de hem hazr ve ibâha hem de hüsn ve kubuh tartışmasının, birçok meseleye temel teşkil ettiği için bilinmesi gerektiğini belirtir (*Kavâtû'l-edille*, II, 45).

ise şer‘in gelmesinden sonra aklın, şer‘î hükme ulaşmanın bir yolu olup olamayacağı (hüsün ve kubuh) konusudur. Bunlardan birinde benimsemiş yaklaşımın büyük ölçüde diğer konudaki yaklaşımı belirlediği söylenebilir. Hüsün-kubuh meselesi, esasen kelâm ilminin konusudur. Ancak aklın şer‘î hükme ulaşmanın bir yolu olup olmaması yönüyle fıkıh usulünü de ilgilendiren bir boyutu vardır. Bu sebeple burada bu tartışmaların ayrıntılarına girmeksizin usulcülerin yaşlaşımlarını anahatlarıyla vermekle yetineceğiz.

Başta Eş‘ariler olmak üzere Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî usulcülerin çoğunluğu, şer‘ gelmeden önce hazr veya ibâha şeklinde bir hükmün bulunmadığı, görüşündedirler.⁴⁰ Çünkü şer‘î hükmün varlığı zorunlu

Üsmendî, bu meselenin takdiri bir mesele olduğunu belirterek iki açıdan ele alabileceğini ifade eder. Birincisi iki peygamber arasındaki fetret döneminde bu şeyler hakkında aklın hükmünün ne olduğu, ikincisi şeriatın hali bir zamanın bulunmadığı varsayılsa bile bu şeylerin hükümlerinin sadece şer‘ ile mi yoksa şer‘ yanında akıl ile de bilinip bilinmeyeceğidir (*Bezlûn-nazar*, s. 663-664).

- ⁴⁰ Râzî, Eş‘ariler’in bu konuda vakf görüşünü benimsediklerini, bunun bazan “hüküm yoktur” şeklinde yorumlandığını ki, bu yorumun tevakkuf olmayıp aksine kesin olarak hükmün bulunmadığı anlamına geldiğini, bazan da bu durumda bir hüküm bulunup bulunmadığının bilinmediği, eğer bir hüküm var ise ibâha mı yoksa hazr mı olduğunun bilinmediği şeklinde yorumlandığını belirtir (*el-Mahsûl*, I, 159). Sirâceddin el-Urmevî de Râzî’nin yaptığı gibi iki yorumu vermekle yetinmiştir (*et-Tahsîl*, I, 187). Âmidî ise Eş‘ariler’in görüşünü şer‘in gelmesinden önce fiillerin hükmü yoktur şeklinde vererek, vakfın, delillerin çatışmasından dolayı bu fiiller için vücûb, hazr, ibâha şeklinde bir hükmün verilemeyeceği şeklindeki yorumun fâsid olduğunu belirtir (*el-İhkâm*, I, 81, 84). Tâceddin el-Urmevî de tevakkufun iki şekilde yorumlandığını belirterek doğru olanın hükmün bulunmadığı şeklindeki yorum olduğunu belirtir (*el-Hâsıl*, II, 58). Bâkılânî’nin ifadeleri göz önüne alındığında (bk. *et-Telhîs*, III, 473-474) Âmidî ve Tâceddin el-Urmevî’nin benimsedikleri yorumun Eş‘ariler’in görüşünü daha doğru yansıttığını söyleyebiliriz. Beyzâvî ise Râzî’nin bunu hükmün yokluğu şeklinde yorumladığını, ancak hükmün, peygamberin gönderilmesine bağlı olmayıp kadim olması görüşüne atıfta bulunarak ona göre, tevakkufun hükmü bilmeme şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtir (bk. *Minhâc* [Sûbkî, *el-İbhâc* şerhi ile], II, 379-380). Takıyüddin es-Sûbkî ise Beyzâvî’nin Râzî’nin görüşünü doğru vermediğini, Râzî’nin böyle bir tercihte bulunmadığını belirtirek tevakkufun doğru yorumunun Bâkılânî’nin belirttiği gibi hükmün bulunmadığı şeklindeki yorum olduğunu belirtir (bk. *el-İbhâc*, II, 385). Aynı şekilde İsnvî de Beyzâvî’nin Râzî’ye atfettiği görüşün doğru olmadığını belirterek, Beyzâvî’nin bu hatasının muhtemelen *el-Hâsıl*’ın müellifi Tâceddin el-Urmevî’den kaynaklandığını söylemiştir (bk. *Nihâyetü’s-sûl*, I, 168).

olarak hitaba bağlıdır. Hitap bulunmadığında hükümden söz edilemez. Mubah ya da haram olduğu söylenemez, çünkü mubah, bir mubah kılanı, haram da bir yasaklayanı gerektirir. Burada ise ne mubah kılan ne de yasaklayan vardır. Şer'î hüküm, fiil ya da nesnelerin zati vasfı olmadığı için şer' geldikten sonra da akıl tarafından bilinemez. Dolayısıyla aklın "hitabı anlama dışında bir fonksiyonu yoktur."⁴¹

- 41 Eş'ariler'in hazr ve ibâha konusundaki görüş ve gerekçelerinin ayrıntıları için bk. Cüveynî, *et-Telhis*, III, 474; a.mlf., *el-Burhân*, I, 86-87; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 84-87; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 158 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 81 vd.; hüsün ve kubuh konusundaki görüş ve gerekçeleri için bk. Bâkullânî, *et-Takrib*, I, 193, 231, 249, 270, 279, 281; Cüveynî, *et-Telhis*, I, 157 vd.; a.mlf., *el-Burhân*, I, 79 vd.; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 73 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 123 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 72 vd. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî usulcülerin çoğunluğu bu konuda Eş'ariler'in yanında yer almıştır. Bâcî, Karâfî ve İbn Cüzey Mâlikîler'den Ebû'l-Ferec'in ibâha görüşünü, Ebû Bekir el-Ebherî'nin ise hazr görüşünü benimsediğini, bu ikisi dışındakilerin ise tevakkuf ettiklerini belirtir (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 608-609; *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 42; *Takribü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* [nşr. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî], Amman: Dârü'n-nefâis, 2002, s. 93). İbnü'l-Kassâr ise yukarıda belirtildiği gibi bu tartışmanın anlamsız olduğu düşüncesindedir. Şirâzî, bu konuda Şâfiîler'den Ebû Ali et-Taberî ve Ebû Bekir es-Sayrafi'nin Eş'ariler'in benimsediği vakf görüşünü; Ebû İshak, Kâdî Ebû Hâmid, Ebû'l-Abbâs b. Süreyc'in Basra Mu'tezilesi'nin benimsediği ibâha görüşünü; Ebû Ali b. Ebû Hüreyre'nin ise Bağdat Mu'tezilesi'nin benimsediği hazr görüşünü kabul ettiklerini kaydederek, doğru olan görüşün vakf görüşü olduğunu belirtir (*Şerhü'l-Lüma'*, II, 977-978; ayrıca bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 45, 48-54 [*Şerhü'l-Lüma'* tahkik eden Abdülmecid Türkî, ibâha görüşünü benimseyen Ebû İshak ve Kâdî Ebû Hâmid'in ikisinin de nisbesini köşeli parantez içinde İsfarayîni olarak eklemiştir ki, bunun hata olma ihtimali vardır. Çünkü Sem'ânî, ibâha görüşünü benimseyen Ebû İshak'ın Ebû İshak el-Mervezî, Kâdî Ebû Hâmid'in de Kâdî Ebû Hâmid el-Mervezî olduğunu söylemiştir (bk. *Kavâtu'l-edille*, II, 48). Ferrâ da ibâha görüşünü benimseyen Ebû Hâmid'i, Mervezî nisbesiyle vermiştir (bk. *el-Udde*, IV, 1240.)). İbn Kudâme de hükümlerin sem' ile sabit olması ve aklın hazr ve ibâha konusunda bir etkisinin bulunmaması sebebiyle kendi mezheplerine uygun olan görüşün bu görüş olduğunu belirtir (*Ravzatü'n-nâzir*, I, 201). Merdâvî, İbn Akîl'in de sem'den önce hüküm olmadığını, Mecdüddin b. Teymiyye'nin de mezheplerine göre doğru olan görüşün bu olduğunu, bunun dışında bir görüşün câiz olmadığını söylediğini belirtir (bk. *et-Tahbir*, II, 770). İbnü'n-Neccâr ise bazı usulcülerin hüsün ve kubuh meselesinde Mu'tezile'den farklı düşünmekle birlikte ibâha ya da hazr görüşünü benimseyerek çelişkiye düştüklerini belirtir (*Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, I, 328). Ferrâ ise hüsün-kubuh meselesinde Eş'ariler gibi düşünmekle birlikte hazr

Mu'tezile, Kerhî ve Cessâs gibi Iraklı Hanefî usulcüler, Şerîf Murtazâ, Muhakkik el-Hillî ve Allâme el-Hillî gibi Şîî usulcüler, Kelvezânî gibi Hanbelî usulcüler şer' gelmeden önce fiillerin ibâha üzere olduğu görüşündedirler.⁴² Şer' gelmezden önce fiillerin hükmünün mubah olması,

ve ibâha konusunda hazır görüşünü benimsemiştir (bk. *el-Udde*, IV, 1243-1244). Kaynaklarda Ferrâ'nın *el-Mücerred* adlı eserinde ibâha görüşünü benimsediği belirtilmektedir (bk. Şehâbeddin Ebü'l-Abbâs, *el-Müsevvede fî usûl'il-fıkh* [nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd], Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., s. 474; İbn Müflih, *Usûl*, I, 173; Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 766; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 325).

Merdâvî, Zâhirîler'in de hazır ve ibâha konusunda mubah olduğu görüşünü benimsediklerini kaydetmekte ise de (bk. *et-Tahbîr*, II, 765) İbn Hazm'ın bu konudaki sözleri bu nisbetin doğru olmadığını göstermektedir. Zira İbn Hazm, Zâhirîler'in tamamının şer'in gelmesinden önce akılda hazır ya da ibâha şeklinde bir hükmün bulunmadığı, hükmün şeriatın getirdiğine bağlı olduğu görüşünde olduklarını kaydederek doğru olan görüşün bu olduğunu belirtir (*el-İhkâm*, I, 52). Çünkü İbn Hazm'a göre aklın birincisi, varlığı (mevcûdat) bulunduğu hal üzere birbirinden ayırmak, ikincisi ise hitabı anlamak şeklinde iki fonksiyonu bulunmaktadır. Bunun dışında bir şeyin mubah, yasak, güzel ya da çirkin olduğunu belirleyemez (*el-İhkâm*, I, 54, 56).

Şîî usulcülerden Şeyh Müfid ve Tûsî de tevakkuf etmiştir. Tûsî, bu konuda İmâmiyye arasındaki görüş farklılığına yer verdikten sonra kendisine göre tevakkuf görüşünün daha kuvvetli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü mükellefin emin olmadığı bir şeye yönelmesinin çirkin olduğu aklen sabit olup, bu şeyin güzel olduğuna ilişkin kesin bir delil de bulunmadığına göre bunun çirkin veya güzel olması mümkündür. Tûsî, bu konuda Kerhî'nin ibâha görüşünü, Ebû Abdullah el-Basrî'nin ise tevakkufu benimsediğini belirtir (bk. *el-Udde*, II, 742).

- ⁴² Hanefîler'in çoğunluk itibariyle hangi görüşü benimsediği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Semerkandî'ye göre, Hanefîler hazır ve ibâha konusunda hüküm bulunmadığı ve tevakkuf etmek gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Semerkandî'ye göre bu konuda Hanefîler'in Eş'arîler'den ayrıldığı nokta şudur. Eş'arîler'e göre, bu konuda kesinlikle bir hüküm yok iken, Hanefîler'e göre bu konuda Allah katında bir hüküm var ama bu hükmün ne olduğu bilinmemektedir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 314-315). Emîr Pâdişah ve İbn Abdüşşekûr'a göre, Hanefîler'in çoğunluğu bu konuda ibâha görüşünü benimseyen Mu'tezile ile beraberdir (bk. *Teyşîrüt-Tahrîr*, II, 168; *Müsellems-sübût*, I, 49). İbn Emîru Hâc ise çoğunluğun ibâha görüşünde olduğunu belirtmekle beraber bunun özellikle Iraklı Hanefîler için geçerli olduğunu belirtir (bk. *et-Tahrîr*, II, 99).

Hanefîler'deki bu görüş farklılığı muhtemelen Debûsî'den sonra Hanefî usulcülerin, aklın rolü konusunda gerek Eş'arîler'in gerekse Mu'tezile ve onların yaklaşımını benimseyen Kerhî ve Cessâs gibi Hanefî usulcülerden farklı bir yaklaşım

bunun dünyevî ya da uhrevî bir zarar içermeyen menfaat olması sebebiyledir ve akıl böyle bir menfaatin elde edilmesini gerektirir. Aksi takdirde bunun yaratılması abes bir şey olur. Bu ise Allah için câiz değildir. Dolayısıyla bu tür fiillerin hükmünün mubah olması gerekir.⁴³ İbâha görüşü ve buna bağlı olarak hüsün ve kubhun aklı olduğu görüşü, esasen fiillerin akıl açısından vâcib, haram ve mubah şeklinde bir hükmünün bulunduğu düşüncesine dayanır. Şer'in akıl tarafından vâcib ya da

benimsemelerinden kaynaklanmıştır. Bu yaklaşım önceki iki yaklaşımın keskinliklerini gideren bir yaklaşımdır. Bir taraftan aklın şer'i konularda belirleyiciliğinin bulunduğunu ileri süren Mu'tezile'ye karşı aklın belirleyici (mûcib) değil, tanıtıcı (muarrif) olduğunu, diğer taraftan aklın hiçbir rolünün bulunmadığını ileri süren Eş'ariler'e karşı aklın muteber olduğunu ileri süren bir yaklaşımdır (bu konuda bk. Serahsî, *Usûl*, I, 60; Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhi* ile], IV, 383 vd.; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 314-319; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkḥ*, s. 66-68, 105-106).

Bu yaklaşımın, Debûsî'den sonra özellikle Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî gibi Hanefî usulcüler tarafından Mu'tezilî temayülleri olan, hatta kimilerince Mu'tezilî olarak kabul edilen Kerhî ve Cessâs gibi Iraklı Hanefiler sebebiyle Hanefiler'e yöneltilen suçlamaları bertaraf etme ve Hanefiler'in düşüncelerini Mu'tezilî fikirlerden arındırmak amacıyla benimsendiği söylenebilir. Bununla birlikte bu yaklaşımın Mu'tezile ve Eş'ariler'in yaklaşımı yanında üçüncü bir yaklaşım olarak Eş'ariler tarafından pek dikkate alınmadığı görülmektedir. Önceki Eş'arî usulcülerin eserlerinde olduğu gibi, daha sonraki Eş'arî usulcülerin eserlerinde de bu yaklaşımdan hiç bahsedilmemesi bunu destekler mahiyettedir.

- 43 Cessâs, *el-Fusûl*, III, 248; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 315 vd.; Şerif el-Murtazâ, *ez-Zeria*, II, 333-336; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 272 vd.; Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, s. 204; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdiü'l-vüsûl*, s. 87. Cessâs, eşyanın yaratılmasının şu dört ihtimalin dışına çıkmayacağını belirtir. Allah, bu şeyleri ya hiç kimse faydalanmasın diye yaratmıştır ki, böyle bir şey abes ve sefihlik olup Allah için düşünülemez; ya fayda değil de zarar vermek için yaratmıştır, bu ise öncekinden daha çirkin bir şeydir; ya kendi faydalanmak için yaratmıştır, bu imkânsızdır; ya da mükelleflerin faydalanması için yaratmıştır ki, doğru olan budur. Aynı açıklama Basrî, Şerif el-Murtazâ, Kelvezânî ve Muhakkık el-Hillî tarafından da yapılmıştır (bk. *el-Mu'temed*, II, 320; *ez-Zeria*, II, 338-339; *et-Temhîd*, IV, 276-277; *Meâricü'l-usûl*, s. 204). Cessâs, şer' gelmezden önce fiillerin mubah oluşuna ilişkin bu açıklamaların, akla göre olduğunu, daha sonra sem'in, aklın bu hükmünü pek çok âyetle teyit ettiğini belirtir (*el-Fusûl*, III, 252).

Basrî, Bağdat Mu'tezilesi'nden bazı şeyhlerinin şer'in gelmesinden önce fiillerin hükmünün haramlık üzere olduğu görüşünü benimsediklerini, buna karşılık Cübbâî, Ebû Hâşim ve Kerhî'nin ibâha görüşünde olduğunu belirtir (*el-Mu'temed*, II, 315).

haram olan fiillerin hükmünü değiştirmesi kesinlikle söz konusu değildir. Şer‘in getirmiş olduğu emir ve yasaklar, aklın hükmünü teyit eder. Şer‘in hükmünü değiştirdiği kısım ise aklen mubah olanlardır. Şayet şer‘, bir değişiklikte bulunmamışsa hüküm, fayda ve zarar ölçüsüne göre aklın gerektirdiği hüküm üzere kalır.⁴⁴

Basrî’nin şu ifadeleri aklın şer‘î hüküm konusundaki konumunu derli toplu bir şekilde ifade etmesi açısından önemlidir: “Şer‘î hükümlere ulaşmaya gelince, hadisenin hükmünü bilmek istediğinde müctehidin önce bunun akıldaki hükmünün ne olduğunu incelemesi gerekir. Sonra bu konuda aklın hükmünün değişmesinin câiz olup olmadığını ve şer‘î deliller arasında bu hükme takdim edilmesi gereken bir delilin bulunup bulunmadığını incelemesi gerekir. Aklın hükmünü değiştiren şer‘î bir delil bulamazsa aklın gerektirdiğine hükmeder. Bu şekilde hüküm verebilmesinin şartı, şayet aklın gerektirdiği maslahatta bir değişiklik olsaydı, Allah’ın bu konuda bize bir delil göstermemesinin câiz olmadığını bilmesidir. Eğer şer‘de hükmün, aklın hükmünden nakledildiğine delâlet eden bir delil bulursa aklın hükmünün değiştiğine hükmeder. Çünkü akıl ancak, şer‘î bir delilin nakilde bulunmaması şartıyla hükümlere delâlet eder.”⁴⁵

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, hazr ve ibâha konusunda Mu‘tezile’nin benimsediği görüşün akli delillerin sem‘î delillere önceliği üzerine kurulduğunu belirtir. Çünkü sem‘î delillerin sıhhati akli delillere dayanmaktadır. Bu, böyle olduğuna göre, akılda mubah, mahzur, nedb ve vâcipten her biri için zorunlu olarak bilinen bir aslin bulunması gerekir. Buna göre, yapan açısından fayda veya başka türden bir maksadın bulunduğu, ne kendine ne de başkasına dünya ve âhirette bir zararı bulunmayan her fiilin akli ibâhaya dahil olması gerekir ki, bundan ancak bir delil ile vazgeçilir. Kâdî Abdülcebbar kendilerinin “Eşya ibâha üzeredir” sözleriyle kastettiklerinin bu olduğunu ifade eder. Kâdî Abdülcebbar’ın ayrıca bundan akıl ile vâcip, haram ve mendup olduğu bilinenlerin dışarıda kaldığını ifade etmesi de aklın bazı şeylerin haramlığına, bazı şeylerin vâcpliğine ve bazı şeylerin de mendup olduğuna delâlet ettiği anlamına gelir ki, bu da hüsn ve kubuh konusundaki yaklaşımını yansıtır (*el-Mugnî*, XVII, 145-146; aynı taksim için bk. Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 315; Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 333 vd.; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 295, 299; Muhakkık el-Hillî, *Meâricü’l-usûl*, s. 203; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdiü’l-vüsûl*, s. 86). Cessâs tarafından fiillerin akıl açısından hükmünün vâcip, haram ve mubah şeklindeki ayrımı ve değerlendirmesi için bk. *el-Fusûl*, III, 248; IV, 70.

⁴⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 343.

أما التوصل إلى الأحكام الشرعية فهو أن المحدث إذا أراد معرفة حكم الحادثة فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل ثم ينظر هل يجوز أن يغير حكم العقل فيها وهل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدم ذلك الحكم أم لا فإن

Basrı'nın bu ifadelerinden anlaşılacağı gibi bu görüşü benimseyenler açısından akıl, şer' den bağımsız ve onun karşısında ikinci bir yol değildir. Bütün kısımlarıyla birlikte şer' i delil ve emâreler araştırıldıktan / tüketildikten sonra ancak kendisine başvurulabilecek bir yoldur. Ancak kısmî de olsa şer' i hükümlere ulaşmada akla kapı araladığı için bu görüş, özellikle Eş'ariler tarafından ağır eleştiriye uğramıştır.

Hitabı anlama dışında hüküm koyma konusunda akla kısmen de olsa yer veren Mu'tezile ve aynı görüşü paylaşan usulcüler de dahil bütün usulcülere göre şer' i hükümlere ulaşmanın esas yolu şer' i delillerdir. Ancak usulcüler tarafından kabul edilen şer' i delillerin hepsi gerek sübût gerekse delâlet açısından aynı konumda değildir. Şer' i deliller arasındaki bu farklılığı delil-emâre başlığı altında inceleyeceğiz.

2. Kat'î Delil-Zannî Delil (Delil-Emâre) Ayırımı

Yukarıda da ifade edildiği gibi usulcüler, aralarında bazı terminolojik farklılıklar bulunmakla birlikte hükme ulaştıran yolların bir kısmının bilgi (ilim), bir kısmının zan ifade ettiği konusunda genel olarak hemfikirdirler.⁴⁶

لم يجد ما ينقله عن العقل قضى به والشرط في ذلك هو علمه بأنه لو كانت المصلحة قد تغيرت عما يقتضيه العقل لما جاز أن لا يدلنا الله تعالى على ذلك فإن وجد في الشرع ما يدل على نقله قضى بانقله لأن القول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل شرعي .

46 Haber-i vâhid ve kıyası hüccet kabul etmeyen Şii usulcüler açısından böyle bir ayırımın bir anlamı yoktur. Meselâ Tûsî, muhaliflerinin müftünün bilmesi gereken şeyler arasında kıyas, ictihad, haber-i vâhid, illetler ve kıyasların çeşitleri ve zann-ı gâlibi gerektiren emâreleri saydıktan sonra bunların şer' i deliller olmadığı gerekçesiyle müftünün bilmesi gereken şeylerden olmadığını ifade etmektedir (*el-Udde*, II, 729). Bu anlayışlarının bir sonucu olsa gerek Tûsî, Şii imamlara göre, ictihadda hata-isabet konusunda müctehidlerden sadece birinin isabet ettiği, bu konuda bir delilin bulunduğu ve buna muhalefet edenin de muhtî ve fâsık olduğu görüşünün doğru olduğunu belirtir (*el-Udde*, II, 725-726). Kıyası hüccet kabul etmeyen Zâhirîler de benzer bir yaklaşıma sahiptir. Bununla birlikte Zâhirîler, haber-i vâhidin hüccet olması noktasında Şîiler'den, ilim ifade ettiğini ileri sürmeleri (bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 115) açısından da Sünnî usulcülerin çoğunluktan ayrılmaktadırlar ki, bu yaklaşımları din konusunda zanna tâbi olmanın haram olduğu görüşleriyle (İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 121-122) tutarlılıklarının bir gereği olarak değerlendirilebilir.

Zann ifade eden emârelerin fıkıh usulünden sayılıp sayılmayacağı usulcüler arasında tartışma konusudur. Bu tartışma, fıkıh usulünün katılığı meselesi olarak ele alınmıştır. *el-Muvâfakât*'ın başında üzerinde önemle durduğu bu meselede Şâtıbî

Fıkıhçı usulcüler bu yolların hepsini delil terimi ile ifade ederken,⁴⁷ kelâmcı usulcülerin çoğu, bilgi ifade eden kısım için delil terimini, zan ifade eden kısım için de emâre terimini kullanırlar. Hükme ulaştıran yolların sübût ve delâlet yönlerinin dikkate alındığı bu ayırımın, söz konusu yolların bilgi değerinin yanı sıra deliller arası tahsis, te'vil, takyid, nesih, nasa ziyade, teâruz ve tercih gibi ilişkilerin nasıl ele alınacağını belirlenmesi ve ictihadda hata-isabet konusu açısından fıkıh usulünde önemli sonuçları bulunmaktadır. Örnek olması bakımından ayırımı, delil-emâre terimleri ile yapan kelâmcı usulcülerden Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbar'ın ve hücec-i mûcibe-hücec-i mücevvize terimleriyle yapan Hanefî usulcülerin ayırımlarını ve

Bâkullânî, Cüveynî ve bu ikisinin görüşleriyle ilgili olarak Mâzerî'nin değerlendirmesine yer vermiştir. Mâzerî'ye göre, Bâkullânî, illetler ve haberlerin (haber-i vâhidler) ayrıntılarıyla ilgili bazı konuları, zannî olduğu gerekçesiyle usulden saymamış, buna karşılık Cüveynî, kat'î delillerin bunların hüccet olduğuna delâlet etmesi anlamında kat'î olan asıllara dayanması yönüyle usule dahil etmiştir. Mâzerî'nin değerlendirmesine göre, Bâkullânî'nin anlayışı açısından her ne kadar bunlar zannî de olsa usulden sayılması gerekir, çünkü Bâkullânî'ye göre (bk. *et-Takrib*, I, 172-173) usul-i fıkıhtan maksat, deliller değil, delillerin bilgisidir ki, bu bilgiler olmaksızın fıkıhın delillerinde inceleme mümkün olmaz. Cüveynî'nin anlayışına göre ise bu zannî şeylerin usul-i fıkıhtan sayılmaması yerinde olurdu, çünkü Cüveynî'ye göre (bk. *el-Burhân*, I, 78-79) usul-i fıkıhtan maksat, fıkıhın delilleri olup bunlar da kat'î olan Kitap nassı, mütevâtir Sünnet nassı ve icmâdır. Bu değerlendirmelerin ardından Şâtıbî, aslın hangi şekilde anlaşılırsa anlaşılırsın kat'î olması gerektiğini, aksi takdirde aslın değişme ihtimalinin söz konusu olacağını, böyle bir şeyin ise istikrâr gereğince dinde asıl yapılamayacağını belirtir (*el-Muvâfakât fî usûli's-şeria* [nşr. Abdullah Dirâz], I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1991, I, 20-22). Bu anlayıştan hareketle olsa gerek Şâtıbî, eserinde geleneksel fıkıh usulü yazımından ayrılarak, haber-i vâhid, kıyas ve bunların altında yer alan konulara yer vermemiştir.

- 47- Delil teriminin kelâmcı ve fıkıhçı usulcüler arasındaki kullanım farkı için bk. 9-12 nolu dipnotlar. Meselâ Şîrâzî, fıkıh usulü tamlamasındaki usulün deliller olduğunu ifade ederek bunları zannî olanlar da dahil şu şekilde sıralar: Allah'ın hitabı, resulün hitabı, fiilleri ve ikrarı, ümmetin icmâi, kıyas, delil bulunmadığında hükmün nefyi hususunda aslın hükmü üzere kalma ve âmmî hakkında âlimin fetvası (*Şerhü'l-Lüma'*, I, 161). Sem'ânî de fakihlerin geneline göre asılların Kitap, Sünnet, icmâ ve ibre (kıyas) olmak üzere dört tane olduğunu ve doğru olanın da bu olduğunu belirtir (*Kavâtu'l-edille*, I, 22). Hanefî usulcülerden Pezdevî'nin "Şer'in asılları Kitap, Sünnet ve icmâ olmak üzere üçtür. Dördüncü asıl ise bu asıllardan istinbat edilen mâna ile yapılan kıyastır" sözü de (bk. Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 62) aynı şeyi dile getirmektedir.

bu ayırımı neleri dahil ettiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak zaman bakımından önceliği bulunduğu ve kendisinden sonrakilere etkisinin ihtimal dahilinde olması sebebiyle öncelikle Hanefî usulcülerden Cessâs'ın ayırımı nasıl ele aldığını ortaya koymanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Cessâs, istidlâlün türlerine ilişkin yaptığı ayırimda delilleri, bilgi ve zann-ı gâlib ifade edenler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Birinci tür deliller üzerinde yapılan inceleme ile medlûlün bilgisine, ikinci tür deliller üzerinde yapılan inceleme ile medlûl hakkında galip re'y ve ekber zanna ulaşılır.⁴⁸ Aklî deliller dışarıda tutulacak olursa Cessâs'ın ifadelerinden medlûlün bilgisine ulaştıran yolların şunlardan oluştuğu söylenebilir: Kitap, sünnet, icmâ⁴⁹ ve tevkîfin (naslar) anlamından sadece bir anlama ihtimali olan bir delâletin çıkartılması.⁵⁰ Medlûl hakkında galip re'y ve ekber zanna ulaştıran şeyler ise Cessâs tarafından icthad kavramı altında toplanmıştır.⁵¹ Cessâs'a göre "icthad" şer'îde üç anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, mansus ya da müstenbat illete dayalı şer'î kıyas;⁵² ikincisi, kendisinin istihsanın bir türü olarak nitelediği kısım;⁵³ üçüncüsü, asıllara dayanılarak yapılan istidlâldir (el-istidlâl bi'l-usul).⁵⁴ Cessâs'ın burada yer

48 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9-10. Cessâs, bu ikinci tür istidlâlün dayandığı şeylerin mecazen delil diye isimlendirildiğini belirtir.

49 Cessâs, yaptığı taksimde Kitap ve Sünneti birlikte ifade etmek için bazan tevkif, bazan da nas kelimesini kullanmış (meselâ bk. *el-Fusûl*, IV, 17, 233), icmâi da ittifak diye nitelemiştir (bk. *el-Fusûl*, IV, 17).

50 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 161-162; IV, 17-20, Cessâs'ın nas / tevkif ve ittifakın dışında değerlendirdiği, fakat bununla birlikte medlûl hakkında bilgiyi gerektirmesi yönüyle doğruyu tutturmakla yükümlü olduğumuzu ve kapalılık ve incelik bakımından farklı derecelerde bulunduğunu söylediği bu delâlet için verdiği örneklere baktığımızda hemen hepsinin diğer usulcüler tarafından işaretin delâletine verilen örnekler olduğunu görürüz.

51 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 11-12, 17, 217. *Şerhu'l-Umed* isimli eserde ise Şâfiî'nin icthad ve kıyası aynı şey olarak görmesine karşılık, Kerhî'nin icthadı, hamledilebilecek muayyen bir aslı bulunan kıyas ve hükmün mevziine istidlâl gibi delâlet türleri dışında kalan istidlâl için kullandığı belirtilmektedir (bk. Basrî, *Şerhu'l-Umed*, I, 372).

52 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 10-12.

53 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 12, 233-234. Cessâs, Hanefî imamlar tarafından bu tür icthadın istihsan diye isimlendirildiğini, bu anlamda fukaha arasında bir görüş farklılığının olmadığını belirtir.

54 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 12, 17, 217. Bu kısmı tanımlarken Cessâs şöyle bir ifade kullanmaktadır. "el-İstidlâl ale'l-hükm bi'l-usul lâ min ciheti'l-kıyâs ve'l-icthad ellezeyni

vermediği kısım ise haber-i vâhiddir. Zan ifade ettiği göz önüne alınırsa

zekernâ” (*el-Fusûl*, IV, 17). Metinde bu ifade *el-Fusûl*’ün her iki baskısında da “el-istidlâl ale’l-hükm bi’l-usul min ciheti’l-kıyâs ve’l-ictihâd ellezeyni zekernâ” şeklinde geçmektedir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi Cessâs’ın bunu değişik yerlerde farklı bir isimle ayrı bir kısım olarak ele alması, yukarıdaki ifade de bir hata olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Buna göre de yukarıdaki ifadenin bir “lâ” eklenerek “el-istidlâl ale’l-hükm bi’l-usul lâ min ciheti’l-kıyâs ve’l-ictihâd ellezeyni zekernâ” şeklinde olması gerekmektedir.

Bu ifadesinden anlaşılan ictihadın bu türünün diğer iki türünden farklı bir tür olduğudur. Bu ictihad türünün başkaları tarafından kıyas olarak isimlendirildiğini belirterek ardından her ne kadar bu ictihad türünün çoğunda asilla fer’ arasını birleştiren bir illet sebebiyle kıyas şekline hamledilmesi mümkün olsa da bunun teknik anlamdaki kıyastan farklı olduğu için bu şekilde ayrı bir istidlâl türü olarak ele alındığı şeklindeki değerlendirmesi (bk. *el-Fusûl*, IV, 219-220) bunu destekler mahiyettedir.

Bu istidlâl türünün kullanımı esasen Cessâs’a değil, hocası Kerhî’ye aittir. Çünkü Cessâs, bu meseleyi Kerhî’nin yaklaşımı doğrultusunda ele alacağını ifade etmiştir (bk. *el-Fusûl*, IV, 217). Yine bu istidlâl türü aynı isimle *Şerhu’l-Umed* adlı eserde geçmekte olup Ebû Abdullah el-Basrî’nin buna ilişkin verdiği pek çok örneği Kerhî’den aktardığı kaydedilmektedir (Cessâs’ın bu istidlâl türü için verdiği örnekleri [*el-Fusûl*, IV, 217-219] karşılaştırmak için bk. Basrî, *Şerhu’l-Umed*, II, 226-227). Bu istidlâl türünün her iki eserde de Kerhî’ye atfedilmesi, Kerhî’nin *er-Risâle*’sindeki “usul” tabirini akla getirmektedir. Bu risâlede Kerhî’nin kullandığı usul tabiri ise mezhep imamlarının meselelerin çözümlerinde dayandıkları genel ilke ve kulları ifade etmektedir (“Usûl” kelimesine verilen bu anlam, Kerhî ve *er-Risâle*’si hakkında bk. Apaydın, “Kerhî”, *DİA*, XXV, 285-287). Cessâs, bu istidlâl türünün mahiyetine ilişkin bir açıklamada bulunmayıp sadece örneklendirme yoluna gitmiştir. Bu şekilde yapmasının sebebi muhtemelen kendisinin de belirttiği gibi bu istidlâl türünün tek tip olmaması, bunun farklı şekillerinin bulunmasıdır (*el-Fusûl*, IV, 217). Her ne kadar tabirin kendisi dikkate alındığında bunun birden fazla asıldan hareketle yapılan bir istidlâl türü olduğu söylenebilirse de verdiği örneklerin hepsi için bu durum geçerli değildir. Çünkü örneklerin bazılarında bir asıldan ya da şer’de veya mezhepte yerleşik kuraldan hareket etme söz konusudur. Diğer yandan bu delâlet türünün yer aldığı *Şerhu’l-Umed* adlı eserde “delâletü’n-nusûs” şeklinde başka bir delâlet türünden daha bahsedilmektedir ki, bununla kastedilen hükmün sadece nas ile sabit olmayıp, nassa başka bir delâletin eklenmesiyle sabit olduğudur. Nassa eklenen bu delâletin türüne göre de bu delâlet türünün değişik kısımları bulunmaktadır. Eklenen şey bazan başka bir nas, bazan icmâ, bazan şart, bazan da nassın anlamının sübütunun kendisine bağlı olduğu şey gibi bir şey olabilir (bu delâlet şeklinin açıklaması ve örnekleri için bk. Basrî, *Şerhu’l-Umed*, II, 220 vd.). Bu durumda çağrışımları aynı olan bu iki delâlet türünün (el-istidlâl bi’l-usul ve delâletü’n-nusûs) farklı istidlâl şekilleri olduğu söylenebilir. Basrî’nin

haber-i vahidin de ictihad ile birlikte bu kısımda yer alması gerektiği söylenebilir.⁵⁵

Cessâs, bu ayırımın mantığını, ictihadda hata-isabet meselesiyle ilişkilendirerek şu şekilde ortaya koyar. Birinci tür istidlâlde, medlûl hakkında bilgiye ulaştıran bir delil bulunduğu ve doğru tek olduğu için bu doğruyu tutturmakla mükellefiz. İkinci tür istidlâlde ise bilgiye ulaştıracak kat'î bir delil bulunmadığı için doğruyu tutturmakla mükellef değiliz.⁵⁶

Bâkullânî'ye göre, şer'î hüküm hakkında kesinlik ve bilgi gerektiren delil kapsamına Kitap ve mütevâtir Sünnet nasları, bunların mefhumları,⁵⁷ ümmetin icmâi ve Hz. Peygamber'in beyan konumundaki fiilleri girer.⁵⁸

bu istidlâl türünü "Hükmün Mevziine İstidlal Kıyas mıdır?" başlığı altında vererek Kerhî'nin kefâretleri kıyasla ispat etmediği ancak bu yolla ispat ettiğini söylemesi de bunu gösterir. Basrî, ramazanda kasten yiyip içen kişiye kefâretin gerekmesi hükmünün, kasten cinsel ilişkide bulunan kişiye kefâretin gerekmesinin dikkate alınarak verildiğini belirterek, Kerhî'nin şöyle dediğini aktarır: "Kefâret bizzat cinsel ilişkiden dolayı değil, bir günahla birlikte orucu bozmasından dolayıdır. Aynı şey yemede de söz konusudur." (bk. *el-Mu'temed*, II, 266). Bâkullânî, isim vermeden kıyas olmadığı gerekçesiyle bu istidlâl türüne dayanarak Hanefiler'in had ve kefâret ispatını câiz görmelerini eleştirmesi, bu kanaati destekler mahiyettedir. *Şerhu'l-Umed* isimli eserde Kerhî'nin bu istidlâl türünü "hükmün mevziine delâlet/istidlâl" olarak isimlendirdiği (bk. I, 372) ve bunu kıyas olarak değerlendirmede kaydedilmekte ve bu konuda Kerhî'ye destek çıkılmaktadır (bk. II, 231-233).

Cessâs'ın fahve'l-hitâbdan ayrı bir kısım olarak değerlendirdiği bu istidlâl türünü, sonraki Hanefî usulcüler ayrı bir istidlâl türü olarak değerlendirmeyip, "nassın delâleti" ya da "delâletin delâleti" diye isimlendirdikleri fahve'l-hitâb kapsamına dahil etmişlerdir.

55 Cessâs'ın galip re'y ve ekber zanna ulaştırmasına rağmen haber-i vâhidi, ictihad ile birlikte ele almaması, haber-i vâhidi tevkif kapsamında değerlendirmiş olması sebebiyledir. Çünkü ictihad ve kısımlarını hakkında tevkif ve ittifak bulunmayan konularda hükme ulaşma yolları diye nitelemiştir. Bu yüzden genel anlamda düşünüldüğünde zann-ı galibe ulaştıran yolların sadece üç kısmı ile birlikte ictihaddan oluşmayıp haber-i vâhidi de kapsadığını belirtmek gerekir ki, haber-i vâhidin zan ifade ettiği konusundaki açıklamaları (bk. *el-Fusûl*, I, 162-163) bunu göstermektedir.

56 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 161-162; IV, 10, 11, 20.

57 Bâkullânî, hüccet olmadığı gerekçesiyle delilül-hitâbı, mefhum diye nitelediği kısma dahil etmemiştir.

58 Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 221-222. Cüveynî de hüküm hakkında kat'î bilgi sağlayan delilleri Kitap nassı, mütevâtir Sünnet nassı ve icmâ olarak sıralamıştır (bk. *el-Burhân*, I, 78, 119-120).

Bâkılânî, şer'î hüküm hakkında zann-ı gâlibe ulaştıran emâreyi ise esas itibariyle iki kısma ayırmıştır. Birincisi, muayyen bir asla dayanan ictihaddır.⁵⁹ Bu tür ictihadlar esasen hükmün uygulanmasına yönelik olup, kesintiye uğraması düşünülemez. Bu yüzden Bâkılânî, kıyası reddedenlerin bu tür emâreleri kabul ettiklerini belirtir. Bâkılânî, kendilerine bağlanan hükmün şer'î olmakla birlikte bu tür emârelerin akli olduğu konusunda ilim ehli arasında ittifak bulunduğunu da ifade eder.⁶⁰ Emârenin ikinci kısmını ise muayyen bir asla dayanan ictihad oluşturur. Bu ictihad illet sebebiyle fer'in asla hamli olan şer'î kıyastır.⁶¹ Ayrı bir kısım olarak vermemekle birlikte Bâkılânî'nin emâre kısmına dahil ettiği bir kısım daha bulunmaktadır. Bu tür ictihadda dilden ya da şer'de sabit bir hükümden hareket edilir.⁶²

59 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 223. Bâkılânî, bu kısma hacda avlanılan hayvanın misli, cinayetlerin erşi, telef edilen malların kıymetleri ve zevcelerin nafakalarının belirlenmesini ve imam, kadı, vali ve şahitlerin adaletinin tesbitini örnek olarak vermiştir. Cessâs ise bu kısmı, genel olarak ictihadın üç kısmından biri, istihsanın ise iki türünden biri olarak değerlendirmektedir (bk. *el-Fusûl*, IV, 12, 233-234). Gazzâlî gibi kelâmcı usulcüler ise bu tür ictihadı, tahkîk-ül-menât olarak isimlendirmişlerdir (bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 196-197). Bu ictihad türü, H. Yunus Apaydın tarafından Türkçe'ye "hükmün uygulanması ictihadı" olarak çevrilmiştir (bk. "İctihad", *DİA*, XXI, 437).

60 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 223-224. Cüveynî ise *et-Telhis*'te (I, 132-133) hem akliyi hem de şer'îyi delil ve emâre olmak üzere ikiye ayırarak, bu tür emârelerin aklînin kesinlik gerektirmeyen kısmına girdiğini belirtir.

61 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 224. Bâkılânî, kimilerinin (büyük ihtimalle Hanefiler'i kastediyor) hükme ve hükmün mevziine yapılan istidlâlin kıyas olmadığını ileri sürdüklerini, kıyas olmadığı için de bu yolla had ve kefâret ispatını câiz gördüklerini gündeme getirerek, bunun bâtıl bir görüş olduğunu söyler. "Çünkü" diyor Bâkılânî, "bu istidlâlin anlamı sorulduğunda açık ve saf kıyastan başka bir şey söylemiyorlar." Buna örnek olarak da Basrî'nin Kerhî'ye atfen verdiği, ramazanda kasten yeme içmeden dolayı kefâret hükmünün, kasten cinsel ilişkide bulunan hareketle gerekmesini verir ve bunun kıyasın bizâtihi kendisi olduğunu söyler (*et-Takrîb*, I, 225-227).

62 Bâkılânî, muayyen bir asla dayanıldığını söylediği bu kısma "... ya da nikâh bağıni elindebulunduran kişi affetmedikçe" (el-Bakara 2/237) âyetinde kocanın mı yoksa velinin mi kastedildiğini, boşanan kadınların bekleyeceği üç "kur"un (el-Bakara 2/228) hayız süresi mi yoksa temizlik süresi mi olduğunun belirlenmesini örnek olarak vermiştir. Bunlar muayyen bir asla dayanmakla birlikte illet sebebiyle fer'i asla hamletmek türünden olmadığı için kıyas değildir. İctihada konu olduğu için de bu tür konularda ihtilâf câizdir (*et-Takrîb*, I, 225). Bâkılânî'nin bu kısımdan

Bâkılânî, burada kelâmcı usulcüler tarafından emâre kapsamında değerlendirilen haber-i vâhide değinmemiştir. Mütevâtir haberleri birinci kısma dahil ettiği göz önünde bulundurulduğunda haber-i vâhidin, ikinci kısma dahil olması gerekir.⁶³

tam olarak neyi kastettiği açık olmamakla birlikte verdiği örneklerden hareket edilecek olursa, bu kısmın müşterek lafzın konulduğu anlamlardan birinin ichtihad yoluyla belirlenmesi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Cüveynî'nin *et-Telhis*'te (III, 321) istidlâlin kısımlarından biri olan evlâ ile istidlâle verdiği şu örnek Bâkılânî'nin burada şer'îde sabit olan bir hükümden hareketle istidlâl nitelmesine daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Cuma namazını kaçırma endişesi olduğunda teyemmüm sahih olmuyorsa cenaze namazını kaçırma endişesinden dolayı sahih olmaması daha uygundur. Bu örnek esas alındığında, bu kısmın Cessâs tarafından el-istidlâl bi'l-usûl diye nitelenen ichtihad türüne karşılık geldiği söylenebilir.

63 Nitekim Cüveynî, kıyas ile birlikte haber-i vâhidi, *et-Telhis*'te (I, 133) sem'î emârenin kesinlik gerektirmeyen kısımları olarak vermiştir. Bâkılânî, beyan konusunda kendisiyle beyanın söz konusu olduğu delil ve emâreleri şu şekilde sıralamaktadır. Kitap, Sünnet, Hz. Peygamber'in söz konumunda olan fiil ve ikrarı, ümmetin icmâi ve Kitap ve Sünnet'in nutkundan ichtihad yoluyla çıkarılanlar. Kıyâs'ül-ille, asılların şahitlikleriyle yapılan istidlâl (istidlâl bi şevâhidi'l-usûl) ve bu konumda olan şeyler ichtihad kapsamındadır (*et-Takrib*, III, 377-378). Bundan hareketle Bâkılânî'nin Cessâs gibi ichtihadi kıyası da kapsayan genel bir terim olarak kullandığını söylemek mümkündür.

Cüveynî, *el-Burhân*'da da haber-i vâhid ve kıyasın hüküm konusunda zannı gerektirdiğini ifade eder. Bunların, hükmü ve buna bağlı olarak ameli gerektirmesi, özleri itibariyle değil, zan bulunduğunda bunlarla amel edilmesinin vacipliği konusunda kesin delillerin bulunması yönüyledir (*el-Burhân*, I, 78). Cüveynî'nin meseleyi bu şekilde ele alışından delilleri, kendi başına delil olan ve delil olma konusunda başkasına dayanan olmak üzere ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Kendi başına delil olanlarda da asıl olan Allah'ın sözü olan Kitap'tır. Çünkü Sünnet ve icmâ esas itibariyle Allah'ın kelâmına râcidir. Haber-i vâhid ve kıyas ise amel konusunda kesin delillere dayanması yönüyle delildir. Öte yandan Cüveynî'nin kesin deliller arasında saydığı haberle aslı ve anlamı kesin olarak sabit, nas olan mütevâtiri kastettiğini söylemesi (*el-Burhân*, I, 120) anlamı açısından zâhir olan mütevâtir hadisleri ikinci grupta değerlendirdiğini ima etmektedir. Bu açıdan aralarında bir fark olmadığına göre Kitabın zâhir ifadeleri de bu grupta değerlendirilebilir. Cüveynî, *el-Kâfiye*'de (s. 88-89) daha derli toplu bir şekilde şer'î hükümlerin yollarını en kuvvetliden zayıfa doğru şu şekilde sıralamıştır. Kitap nasları, mütevâtir Sünnet nasları, icmâ, âhâd haberin nasları, Kitabın zâhirleri, Sünnetin zâhirleri, hüccet kabul edene göre sahâbe sözleri, kıyaslar.

Kādî Abdülcebbar'a göre de delil kapsamına genel olarak Kitap, Sünnet ve icmâ girer.⁶⁴ Emâre ise muayyen bir asla dayanan ve muayyen bir asla dayanmayan emâre olmak üzere ikiye ayrılır. Muayyen bir asla dayanan emâreler kıyastır. Muayyen bir asla dayanmayan emâreler ise Cessâs'ın istihsanın bir türü olarak nitelediği, Bâkılânî'nin de bir asla dayanmayan ictihad diye nitelediği kısmı içeren daha kapsamlı bir kısımdır.⁶⁵ Bu kısmın ayrıntılarını Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde görmek mümkündür.⁶⁶ Basrî'nin Kādî Abdülcebbar'ın bu tasnifinin haber-i vâhid dışında kalan

64 Kādî Abdülcebbar, *Şerhu Usûl'l-hamse*, s. 88.

65 Kādî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XVII, 354. Kādî Abdülcebbar burada şöyle demektedir: “*el-Umed*'de açıkladığımız üzere hükümlerin kendileriyle ilgili olduğu emâreler birtakım kısımlara ayrılır. Bunların bazılarında her ikisi de aklidir. Uzakta bulunulduğunda kıblenin tayininde olduğu gibi bazılarında ise emâre aklidir, hüküm şer'îdir. Bazılarında ise her ikisi de şer'îdir. Namazda az amelde olduğu gibi bazıları nefiste (kişinin kendisi tarafından) bilinir. Yine orada açıkladığımız üzere bu hükümler ictihadî hükümler olarak ifade edilir ki, bunlara kıyas denilmez. Dayanılan muayyen bir aslı bulunanlara ise kıyas denir ki, kıyas yoluyla elde edilen hükümler hakkında ictihad yoluyla elde edilmiştir denilmesi, hakkında doğrunun tek olduğu şeyden farklı olduğunu ifade eder.”

66 Kādî Abdülcebbar'ın *el-Mugnî*'de *el-Umed*'de yaptığını söylediği muayyen bir asla dayanmayan emârenin ayrıntıları Basrî tarafından şu şekilde verilmiştir. Muayyen bir aslı bulunmayan emâreler iki kısma ayrılır: Birincisi namazda amel-i kalil ile amel-i kesiri birbirinden ayıran emârede olduğu gibi emârenin net olarak belirlenemediği kısımdır. Çünkü bu konuda belirlenmesi mümkün olan bir emâre olmaksızın zann-ı gâlibe başvurulmaktadır. İkincisi, emârenin belirlenebildiği kısımdır ki, bu da ikiye ayrılır: Birincisi aklî emâre, ikincisi sem'î emâredir. Aklî emâre, kendisine bağlı olan hükmün aklî ya da sem'î olmasına göre ikiye ayrılır. Meselâ telef edilen şeylerin kıymetlerinin belirlenmesinde hem emâre hem de hüküm aklidir. Bu örnekte hüküm, kıymetin miktarıdır ve aklidir. Emâre ise insanların alım satım konusundaki âdetlerinin tecrübe edilmesidir, bu da aklidir. Emârenin aklî, hükmün sem'î olduğunun örneği ise kıblenin yönünün belirlenmesinde kullanılan aklî emârelerdir. Buna bağlı hüküm sem'î bir hüküm olup bu da emârenin gösterdiği yöne yönelmenin vâcip oluşudur. Sem'î emâre, emâre olması konusunda sem'e ihtiyaç duyan emâredir. Ezanı işittiklerinde insanların cuma namazına gitmelerinin vâcip oluşu gibi. Bu örnekte insanların cuma namazına gitmelerinin vâcip oluşu şer'î bir hükmüdür, ezanın işitilmesi ise bu hükmün emâresi olup, sem' ile bilinmektedir (*el-Mu'temed*, II, 192-193). Basrî burada Kerhî ve Şâfiî'den rivayet edildiğini ifade ettiği iki taksime daha yer vermiştir (ayrıntıları için bk. *el-Mu'temed*, II, 190-191).

emârelerin taksimi olduğunu belirtmesi⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın haber-i vâhidi de emâre kapsamında değerlendirdiğini gösterir.

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar'ın delil ve emâre tasniflerinin ana çerçevesi itibariyle birbirine oldukça yakın olduğu söylenebilir. Kitap, mütevâtir Sünnet ve icmâ delil kapsamına; haber-i vâhid, kıyas ve muayyen bir asla dayanmayan ictihad, emâre kapsamına dahildir. Bu tasniflerde genel olarak Kitap ve mütevâtir Sünnet'in, sübûtları kat'î olmaları yönüyle delil kapsamına dahil edildiği görülmektedir. Ancak delâlet yönleri dikkate alındığında ekol ve usulcülerin yaklaşım farklılığına bağlı olarak emâre kapsamına dahil edilebilecek kısımlar bulunduğunu söylemek gerekir. Meselâ Bâkılânî ve Cüveynî Kitap ve mütevâtir Sünneti delil olarak nitelerken "nas" olmaları kaydını eklemiştir. Buna karşılık, Hanefî usulcülerin çoğunluğuna ve Mu'tezile'ye göre Kitap ve mütevâtir Sünnet'in "zâhir" ifadeleri de nas gibi delil kapsamına girer. Nitekim bunu Debûsî'nin hücec-i mûcibe ve hücec-i mücevvice ayırımında⁶⁸ görmek mümkündür.

Debûsî'ye göre bilgi gerektiren hücec-i mûcibe kısmına dört şey girer: Kitap, Hz. Peygamber'den doğrudan işitilen haber, Hz. Peygamber'den mütevâtiren rivayet edilen haber ve icmâ.⁶⁹ Ameli gerektiren hücec-i

67 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 192.

68 Hanefîler'de delillerin hücec-i mûcibe ve hücec-i mücevvice terimleri ile yapılan ilk ayırımın Debûsî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz. Debûsî, hüccetleri önce aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırmakta, ardından da her iki kısmın hücec-i mûcibe ve hücec-i mücevvice olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmektedir. Mûcibe ile kastedilen, medlûlû (mûceb) hakkında kesin bilgi gerektiren hüccet olup aksi câiz değildir. Mücevvice ise medlûlû hakkında kesin bilgiye değil, zann-ı gâlibe ulaştırın hüccet olup aksi câizdir. Buna hüccet denilmesi de esasen mecaz yoluyla. Diğer bir ifadeyle bunlar, ilmi gerektirmeyen fakat ameli gerektiren hüccetlerdir (*Takvîmü'l-edille*, s. 18, 168).

69 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 19. Debûsî, mûcibe kısmına giren hüccetlerin geliş yolunun bir olduğunu, bunun da resulün haberi olduğunu belirtmektedir. Çünkü diyor, Debûsî, biz Allah'ın Kitabını da resulün haberi ile bilmekteyiz. İcmâın kesin hüccet oluşu ise ancak Allah'ın Kitabı ve Sünnet'le ortaya konmaktadır. Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledilen haberler ise bizzat ondan işitilen gibidir. Dolayısıyla bütün bunların dayanağı resulün haberidir. Resulün haberi ise Hz. Peygamber'in yalandan mâsum olmadıkça resul olamayacağı konusundaki delilden dolayı doğru ve gerçektir (aynı açıklama için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 119; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 1).

mücevvize kısmına da şu dört şey girer:⁷⁰ Müevvel âyet,⁷¹ tahsis edildiği sabit olan âm ifadeler, haber-i vâhid veya sahâbînin haberi ve kıyas.⁷²

Hanefî usulcülerden Semerkandî ise sem'î bilgiyi kesinlik ve yakîn yoluyla sabit olan ve galip re'y ve ekber zanna dayanması yönüyle zâhir yolla sabit olan diye ikiye ayırır. Birinci tür bilgi kapsamına Kitap, mütevâtir haber, meşhur haber ve icmadan müfesser nas yoluyla sabit olanlar; ikinci tür bilgi kapsamına ise Kitap ve mütevâtir Sünnet'in zâhiri, haber-i vâhid ve şer'î kıyas yoluyla sabit olanlar girer.⁷³ Debûsî ve Serahsî'nin Kitap ve mütevâtir Sünnete herhangi bir kayıt eklemeksizin bilgi gerektiren kısımda yer vermesi Hanefîler'deki genel eğilimi yansıtır. Hanefîler'deki genel eğilim, Kitap ve mütevâtir Sünnetin zâhir ifadelerinin de bilgi gerektirdiği yönündedir. Semerkandî'nin Kitap, mütevâtir ve meşhur Sünnet'in delâletini müfesser nas şeklinde kayıtlaması ise Hanefîler'deki genel eğilimi paylaşmadığını gösterir. Bundan hareketle Semerkandî'nin ayırımının Eş'arî usulcülerin ayırımına daha yakın olduğu söylenebilir.⁷⁴

⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 19.

⁷¹ Debûsî'ye göre te'vil edilmiş âyetin hücec-i mücevvize kapsamına dahil olması şöyledir. Te'vil edilmiş âyet, te'vilden önce müşkil, müşterek ya da mücmeldir. Te'vil ise bu müşkilliği, müşterekliği veya mücmelliği ortadan kaldırmaktadır. Te'vil, re'ye dayalı olduğu için tefsirin aksine hata ihtimalini ve şüpheyi tamamen ortadan kaldırmaz. Bununla birlikte haber-i vâhid ve kıyasta olduğu gibi amel câizdir (bk. *Takvîmü'l-edille*, s. 169).

⁷² *Takvîmü'l-edille*, s. 168. Serahsî'nin bu konudaki açıklamaları Debûsî'nin açıklamalarıyla aynıdır. Ona göre de Kitap, Hz. Peygamber'den doğrudan işitilen Sünnet, tevâtür yoluyla nakledilen Sünnet ve icmâ, hücec-i mûcibe, ilim gerektiren kısma; bunların dışında kalan ilmi gerektirmeyen fakat ameli gerektirenler ise hücec-i mücevvize kısmına girer. Fakat Serahsî hücec-i mücevvize kısmına nelerin girdiğini belirtmemiştir (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 279). "Şer'î hüccetler" başlığı altında şer'î asılların Kitap, Sünnet, icmâ ve bu asıllardan istinbat yoluyla oluşan kıyastan müteşekkil olduğu şeklindeki yaygın anlayışı yansıtan ifadesinin ardından Habbâzî de hüccetleri mûcibe ve mücevvize olarak ikiye ayırdıktan sonra Debûsî'nin yaptığı gibi bir sıralama yapmıştır (bk. *el-Mugnî*, s. 183).

⁷³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 106-107.

⁷⁴ Burada Pezdevî şârihi Abdülazîz el-Buhârî'nin yaptığı taksime de değinmek yerinde olur. Çünkü bu taksim delilleri bugün kullanıldığı şekliyle sübût ve delâlet açısından ele alan bir taksimdir. Buna göre şer'î deliller dört kısımdır. 1. Sübûtu ve delâleti kat'î olanlar: Mütevâtir naslar. 2. Sübûtu kat'î, delâleti zannî olanlar: Müevvel âyetler. 3. Sübûtu zannî, delâleti kat'î olanlar: Mefhumu kat'î olan haber-i vâhidler. 4. Sübûtu ve delâleti zannî olanlar: Mefhumu zannî olan haber-i vâhidler.

Bu sayılanlar yanında kaynaklarda deliller arasında yer alan istislah, istihsan, öncekilerin şeriatı, Medine ehlinin ameli gibi diğer delillere bu tasniflerde yer verilmemesinin sebebi, bu delillerin ihtilâflı olması ya da bazılarının bu tasniflerde yer verilen deliller içerisinde değerlendirilmiş olmasıdır.⁷⁵

Sonuç olarak usulcüler, şer'î hükme ulaştıran delillerin bir kısmının kesinlik, bir kısmının zan ifade ettiği konusunda hemfikirdir. Şiiler ve Zâhirîler istisna edilecek olursa usulcülerin büyük çoğunluğu, hüküm konusunda haber-i vâhid ve kıyas gibi zan ifade eden delillere dayanmanın gerekli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

Bununla birlikte kesinlik gerektiren Kitap ve Sünnet'in, dildeki lafızlarla temsil edilmesi ve dilin de nakil ve delâlet bakımından birtakım problemler içermesi, Kitap ve Sünnet naslarının kesinliğini etkileyip etkilemeyeceği tartışmasını gündeme getirmiştir.

3. Şer'î Delilin Kesinliği Problemi

Şer'î delilin kesinliği, ilki dilin nakline, ikincisi delâletine ilişkin olmak üzere iki noktada yoğunlaşır. Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi kendisinden önceki usulcülerde bu tartışmanın izlerine rastlamak mümkün olmakla birlikte konuyu müstakil bir başlık altında tesbit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Râzî, ardından Âmidî ele almıştır. Bu tartışma *el-Mahsûl* üzerine yapılan şerh ve muhtasarlar vasıtasıyla yaygınlaşmıştır.⁷⁶ Yine Râzî'nin

Abdülazîz el-Buhârî, delilleri sübût ve delâlet yönünden bu şekilde tasnif ettikten sonra hükmün, delilin derecesine göre sabit olacağı gerekçesinden hareketle, bunlarla sabit olan hükümleri de şöyle ele alır: Birinciyle farz, ikinci ve üçüncü ile vücûb, dördüncü ile de sünnet ve istihbâb sabit olur (bk. *Keşfü'l-esrâr*, I, 208).

75 Meselâ Molla Hüsrev, delillerin Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört tane olduğunu ifade ettikten sonra öncekilerin şeriatı, örf, teâmül, istishâb, sahâbî sözü gibi diğer delillerin bu dört asıldan birine dahil olduğunu belirtir (bk. *Mirâtü'l-usûl*, s. 15).

76 meselâ bk. Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 78 v.d.; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 198-199; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, II, 538 v.d.; Beyzâvî, *Minhâc* (Sûbki, *el-İbhâc* ile), s. 44; Sûbki, *el-İbhâc*, III, 511; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 237; Bedahşî, *Menâhicü'l-ukûl*, I, 236; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 29; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), I, 197; Râhûnî, *Tuhfetü'l-me'sûl*, I, 416-417. Bu usulcülerden bir kısmı meseleyi "dilinin bilinmesinin yolu" başlığı altında Râzî'nin gündeme getirdiği ikinci probleme değinmeksizin ele almışlardır.

etkisiyle Sadrüşşerîa gibi Hanefî usulcüler, İbn Müflih, Merdâvî ve İbnü'n-Neccâr gibi Hanbelî usulcüler de bu meseleyi ayrı bir başlık altında ele almışlardır. Tûfî ve Şâtıbî gibi maslahata daha fazla vurgu yapan usulcülerin ise bu tartışmaya katılmaları, aşağıda belirtileceği üzere, esasen maslahatın daha güçlü bir delil olduğunu vurgulama amacı taşır.

Râzî, tartışmanın başında isim vermeden bazı kimselerin hitapla istidlâlin yakîn ifade etmesine karşı çıktığını ifade eder. Bu kimseler arasında hitabın delâletiyle ilgili birçok konuda kararsız kalan (vâkıfîye) kişilerin bulunduğunu düşünmek uzak bir ihtimal değildir. Bu kişiler arasında Bâkılânî zikredilebilir. Her ne kadar Bâkılânî'nin tam olarak bu düşüncüyü savunduğu söylenemese de buna yakın bir çizgide durduğu söylenebilir.

Bâkılânî, mutlak emir, nehiy ve umum sîgaları gibi hitabın delâletinin önemli bir kısmını oluşturan konularda dilin mevcut kullanım ve nakillerini yeterli bulmayarak ısrarlı bir şekilde bu tür hitapların delâletinde kararsız kalmıştır. Bâkılânî, bu tür konularda kararsızlık dışında bir görüş benimseyenler için geliştirdiği ilginç bir argümanı sık sık dile getirir. Bu argüman genel hatlarıyla şu şekildedir: Dil ile ilgili konuları bilmenin yolu ya akıldır ya da sem'dir. Akıl da ya zaruri olarak ya da istidlâlle bilir. Aklın, dilin vaz'ı konusunda bir rolünün bulunmadığı herkesin hemfikir olduğu bir husustur. Bunu belirleyen akıl olmadığına göre, bunun yolu, Hz. Peygamber'den gelen haberlerin tesbit yolu olan bildirim (tevkîf) ve nakildir. Bu da ya mütevâtir yolla olur veya âhâd yolla olur. Âhâd haber bu tür konularda hüccet olmaz. Mütevâtir de şu şekillerde olur. 1. Ya dilin vaz'ı esnasında hazır bulunmak ya da vaz'dan sonra mütevâtir bir yolla bunun nakledilmesi, 2. Ravinin dil ehlinden naklettiği haberi doğrulayacak Kitap veya Sünnet'ten bir bildirimin bulunması, 3. Rivayet ettiği şey konusunda ümmetin icmâının râviyi doğrulaması, 4. Râvinin, bunu, yalancıyı tasdik ve bâtılı ikrarları imkânsız olan bir dildiler topluluğu veya onlardan bir grubun huzurunda haber verdiğinin bilinmesi. Sonuç olarak pek çok kişinin inkârı söz konusu iken bu tür mütevâtir bir nakilden söz etmek de mümkün olmaz.⁷⁷ Bâkılânî, bu argümanı kullandığı yerlerden birinde neden pek çok konuda tevakkuf ettiğini şöyle açıklar: "Umum, emir, nehiy konularında ya da mücerret emrin icap veya nedbi, bir kere yapmayı veya

⁷⁷ Bâkılânî'nin bu argümanı kullandığı yerlere örnek olarak bk. *et-Takrîb*, mutlak emrin delâleti: II, 34-35, umumun delâleti: III, 21-22, delilü'l-hitâb: III, 333-334.

tekrarı, fevr veya terâhîyi ifade ettiği konusunda vaz' iddiasında bulunan kişi, onlardan (dilcilerden) böyle bir rivayet ortaya koyamadığına göre, bütün bu konularda tevakkuf etmenin gerektiği sabit olur."⁷⁸

Cüveynî'nin tartışmanın nakil ile ilgili boyutundan ziyade delâletiyle ilgili boyutu konusundaki ifadeleri, Râzî'den önce bu meselenin bir problem olarak usulcüler tarafından ele alındığını gösterir. Cüveynî'nin belirttiğine göre usulle uğraşan pek çok kişi çok az sayıda nas türünden hitap bulunduğu kanaatindedir. Bunlar da "De ki, O, Allah birdir" (el-İhlâs 112/1), "Muhammed Allah'ın resulüdür" (el-Feth 48/29) âyetleri ve bunların derecesinde açık olan hitaplardır. Cüveynî bu kişilerin neredeyse şer'î bir hükümle ilgili olarak Kur'an'da nas türünden bir hitap bulunmadığını, Sünnet'te ise sınırlı sayıda nas bulunduğunu ileri sürdüklerini belirtir.⁷⁹

Hanbelî usulcülerden Ferrâ da hitabın nassan delâletinde "hiçbir yonden ihtimalin bulunmaması" kaydının ileri sürülmesi halinde sadece "Ey Peygamber! ..." (el-Enfâl 10/64), "De ki, O, Allah birdir" (el-İhlâs 112/1) âyetleri gibi hitapların nas olarak isimlendirileceğini ve bunun da nas türünden hitabın sayısını gerçekten çok aza indireceğini ifade ederek bu görüşe karşı çıkmıştır.⁸⁰

Bâcî'nin kaydettiğine göre, Bâkullânî'nin ders halkasında yer alan ve ondan fıkıh usulü tahsil eden Ebû Muhammed b. Lebbân el-İsfahânî

78 Bâkullânî, *et-Takrîb*, II, 35. Aynı argümanın Bâkullânî'yi izleyen Gazzâlî tarafından da kimi yerlerde kullanıldığını görüyoruz. Mutlak emrin delâleti konusunda Bâkullânî tarafından kullanılan yukarıda genel hatlarıyla verdiğimiz argümanın aynısı, yine mutlak emrin delâleti konusunda Gazzâlî tarafından dile getirilmiştir. Buna karşılık Bâkullânî, umum sîgalarını reddederken Gazzâlî, bunları reddetmenin mâkul olmadığını birtakım gerekçelere bağlayarak şu şekilde açıklar: "Bilesin ki, bu inceleme, yalnızca Arap diline özel olmayıp, bütün diller için geçerlidir. Çünkü bütün dillerde umum sîgasına ihtiyaç duyulur. Bu itibarla bütün halk kesimlerinin bu sîgalardan gaflet edip, ihtiyaçları bulunduğu halde, bu sîgaları koymamış olmaları uzak bir ihtimaldir." Gazzâlî, ardından bunun gerekçelerini sıralar (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 103).

79 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 278. Cüveynî'ye göre, sadece dilin vaz'ına dayanıldığına böyle bir durum söz konusu olsa bile sözel ve hâlî karineler dikkate alındığında nas türünden hitapların sayısı oldukça fazladır. Bu yüzden de insanların te'vile açık olduğu gerekçesiyle zâhîr olduğunu zannettikleri pek çok hitabın anlamını aslında nas olarak ifade ettiğini belirtir.

80 Ferrâ, *el-Udde*, I, 138.

(ö. 446/1055) nas türünden kesinlikle bir hitap bulunmadığını ileri sürmektedir. Yine Bâcî'nin kaydettiğine göre, Şâfiî fakihî Ebû Ali et-Taberî (ö. 350/961) "Ey Peygamber! ..." (el-Enfâl 10/64), "De ki, O, Allah birdir" (el-İhlâs 112/1) örneklerinde olduğu gibi nas türünden hitabın çok az olduğunu ifade etmiştir. Bâcî, bu kişilerin nasın olmadığını ya da çok az olduğunu ileri sürmelerinin nası, hiçbir yönden te'vil kabul etmeyen hitap olarak tanımlamalarından kaynaklandığını belirtmektedir.⁸¹

Bütün bunlar şer'î delilin kesinliğine ilişkin tartışmanın erken dönemde usulcüler arasında mevcut olduğunu, Râzî'nin ise bu konuyu derleyip toparlayarak müstakil bir başlık altında ele aldığını gösterir. Râzî meseleyi "Hitapla istidlâl kesinlik ifade eder mi, etmez mi?" şeklindeki bir başlık altında ele alır.⁸² Burada problem teşkil ettiği ileri sürülen iki nokta vardır. Birincisi kelimelerin anlamlarının, nahiv ve sarfın naklindeki problemdir. İkincisi ise hitapla istidlâlin iştirakin, mecazın, naklin, ızmanın, tahsisin, takdîm ve tehirin, nâsih ve aklî muarızın olmamasına bağlı olması şeklinde delâletindeki problemdir. Râzî meseleyi şu şekilde koyar: Bunların hepsi zannî şeylerdir. Zannî mukaddimelere dayanan şey de zannîdir. O halde hitapla istidlâlde bulunmak zannîdir.⁸³

Bu mantikî kıyastan sonra Râzî, bu hususların kat'iliği nasıl ortadan kaldırdığına ilişkin itirazları örnekleriyle birlikte teker teker ele alır.

⁸¹ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 72.

⁸² Âmidî "Sem'î delil yakın ifade eder mi, etmez mi?" şeklinde ele alarak, *el-İhkâm'*-da (I, 71) meseleyi sadece mütevâtir ya da âhâd yolla olması açısından dilin bilinmesinin yolu olarak ele alırken, *Ebkârü'l-efkâr*'da (III, 245) hem nakle hem de delâlete ilişkin açılardan ele almıştır. Tâceddin el-Urmevî bu meseleyi "Naklî deliller yakın ifade etmez" (*el-Hâsıl*, II, 180), Sirâceddin el-Urmevî "Lafzî delil yakın ifade etmez denildi" (*et-Tahsîl*, I, 255), İbn Müflih ve Merdâvî, "Kavli deliller bazan yakın ifade eder" (*Usûl*, I, 147; *et-Tahbîr*, II, 711), İbnü'n-Neccâr "Naklî deliller bazan yakın ifade eder" (*Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 292) şeklinde verir.

⁸³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 390-391. Karâfî, "zannîye dayanan şey de zannîdir" görüşünün tartışmaya açık olduğunu söyleyerek, kimi zaman zannî mukaddimelere dayanan şeylerin kat'î olabileceğini, hatta zannî olana dayanan bir yana şekke dayalı olan şeylerin bile bazı durumlarda kat'iyet ifade edebileceğini belirterek buna ilişkin bazı örnekler verir (bk. *Nefâisü'l-usûl*, III, 1117-1118; Karâfî'nin bu açıklamasının aynısı için bk. Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 713; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 293).

Birinci problemi ele alacak olursak, Râzî özetle şunları söylemektedir: Dilin nakli konusunda dilcilere dayanılmaktadır. Hatadan korunmuş olmadıkları için onların nakli zannı gerektirir.⁸⁴ Bu yolun dışında dili bilmenin yolu ya akıl veya nakil ya da bu ikisinden oluşan bir yol olur. Nakil de tevâtür ve âhâd yolla olur. Dil vaz'î bir şey olduğu için bunu tek başına akılla bilmenin imkânı yoktur.⁸⁵ Bu naklin tevâtür yoluyla bilinmesi de mümkün değildir. Çünkü insanlar Allah, iman, küfür, salât ve zekât gibi en çok kullanılan lafızlarda bile ihtilâf etmişlerdir. Aynı şekilde son derece yaygın oldukları ve kendilerine şiddetle ihtiyaç duyulduğu halde insanlar emir, nehiy ve umum sîgaları konusunda ihtilâf etmişlerdir. Durum böyle olunca bu konuda tevâtür iddiası imkânsız hale gelir. Günümüzde bunların tevâtür şartlarını taşıdığı kabul edilse bile diğer zamanlar için bunu bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu konuda söylenebilecek nihaî söz, bunların bazılarının nakli kesin olsa bile hepsinde aynı kesinliğin bulunmadığıdır.⁸⁶

Râzî'ye göre bunların âhâd yolla sabit olması konusunda da problemler vardır. İlki haber-i vâhidin ancak zan ifade etmesidir. Kitap ve Sünnet'in bilinmesi ise kelimelerin kullanıldığı anlamların, nahiv ve sarfın bilinmesine bağlıdır. Zannî olana bağlı olan da zannîdir. Bu durumda Kitap ve Sünnet'in medlûllerinden hiçbir şeyin kesin olarak sabit olmaması gerekir. Böyle bir durum ise icmâa aykırıdır. Diğer yandan haber-i vâhidler ancak râviler cerhedilmediğinde zan ifade eder. Sibeveyh gibi otorite dilciler bile cerhedildiğine göre, diğerleri için ne söylenebilir? Dil ve nahvin naslarla istidlâl konusunda bir asıl konumunda olduğu göz önüne alınırsa, usulcülerin haber-i vâhidin hüccet olduğu konusunda delil getirmelerine karşılık aynı şeyi, öncelikli olduğu ve şiddetle ihtiyaç

84 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 391.

85 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 203. Karâfi hal ve diğer karînelerin eklenmesiyle haber-i vâhid şeklinde nakledilen hususların zann değil, ilim ifade edeceğini belirterek Râzî'nin yaptığı taksimin hasr ifade etmediğini belirtmiştir (*Nefâisü'l-usûl*, II, 538).

86 Râzî, dil konusunda temel olan Arap şiiri hakkında Hz. Ömer'in şöyle dediğinin rivayet edildiğini belirtir: "Şiir, Araplar'ın ilmi idi ve bundan daha sahih bir ilimleri de yoktu. İslâm geldi, Araplar cihat ve Faris ve Rum'a karşı savaşla meşgul oldular ve şiir ve rivayetinden uzak kaldılar. İslâm yayılıp fetihler yapıp şehirlere yerleşince şiir rivayetine geri döndüler fakat bu sefer de ne tedvin edilmiş bir divan ne de yazılı bir kitap buldular. Araplar'dan ölen ölmüştü. Bu yüzden de bu şiirin çok azı muhafaza edilmiş, çoğu ise kaybolup gitmiştir." (*el-Mahsûl*, I, 204-209).

duyulduğu halde dilde yapmamaları ve râvilerin hallerini araştırmamaları şaşılabilecek bir durumdur.⁸⁷

Râzî'ye göre akıl ve nakilden oluşan delile⁸⁸ yönelik itiraz da şudur. İki nakli mukaddime ile neticeye varmak ancak dili koyan için çelişkinin câiz olmamasına bağlıdır. Bu ise dilin vâzının Allah olması halinde mümkündür. Dilin vâzının Allah olduğu ise bilinmemektedir. İnsanların bu yolla dili bilme üzerinde icmâ ettikleri söylenecek olursa, bu durum da mümkün değildir. Çünkü icmân ispatı sem'î delillerle olur. Sem'î deliller ise ancak dilin, nahvin ve tasrifin sabit olmasından sonra olur. Devir söz konusu olacağı için bu konuda icmâ da hüccet olmaz.⁸⁹

Râzî'nin dile getirilen bütün bu problemler için çözümü şudur. Dil ve nahiv iki kısım olup, birincisi yaygın ve meşhur olandır. Bu yolla lafızların şimdi kullanıldıkları anlamlarda geçmiş dönemlerde de kullanıldığı konusunda zorunlu bilgi hâsıl olur. "Semâ" ve "arz" kelimeleri şimdi hangi anlamda kullanılıyorsa Hz. Peygamber zamanında da aynı anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu konuda ileri sürülen şüpheler sofistlerin şüpheleri türünden olup cevap vermeye bile değmez. İkinci kısım ise âhâd yolla bilinen garib lafızların olduğu kısımdır. Bu husus göz önüne alındığında Kur'an lafızlarının, nahiv ve tasrifinin çoğunun birinci kısımdan olduğu konusunda şüphe yoktur ve bununla da hüccet sabit olur. Zanla amelin vâcipliğini icmâ ile; icmâ da zannî olmayan kullanımlarla gelen âyetle ispat edilir. Râzî'ye göre bu şekilde problem ortadan kalkmış olur.⁹⁰ Râzî gibi Âmidî'nin mütevâtir olarak gelenlerin haber-i vâhid

⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 210-212. Karâfî, haberler konusunda râvilerin durumlarının araştırılmasının arkasında Hz. Peygamber'e yalan isnat etme gibi güçlü bir sebebin bulunduğunu, buna karşılık dil konusunda yalan söylemek için bir sebebin bulunmasının son derece zayıf bir ihtimal olduğunu belirterek ulemânın meşhur ve yaygın kitaplara itimat ettiklerini söyleyerek bunun şaşılabilecek bir şey olmadığını belirtir (*Nefâisü'l-usûl*, II, 545-548).

⁸⁸ Râzî, bu yola şu örneği vermiştir. Araplar'ın çoğul sigalarından istisnayı câiz gördükleri nakil yoluyla bilinmektedir. Yine nakille bilinmektedir ki, onlar istisnayı, istisna olmasaydı lafzın kapsamına girecek olan şeyleri çıkarmak için kullanmışlardır. Bu iki nakli mukaddimeye dayalı olarak aklen çoğul sigasının istiğrak ifade ettiği bilinir (*el-Mahsûl*, I, 204).

⁸⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 215.

⁹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 216-217. Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 86-87; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 199.

olarak gelen kısımdan daha fazla olduğunu söylemesi problemin nakil yönüne ilişkin çözümüne benzer şekilde yaklaştığını gösterir.⁹¹

Râzî ikinci türden olup da zannîliği gerektiren iştirak, mecaz, nakil, ızzar, tahsis, takdim, tehir, nâsîh ve aklî muarızın olmaması hususlarını da teker teker ele alıp açıkladıktan sonra bu ve önceki problemler hakkında şu değerlendirmede bulunur: “İnsaflı konuşmak gerekirse, yakîn ifade eden karînelerin -ki, bu karîneler ister müşahede yoluyla isterse tevâtürle nakledilen karîneler olsun- bitişmesi durumu müstesna, bu lafzî delillerden yakîni elde etmenin hiçbir yolu yoktur.”⁹² Aynı şekilde Âmidî de sem’î delilin zannî olmasının katiyet ifade eden karînelerin bulunmaması halinde geçerli olabileceğini, bu karînelerin dikkate alınması halinde bunun doğru olmadığını belirtir.⁹³

Bu konuya ilişkin tartışmayı Râzî’den iktibas eden Sadrüşşerîa, meseleyi “Lafzî delil yakîn ifade etmez denildi” başlığı altında ele almış ve Râzî’nin, “zannî mukaddimeler” diye nitelediği hususları, vucûdî (olması gerekenler) ve ademî (olmaması gerekenler) olmak üzere iki grupta ele almıştır. Bunlardan kelimelerin anlamları, sarf ve nahvin nakledilmesini birinci grupta; iştirak, mecaz, ızzar, nakil, tehir, nâsîh ve aklî muarızın olmamasını ikinci grupta ele almıştır. Meseleyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra Sadrüşşerîa, böyle bir görüşün bâtil olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre her ne kadar dilde bu tür zannîliği gerektiren durumlar olsa da dilde bulunan kelimelerin kullanımları, temel sarf ve nahiv kuralları tevâtür derecesine ulaşan son derece yaygın bir biçimde bilinmektedir. Karîne bulunmadığı durumlarda sözün, aslının (sözün konulduğu anlam) hilâfına kullanılmadığı da yine genel kabul gören bir kuraldır. Yine buna bağlı olarak kat’î karîneler vasıtasıyla kastedilenin asıl olduğu bilinmektedir. Çünkü aksi durumda iletişimin (tehâtüb) ve mütevâtirin katiliğinin bir anlamı kalmaz.⁹⁴

91 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 71.

92 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408. Tâceddin el-Urmevî ve Sirâceddin el-Urmevî de delillerin delâletlerinin katiyetinin ancak karînelerle sağlanabileceğini belirterek aynı yaklaşımı benimsemişlerdir (bk. *el-Hâsıl*, II, 181; *et-Tahsîl*, I, 256).

93 Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, III, 246. Adudüddin el-İcî de söz konusu ihtimalleri sıralayarak doğru olan görüşün müşahade edilen veya mütevâtir karîneler sayesinde bu ihtimallerin ortadan kalkarak yakîn ifade edeceği görüşü olduğunu belirtir (*el-Mevâkıf*, 40).

94 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 128-129. Buna ek olarak Sadrüşşerîa, âlimlerin kati ilmi iki anlamda kullandıklarını belirtir. Birincisi, muhkem ve mütevâtirde olduğu gibi

Bu usulcülere karşılık, Hanbelî usulcülerden Tûfî ve Mâlikî usulcülerden Şâtıbî ise Râzî'nin yukarıda dile getirdiği ihtimallerin gerçekten katiyeti ortadan kaldırdığı düşüncesindedir. Tûfî, bu görüşü benimserken aslında amacının, muâmelâtla ilgili konularda nasların ve icmâın maslahatla boy ölçüşecek katiyette olmadığını göstermek olduğunu belirtir.⁹⁵

Fıkıh usulünün kati olması gerektiğini söyleyen Şâtıbî, fıkıhın dayandığı usulün deliller değil, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtan oluşan külliyyâtü's-şerîa olduğunu ileri sürer. Çünkü usulün deliller olduğunun ileri sürülmesi halinde delillerin sübût veya delâletindeki zannilik şeriatın aslına da sirayet eder ve bu şekilde şeriatın değişmesi kaçınılmaz olur. Halbuki şeriatın korunduğu hususunda Allah'ın taahhüdünü bulmaktadır.⁹⁶ Şâtıbî, usulün deliller olması halinde yaygın kullanıma göre, bu delillerde

ihtimalin kesinlikle bulunmadığı türden hitapların ifade ettikleri bilgi; ikincisi ise zâhir, nas ve meşhur haberde olduğu gibi delilden kaynaklanan bir ihtimalin bulunmadığı türden hitapların ifade ettikleri bilgidir. Sadrüşşerîa, âlimlerin birincisini "ilmü'l-yakîn" diye, ikincisini de "ilmü't-tuma'nîne" diye isimlendirdiklerini ifade eder.

95 Tûfî ise icmâın nas ile sabit olmasında nasların gerek subut gerekse delâlet yönlerindeki ihtimallere dikkat çekerek, bunun hemen hemen mümkün olmadığı görüşündedir. Bu konudaki açıklamaları, icmâın nas ile ispatlanamayacağı yanında nasların delâletinin taşıdığı ihtimali, dolayısıyla zanniliği konusundaki görüşünü yansıtmaması açısından önemlidir. Şöyle diyor Tûfî: "Nas ya mütevâtirdir ya da âhâddır. Her iki şekilde de hüküm konusunda ya sarihtir ya da muhtemeldir. Dolayısıyla dört kısım söz konusudur. Eğer nas mütevâtir ve sarih ise metni ve delâleti açısından katidir. Ancak bu durumda da umum ya da mutlaklık yönünden ihtimal söz konusudur. Bu ise mutlak anlamda katiliğe zarar verir. Şayet umum, mutlaklık ve benzeri yönlerden ihtimalin bulunmadığı farzedilip hiçbir şekilde kendisine ihtimal ilismeyecek şekilde bütün açılardan katiyet sabit olsa dahi biz böyle bir şeyin maslahata muhalif olacağını kabul etmiyoruz. Dolayısıyla muhalefet değil, muvafakat söz konusudur. Eğer nas, âhâd ve muhtemel ise katiyet söz konusu olmaz. Aynı şekilde mütevâtir ve muhtemel, âhâd ve delâletinde hiçbir açıdan ihtimal olmasa da durum aynı olup, sened ve metinden birisi açısından katiyet ortadan kalktığı için bunlar da delil olmaz" (*Risâletü'l-maslaha* [Hallâf, *Mesâdirü't-teşrî'l-İslâmî fî mâ lâ nasa fih* içinde, s. 106-144], Küveyt: Dârü'l-kalem, 1972, s. 123).

96 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 20, 22. Bu anlayıştan hareketle Şâtıbî, "Şüphesiz zikri biz indirdik, onun koruyucusu da biziz" (el-Hicr 15/9) âyetinde koruma altına alınan şeyin küllî asıllar olduğunu, cüzi meselelerin kastedilmediğini belirtir. Çünkü şeriatın cüziyyâtında hata ihtimali, bunun da ötesinde haber-i vâhidlerde ve âyetlerin anlamlarında hata edildiği kesin olarak bilinmektedir.

katiyetin neredeyse imkânsız olduğunu ya da son derece nâdir olduğunu ileri sürer ve buna gerekçe olarak da Râzî'nin belirttiği ihtimalleri gösterir.⁹⁷ Mütevâtir de olsa bu ihtimaller yüzünden delillerin delâletleri zannî ise Şâtıbî fıkıh usulünün katiliğinden nasıl bahsedebilmektedir? Şâtıbî, bu katiliğin mânevî mütevâtire benzer bir yolla sağlandığı görüşündedir. Buna göre tek tek deliller her ne kadar zan ifade etse de aynı konudaki farklı deliller istikra yoluyla bir araya getirildiğinde bunların tamamından tek tek delillerde bulunmayan bir katilik ortaya çıkar. Nitekim icmâ, haber-i vâhid ve kıyasın hüccet olması da böyle bir istidlâl ile mümkündür. Aksi takdirde tek tek delillerden yapılan bir istidlâl ile şer'î hükmün katiliğine ulaşmak mümkün olmazdı.⁹⁸

97 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 24. Şâtıbî şöyle demektedir: “Bu ilimde akli deliller kullanıldığında müstakil bir delil olarak değil, ancak sem'î delillerle birlikte veya sem'î delillerin yolunu belirleme ya da dayanağını ortaya koyma ve benzeri şekilde kullanılır. Çünkü hakkında incelemenin yapıldığı şey şer'î bir meseledir. Akıl ise şâri' değildir. Bu, kelâm ilminde açıklanmıştır. Durum böyle olunca (şer'î hükümde) asıl dayanan şer'î delillerdir. Ancak, yaygın kullanıma göre de şer'î delillerde katiyet ya yoktur ya da son derece nâdirdir. Burada deliller derken tek tek delilleri kastediyorum. Çünkü bu deliller haber-i vâhid ise katiyet ifade etmediği açıktır. Mütevâtir ise bunların da katiyet ifade etmesi birtakım mukaddimelere bağlıdır ki, bu mukaddimelerin tamamı ya da büyük çoğunluğu zannîdir. Zannîye bağlı olan şeyin de zannî olması gerekir. Çünkü mütevâtir olanın katiyet ifade etmesi kelimelerin ve nahiv konusundaki görüşlerin nakline; müşterekliğin, mecazın, şer'î veya örfî (âdî) naklin, ızmanın, umurun tahsisinin, mutlakın takyidinin, nâsihin, takdim ve tehirin ve akli muarızın bulunmamasına bağlıdır. Bütün bu ihtimallerle birlikte tek tek şer'î delillerin (mütevâtir de olsa) katiyet ifade etmesi imkânsızdır. Delâletinin kati olduğunu kabul eden kişi / kişiler ise bunların haddizatında zannî olduğuna, ancak bunlara müşahede edilen karînelerin eklenmesi ya da nakli karînelerin eklenmesi durumunda yakîn ifade ettiğine dayanmıştır ki, bütün bunlar ya nâdirdir ya da imkânsızdır.”

98 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 24-26. Şâtıbî'ye göre, mütekaddiminden olan usulcülerin bu noktaya dikkat çekmemeleri, muteahhirinden olan usulcülerin tek tek âyet ve hadislerle istidlâlde bulunulduğunu zannetmelerine sebep olmuştur ki, bu yüzden bu mesele bir problem haline gelmiştir. Kendisinin belirttiği şekilde meseleye bakılması halinde bir problemin kalmayacağını söyler. Şâtıbî, buna namazın vucûbiyeti için “Namazı kılın” âyeti ile istidlâlde bulunulmasını örnek verir. Şayet namazın vâcip olduğuna sadece bu âyetle istidlâlde bulunulmuş olsaydı, bu âyet tek başına namazın vâcipliği hükmünü kesin olarak ifade etmeyecekti. Fakat bu ve benzeri âyetlerin yanı sıra namaz kılanların övülmüş olması, terkeden-

Sonuç olarak dilin bir iletişim aracı olduğu ve bu yönüyle de insanların bireysel kullanımını aşan bir yapıya sahip olduğu düşünülürse, bu tür ihtimallerin hitapla istidlâlde bulunmayı bütünüyle zannî hale getirdiğini söylemek doğru olmaz. Aksi takdirde dilin Sadrüşşerîa'nın da belirttiği gibi iletişim özelliğinin bir anlamı kalmaz. Öte yandan dilin, tıpkı mütevâtir Sünnetlerde olduğu gibi nesilden nesile aktarılacak bize kadar geldiği göz önüne alınırsa dil ile ilgili kullanım ve kuralların -garîb ve bölgesel kullanımlar hariç- genel olarak sağlam bir şekilde ulaştığını kabul daha doğru olur. Zira dil, keyfî olan, orda duran ve ara sıra kullanılan bir vasıta değil, kendisine hayatın her alanında herkes tarafından her zaman şiddetle ihtiyaç duyulan bir vasıta. Kaldı ki, Şâtıbî'nin hükmün katiliğini sağlamak için önerdiği istikrâ yönteminin dil için de geçerli olmasını engelleyecek herhangi bir şey yoktur. Bu noktada âlimlerin Sünnet bilgisi ile Araplar'ın lisan bilgisi arasında bir paralellik kuran Şâfi'nin şu sözünü hatırlamak yerinde olur: "Araplar'ın lisan bilgisi, âlimlerin Sünnet bilgisine göre daha yaygındır."⁹⁹

II. MEDLÛL

Kimi usulcülerin hitabın hüküm ifade etmesinin mâna ifade etmesine bağlı olduğu, kimilerinin de hitabın doğrudan hüküm ifade ettiği şeklindeki ifadeleri, hitabın medlûlünün mâna mı, yoksa hüküm mü olduğu konusunda görece bir belirsizlik olduğu izlenimi vermektedir.¹⁰⁰ Buna

lerin kınanmış olması, her hâlükârda namazın kılınmasının emredilmiş olması, terkedip de terkinde ısrar edenlerle savaşılmamasının istenilmesi gibi bu konuda gelen pek çok delil sebebiyle namazın vâcipliği hükmü konusunda kati bir bilgi oluşmuştur.

Başlangıçtan beri (meselâ Cessâs'tan başlayarak) usul eserleri tarandığında katiliğin sağlanması konusundan Şâtıbî'nin yaklaşımının aksine usulcülerin tek tek âyet ve hadislerle katiliğin sağlanacağı görüşünde oldukları ortaya çıkar. Bir örnek olması bakımından Hanefîler'in âm lafızların mânaya delâletini kati kabul etmeleri hatırlanabilir. Eş'arî usulcülerin delâletleri bakımından nas ve zâhir arasında ayırım yapmaları da bunun diğer bir örneğidir.

⁹⁹ Şâfi, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1939, s. 44.

¹⁰⁰ H. Yunus Apaydın bu belirsizliğe işaret ederek, fıkıh usulünün bir anlama yöntemi olup olmadığının, bu ayırım arasındaki ilişkinin netleştirilmesine bağlı olduğuna dikkat çekmiştir (bk. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İHAD*, sy. 1 [2003], s. 10).

rağmen usulcülere göre, genel anlamda lafız söz konusu olduğunda medlûlün, lafız ile ifade edilmek istenen mâna, dar anlamda ise hüküm olduğunu söyleyebiliriz.

Mâna ve hüküm arasında belirgin bir biçimde ayırıma Sadrüşşerîa'da rastlamaktayız. Sadrüşşerîa, hitap/kitapla ilgili konuları iki kısma ayırarak, birinci kısımda Kitab'ın mâna ifade etmesini, ikinci kısımda ise şer'î hükmü ifade etmesini ele alır. Bu taksimden hareketle birinci kısımda has, âm, müşterek, hakikat, mecaz ve benzeri konuları, ikinci kısımda ise emir ve nehiy konularını ele alır. Buna gerekçe olarak da hitabın şer'î hükmü ifade etmesinin, mâna ifade etmesine bağlı olduğunu ileri sürer.¹⁰¹ Bu şekilde net olmasa da benzer bir ifadeye Basrî'de de rastlamak mümkündür. Basrî'nin emrin vücûb ifade ettiğinin bilinmesinin, kelâmın ve kısımlarının bilinmesine bağlı olduğunu belirtmesi¹⁰² ve "... hitapla istidlâlde bulunmak hitabın ifade ettiği şeyin (anlamının) bilinmesine de ihtiyaç duyar"¹⁰³ şeklindeki ifadesi, mâna ile hüküm arasındaki genellik ve özellik şeklinde bir ilişki bulunduğunu söylemeyi mümkün kılar. Yine Râzî'nin, "Hükümlere tutunmak (et-temessük bi'l-mansûsât) ancak dil vasıtasıyla mümkün olduğu için, dille ilgili konuların, fıkıh usulü konularının hepsinden önce ele alınması gerekir"¹⁰⁴ şeklindeki ifadesi ve fıkıh usulünün medlûl hakkında bilgiye ya da zanna ulaştıran yollar olduğunu söyledikten sonra burada "medlûl" ile kastedilenin şer'î hüküm olduğunu belirtmesi,¹⁰⁵ hükmün bilinmesinin lafızların mânasının bilinmesine bağlı olduğunu gösterir.

Usulcülerin lafızlarla ilgili olarak değişik açılardan yaptıkları taksimler ve bu taksimler sonucunda gerek müfred lafızların, gerekse mürekkep lafızların anlamlarına ilişkin açıklamaları; kelâmı emir, nehiy, haber ve istihbar kısımlarına ayırıp bunlardan özellikle şer'î hükmü ifade eden emir ve nehiy (inşâ) üzerinde durmaları; fıkıh usulündeki asıl incelemenin, şer'î hüküm olduğunu ve lafzın mânaya delâletinin buna bir basamak teşkil ettiğini gösterir. Daha genel olduğu için önce "mâna", ardından da "hüküm"ün tanımı ve mahiyeti üzerinde durulacaktır.

101 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 29.

102 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 8.

103 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 342.

104 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 168.

105 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82.

A) Mâna

Sözlükte bir şey ile kastedilen (maksûd)¹⁰⁶ anlamına gelen ve “murâd” kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılan mâna/anlam,¹⁰⁷ “karşılığında lafzın konulduğu zihnî sûret” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁸ Ancak aşağıda kelâmla

106 Cürcânî, *et-Ta'rifât* [baskı yeri ve tarihi yok], “mâna” md. (s. 220); Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*, I-II, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984, “mânâ” md. (II, 1084). Mâna kelimesinin kastedilen anlamı, ism-i mef'ûl olması açısından verilmiş bir anlamdır. Nitekim Firûzâbâdî, “ma'ne'l-ke'lâm, ma'niyyü'l-ke'lâm, ma'nâtü'l-ke'lâm ve ma'niyyetü'l-ke'lâm”ın aynı anlamda kullanıldığını kaydetmektedir (bk. *el-Kâmûs*, “anâ” md. Askerî ise mimli masdar olduğu gerekçesiyle mâna kelimesini kasd ile açıklamıştır (*el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 22).

107 Çağrışımları farklı olsa da mâna kelimesini Türkçe'deki anlam kelimesi ile karşılamak mümkündür. Anlam kelimesi daha ziyade muhatabın zihinsel içeriğini, mâna kelimesi ise konuşanın zihinsel içeriğini çağrıştırmaktadır. Çağrışımları farklı olmakla birlikte anlam kelimesinin mâna kelimesi yerine kullanıldığını söyleyebiliriz. Türkçe sözlüklerde anlam kelimesinin eski Türkçe karşılığı olarak mâna kelimesi seçilmiştir (meselâ bk. *Türkçe Sözlük* (TDK), I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988, “anlam” md. (I, 71). Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İnkılap Kitabevi, 1988, “anlam” md. (s. 22); Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, “anlam” md. (s. 56).

108 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “meânî” md. (s. 220); Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, “mânâ” md. (s. 841); Tehânevî, *Keşşâf*, “mânâ” md. (II, 1084). Askerî ve Ebü'l-Bekâ, bu tanımdan hareketle karşılığında lafzın konulmadığı zihni sûretin mâna olarak isimlendirilemeyeceğini belirtmişlerdir (bk. *el-Furûku'l-lugaviyye*, s. 22; *el-Küllîyyât*, “mânâ” md. [s. 841, 842]).

Abdülkâhîr el-Cürcânî tarafından kullanılan mâna ve ma'ne'l-ma'nâdan birincisi ile kastedilen aynı şey olup vasıtasız olarak lafzın zâhirinden anlaşılan anlam kastedilmektedir. Ma'ne'l-ma'nâ sözü ile ise lafızdan anlaşılan birinci anlamın ikinci bir anlama götürmesi kastedilmektedir ki, bu anlama birinci anlam sayesinde ulaşılmakta olup esasen söylenen sözden maksat da bu ikinci anlamdır. Abdülkâhîr el-Cürcânî bunun özellikle kinaye, istiare ve temsilde ortaya çıktığını ifade eder (*Delâilü'l-icâz* [nşr. Mahmûd M. Şâkir], Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1989, s. 262-263, 266-267). Ma'ne'l-ma'nânın aynı anlama gelmesi konusunda bk. Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, “mânâ” md. (s. 842).

Arapça'da lafzın medlûlünü ifade etmek için mâna kelimesinin yanısıra mefhum, müsemma gibi kelimeler de kullanılmaktadır. Cürcânî, zihnî sûretin lafızla kastedilmesi açısından mâna, akılda lafızdan hâsıl olması açısından mefhum, “mâ hüve” sorusunun cevabı olarak söylenmesi açısından mahiyet, hariçte sabit olması açısından hakikat, başkasından ayrılması açısından hüviyyet olarak isimlendirildiğini belirtir (*et-Ta'rifât*, “meânî” md. [s. 220]). Benzer şekilde Ebü'l-Bekâ da lafzın bir şey karşılığında konulması halinde lafzın bu şeye delâlet

ilgili tartışmada ele alınacağı üzere bu tanım, daha ziyade Mu'tezile'nin anlayışına uygun düşmektedir. Eş'arîler açısından bu tanımın, karşılığında lafzın konulması mümkün olan zihnî sûret olarak anlaşılması daha uygun gözükmektedir.¹⁰⁹

Lafzın medlûlünün, lafzın delâlet ettiği anlam mı yoksa bu anlama karşılık gelen hâricî varlık mı olduğu konusunda usulcüler arasında tartışma bulunmakla birlikte genel eğilim, lafzın medlûlünün, ifade ettiği şeyin dış dünyadaki varlığı değil, onun zihindeki sûreti olduğudur.¹¹⁰ Çünkü

etmesi açısından medlûl, lafızla kastedilmesi açısından mâna, lafızdan ortaya çıkması açısından mefhum, o şey için isim olarak konulmuş olması açısından ise müsemma olarak isimlendirildiğini belirterek bunların farklı açılardan birbirlerinden daha umumi ve hususi olabileceğini ifade eder (*el-Külliyât*, "mâna" md. [s. 842]).

109 Râzî'nin açıklamalarını esas alacak olursak, usulcülerdeki genel eğilimin, zihnî sûretin anlam olarak isimlendirilmesinin, karşılığında bir lafzın konulmasına bağlı olmadığı şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü anlamlar sonsuz olup bu anlamlardan her biri için bir lafzın konulması, lafızların da sonsuz olmasını gerektirir ki, sonsuz sayıda anlamın akledilmesi ve bunları ifade eden lafız konulması insan açısından mümkün değildir. Diğer yandan bir anlam için lafız konulması ancak bu anlamın akledilmesinden sonra mümkündür ki, bu da zihnî sûretin anlam olarak isimlendirilmesi için mutlaka karşılığında bir lafız konulmasının gerekmediğini gösterir. Bu yüzden Râzî, anlamları iki kısma ayırarak, şiddetle ihtiyaç duyulan anlamları ifade etmek için lafızların konulması gerektiğini, böyle bir ihtiyacın bulunmadığı anlamlar için lafız konulmasının gerekli olmadığını ifade etmiştir (*el-Mahsûl*, I, 197-198; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 75-76; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 197).

110 Bu konudaki tartışma esasen cins isim konusunda yapılmakta olup, bu iki görüşe ilâveten üçüncü bir görüşten daha bahsedilmektedir. Bu görüşleri şu şekilde toplamak mümkündür:

1. Lafzın medlûlü, zihnî anlamdır: Bu görüş, başta Râzî olmak üzere Tâceddin el-Urmevî, İbnü'l-Hâcib, Karâfî, Beyzâvî, Merdâvî gibi usulcüler tarafından tercih edilmiştir. Bu görüşe göre, müfred olsun mürekkep olsun lafızlar, hâricî varlıkları göstermek için değil, zihnî anlamları göstermek için konulmuştur. Çünkü lafızlar, varlık ve yokluk bakımından zihnî anlamlarla birlikte bulunur. Lafızların hâricî varlıklara delâleti ise zihnî anlamlar vasıtasıyla olmaktadır (Râzî, *el-Mahsûl*, I, 200-201; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 76-77; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 16; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 504; Beyzâvî, *Minhâc* [Gumârî, *el-İbtihâc* ile], s. 43, Sübkî, *el-İbhâc* şerhiyle, III, 490, İsnevî, *Nihâyetü's-sûl* şerhiyle, I, 224, Bedahşî, *Menâhicü'l-ukûl* şerhiyle, I, 221-222; Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 287-288; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 105). Lafızların nefsi anlamlara delâlet

dış dünyada her lafzın karşılık geldiği hâricî bir varlık bulmak mümkün değildir. Özellikle de anlamlı söz ya da ibare olarak adlandırılan ve bir nisbete dayanan cümle söz konusu olduğunda bu durum daha belirgin olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan karşılıklı konuşmada konuşanın dinleyene iletmediği, iletmek istediği şey, sözün tekabül ettiği hâricî varlık değil, konuşanın zihinsel içeriğidir. Bu zihinsel içerik ise kimi zaman dış dünyada hâricî bir varlığı bulunan bir nesneye karşılık gelebilir, kimi zaman ise dış dünyada hâricî bir varlığa karşılık gelmeyen bir sûrettir.

Mânanın zihinsel sûret olarak tanımlanması, zihinsel varlığın eşyanın varlık mertebelerinden birini oluşturduğu şeklindeki yaygın anlayışla birlikte düşünüldüğünde anlamın hâricî varlıktan ayrı bir varlığının bulunduğunu söylenebilir. Bu varlık anlayışına göre eşya dört mertebe halinde

ettiğini söyleyen Tüfî'nin de bu görüşü benimsediğini söyleyebiliriz (bk. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 468-469). Şevkânî, bu görüşü Râzî'nin yanı sıra Cüveynî'ye de nisbet etmektedir (bk. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl* [nşr. Mus'ab M. Saîd el-Bedri], Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1992, s. 37). Sirâceddin el-Urmevî, Râzî'nin görüşünü vermekle birlikte bu görüşün itiraza açık olduğunu da belirtir (bk. *et-Tahsil*, I, 198).

2. Lafzın medlûlû hâricî varlıktır: Râzî'nin aksine Tâceddin es-Sübki, lafzın hâricî anlam için konulduğu görüşündedir (*Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'* şerhi ile], I, 191, [Mahallî şerhi ve Bennânî hâşiyesiyle], I, 267, [Halûlû, *ez-Zıyâü'l-lâmi'* şerhi ile], II, 146). Kaynaklarda Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin de bu görüşü savunduğu ve bunu dilde kıyas için asıl kabul ettiği belirtilmektedir (bk. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 504; Sübki, *el-İbhâc*, III, 491; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 13; Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 288; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 106; Halûlû, *ez-Zıyâü'l-lâmi'*, II, 146; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 37). Aslında Şîrâzî bu tartışmaya doğrudan katılmış değildir. Dilde kıyas konusunda söylediklerinden hareketle bu görüş kendisine atfedilmiştir (bk. *Şerhu'l-Lüma'*, I, 186 vd.). Karâfî'ye göre Şîrâzî'nin bu konudaki gerekçesi şudur. Lafızların kendisi için konulduğu bu hakikatler yok olup yerine yenisi geldiğinde bu lafızlar yeni hakikatlere ancak kıyas yoluyla verilmektedir. Diğer yandan özel isimlerin müşahhas hâricî varlıklar için konulmuş olması da bunu gösterir.

3. Lafız, zihni veya hâricî olduğu şeklinde bir kayıtlama olmaksızın (min haysü hüve) anlam için konulmuştur: Bu görüşü, Tâceddin es-Sübki, babası Takıyyüddin es-Sübki'nin görüşü olarak vermektedir (Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'* şerhi ile], I, 191, [Mahallî şerhi ve Bennânî hâşiyesi ile], I, 268, [Halûlû, *ez-Zıyâü'l-lâmi'* şerhiyle], II, 146, 148. Bu görüşün Takıyyüddin es-Sübki'ye ait olduğu için ayrıca bk. Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 289; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 106). Merdâvî ve Halûlû Takıyyüddin es-Sübki'nin bu konuda bir de kitap yazdığını belirtmektedir.

sıralanmaktadır. Birincisi şeyin, kendi nefsindeki hakikati; ikincisi bu hakikatin zihinde sabit olan misâli; üçüncüsü bu zihindeki misâle delâlet eden ses ve harflerden oluşan söz; dördüncüsü bu söze delâlet eden yazıdır. Bu dört varlık mertebesi, sondan başa doğru birbirine bağlı olup, ilk ikisinin zamana ve toplumlara göre değişmesi söz konusu değildir. Diğer ikisinde ise (söz ve yazı) tercih söz konusu olduğu için farklılık söz konusudur. Varlık mertebelerinin bu diziliminde söz, varlığın kendisine değil, bunun zihindeki sûretine delâlet etmektedir.¹¹¹

Tıpkı lafızların müfred ve mürekkep olması gibi bunların delâlet ettikleri anlamlar da buna bağlı olarak müfred anlam ve mürekkep anlam olarak ikiye ayrılır. Müfredlik ve mürekkeplik esasen lafzın sıfatı olmakla birlikte aralarındaki sıkı ilişki sebebiyle bu sıfatlar anlam için de kullanılır.¹¹² Bu yüzden usulcülerin lafızlarla ilgili değişik açılardan yaptıkları tasniflerin genel olarak anlamlar için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.¹¹³ Buna göre dilde, kelime ve kelâm olmak üzere.

111 İbn Sinâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*, Beyrut: Dârü'l-âfâk, 1985, s. 49; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 27-28; a.mlf., *Mî'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts., s. 46-47; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 3; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 342 vd.; İbn Sinâ şöyle demektedir: “Şey ya mevcut bir nesne veya bu nesneden alınmış vehim ya da akılda bulunan bir sûrettir -ki, bu ikisi bölgelere ve milletlere göre değişmez- veya vehim ya da akıldaki sûrete delâlet eden lafız veya lafza delâlet eden yazıdır ki, bu son ikisi milletlere göre değişir. Yazı lafza, lafız vehmî ya da aklî sûrete, bu sûret de dış dünyada mevcut olan nesnelere delâlet eder.” Gazzâlî de ilk iki mertebedeki varlığın zamana ve milletlere göre değişmeyen hakiki varlıklar olduğunu, diğer ikisinin ise zamana ve milletlere göre değişebileceğini belirtir.

112 Tehânevî, *Keşşâf*, “mânâ” md. (II, 1084).

113 Bu konuyla ilgili olarak umumun, anlam için kullanılıp kullanılmayacağı usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Umumun, lafız için hakikat olarak kullanımı konusunda usulcüler arasında herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma umumun, anlam için hakikat olarak mı, mecaz olarak mı kullanıldığı hususundadır. Usulcülerin çoğunluğuna göre, umum, lafzın özelliği olup anlam için kullanımı mecazdır. Bununla birlikte umumun, anlam için de hakikat olduğunu ileri süren bir hayli usulcü vardır. Meselâ Serahsî (*Usûl*, I, 125-126) ve Pezdevî (*Usûl*, I, 99-102) tarafından bir yanılığın değerlendirilmekle birlikte Hanefîler'den Cessâs'ın âm tanımı, lafızların yanı sıra anlamları da içermektedir. Eş'arî usulcülerden Cüveynî, muhakkik imamların emir ve nehiy gibi âm ve hâssın da nefiste kâim bir mâna olduğunu söylediklerini belirtir. Bununla birlikte Cüveynî bunun o kadar kolay söylenemeyeceğini belirterek umumun,

anamlı iki birim bulunmaktadır.¹¹⁴ Ancak lafızların belli anlamlar için konulmasından maksat, bu lafızların konulduğu anlamları ifade etmesi değildir. Çünkü bu anlamlar, kendileri için lafız konulmadan önce bilinmekte olup, lafzın konulması da bu bilgi gereğince. Müfred lafızların belli anlamlar için konulmasından esas amaç ise bu lafızların terkihi vasıtasıyla konuldukları anlamlardan oluşan anlamı anlamaktır.¹¹⁵ Bu yüzden usulcüler, dildilerin ayırımı doğrultusunda önce kelimeyi isim,

nefisteki bilgiler olduğunu söyler (bk. *el-Burhân*, I, 220). Mâzerî de Eş'arî imamlardan meşhur olan görüşün emir ve nehiy gibi umurun da kelâm-ı nefsi olarak tasavvurunun mümkün olduğu şeklinde olduğunu belirtir (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 270). Sühreverdî, umurun, lafzın özelliği olmasını sağlayan şeyin esasen anlam olduğunu ifade eder (bk. *et-Tenkihât*, s. 39-40). Usulcülüğünün yanı sıra meşhur bir dilci olan İbnü'l-Hâcib de doğru olan görüşün umurun, lafızların yanı sıra anlamlar için de hakikat olarak kullanılması olduğunu belirtir (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-Îcî şerhi ile], II, 101; a.mlf., *Münteha'l-vüsûl*, s. 102). Karâfî'nin *Nefâisü'l-usûl*'deki (bk. IV, 1792) temayülü de bu yöndedir. İsfahânî, konuyla ilgili olarak usulcülerin görüşlerini verdikten sonra yaptığı değerlendirmede doğru olan görüşün anlamlar için de hakikat olarak kullanılması olduğunu, aksi takdirde ne kıyastan ne de tanımdan söz edilebileceğini belirtir (bk. *el-Kâşif*, IV, 207-214).

114 Bâkullânî ve Basrî de (*et-Takrîb*, I, 336-338; *el-Mu'temed*, I, 15) olduğu gibi kimi usulcüler kelâm kelimesini hem müfred anlam hem de cümle için kullanırken, Râzî'de (*el-Mahsûl*, I, 179-180) olduğu gibi kimileri de kelâm kelimesinin sadece cümle için kullanmaktadır. Meselâ Basrî, şöyle demektedir: "Bir ki, kelâm kelimesini bazan anlam ifade eden şeklinde niteleriz ki, bununla onun bir anlam için konulduğunu ve konulduğu bu anlamda kullanıldığını kastederiz. Bu, müfred lafız için de geçerlidir. Bazan da bununla anlamların birbirleriyle bağlantısını ifade ettiğini kastediriz ki, bu müfred lafız için söz konusu değildir. Çünkü müfred lafız, anlamların birbirleriyle bağlantısını ifade etmez. Aynı şekilde müfred lafız, anlamının tasavvurunu da ifade etmez. Çünkü müfred lafzın anlamı zaten lafızdan önce tasavvur edilebilen bir şeydir. ..." Buna karşılık Râzî, nahivcilerin kelâm tabirini sadece anlamlı cümle için kullandıklarını belirterek, dille ilgili konularda dildilerin kullanımının esas alınması gerektiğini ifade eder.

115 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 15; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 198-199; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 76; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 197; Beyzâvî, *el-Minhâc* (Gumârî, *el-İbtihâc* ile), 43; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 493-494; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 225-226; Bedaîşî, *Menâhicü'l-ukûl*, I, 222-226. Bu mesele, *el-Hâsıl*'da "Vaz'dan maksat müfred mânaları ifade etmektir" şeklinde geçmektedir ki, müellifin devamındaki açıklamasından ve diğer müelliflerin açıklamalarından metinde hata olduğu anlaşılmaktadır. İsnevî ise Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in bu meseleye yer vermediklerini belirtir.

fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayırarak kısaca bunların tanımlarını ve kısımlarını vermişler, ardından esas maksat olan kelâmı ve kısımlarını ele almışlardır.¹¹⁶

Kelâmın farklı taksimleri bulunmakla birlikte yaygın olan taksimi emir, nehiy, haber ve istihbar şeklindeki taksimidir.¹¹⁷ Usulcüler, bu kısımlardan özellikle emir, nehiy ve haber üzerinde durmaktadırlar. Emir ve nehiyi, daha üst bir kategori olarak talep kapsamında değerlendirmek mümkündür.¹¹⁸ Bu durumda usulcülerin kendi amaçları doğrultusunda kelâmın talep ve haber şeklinde iki kısmı üzerinde yoğunlaştıkları söylenebilir. Bu ayırım daha sonra dilciler tarafından da benimsenerek haber ve inşâ şeklinde meânî ilminin temel konusu haline gelmiştir.¹¹⁹

Emir ve nehiy, muhatap açısından herhangi bir olay hakkında bilgi verme amacına yönelik değildir. Emirde, muhataptan bir fiili yapması talep edilirken, nehiyde, muhataptan bir fiili yapmaması talep edilir. Şer’î hükmün dayandığı ifade türü de esasen emir ve nehiydir.¹²⁰ Haber ise

116 Kelimenin çeşitleri, tanımları ve kısımları için örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 135-146; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 225 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 18-64.

117 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 316; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 66. Cüveynî, önceki (kudemâ) usulcülerin kelâmı emir, nehiy, haber ve istihbar olmak üzere dörde ayırdıklarını, sonraki usulcülerin ise bu ayırımı yerinde bulmayarak bazı kısımlar ilâve ettiklerini belirttikten sonra kendisi, talep (emir ve nehiy), haber (teaccüb ve kaseb de bu kısma dahildir), istihbar (istifham ve arzı içerir) ve tenbih (telehüh, temennî, tereccî, nidâ) olmak üzere önceki usulcülerin taksimine yakın bir taksim yapar (bk. *el-Burhân*, I, 146-147). Semerkandî ise Cüveynî’nin önceki usulcülere ait olduğunu belirttiği emir, nehiy, haber ve istihbar olmak üzere dörtlü taksimi kelâmın kısımları olarak verdikten sonra gerçek anlamda istihbarın Allah’ın kelâmı için söz konusu olamayacağını, dolayısıyla da kendilerine hüküm bağlanan kelâmın geriye kalan emir, nehiy ve haber olduğunu söyler (bk. *Mizânü’l-usûl*, I, 191-192).

118 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 147.

119 Bu konuda usulcülerin dilcilere olan etkisi hakkında bk. Tahsin Görgün, “İnşâ”, *DİA*, XXII, 340. Cüveynî’nin dilcilerin kelâmı isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma, buna karşılık usulcülerin kendi amaçları doğrultusunda kelâmı emir, nehiy, haber ve istihbar olmak üzere dörde ayırdıklarını ve bu ayırımın da önceki (kudemâ) usulcülere ait olduğunu belirtmesi (*el-Burhân*, I, 146) bu tesbiti destekler niteliktedir.

120 Usulcüler, doğrudan hüküm ifade etmesi sebebiyle emir ve nehiy konusu üzerinde önemle durmuşlardır. Bu öneminden dolayı, Serahsî’de olduğu gibi kimi

doğruluğun ve yalanın söz konusu olduğu kelâm olup bilgi verme amacına yöneliktir. Bu yönüyle de emir, nehiy ve istihbar gibi diğer kelâm türlerinden ayrılır. Usulcülerin kelâmın kısımlarından biri olarak haberi incelemelerinin sebebi, şer’î hükümlerin esas itibariyle Hz. Peygamber’den nakledilen haberlere dayanmasıdır. Bu anlamda emir ve nehiy haberin kapsamına dahildir.¹²¹ Diğer bir sebep ise bazı ifadelerin haber kipinde olmalarına rağmen inşâ anlamını içermesidir.¹²² Usulcülerin hüküm

usulcüler eserlerine doğrudan emir konusuyla başlamıştır. Serahsî, fıkıh usulüne emir ve nehiy konusuyla başlamasını şu şekilde açıklamaktadır: “İlk önce açıklanması gereken emir ve nehiydir. Çünkü imtihan çoğunlukla bu ikisiyle olmakta, bu ikisinin bilinmesiyle hükümlerin bilinmesi tamam olmakta ve helâl haramdan ayrılmaktadır” (*Usûl*, I, 11). Râzî ise emir ve nehyin sözlü delâletinin özünü oluşturduğunu belirtir (*el-Mahsûl*, I, 167). Sadrüşşerîa da pek çok kısmı bulunan inşâî ifadelerden usulde sadece emir ve nehyin dikkate alındığını belirtir (*et-Tavzih*, I, 149).

121 Cüveynî, “Çoğunluğu emir ve nehiy olduğu halde usulcüler neden râvilerin Resûlullah’tan aktardıklarını haber diye isimlendirmişlerdir?” şeklinde bir soru sorarak, Bâkılânî’nin bu soruya iki şekilde cevap verdiğini kaydeder. Birincisi, bütün bu emir ve nehiyeler sonuç olarak habere dayanmaktadır. Şöyle ki, emredilen şey vucûbiyetinden haber verilen şey hükmündedir. Gerçekte emreden Allah olduğu için de Hz. Peygamber, Allah’ın emirlerini haber vermektedir. Bu yüzden de Hz. Peygamber’den nakledilen şeyler haber diye isimlendirilmiştir. Bu haberlerin kabulünün gerekliliğine ve doğruluğuna ise mucize delâlet etmektedir. Diğer açıklama tarzı ise şöyledir. Nakledilen şeylerin haber diye isimlendirilmesi, rivayet zincirinin ortasında yer alan râviler sebebiyledir. Buna karşılık Hz. Peygamber’in zamanında yaşayan kişilere Hz. Peygamber’in emri ulaştığında onlar, “Hz. Peygamber bize haber verdi” demiyorlar, aksine “Hz. Peygamber emretti” diyorlar. Buna göre nakledilen şey üçüncü mertebeden itibaren haber ismini almaktadır (*el-Burhân*, I, 367-368).

122 Naslarda haber olarak yer alan ifadelerin önemli bir bölümü emir anlamındadır. Hüküm, haber şeklinde gelen bu ifadelerde farz kılma, yazma, emretme gibi ifadelerle söz konusu olabileceği gibi bu tür ifadeler olmaksızın da söz konusu olabilir. Meselâ, “Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur beklerler” âyeti, boşanmış kadınların bu âyetin indiği zamanda üç kur beklediklerini haber verme anlamında değil, aksine bu kadınların üç kur beklemesi gerektiği anlamındadır. Nitekim biraz abartılı olsa da Bâkılânî, şer’î hükümlerin çoğunun haber şeklinde sabit olduğunu söyler (*et-Takrib*, II, 7).

Sadrüşşerîa ise şer’î hükmü ifade eden lafzı haber ve inşâ şeklinde ikiye ayırarak, haber kalıbında hüküm ifade eden lafzın inşâdan daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Çünkü haberin varlığa delâleti daha kuvvetlidir (*et-Tavzih*, I, 149). Teftâzânî ise hüküm bildiren haberlerin iki türü arasında ayırım yaparak yazma,

teorisi de bu inşâ anlamına dayanmaktadır. Ancak hükme geçmeden önce mâna anlamında kullanımı tartışmalı olan ve usulcülerin hüküm anlayışına zemin teşkil eden “kelâm” sözcüğü üzerinde durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kelâm, ilâhî sıfatlar probleminde ilişkin olarak esasen kelâm ilminde tartışılan bir konu olmakla birlikte şer’î hükmün mahiyetine ilişkin olarak fıkıh usulüne uzanan bir boyuta sahiptir.¹²³

“Kelâm” kelimesi, hem delil (kelâm-ı lafzî) hem de delilin delâlet ettiği anlam (kelâm-ı nefsî) için kullanılmakla birlikte bunlardan hangisi için hakikat, hangisi için mecaz olduğu ya da ikisi arasında müşterek bir isim olup olmadığı tartışmalıdır.¹²⁴ “Kelâm” teriminin nefisteki mâna için hakikat olarak kullanıldığı konusunda Eş’ariler arasında herhangi bir

farz kılma, helâl kılma, haram kılma gibi ifadelerin yer aldığı haberlerin inşâdan mecaz yapılmaksızın şer’î hükmü en belîğ şekilde ifade edeceğini, bu tür ifadelerin yer almadığı haberlerin ise inşâdan mecaz olarak hüküm ifade ettiğini belirtmiştir (*et-Telviḥ*, I, 149). Usulcüler, haber şeklinde hüküm ifade eden nasların inşâ anlamında olmasını ise şöyle gerekçelendirirler. Şayet şâriin haber verdiği şey gerçekleşmeyecek olursa bu durumda şâriin yalan söylemiş olduğunu kabul etmek gerekir ki, bu Allah için imkânsızdır. Buna karşılık, inşâ şeklindeki bir sözde emredileni yapmamak böyle bir duruma sebep olmaz (Örnek olarak bk. Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, I, 149).

123 Râzî, kelâmın muhakkik Eş’ariler’e göre, nefis ile kâim olan anlam ve işitilen ses arasında müşterek bir kelime olduğunu belirterek kelâm-ı nefsî anlamının fıkıh usulünde ele alınmasına ihtiyaç bulunmadığını kaydeder (*el-Mahsûl*, I, 177). Karâfî ise lafzın nefsânî talep için konulduğuna inanılması gerektiği için bunun tasavvurunun gerekli olduğunu belirtir. Çünkü fıkıh usulü esasen kelâm-ı nefsîden müteşekkil hükümlerin delillerinden ibarettir. Ancak bunun ispatı usûl’ü-d-dîne aittir. Ayrıca Karâfî, bu ihtilâfın sadece “kelâm” kelimesine özel olmadığını, emir, nehiy, haber, tasdik, tekzip gibi kelâmın avârızı olan her şey için geçerli olduğunu ifade etmiştir (*Nefâisü’l-usûl*, I, 436).

124 Bu konuda belli başlı üç görüş bulunmaktadır. Birincisi, “kelâm” kelimesinin kelâm-ı nefsî anlamında kullanımı hakikat, kelâm-ı lafzî anlamında kullanımı ise mecazdır. İbn Hişâm, kelâmın anlam ifade eden söz (el-kavlü’l-müfid) anlamında kullanımının terim anlamı olduğunu, sözlük anlamı olarak ise “kelâm” sözcüğünün konuşma fiili (teklîm), nefisteki anlam ve nefisteki anlamı ifade eden lafız, yazı, işaret ve lisân-ı hâl olmak üzere üç şey için kullanıldığını belirtir (*Şerhu Şüzûri’z-zeheb* [nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid], Kahire: Matbaatü’s-saâde, s. 27-31). İbn Hişâm, kelâmcı ve usulcülerden farklı olarak kelâmın sözlük anlamına konuşma fiili anlamında kullanılan üçüncü bir anlam daha eklemiştir. İkinci bir farklılık ise kelâmın lafzın yanı sıra yazı, işaret ve lisân-ı hâl anlamında kullanıldığını belirtmesidir.

görüş farklılığı yoktur. Farklılık, kelâm-ı lafzî için kullanımının hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu konusundadır. Önceki Eş'arî usulcüler "kelâm" ifadesinin kelâm-ı lafzî için kullanımını mecaz olarak kabul etme eğiliminde iken sonraki Eş'arîler, muhtemelen muhaliflerinden gelen yoğun itirazları¹²⁵ bertaraf etmek için "kelâm" ifadesinin nefsi olan ile lafzî olan arasında müşterek bir kelime olduğunu kabul etmişlerdir.¹²⁶

Kelâmın nefsi olduğunu kabul eden Eş'arîler ile Mâtürîdîler ve kelâmın lafzî olduğunu kabul eden Mu'tezile, tutarlılık açısından beşer kelâmı ile kelânullahın mahiyet olarak aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her iki ekol de kelânullahın mahiyetini tesbitte, beşer kelâmını esas alarak aynı yöntemi kullanmışlar,¹²⁷ fakat ulaştıkları sonuç farklı olmuştur.

125 bu itirazlardan bazıları için bk. 135 nolu dipnot.

126 "Kelâm" sözcüğünün kelâm-ı lafzî için kullanımı konusunda Eş'arî'nin kendisinin farklı açıklamaları bulunduğu belirtilmekle birlikte takipçileri tarafından ağır basan görüşünün bunun mecaz olduğu yönünde olduğudur (bk. İbn Fûrek, *Müccerred*, s. 67; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 149). Bâkullânî'nin bu konudaki tavrı net olup, "kelâm" sözcüğünün kelâm-ı lafzî için kullanımının mecaz olduğudur. Cüveynî de Bâkullânî gibi bunun mecaz olduğunu kabul etmekle birlikte (bk. *el-Burhân*, I, 149, 367; a.mlf., *et-Telhis*, I, 239-242), *el-İrşâd*'da (s. 108) "kelâm" sözcüğünün ibareler için kullanımının da hakikat olduğunu tercih ettiğini belirtmektedir. Gazzâlî'de ise bu durum biraz daha netlik kazanarak, "kelâm" sözcüğünün nefsi olan ile lafzî olan arasında müşterek bir sözcük olduğu belirtilmiştir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 148; II, 47; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. M. Mustafa Ebü'l-Alâ], Kahire: Mektebetü'l-Cündî, ts., s. 103, 112-113). Râzî de muhakkik Eş'arîler'e göre "kelâm" lafzının nefsi olan ile lafzî olan arasında müşterek bir lafız olduğunu belirtir (*el-Mahsûl*, I, 177).

127 Gaibin şahide kıyası olarak bilinen bu yöntemle göre, önce beşer kelâmının mahiyeti tesbit edilip elde edilen sonucun kelânullah için geçerli olduğuna hükmedilmesidir. Eş'arîler'e ve Mâtürîdîler'e göre iki kelâm (kelâm-ı nefsi) arasındaki fark Allah'ın kelâmının kadim, beşer kelâmının hâdis olmasıdır. Mu'tezile'ye göre ise ikisi arasında bu açıdan da bir fark yoktur.

Kâdî Abdülcebbar bu konuda şöyle demektedir: "Allah'ın kelâmı ve kelâmının nitelikleri hakkında konuşmanın yegâne yolu, şahidde kelâmın tanımını açıklamamızdır" (*el-Mugnî*, VII, 5).

İbn Fûrek, Eş'arî'nin kelâmın şahidde ve gaibde aynı olduğunu söylediğini belirtir (*Müccerred*, s. 67). Bâkullânî de kelâmın kelâm-ı nefsi olduğunu açıkladıktan sonra şöyle demektedir: "Bütün bunlardan ortaya çıkan, hâlık ve mahlûk hakkında ale'l-ıtlak kelâmın hakikatinin, nefisle kâim olan mâna olduğudur. Fakat bizim açımızdan bu mânaya bazan ses ve harflerle olmak üzere nutk, bazan ses olmaksızın harflerin birbirlerine eklenmesiyle kitâbet, bazan da harf ve ses olmaksızın

Eş'ariler'e ve Mâtürîdiler'e göre kelâm, konuşanın nefsindeki bir mâna (kelâm-ı nefsi) olup ilim, irade ve kudrette olduğu gibi hakikati olan bir cinstir ve bunlardan ayrı bir mahiyettir.¹²⁸ Her akıl sahibi kendi nefsinde

işaret ve remiz delil kılınmıştır. Nefisle kâim olan kelâmın hakikati harf ve ses bulunduğu mevcuttur. Fakat insanların kelâmı kendileri gibi mahlûk. Allah'ın kelâmı ise kendisi gibi mahlûk değildir" (*el-İnsâf*, s. 108). Cüveynî de kelâm-ı nefsiyi temellendirirken şöyle demektedir: "Hakkı açıklamaya ve bundan sapanları reddetmeye ilişkin maksadımız, ancak kelâmın şahiddeki mahiyet ve hakikatinin ele alınmasından sonra açığa çıkar ki, kelâmın mahiyetine ilişkin maksadımız açığa kavuştuktan sonra esas maksadımıza geri döneceğiz" (*el-İrşâd*, s. 101; bu konuda ayrıca bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 47).

Câbirî, Eş'ariler'in bu değerlendirmesine rağmen, bu meselede görünmeyeni görüne kıyas ederken, görüneni olduğu gibi almak yerine görünmeyene kıyas edilmeye elverişli hale getirmek için yeniden oluşturdıklarını belirtir (Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* [çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli, Kitabevi], İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 84).

- 128 Kelâm konusunda Eş'ariler ve Mâtürîdiler ile Mu'tezile arasındaki önemli tartışmalardan biri kişinin nefsinde dolaşıp duran bu anlamın ilim, irade ve kudretten ayrı bir şey olup olmadığıdır. Eş'ariler ve Mâtürîdiler bunu ayrı bir mahiyet olarak değerlendirirken Mu'tezile bunu ayrı bir mahiyet olarak değil, ilim ve irade ile ilgili bir şey olarak değerlendirmiştir. Eş'ariler Mu'tezile'nin de aslında kelâm-ı nefsiyi kabul ettiklerini ancak bunu "havâtır" diye isimlendirdiklerini ileri sürmüşlerdir. Meselâ Cüveynî, bu konuda şöyle demektedir. "Ebû Hâşim, bazan kelâm-ı nefsiyi ispat etmekte ve onu havâtır diye isimlendirmektedir. Kişinin bu havâtırı iştihâ duyusuyla iştihâ idrak ettiğini ileri sürmektedir" (*el-İrşâd*, s. 104). Şehristânî de Mu'tezile'nin, insanın kalbine gelen havâtırı reddetmediklerini, kimi zaman bunu mecaz ya da hakikat olarak nefsin konuşması olarak isimlendirdiklerini ancak bunun nefsin konuşması olarak isimlendirilmesinin dilde bunlar için ibareler konulmuş olması şartına bağlı olduğunu söylediklerini belirtir (bk. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm* [nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî], Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004, s. 183).

Eş'ariler'in ve Mâtürîdiler'in emrin iradeyi gerektirmediği şeklinde emri iradeden ayıran yaklaşımlarının temelinde de bu değerlendirme yatmaktadır. Emir iradeyi gerektirmez çünkü kişi, irade etmediği bir şeyi emredebilir. Yine kelâm, ilimden farklı bir mahiyettir, çünkü kişi bilmediği bir şeyi, hatta bazan aksini bildiği şeyi haber verebilir (meselâ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 105; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 105; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 182-183; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 307-308; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 149; a.mlf., *Şerhu'l-Akâid* [Ramazan Efendi hâşiyesi ile], İstanbul: Basın Ofset, 1965, s. 134; Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-imâm* [nşr. Yûsuf Abdürrezzâk], İstanbul: Dârü'l-kütübü'l-İslâmî, 1949, s. 139).

böyle bir mânanın varlığını zorunlu olarak bulur.¹²⁹ Bu mâna, özü itibarıyla tektir ve Allah bu kadîm nefsi kelâm ile emreder, nehyeder ve haber verir. Tek olan bu kelâm, ilişkili olduğu şeylere (müteallak) bağlı olarak emir, nehiy, haber ve benzeri kısımlara ayrılır.¹³⁰ Söz ise yazı, işaret ve

İbn Hazm ise Allah'ın kelâmının kadîm ilmi olduğunu, mahlûk olmadığını belirtir, bunu Ehl-i sünnet'in (Eş'ariler dahil değil) görüşü olarak vermiştir (bk. *el-Fasl*, III, 5; a.mlf., *İlmü'l-kelâm alâ mezhebi Ehlis-sünne ve'l-cemâa* [nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: el-Mektebetü's-sekâfi, 1989, s. 69).

129 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 105; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 103. Şehristânî, konuya ilişkin olarak Eş'ariler'in görüşünü özetle şöyle vermektedir. "Akıl sahibi kişi, kendisine yöneldiğinde ve zihnini gözden geçirdiğinde kalbinde dönüp dolaşan birtakım sözler bulur. Bu, bazan gördüğü ya da duyduğu bir şeyin ihbarı olur, bazan da var olduğunu ve görmeyi düşündüğü kişilere yönelik emir, nehiy, va'd ve va'id gibi içinden geçirdiği bir konuşma olur. Sonra bu kişileri gördüğünde içinden geçirdiği bu konuşmayı sözle ifade eder. Kimi zaman da bu aklî bir konuşma olur ki, bu da ya gerçeğin ve doğrunun şu olduğu şeklinde kesin bir konuşmadır ya da bir şeyin şöyle olmasının mümkün olduğu veya imkânsız olduğu ya da zorunlu olduğu şeklinde fikrin gözden geçirilmesi şeklinde olur. Hatta her sanatkâr mesleğinin gerektirdiği maksat doğrultusunda önce kendi nefsiyle konuşur, sonra işini yaparken nefsi de alet ve edavat ile konuşur. Kim bu tür mânaları inkâr ederse zorunlu olan bir şeyi inkâr etmiş, akla iftira etmiş ve insan zihninde bulunan bedihî bilgileri reddetmiş olur ki, sofistlerin yaklaşımını benimsemiş demektir. Nasıl sofistler gibi olmasın ki! Bunu inkârı, kalbinde ve zihninde dolaşıp durmayan (olmayan) bir şeyin inkârı olup, ne inkârını dile getirebilir ne de ikrâra işarette bulunabilir. Dolayısıyla mânanın zorunlu olarak bilindiğini kabul eder (kabul etmekten başka seçeneği yoktur)." Şehristânî, mânanın kişinin nefsinde zorunlu olarak bulunduğunu ifade eden bu sözlerinin ardından şüphe edilen şeyin bu mânanın ilmin kendisi mi yoksa irade, takdir, tefkir, tasvir, tedbir mi olduğu konusunda olduğunu belirterek bunların ne olduğunu ve mânadan farklı olup olmadığını açıklar (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 181-182).

130 Allah'ın kelâmının tek olduğu halde emir, nehiy, haber ve benzeri kısımlara ayrıldığını ileri sürmeleri Eş'ariler'i oldukça uğraştırmış ve onları, muhaliflerinin eleştirilerine hedef haline getirmiş bir görüştür. Meselâ Kâdî Abdülcebbar tek olduğu söylenen ve bir sığası bulunmayan bir anlamın hem emir hem nehiy hem de haber olmasının mümkün olmadığını söyleyerek buna itiraz etmektedir. Kâdî Abdülcebbar, emir, nehiy, haber ve benzeri kısımlara ayrılmakla birlikte bölünemeyen tek bir mânadan ibaret olan, ses ve harf olmayan bir kelâmın hristiyanların teslîsi gibi anlaşılmayan bir şey olduğunu belirtir (bk. *el-Mugnî*, VII, 104, 110, 146). Bu konuda Eş'ariler'e ağır bir eleştiri de İbn Hazm'dan gelmiştir. İbn Hazm, söz konusu âyete rağmen Eş'ariler'in Allah'ın kelâmının tek

sembol gibi nefiste bulunan bu mânaya delâlet eden bir alâmet, emâredir

olduğunu ileri sürmelerini, Allah'a ve ehl-i İslâm'ın tamamına karşı yapılmış bir muhalefet olduğunu ifade ederek ağır bir şekilde eleştirmiştir (bk. *el-Fasl*, III, 5-6).

Eş'arîler'in ve Mâtürîdîler'in tek olan kelâmın çoğalmasına ilişkin görüşleri esasında diğer sübûtî sıfatlar için de geçerli olan bir görüştür. İbn Fûrek, Eş'arî'nin Allah'ın kelâmının çokluğunu ifade eden "... Allah'ın sözleri (kelimâtullah) tükenmez" (Lokmân 31/27) âyetindeki "kelimât" kelimesinin yüceltme ifade ettiği için çoğul olarak kullanıldığını söylediğini belirtmiştir (bk. *Mücerred*, s. 66).

Eş'arîler ve Mâtürîdîler tek olan bu kelâmın emir, nehiy, haber ve benzeri şekilde farklılaşmasını diğer sıfatlarda olduğu gibi müteallakatına göre olduğunu belirtmişlerdir. Meselâ nasıl ki, Allah'ın ilmi tek olduğu halde sonsuz bilgileri kuşatmakta ise aynı şekilde kelâmı da tek olup, kelâmın bütün kısımlarını içermektedir (İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 66, 67; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 136; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 148; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 164-179). Nesefî, özellikle Mu'tezile tarafından anlaşılmaz olarak görülen bu görüşe, şöyle cevap vermiştir. Bir şeyde iki farklı açıdan iki farklı sıfatın bulunması mümkündür. Bu, tıpkı bir kimsenin oğlu açısından baba, babası açısından oğul olması gibidir. Tek olan kelâmın emir ve nehiy olması da bunun gibidir. Diğer yandan varlığı imkânsız olmayan, meydana gelmesi aklen mümkün olan bir şeyin kabul edilmesi gerekir (ayrıntılı açıklama için bk. *Tebseratu'l-edille fî usulî'd-dîn* [nşr. Hüseyin Atay], I-II, Ankara: DİB Yayınları, 1993, I, 382-385).

Âmidî ise Eş'arîler'in ilim, irade ve kudrette olduğu gibi tek olan şeyin farklı farklı oluşunu, ilişki ve ilişkili olduğu şeylere (taallukat ve müteallakat) göre farklılaştığı şeklinde Eş'arîler'in verdikleri cevabın kendisine göre problemli olduğunu belirtir. Âmidî, İbn Küllâb'ın görüşü esas alındığı takdirde böyle bir problemin olmayacağını belirtir ki, İbn Küllâb'a göre kelâmın ezelde emir, nehiy, haber ve benzeri şekilde nitelenmesi söz konusu olmayıp aksine bu daha sonraki bir nitelemedir. Eş'arî'nin görüşünün esas alınması halinde ise yine kelâmın tek bir sıfat olmasının uzak bir ihtimal olmadığını belirtirek emir, nehiy, va'd, va'id, istihbar ve nidâ gibi kısımların hepsinin ihbarda toplanmasının mümkün olduğu şeklinde bir yorum yapar (bk. *Ebkârü'l-efkâr*, I, 301-302). Yine Âmidî, bazılarının bu problemden kurtulmak için kelâmın ezelde tek olduğunu söylemekten kaçınarak Allah'ın kelâmının emir, nehiy, haber, istihbar ve nidâ olmak üzere beş farklı sıfat olduğunu söylediklerini belirtir. Bu açıklamalarına rağmen Âmidî, tek olan kelâmın taalluk ve müteallakat itibariyle farklı olduğu şeklindeki cevabın problemli olduğunu, kendisinin bu problemi halledemediğini belirtir (*Ebkârü'l-efkâr*, I, 311). Âmidî'nin bu cevabı problemli görmesinin sebebi, bu açıklamadan hareket edildiğinde Allah'ın sıfatlarının da tek bir anlamda toplanarak zata râcî olması sonucuna götürmesidir ki, sonuçta bu durum sıfatların iptaline yol açar (bk. *Ebkârü'l-efkâr*, I, 310).

(gösterge).¹³¹ Buna göre, ezberleme ile ezberlenen, okuma ile okunan, yazma ile yazılan birbirinden ayrı şeylerdir. Ezberleme, okuma, yazma ve bunlara bağlı olarak sesler, harfler ve yazı kulun fiili olup hâdistir. Ezberlenen, okunan ve yazılan şey ise Allah'ın kelâmı olup kadîmdir.¹³²

¹³¹ Bâkullânî, *et-Takrib*, I, 316; a.mlf., *Temhidü'l-evâil*, s. 283; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 106; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 149, 367; a.mlf., *et-Telhis*, II, 277; a.mlf., *el-İrşâd*, s. 104; Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, I, 339. Lafız ile anlam arasındaki bu ayrımın esprisi konuşanın Allah olmasıyla insan olması durumunda ortaya çıkar. Hem Allah hem insan açısından düşünüldüğünde anlam, konuşanın nefsinde bulunmadır. Ancak insan, nefsindeki anlama delâlet noktasında bir ibareye veya onun yerine geçebilecek yazı, işaret, sembol gibi bir vasıtaya ihtiyaç duyarken, Allah zâtı ile kâim olan mânâyı iletmede bunlardan hiçbirine ihtiyaç duymaz. Çünkü Allah'ın kelâmı, hitabettiği kişi açısından binefsihî işitilen ve bu kelâmla kastedilenin bilgisinin muhatabın kalbinde yaratıldığı bir kelâmdır (Bâkullânî, *et-Takrib*, I, 336). Bâkullânî, Allah'ın kelâmını mahlûkatına ıttirmesinin üç şekilde olduğunu belirtmektedir. Birincisi, Mi'rac gecesinde Hz. Peygamber'e ıttirdiği gibi vasita ve perde olmaksızın kelâmını ıttirmesidir. İkincisi, vasitasız ancak perde arkasından ıttirmesidir. Hz. Mûsâ'ya kelâmını ıttirmesi bu türdendir. Üçüncüsü, rû'yet olmaksızın bir vasita ile ıttirmesidir ki, melek, resul veya okuyandan işitilir (*el-İnsâf*, s. 95-96).

¹³² Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 80-94, 103-105; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 130-132; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 109-111; Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, I, 373-374. Gazzâlî, bu ayrımı yaptıktan sonra bunu "Kur'an, Allah'ın kelâmıdır" sözünde şöyle açıklamaktadır: "Burada kıraat, makrû' ve Kur'an olmak üzere üç lafız bulunmaktadır. Makrû' Allah'ın zâtıyla kaim kadîm sıfatı olan kelâmıdır. Kıraat ise dilde okuyanın terkettikten sonra başladığı fiili anlamına gelir ki, hâdisin mevcut değilken ortaya çıkandan başka bir anlamı bulunmamaktadır. Eğer hasım hâdisten bunu anlamıyorsa hâdis ve mahlûk lafzını bir kenara bırakıp şöyle deriz. Kıraat, mevcut değilken okuyanın başladığı bir fiil olup bu his yoluyla bilinmektedir. Kur'an lafzı ise bazan makrû' anlamında kullanılır. Eğer Kur'an ile bu kastediliyorsa bu kadîmdir, mahlûk değildir. Selefin "Kur'an, Allah'ın gayr-ı mahlûk kelâmıdır" sözü ile kastettikleri budur. Eğer bununla okuyanın fiili olan kıraat kastediliyorsa, okuyanın fiili okuyanın varlığından önce olmadığına ve hâdisin varlığından önce olmayan şey hâdis olduğuna göre bu da hâdistir."

İbn Hazm, bu konuda ilginç bir ayrımına giderek, Kur'an ve kelâmullahın beş anlam arasında müşterek bir lafız olduğunu belirtir. Bunlar işitilen ses, bu ses-ten anlaşılan, mushaf, kalplerde yerleşen şey ve Allah'tan başka bir şey olmayan ilmidir. İbn Hazm, âyetlerden delil getirmek suretiyle Kur'an ve kelâmullahın bu beş şey için hakikat olarak kullanıldığını belirtir. Ancak bunlardan ilk dördü mahlûk, sonuncusu ise kadîmdir (bk. *el-Fasl*, s. 7-9). İbn Kayyim el-Cevziyye ise İbn Hazm'ın bu yaklaşımını dört Kur'an diye niteleyerek eleştirmiştir (bk. *el-*

“Kelâm” sözcüğünün, belirtilen bu nefsi anlam için kullanılıp kullanılmayacağı esasen dil ile ilgili bir meseledir. Bu yüzden, “kelâm”ın nefsi anlam için kullanıldığını kabul edenler, Arap dilindeki ve naslardaki bazı kullanımlara dayanmışlardır.¹³³ Kelâmcı ve usulcülerin bu kullanım için yaygın olarak verdikleri örnek Ahtal’in¹³⁴ şu sözüdür:

“Kelâmiyla asil oluncaya kadar bir hatibin konuşması hoşuna gitmesin. Çünkü kelâm, gönüldedir, dil ancak gönüldekine delil kılınmıştır.”¹³⁵

Kasîdetü'n-nûniyye: el-Kâfiyetü's-şâfiye fî'l-intisâr li'l-fırkatî'n-nâciye [nşr. M. Halil Herrâs], I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986, I, 139-141).

- 133 “Fî nefsi kelâmün”, “Zevvertü'l-bârihate fî nefsi kelâmen” ve benzeri sözlerin Araplar’da yaygın olarak kullanıldığı belirtilmiştir. “Kelâm” kelimesinin nefisteki anlam için kullanıma örnek verilen âyetlerden bazıları şunlardır: “Zekerıyyâ, ‘Rabbim, bana bir âlâmet göster’ dedi. Allah ‘Senin için âlâmet insanlarla üç gün işaret dışında konuşmamandır’ buyurdu” (Âl-i İmrân 3/41), “İçlerinden de ‘Allah bu söylediklerimizden dolayı bize azap etmeli değil miydi?’ derler” (el-Mücâdele 58/8), “Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun. O, kalplerin içindekini bilendir” (el-Mülk 67/13; meselâ bk. Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 317). Kelâm-ı nefsiyi kabul etmeyen Mu‘tezile bu tür kullanımlardaki kelâmın bilgi ve irade anlamında olduğunu (bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, VII, 16-17), Hanbelîler ise mecaz olarak kullanıldığı görüşündedir (meselâ bk. Ferrâ, *el-Udde*, I, 222-223).

- 134 Ahtal (ö. 92/710-11), Emevî dönemi hristiyan Arap şairlerindendir. Hayatı ve şairliği hakkında bk. Azmi Yüksel, “Ahtal”, *DİA*, II, 183-184.

- 135 لا تعجبك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
Kaynaklarda genellikle Ahtal’a nisbet edilen bu şiir, İbn Fûrek tarafından muhadramundan olan şair Hutay’e’ye (ö. 59/678) nisbet edilmiştir (bk. *Mücerred*, s. 68). Bu şiir Ahtal’ın divanında yer almamakla birlikte divanın ekine konulmuştur (bk. *Şi‘ru’l-Ahtal* [nşr. Fahreddin Kabâve], Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1996, s. 560). İbn Hişâm da bu şiiri “kelâm” sözcüğünün nefisteki anlam için kullanımına örnek vererek Ahtal’a nisbet etmiştir (bk. *Şerhu Şüzûri’z-zeheb*, s. 28). Birinci beytin ilk kısmının son iki kelimesi (hatip ve hutbe) kaynaklarda farklı şekillerde yer almaktadır. Tercümede yukarıda belirtilen şekli esas alınmıştır (bu şiirin “kelâm” sözcüğünün, nefisteki anlam için hakikat olarak kullanımına örnek verilisi için bk. Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 317; a.mlf., *Temhîdül-evâil*, s. 284; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 110; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 68; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 108; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 148; a.mlf., *el-İktisâd*, s. 104; Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 371; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 182; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 27; a.mlf., *el-Muhassal: Muhassalu efkârî’l-müteakaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-hukemâ’ ve’l-müteakaddimîn* [nşr. Hüseyin Atay], Kahire: Mektebetü dâri’t-türâs, 1991, s. 408; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I, 304; İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979, s. 78; Teftâzânî,

Mu'tezile'ye göre ise "kelâm" sözcüğü, ister beşer kelâmı isterse Allah kelâmı olsun, lafzî anlamdadır. Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamalarını esas alacak olursak, Allah'ın kelâmı, müşahade âlemindeki akledilebilir kelâm cinsinden olup, belli bir tertibe göre dizilmiş harfler ve kesik seslerden oluşur. Bu nitelikteki kelâm idrak açısından zorunlu olarak bilinir, çünkü idrak edilebilir şeyler arasında en açık olanlardan biridir. Bu yüzden kelânullah, Allah'ın, işitilebilecek ve mânası anlaşılabilir şekilde cisimlerde yarattığı bir arazdır. Kadîm bir hareketin olmasının mümkün olmadığı gibi Allah'ın beşer kelâmından farklı zâtıyla kâim bir kelâmının olması mümkün değildir. Kur'an mahlûk, muhdes ve mef'ûl bir sözdür. Önceden yok iken sonradan var olan, Allah'tan gayri bir şey olup Allah'ın kullarının maslahatları gereği ihdas ettiği bir sözdür. Allah bunun benzerlerini yaratmaya kâdirdir. O, bu Kur'an ile haber veren, söyleyen, emreden ve nehyeden olarak vasıflandırılır.¹³⁶ Basrî ise tartışmanın

Şerhu'l-Makâsîd, IV, 150). Gazzâlî, bu şiirin "kelâm" sözcüğünün kelâm-ı nefsi için kullanımına gerekçe oluşunu, şairlerin söyledikleri şeyin, bütün insanların anlamada müşterek oldukları cibilli şeylerden olduğuna delâlet ettiği şeklinde açıklamıştır.

Buna karşılık Ahtal'ın bu şiirinin kelâm-ı nefsiyi ispat için kullanılmasına özellikle Hanbeliler tarafından yöneltilmiş eleştiriler bulunmaktadır. Meselâ Tûfî, bu beytin meşhur şeklinin "İnne'l-kelâm le fi'l-fuâd" şeklinde değil, "İnne'l-beyân le fi'l-fuâd" şeklinde olduğunu, birinci şekilde olduğu kabul edilse bile bunun tasavvurat anlamında mecaz olduğunu söylemiştir (*Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 15). İbn Kayyim el-Cevziyye de Ahtal'ın hristiyan olduğunu, hristiyanların ise İsa'nın kelimetullah olması konusunda sapıttıklarını belirterek bunun gerekçe olamayacağını belirtmiştir (*Kasidetün-nûniyye*, I, 112). Merdâvî ve İbnü'n-Neccâr, İbn Kûdâme'nin bu beyitle ilgili olarak değişik eleştirilerine yer vermiştir (bk. *et-Tahbir*, III, 1256-1257; *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, II, 15-16, 41-42). Vercelânî de bu konuda hristiyan bir şairin sözüne güvenilemeyeceğini belirterek, kelâmın lisanî olduğunu ortaya koyan pek çok âyeti gerekçe olarak zikreder (*el-Adl ve'l-insâf*, I, 35-36).

- ¹³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, VII, 3. Kâdî Abdülcebbar, Eş'ariler'in ileri sürdüğü kelâm-ı nefsi teorisinin geçersizliğini şu şekilde ortaya koyar. Tıpkı akledilmesi ve inanılması mümkün olmayan bir şeyin doğru olmaması gibi, zorunlu veya kesbî olarak bilinmesinin bir yolu olmayan bir şeyin varlığını ispat etmek doğru değildir. Çünkü bir şeyin var olduğunu ileri süren kişinin bu şeyin varlığının bilinebileceği bir yolu da ortaya koyması gerekir. Bu şekilde bilinmesinin hiç bir bir yolu olmayan bir şeyin nefyedilmesi gerekir (*el-Mugnî*, VII, 14-15). Kâdî Abdülcebbar işitilen ve okunan şeyin Allah'ın kelâmı olduğu konusunda ümetin icmâının bulunduğunu, bunun dışında bir kelâmının bulunduğunu iddia

kelâmî boyutuna değinmemekle birlikte hocasının anlayışına uygun şekilde kelâmı “işitilen, seçilen (mütemeyyiz) harflerden oluşan şey” olarak tanımlamıştır.¹³⁷

Kelâmın, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî olarak farklı şekilde anlaşılması, kelâmın Allah’ın bir sıfatı olup olmaması yönüyle kelâm ilminde

etmenin icmâdan çıkmak olduğunu belirtir (bk. *el-Mugnî*, VII, 20). Yine Kâdi Abdülcebbar, Kur’an’ın muhdes ve mahlûk olduğuna birçok âyeti gerekçe olarak göstermiştir (bu âyetler için bk. *el-Mugnî*, VII, 87-94).

Şiîler’in kelâm anlayışı, genel olarak Mu’tezile’nin kelâm anlayışıyla örtüşmektedir. Bununla birlikte Tûsî, Mu’tezile’den farklı olarak kelâmullahın yalan ve başkasına nisbet edilen anlamını ima ettiği gerekçesiyle mahlûk olarak nitelenmesinin doğru olmadığı görüşündedir (ayrıntılı açıklama için bk. *el-İktisâd*, s. 65-68).

- 137 Basrî, *el-Mu’temed*, I, 9-10. Basrî, tanımdaki “işitilen” kaydının yazı ve diğer göstergeleri; “mütemeyyiz” kaydının da hayvan sesleri gibi diğer sesleri dışarıda bırakma amacına yönelik olduğunu belirtir. Ayrıca Basrî, bu tanımın kelâmın dilciler tarafından müstamel ve mühmel şeklindeki taksimine uygun düştüğünü, mühmelin kelâm sayılmaması halinde ise kelâmın “işitilen, seçilen (mütemeyyiz) harflerden oluşan, anlamlarda kullanılması hususunda uyuşmanın gerçekleştiği şey” olarak tanımlanmasının uygun olduğunu belirtir.

Üsmendi ise kelâmın biri mütekellim ile kâim olan mâna olan kelâm-ı nefsi, diğeri mütekellimin muradına delâlet eden ibareler olmak üzere iki anlamda kullanıldığını söyleyerek, birincisini kelâmın hakikati olarak nitelemiş ve bunun kelâm ilmine ait bir tartışma olduğunu belirtmiştir. İbare anlamındaki kelâmın tanımında ise Basrî’nin açıklamalarını özetleyerek vermiştir (bk. *Bezlû’n-nazar*, 13-14). Kelâmı, kelâm-ı nefsi ile kelâm-ı lafzî arasında müşterek kabul etmekle birlikte Râzî de aynı şekilde kelâm-ı lafzî anlamında kelâmın tanımı konusunda Basrî’nin tanımını esas alarak, kelâmın kelâm diye isimlendirilebilmesi için Basrî’nin yaptığı tanıma “kâdir bir varlıktan sudûr ettiğinde” kaydının ilâve edildiğini belirtir (bk. *el-Mahsûl*, I, 177).

Hanbelî usulcülere göre de kelâmın dildeki anlamı ses ve harflerden ibarettir. Ferrâ, Ahmed b. Hanbel’in aynı şeyin kelâmullah için de geçerli olduğunu belirttiğini söyler. Çünkü Allah ses ile konuşmuştur. İlginç olan Hanbelîler’in kelâmın ses ve harf olması noktasında Mu’tezile ile, kadîm olması noktasında Eş’arîler’le hemfikir olmalarıdır. Mu’tezile’ye göre delâlet ettiği anlamla birlikte kelâm hâdis iken, Hanbelîler’e göre delâlet ettiği anlam ile birlikte kelâmullahın lafzı da hadis değildir (Hanbelîler’in kelâmullah hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için bk. Ferrâ, *el-Udde*, I, 185; a.mlf., *el-Mu’temed*, 86-93; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 70; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, II, 5-20; İbn Müflih, *Usûl*, II, 643-644; Merdâvî, *et-Tahbîr*, III, 1238-1354; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu-l-Kevkebi’l-münîr*, II, 9-115).

ciddi tartışmalara sebep olsa da fıkıh usulü açısından pratikte çok farklı sonuçlar doğurmamıştır. Bununla beraber bu anlayış farklılığı emir, nehiy, haber ve biraz sonra ele alınacağı üzere hükmün tanımında olduğu gibi fıkıh usulünün kimi konularında teorik tartışmalara neden olmuştur.¹³⁸

B) Hüküm

Usulcülerin delâletten asıl maksatlarının hüküm olduğunu, lafzın mânaya delâletinin ise hükme delâletinin bir ön aşaması olarak değerlendirilebileceğini yukarıda ifade etmiştik. Bâkılânî'nin, "Fıkıh usulü ve delilleri konusundaki incelemeyle amaçlanan, mükellefin fiilinin şer'î hükmünden başka bir şey değildir" sözü,¹³⁹ Gazzâlî'nin "Lafız hükme, ya sîga ve manzumu ile ya fahve ve mefhumu ile ya da mâna ve mâkulü ile delâlet eder" sözü¹⁴⁰ fıkıh usulünde deliller üzerindeki incelemenin esas amacının hükme ulaşmak olduğunu ifade eder. Aynı şekilde Râzî, fıkıh usulünü fıkıhın yolları olarak tanımlayıp, buradaki yolun, üzerinde sahih inceleme yapıldığında medlûlü bilmeye ya da medlûl hakkında zanna götüren şey olduğunu söyledikten sonra fıkıh usulünde medlûlle kastedilenin şer'î hüküm olduğunu vurgular.¹⁴¹

¹³⁸ Kelâmı, kelâm-ı nefsi olarak kabul eden Eş'arî usulcülere göre, emir "yap" kalıbındaki söz değil, bunun medlûlü olan mütekellimîn nefsindeki anlamdır. Bu düşünceden hareketle Bâkılânî, emir anlamını ifade eden "yap" şeklinde bir sîganın olmadığını ileri sürmüştür. Buna karşılık kelâmı, kelâm-ı lafzi olarak kabul eden usulcülere göre emir, ifade ettiği anlamla birlikte "yap" kalıbındaki sözdür ve bu kalıp emir anlamını ifade eden bir kalıptır. Yine bu anlayıştan hareketle Bâkılânî, ezelde kelâmallahın muhatap olmadığı halde emir, nehiy ve haber verme (ihbar) diye nitelendirilmesinin mümkün olduğunu, buna karşılık bir muhatabı gerektirdiği muhatap da henüz bulunmadığı için kelâmın hitap, muhataba, mükâleme, mukavele ve teklîm olarak nitelendirilemeyeceğini söyler. Aynı şey henüz hayatta bulunmayanlar açısından Hz. Peygamber'in sözü için de geçerlidir. Bâkılânî, kelâm ve hitabın bu farkına şöyle bir örnek verir. Henüz hayatta bulunmayan bir kişi için vasiyette bulunan kişi açısından düşünüldüğünde "Mûsî, mûsâ ileyhe şunu söyledi (hitabetti)" denilmesi mümkün değilken, "Mûsî, mûsâ ileyhe şunu emretti, şunu yasakladı, şu konuda izin verdi" denilmesi mümkündür (*et-Takrîb*, I, 335-336).

¹³⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 274.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 1.

¹⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82.

Yine Semerkandî'nin, "Hükümlerin Kitab'a bağlı oluş keyfiyeti ve hükümlere delâlet etmesi, ibare, işaret, ızmar, delâlet ve iktizâ olmak üzere beş yöndendir" ifadesi¹⁴² de delâletle ulaşılmak istenenin, hüküm olduğunu belirtir.¹⁴³

Fıkıh ve fıkıh usulünün merkezî kavramlarından olan "hüküm", aynı zamanda mantık ve kelâmı da ilgilendiren bir kavramdır. Bir mantık terimi olarak "hüküm", bir şeyin olumlu ya da olumsuz olarak diğer bir şeye nisbet edilmesi olup¹⁴⁴ önerme ile temsil edilir. Diğer bir deyişle, önerme, bir hükmün dilsel ifadesidir.¹⁴⁵ Bu yönüyle hüküm ve önerme birbirlerini tamamlayıcı unsurlardır. Hüküm olmadan önerme, önerme olmadan da hükümden söz edilemez.¹⁴⁶

Fıkıh usulünde hüküm mantıktakinden farklı olarak tanımlanmıştır. Bu farklılık, klasik mantığın hükme konu edindiği ifade türü ile fıkıh usulünün hükme konu edindiği ifade türünün farklılığının yanı sıra her birinin medlûl ile olan ilişki biçiminden kaynaklanmaktadır. Klasik mantık açısından bakıldığında tanımlarla elde edilen ve tasavvurat olarak isimlendirilen ve önermeler için bir ön hazırlık mahiyetinde olan kavramlar hükmün dışında tutulduğu gibi, soru, dilek ve emir, dua gibi inşâî bildirimler de dışarıda tutulmaktadır. Denilebilir ki, klasik mantık, tasdik veya tekzibi mümkün olan ihbârî ifadeleri kendisine konu edinmektedir. Fıkıh usulü ise daha ziyade emir ve nehiy şeklindeki ifadeleri ve haber formunda olsa da emir ve nehiy anlamının kastedildiği inşâî ifadeleri kendisine konu edinmektedir. Karâfî'nin de açıkça belirttiği gibi inşâî ifadeleri ihbârî olanlardan ayıran nokta, inşâî ifadelerde tekzip ve tas-

142 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 190.

143 Fıkıh usulünün ana konularından biri olan hüküm, hükmün mahiyeti ve kısımlarının yanı sıra hüküm koyucu (hâkim/şâri'), hükmün muhatabı (mahkûmün aleyh/mükellef) ve hükme konu olan fiilleri de (mahkûmün fih) kapsamaktadır. Biz burada hükmün daha çok mahiyeti üzerinde duracağız.

144 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 92; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 272-273. Tehânevî, müslüman filozof ve mantıkçıların, önermenin cüzleri hakkındaki görüşlerine bağlı olarak hükmün, nisbet fiili mi yoksa nisbetin bizâtihi kendisi mi olduğu konusunda farklı yaklaşımlarının bulunduğunu belirtmektedir. Bu iki anlam dışında hüküm, söz konusu nisbetin idrak edilmesi ve nisbetin vuku bulduğunun ya da vuku bulmadığının idrak edilmesi anlamında da kullanılmıştır.

145 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 101.

146 Hasan Küçük, *İslâm ve Batıda Mantık*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1988, s. 89.

dik söz konusu olmamasıdır. Bunun yanında iki ifade türü arasında yine Karâfi'nin belirttiği üzere delâletlerinin niteliği açısından da önemli bir fark vardır. Haber formundaki ifadelerde haberin kendisi, medlûlünün sebebi değildir ve medlûlünün gerçekleşmesini gerektirmez. Buna karşılık inşâî ifadeler medlûlünün gerçekleşmesinin sebebi olup, medlûlü kendisine tâbidir.¹⁴⁷ İbnü'l-Hâcib'in şer'î hükmün tanımını verirken inşâî kısımda yer alan şer'î hükmün hâricî bir nisbetinin bulunmadığını söylemesi de bu açıklamayı desteklemektedir.¹⁴⁸

Şer'î hükmün inşâî bir yapıda olduğu konusunda usulcüler hem fikir olmakla birlikte tanımları konusunda aralarında yaklaşım farklılığı söz konusudur. Mu'tezilî usulcüler hükmü, mükellefin fiilinin vasfı olarak görürken, Eş'arî usulcüler hükmü, Allah'ın kelâm-ı nefîsîsi olarak görürler. Diğer taraftan bazı fiillerin güzellik ve çirkinliğinin akıl ile bilinebileceğini söyleyen Hanefî usulcüler ve Tûfî gibi Hanbelî usulcüler Mu'tezile'ye yakın bir çizgide yer alır. Tanımındaki bu yaklaşım farklılığı sebebiyle birinci grupta yer alan usulcüler, hükmü mükellefin fiili ile ilişkili olması açısından merkeze alırken, ikinci gruptakiler kaynağı açısından merkeze koymuşlardır.

¹⁴⁷ Karâfi, *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ anî'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1967, s. 48-49. Râzî, "nezrettim, sattım, ve satın aldım" gibi akit sîgalarının dilde ihbar için kullanılan sîgalar olduğunu belirtmekle birlikte şer'de bazan ihbar olarak kullanılsa da esas itibarıyla bunların hükümleri ortaya çıkaran inşâ olduğunu söyler (*el-Mahsûl*, I, 316-319). Medlûllerinin sebebi olup olmamaları açısından inşâ ile haber arasındaki farktan dolayı Karâfi de aynı şekilde "sattım, satın aldım, sen boşsun, sen hürsün" gibi ifadelerin haber değil, inşâ olduğunu ifade etmektedir (*el-İhkâm*, 52). İzmirli, bir sözün önerme olarak isimlendirilebilmesi için sözün medlûlü olan nisbetin, hâricte mutâbık veya gayr-i mutâbık olacağı hâricî bir nisbet olması gerektiğini ifade ederek, bu hâricî nisbetin bulunmadığı zaman sözün inşâ olarak nitelendirildiğini, emir, nehiy, nidâ, soru, temenni gibi ifadelerin bu kısma girdiğini belirtmiştir. Akit sîgalarından olan "aldım, sattım" gibi ifadelerin, medlûlü olan nisbetten başka hâricî nisbetleri söz konusu olsa da bu hâricî nisbet o sîgalarla oluşturulduğu için bunların da inşâ grubuna dahil olduğunu söyler (*Mî'yârü'l-ülûm*, İstanbul 1315, s. 33).

¹⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 222-223; a.mlf., *Müntehâ'l-vüsûl*, s. 32. Aynı şekilde Takıyyüddin es-Sübkî de şer'î hükmün tanımındaki iktizâ ve tahyîr kaydının, iktizâ ve tahyîr söz konusu olmadığı için haber verme şeklindeki fiilleri dışarıda tutma amacına yönelik olduğunu belirterek (bk. *el-İbhâc*, II, 121), şer'î hükmün "Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin inşâ şeklindeki hitabıdır" şeklinde tanımlanabileceğini ifade eder (bk. *el-İbhâc*, II, 136).

Hükmü hitabın sonucu olarak gören usulcülere göre hüküm, hitabın ilişkili olduğu mükellefin fiilinin sıfatıdır. Hükmü hitap olarak gören usulcülere göre ise hüküm, Allah'ın sıfatı olarak görülmektedir.¹⁴⁹ Hükmün kadim ya

149 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 15; Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, II, 9; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 333. Bu yaklaşım farklılığına bağlı olarak hükmü mükellefin fiilinin vasfı olarak gören usulcüler vücut ve hurmeti hüküm olarak nitelendirirken, hükmü Allah'ın sıfatı olarak gören usulcüler icap ve tahrîmi hüküm olarak nitelendirirler. Bu ikinci gruptaki usulcülere göre vücut ve hurmetin hüküm diye isimlendirilmesi mecazdır.

Hanefî usulcülerden Semerkandî'nin hükmün tanımına ilişkin açıklamaları, tartışmanın kelâmî boyutunu ortaya koyar niteliktedir. Semerkandî, kendilerine göre, hükmün Allah'ın fiili olan ezeli bir sıfatı olduğunu belirtir. Hâdis olan fiilin vâcip, hasen, haram ve kabîh olması, Allah'ın hükmü ile sabit olan neticedir ki (mahkûmullah), Allah fiili bu vasf üzere yaratmıştır. Allah'ın tek bir fiili olup bu fiil mef'ûlün vasfına izâfetle değişik isimler alır. Meselâ, mef'ûlün vasfı hâdis olmak ise fiili, "ihdâs" ismini, fiilin eseri vücut ise "icap" ismini, fiilin eseri hurmet ise "tahrîm" ismini alır. Bununla birlikte Semerkandî, fakihlerin ve kelâmcıların kullanımında mükellefin fiilinin sıfatı olarak vâcip, mendup, hasen, kabîh ya da haram kılınmış olmasının hüküm olduğunu belirterek, kendilerine göre bunun mecaz yoluyla hükmün, mahkûm anlamında kullanılması olduğunu ifade eder. Çünkü gerçek anlamda hüküm, Allah'ın sıfatı olup icap, nedb, tahrîm diye ifade edilir. Hükmün tanımındaki bu farklılığın, tekvin ve mükevvenin aynı olup olmadığı şeklindeki kelâmî tartışmaya bağlı olduğunu belirterek, Mu'tezile, Eş'arîler ve kelâmcıların çoğunluğunun kabul ettiği prensibe göre, tekvin ve mükevven aynı şey olup bu da hüküm ve mahkûmun aynı şey olmasını gerektirir ki, bu durumda icabın vâcip anlamında olması, tahrîmin hurmet anlamında olması mecaz değil, hakikat anlamı itibariyledir. Kendilerine göre tekvin ve mükevvenin farklı olduğunu söyleyerek hüküm ve mahkûmun aynı şey olmamasını bununla temellendirir. Buna göre de icap vâcipten, tahrîm de hurmetten farklı olup icabın vâcip anlamında, tahrîmin hurmet anlamında kullanılması mecazdır (*Mizânü'l-usûl*, I, 112-114). Lâmişî'nin açıklamaları da aynı doğrultudadır (*Kitâb fi usûli'l-fıkıh*, s. 54-55). Mâtürîdiler'e göre tekvinin mükevvenen farklı olduğu, Mu'tezile ve Eş'arîler'e göre ise aynı olduğu konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Neseî, *Tebssratü'l-edille*, I, 400, 402.

Semerkandî ve Lâmişî'nin tekvin ve mükevven konusunda Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdiler'e nisbet ettiği görüş doğru olmakla birlikte hüküm meselesinin sadece tekvin-mükevven meselesiyle ilişkilendirilmesi hatalıdır. Çünkü Eş'arîler'e göre hüküm, Allah'ın kadim kelâmî olup, tekvinden farklı olarak kelâm, Allah'ın zât sıfatlarından kabul edilmektedir. Aşağıda ele alınacağı gibi örneğin Bâkîllânî, tahlil ve tahrîmin hüküm olduğunu, helâl ve haramın hüküm olarak nitelenmesinin mecaz olduğunu söylemektedir. Mu'tezile'ye göre hükmün kadim olmayıp

da hâdis olduğuna ilişkin Mu'tezile ile Eş'arîler arasında arasındaki tartışma da esasen bu yaklaşım farklılığı sebebiyledir.

En genel anlamıyla söyleyecek olursak Eş'arîler'e göre hüküm, şâriin yani Allah'ın hitabıdır. Bu anlayış en özlü biçimde, Âmidî'nin "Bil ki, Allah Teâlâ'dan başka hâkim, onun hükmettiğinden başka da hüküm yoktur"¹⁵⁰ sözünde formüle edilmiştir. Gerek aklın şer'î hükme ulaştırılan bir yol olarak kabul edilmemesi, gerekse şer'in gelmesinden önce fiillerin bir hükmünün bulunmaması, Eş'arîleri hükmün şâriin hitabı olduğu sonucuna götürmüştür.¹⁵¹ Eş'arîler'in anlayışında hükmün şâriin hitabı olarak anlaşılması, ilk bakışta kelâm-ı nefsi anlayışı ile çelişiyor görünse de Eş'arî usulcüler bu çelişkiyi gidermek için oldukça büyük çaba harcamışlardır.

Eş'arî usulcülerin hitabı, hüküm olarak ortaya koyan "Şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır" şeklindeki genel kabul gören hüküm tanımının, Eş'arî'ye ait olduğuna ilişkin bazı kaynaklarda bilgiler

hâdis olması da esasen hükmün fiile atfedilen hâdis bir vasıf olmasının yanında Allah için kadim bir kelâm sıfatı kabul etmemeleri sebebiyledir.

İbnü'l-Hümâm ise hükmün usulcüler tarafından değişik anlamlarda kullanıldığını belirtmektedir. 1. Eş'arîler'in tanımladığı gibi kelâm-ı nefsi anlamında. 2. İletin eseri / sonucu anlamında ki, bu anlamda örneğin mülkiyetin kendisi hüküm olmaktadır, çünkü mülkiyet bey'in eseri / sonucudur. 3. İletin eserinin ma'lûlû için de kullanılır. Meselâ bey' ile sahip olunan şeyden yararlanmanın mubah oluşu bu anlamda hükümdür. 4. Vücûb ve hurmet gibi ister hitabın eseri olsun nâfiz ve lâzım gibi isterse olmasın mükellefin fiilinin vasfı için kullanılır. 5. Mükellefin fiilleri ile ilgili teklifi hitap için kullanılır (bk. *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr* içinde), II, 76-77, [Emîr Pâdişah, *Teyşîr* içinde], II, 128-129).

¹⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 72.

¹⁵¹ Mu'tezile'ye muhalif olarak da bu anlayış üzerine şu üç mesele tartışmaya açılmıştır: Akıl bir şeyin güzelliğine veya çirkinliğine hüküm veremez; akıl, nimet verene şükretmeyi gerektirmez; şer'in gelmesinden önce fiillerin hükmü yoktur. Meselâ Gazzâlî'nin hükmün tanımının hemen ardından bu üç meseleyi ele alarak Mu'tezile'nin bu konulardaki görüşünü çürütmeye çalışması bu kaygının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün de hükmün şâriin hitabından ibaret olduğu görüşünün Ehl-i sünnet'e ait olduğunu söylemesi ve hemen ardından hitap bulunmadığında fiillere güzellik ya da çirkinlik vasfının taalluk etmeyeceğini, Mu'tezile'ye göre de güzellik ve çirkinliğin fiillere ait zatî vasıflar olduğu görüşünü savunduğunu eklemesinin (*ez-Zarûrî*, s. 41) de bu anlayışı yansıttığı söylenebilir.

bulunmakla¹⁵² birlikte tanım, bu şekliyle görebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sında geçmektedir. Sonraki Eş'arî usulcülerin Gazzâlî'nin tanımını esas alarak yaptıkları ilâvelerle bu tanıma geliştirdikleri göz önüne alınırsa hükmün bu şekilde tanımlanmasının geç bir dönemde usul eserlerine girdiği söylenebilir. Gazzâlî'den önceki usulcülerin eserlerinde bu şekilde bir tanımın bulunmamasından hareketle bu tanımın Eş'arî'ye ancak anlam olarak atfedilebileceğini söyleyebiliriz. Meselâ İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*'de hükmün kısımlarını tanımlamakla birlikte hükmün tanımına yer vermemiştir. Aynı şekilde Bâcî, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*'de hükmü "fiil (mahkûmün fih) için sabit olan vasıf" olarak tanımlamakla birlikte böyle bir tanıma değinmemiştir.¹⁵³

Bâkîllânî, hükmü bu şekilde tanımlamasa bile bu anlama gelebilecek ifadeler kullanmıştır. O, hükmün, fiilin kendisi olup olmadığı şeklindeki tartışmada¹⁵⁴ fiilin vasfı olarak kullanılan "helâl fiil", "haram fiil"

152 Sadrüşşeria *et-Tavzih*, I, 13. Sadrüşşeria, bu tanıma bazı Eş'arîler'in şer'î hükmün tanımı olarak verdiklerini, şer'î kaydı olmaksızın yapılan hüküm tanımının ise bir şeyin diğer bir şeye isnat edilmesi şeklindeki tanım olması gerektiğini, aksi takdirde şer'î kaydının zâit bir kayıt olacağını belirtmektedir. Teftâzânî ise bunu Sadrüşşeria'nın vehmi olarak değerlendirerek bazı kaynaklarda bu tanımın hükmün tanımı olarak geçmesinin bilinen şer'î hükmün tanımına işaret olduğunu, bu konuda Eş'arî usulcüler arasında bir ihtilâfın bulunmadığını belirtir (*et-Telviḥ*, I, 14).

İbnü'n-Neccâr, benzer şekilde Ahmed b. Hanbel'in "Şer'î hüküm, şer'in hitabı ve sözüdür" dediğini kaydetmektedir (*Şerhu'l-Kevkebil-münîr*, I, 333).

153 Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, s. 72.

154 Mükellefin fiiliyle ilişkili olan hüküm, her ne kadar "şu fiil helâldir", "şu fiil haramdır" şeklinde hükmün fiille aynı olduğunu çağrıştıracak şekilde kullanılsa da hemen hemen bütün usulcülere göre fiilin kendisi değildir. Bu tartışma ile ilgili olarak birtakım gerekçeler ileri sürülmüştür. Fiilin kendisi, kendisine bağlı bütün sıfatları sem'den önce bilinmektedir. Hüküm, sem' ile bilindiğine göre, sem'den önce bilinen şeyle aynı olamaz (Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 274). Şayet hüküm fiilin kendisi olsaydı bu durumda bir şey kendisine izâfe edilmiş olurdu. Bu ise anlamsızdır (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 4). Yine fiille, fiile izâfe edilen hüküm arasında bizim ihtiyarımız açısından da bir fark vardır. Hüküm, istesek de istemesek de cebren sabit olurken fiillerimizde seçme özgürlüğümüz vardır (Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 115). Öte yandan "Şarap içmek yasaklanmıştır" sözünde olduğu gibi fiile izâfe edilen bu nitelik, fiilde devamlılığı olan, zatî bir nitelik değildir. Çünkü zaruret halinde şarap içildiğinde -her iki durumda da fiil aynı olmakla birlikte- buna farklı bir hüküm verilmiştir ki, bu da bu durumda şarap içmenin

şeklindeki nitelemelerin mecaz anlamda kullanılan ifadeler olduğunu, bunun esasında haram kılınmış fiil, helâl kılınmış fiil anlamında olduğunu söyler. Çünkü Bâkılânî'ye göre helâl ve haram değil, tahlil ve tahrîm Allah'ın hükmü olup bunun anlamı da o şeyi böyle kıldığını haber vermesidir.¹⁵⁵ Aynı tartışmada Cüveynî de benzer ve Bâkılânî'ye nisbetle biraz daha açık ifadeler kullanmıştır. Cüveynî aklî hükümlerin aksine şer'î hükümlerin kesinlikle fiillerin (zâtî) vasıfları olmadığını söyleyerek¹⁵⁶ (şer'î) hükümlerin, Allah'ın şeriatlarla (şerâi'), istediği şeyleri haber vermesi olduğunu belirtir. Allah'ın kelâmı, sem'î taleplere (el-metâlibü's-sem'iyye) taalluk ettiğinde işte bu bizim hakkımızdaki hükmüdür. Bu ise sonuç itibariyle hükmün, sem'î taleplerle ilgili Allah'ın kelâmı olması anlamına gelir.¹⁵⁷

Eş'arîler tarafından hükmün fiile ait bir vasıf değil, hitap veya kelâm olarak tanımlanmasının ardında Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh anlayışına bir tepki yatmaktadır. Nitekim Bâkılânî gibi Cüveynî de ilgili olduğu şeye izâfe edilen hükmün o şeyde sabit bir vasıf olmadığını söyleyerek bunu şöyle örneklendirir. "Şarap içmek haramdır" denildiğinde haram kılma şarap içmenin zâtî bir vasfı değildir. Çünkü biz zaruret halinde şarap içmeyi vâcip kıldığımızda vâcip olan bu şarap içme, zaruret bulunmadığındaki haram olan şarap içme ile aynıdır. Bu yüzden bir şeyin haram kılınmasıyla kastedilen nehye konu olması, vâcip olmasıyla kastedilen de emre konu olmasıdır.¹⁵⁸ Fiil her iki durumda da aynı olduğuna göre hükümlerinin farklı oluşu, hükmün fiillere izâfesinin şer' tarafından

vâcip olmasıdır. Burada şarap içmenin haram kılınmasıyla kastedilen nehye konu olması, vâcip olmasıyla kastedilen de emre konu olmasıdır (Cüveynî, *el-Burhân*, I, 79).

155 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 275.

156 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 151.

157 Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 152.

158 Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 474; a.mlf., *el-Burhân*, I, 79. Gazzâlî ve İbn Rüşd de hüsün ve kubhun kelâmcıların kullanımında üç anlama geldiğini, bu üç anlamın da izâfî anlamlar olması sebebiyle fiilin hasen ya da kabih olduğunun akılla bilinemeyeceğini vurgular (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 74-75; *ez-Zarûrî*, s. 41). Benzer şekilde Mâlikî usulcülerden İbn Reşîk de şayet hüküm fiile ait zâtî bir vasıf olsaydı fiile izâfe edilen hükümlerde durumların ve şahısların değişmesine bağlı olarak farklılık olmaması gerektiğini belirterek katil örneğini verir. Öldürme fiili, düşmanın öldürülmesine nisbetle güzeldir; velinin öldürülmesine nisbetle çirkindir (*Lübâbü'l-mahsûl*, I, 198-199).

olduğunun göstergesidir. Eğer hüküm, fiile ait zatî bir vasıf olsaydı bunda farklılık olmaması gerekirdi.

Gazzâlî de bu açıklamalar doğrultusunda hareket ederek hükmü şöyle tanımlar: “Bize göre hüküm, şâri’in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabından ibarettir. Haram, hakkında terkedin, yapmayın denilen; vâcip, hakkında yapın, terketmeyin denilen; mubah da hakkında dilerse yapın, dilerse terkedin denilen şeydir. Eğer şâri’den böyle bir hitap yoksa hüküm de yoktur.”¹⁵⁹ Kendisinden sonra gelen Râzî bu tanımı esas alırken Âmidî biraz daha farklı bir ifade kullanmıştır. Râzî, Gazzâlî’nin tanımına “iktizâ veya tahyîr” kaydı ekleyerek tanımı “Şer’î hüküm, mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ veya tahyîr şeklindeki hitaptır” şekline getirmiştir.¹⁶⁰

159 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 73. İbn Rüşd Gazzâlî’nin bu tanımına “talep veya terk hususunda” kaydını ekleyerek hükmü, “Talep veya terk şeklinde mükelleflerin fiilleri ile ilişkili olduğunda şer’î hitabından ibarettir” şeklinde tanımlar. Hükmün kısımlarını verirken bu iki kaydın yanında bir de “tahyîr” kaydını ekler ki, bu da mubahı kapsar (*ez-Zarûrî*, s. 41, 44). İbn Reşîk ise Gazzâlî’nin bu tanımına iktizâ ve fiilin mümkün olması kaydını ekleyerek hükmü, “Allah’ın mükelleften mümkün bir fiili yapmasını gerektiren hitabıdır” şeklinde tanımlamıştır. İbn Reşîk, tanımdaki iktizânın vücûb, nedb, hazr, kerâhe ve ibâha şeklinde olacağını belirtmek suretiyle tanımın hükmün kısımlarını içerdiğini ifade eder (*Lübâbü’l-mahsûl*, I, 194).

160 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89. *الخطاب المعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير* Râzî, iktizâ kaydının vâcip, mahzur, mendup ve mekruhu; tahyîr kaydının da ibâhayı ifade ettiğini belirtir. Sirâceddin el-Urmevî, Râzî’nin tanımını olduğu gibi verirken (*et-Tahsîl*, I, 170), Tâceddin el-Urmevî, Râzî’nin tanımındaki “hitap” yerine hitâbullah ifadesini kullanır (*el-Hâsıl*, II, 24).

Her ne kadar hükmün kısımları içerisinde yer verilse de vaz’î hüküm tanıma dahil edilmemiştir. Bununla birlikte bu, Râzî’nin vaz’î hükmü dikkate almadığı anlamına gelmez. Vaz’î hükümler teklifi hükümlerin gerçekleşmesini veya gerçekleşmemesini sağlamaları açısından sonuç itibarıyla teklifi hükme çıkmaktadır. Bu yüzden de tanımda açıkça belirtilmemiştir. Aslında Râzî, vaz’î hükmü teklifi hükümden ayrı bir kısım olarak görmemektedir. Yaptığı tanımın vaz’î hükümleri içermediğini bir itiraz olarak vererek, bunların teklifi hükümlerin gerçekleşmesini sağlaması yönüyle bunun geçerli bir itiraz olmadığını belirtmiştir (*el-Mahsûl*, I, 92). Bu açıklamalarından hareketle Râzî’nin vaz’î hükümleri teklifi hükümlere dahil ettiği söylenebileceği gibi bunları hüküm saymadığı da söylenebilir. Tâceddin el-Urmevî’nin vaz’î hüküm olarak değerlendirilen kısımların şer’î hüküm değil, hükmü bildirme olduğunu, hüküm olduğu kabul edilse bile bunların teklifi hükümlere dahil olduğunu belirtmesi (*el-Hâsıl*, II, 25-26), Râzî’nin sözlerinin iki şekilde de yorumlanabileceğini gösterir. Aynı şekilde

Âmidî, her iki tanımı da şer'î hüküm olmayan bazı hitapları içermesi ve mülkiyet gibi hüküm olduğu halde bazı hükümleri dışarıda bırakması sebebiyle eleştirerek hükmü, “Şâri'in şer'î bir anlam / sonuç (fâidetên şer'îyyeten) ifade eden hitabıdır” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶¹ Âmidî, “şâriin hitabı” kaydının, diğer hitapları, “şer'î bir anlam ifade eden” kaydının ise ma'kûlât, mahsûsât ve benzeri şer'î bir anlam ifade etmeyen hitap türlerini dışarıda bırakma amacına yönelik olduğunu söyleyerek bu tanımın şer'î hükmün her türünü kapsamı ve şer'î hüküm olmayan hitapları da dışarıda bırakması yönüyle eksiksiz (câmi' ve mâni') bir tanım olduğunu belirtir.¹⁶²

İbnü'l-Hâcib, her iki tanıma da yer vererek, Gazzâlî'nin tanımına yöneltelen eleştiriler doğrultusunda mükellefin fiili ile ilgili olup da haber niteliği taşıyan hitapları dışarıda bırakmak için önce “iktizâ veya tahyîr” kaydının, daha sonra vaz'î hükümleri içermesi için “vaz” kaydının eklenmesinin; Âmidî'nin tanımına yöneltelen eleştiriler doğrultusunda da “ancak hitaptan anlaşılan” kaydının eklenmesinin tanımı doğru hale getirdiğini belirtir.¹⁶³

İbnü'l-Hâcib de vaz'î hükmün önceki usulcülerin tanımlarında zikredilmemesi konusunda iki yaklaşımın bulunduğunu belirtmiştir. Birinci yaklaşıma göre, bunlar esas itibariyle hükmün iktizâ ya da tahyîr kısmına dahildir; ikinci yaklaşıma göre ise bunlar esas itibariyle hüküm değildir (*Muhtasarü'l-Müntehâ*, II, 220-223).

161 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 84-85; a.mlf., *Müntehâ's-sûl*, s. 28. الحكم الشرعى خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية .

162 Âmidî'nin bu tanımına yöneltelen eleştiriler için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhiyle), II, 222-223. Tûfî, Âmidî'nin hitâbullah yerine hitâbuşşâri' demesinin sanki hem Allah'ın hem de Hz. Peygamber'in kelâmını kapsamasını kastetmeye yönelik olduğunu, bunun da yerinde olduğunu, diğer yandan sonuç itibariyle Hz. Peygamber'in hitabının Allah'ın hitabına dahil olduğunun söylenmesinin de mümkün olduğunu belirtir (*Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, I, 252).

163 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhiyle), I, 220, 222; a.mlf., *Müntehâ'l-vüsûl*, s. 32. İbnü'l-Hâcib ve onun şârihi Adudüddin el-İcî'nin açıklamasına bakılacak olursa Âmidî'nin tanımına eklenen kayıt, inşâ anlamı taşımayan şer'î haberleri dışarıda bırakma amacına yöneliktir. Çünkü şer'î hüküm bir inşâ olup bunu da hitabın kendisi gerektirmektedir. Aynı şekilde İsfahânî de birinci tanımın önce “iktizâ” ve “tahyîr” kaydı ile daha sonra da “vaz” kaydı ile tanımın tard ve aks açısından tamam hale geldiğini belirtirek, bazılarının vaz'î hükümlerin “iktizâ” ve “tahyîr” kaydına dahil olduğu gerekçesiyle “vaz” kaydı

Karâfi, Râzî tarafından yapılan hüküm tanımının eksik olduğuna ilişkin itirazı yerinde bularak, bu şekliyle tanımın bütün şer'î hükümleri kapsamadığını, tanımın teklifi hükümler dikkate alınarak yapıldığını kaydeder ve şu şekilde tanımlar: “Şer'î hüküm, Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ, tahyîr şeklindeki veya hükmün sübûtunu gerektiren ya da hükmün sübûtunu ortadan kaldıran kadim kelâmıdır.”¹⁶⁴

Eş'ârî usulcülerin hükmü hitap olarak tanımlaması, delil ile delilin medlûlü olan hükmün bir ve aynı şey olması gibi bir problem ortaya çıkarmıştır. Sonraki usulcüler, problemi gidermek için burada hitap ile kadîm olan kelâmın (kelâm-ı nefsi) kastedildiğini ifade etmişlerdir. Nitekim Karâfi, hükmün hitap diye tanımlanması halinde delil ile medlûlün aynı şey olacağını söyleyerek, Râzî'nin hüküm tanımındaki "hitap" kelimesi yerine "kelâmul lâhî'l-kadîm" ifadesini kullanmıştır. Karâfi bu ifadenin seçilmesini şu şekilde açıklar: "Kadîm kaydı, hükümlerin delilleri olan naslardan sakınmak için konulmuştur. Bu naslar Allah'ın hitabı olmakla birlikte, hüküm değildir. Aksi takdirde delil ve medlûl aynı şey olmuş olur."¹⁶⁵ Karâfi'nin bu açıklaması delil ve hüküm kavramlarının farkını göstermesi açısından yerinde ve önemlidir. Bu durumda hüküm, nefiste bulunan bir mâna (kelâm-ı nefsi), delil ise bunu gösteren hitap (kelâm-ı lafzî) olmaktadır. Beyzâvî de bu noktayı dikkate alarak şer'î hükmü "Allah'ın, mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ veya tahyîr şeklindeki kadîm hitabıdır" şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁶ Ancak bu noktada hitabın "kadîm" vasfı

olmaksızın da tanımın tam olduğu görüşünde olduklarını ekler. İkinci olarak Âmidî'ye ait olan tanıma ele alarak İbnü'l-Hâcib'in eklediği kayıtlı tanımın düzgün hale geldiğini belirtir (*Beyânü'l-Muhtasar*, I, 326-328; benzer açıklamalar için bk. Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, II, 5-13). Tâceddin es-Sübkî ise Âmidî'nin tanımındaki şer'î kaydının İbnü'l-Hâcib'in eklediği kaydı da içine alacak şekilde olduğu gerekçesiyle bu eklemeye gerek olmadığını belirtir (bk. *Refu'l-hâcib*, I, 484).

164 Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 33. كلام الله القديم هو الحد الحكم الشرعى فالحق أن نقول في الحد الحكم الشرعى هو كلام الله القديم. المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو ما يوجب ثبوت الحكم أو إنتفاءه فما يوجب ثبوت الحكم هو الأسباب وما يوجب انتفاءه هو الشرط بعدمه أو المانع بوجوده. Karâfi bu tanımın ardından hükmün tanımını bu şekilde düzenleyen başka bir kimseyi görmediğini de ekler.

165 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusiûl*, s. 32, 33; aynı eleştiriyi için bk. Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, I, 217.

166 Beyzâvî, *Minhâc* (Sûbkî, *el-İbhâc* şerhi ile), II, 117. الحكم خطاب الله القدم المتعلق بأفعال. Sübkî, *Minhâc*'ın bazı nüshalarında “kadîm” kaydının bulunduğunu, bazılarında ise bulunmadığını ifade eder. Hitabın kelâm-ı kadîm

ile nitelendirilmesinin mümkün olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü “hitap” kelimesi anlamı gereği sözün yöneltildiği bir muhatapı gerektirmektedir. Muhatap bulunmayan bir hitabın kadîmliği nasıl mümkün olmaktadır? Bazılarına göre hitabın kadîm vasfı ile nitelendirilmesi mümkün iken¹⁶⁷ Bâkıllânî’ye göre, kendisiyle kastedileni bilecek bir muhatap olmadıkça kelâmın (nefisteki anlam) hitap olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Oysa emir ve nehiy olarak nitelendirilmesi mümkündür. Çünkü emir ve nehiy nefisteki bir mânadır ve bu mâna ilişkili olduğu şeye (müteallak) göre emir, nehiy, haber vb. değişik isimler alır.¹⁶⁸ Aynı şekilde Karâfi de hükmün kadîm olduğunu, hitap sözünün

anlamında ve kelâm-ı lafzî anlamında kullanıldığını kabul edenler açısından tanımdaki “kadîm” kaydının kelâm-ı lafzîyi dışarıda tutma amacına yönelik olduğunu, hitabın kelâm olduğunu ve kelâmın da hakikat anlamında nefsanî olan olduğunu kabul edenler açısından ki, bunun kelâmcılara göre meşhur olan görüş olduğunu ifade eder, tanımda “kadîm” kaydına ihtiyaç bulunmadığını belirtir (bk. *el-İbhâc*, II, 119-120).

Mehmet Görmez, usulcülere göre hükmün tanımını verirken Beyzâvî’nin bu tanımını *İbhâc*’ı kaynak göstererek şu şekilde vermiştir: “Daha kelâmî bir ifade ile; hüküm, Allah’ın, mükellefin fiillerine taalluk eden talep, yasak veya muhayyerlik ifade eden kadîm hitabıdır diye tarif edilir (Sübkî, Ali Abdülkâfi ve Tâceddin, *el-İbhâc*, I, 43, tahkikli baskı, II, 117). Oysa hitap kadîm olsa da (ki muhatapsız hitabın nasıl kadîm olacağı da tartışılmıştır) hükmün kadîm olmadığı, çoğu defa insan zihninin vardığı bir sonuç olduğu âşikârdır” (*el-İbhâc*, I, 44, tahkikli baskı, II, 117-120; *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 141). Burada ciddi bir hata söz konusudur. Çünkü tanımda hükmün kadîm hitap olduğu, ardından hitap kadîm olsa da hükmün kadîm olmadığı belirtilmektedir ve aynı kaynağa atıfta bulunmaktadır ki, her iki değerlendirmenin de Sübkî’ye ait olduğu gibi çelişkili bir durum ortaya çıkmıştır. Hükmün kadîm olmadığı şeklindeki değerlendirme aslında atıfta bulunulan kaynaktaki Mu’tezile’nin görüşü olarak verilmiştir. Herhangi bir açıklaması bulunmadığı halde Görmez’in Mu’tezile’ye ait olan bu değerlendirmeyi benimsediğini var saysak bile çelişki yine devam etmektedir. Çünkü Mu’tezile’ye göre hüküm kadîm olmadığı gibi hitap da kadîm değildir.

¹⁶⁷ Kelâmın ezelde hitap olarak isimlendirileceği görüşü, Eş’arî’ye nisbet edilmektedir (bk. İsnevî, *Nihâyetü’s-sül*, I, 42; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhit*, I, 126; Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 803; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 339).

¹⁶⁸ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 335. Aynı şekilde Gazzâlî ve Âmidî de kelâm-ı nefsinin ezelde hitap olarak isimlendirilemeyeceğini, bunun ancak muhatap mevcut olup ona işittirilince hitaba dönüşeceğini belirtir. Ezeldeki bu mânanın emir olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği konusunda tartışma bulunduğu

ise muhatabı gerektirmesinden dolayı tanımında “kelânullâhî'l-kadîm” ifadesinin daha yerinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁹ Bu açıklamalar doğrultusunda Eş'arî usulcülere göre, kelâm, mâna ve hükümün aynı şeye tekabül ettiği görülür.¹⁷⁰

belirterek, doğru olanın bunun emir olarak isimlendirilmesi olduğunu söyler. Çünkü henüz doğmamış çocuk hakkında “Babası şunu emretti” denilmesi uygun düşerken, “Babası ona hitap etti” denilmesi uygun düşmez (*İslâm Hukukunda Deliller*, I, 121; *el-İhkâm*, I, 132). Bâkılânî ve Gazzâlî'nin bu yaklaşımına karşılık Tûfî, Allah'ın mahlûka hitap etmesinin mahlûkatın ezelde var olmasını gerektirmediğini ifade etmektedir. Çünkü diyor, Tûfî Eş'arîler'le biz var olmalarına bağlı olarak emir ve nehyin yöneltilmesi anlamında ma'dûmun mükellef tutulması konusunda ittifak halindeyiz. Hitabın var olmaları şartına bağlı olarak yöneltmesi de aynı şeydir. Her ne kadar hitap sözlük anlamı açısından bir muhatabı gerektirse de terim olarak kelâm anlamında kullanılır hale gelmiştir. Bununla birlikte Tûfî, Karâfî'nin hitap kelimesi yerine kelâm kelimesini seçmesinin daha uygun olduğunu belirtir (*Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 251-252). Teftâzânî de Eş'arîler'in hüküm tanımındaki hitap kaydı ile ezeli olan kelâm-ı nefsinin kastedildiğini belirterek, kelâmın ezelde “hitap” diye isimlendirilmeyeceğini ileri sürenlerin buradaki hitabı kelâm olarak açıkladıklarını belirtir (bk. *et-Telviḥ*, I, 13).

169 Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 219. “Kelâm” kelimesindeki tartışmada olduğu gibi hükümün lisanî değil, nefsanî olduğu sadece Allah'ın hükmü açısından değil, aynı zamanda hâkimin hükmü açısından da ele alınan bir meseledir. Karâfî, hâkimin hükmünün bir inşâ faaliyeti olduğunu, bunun da lisanî değil, nefsanî olduğunu belirterek bunu iki şekilde gerekçelendirmiştir. Birincisi, hâkimin hükmünün Allah'ın hükmü olması yönüyle aynı konumda olması gerektiğidir. Allah'ın hükmü ise zâtıyla kâim kelâmı olup Kitap ve Sünnet'in lafızları ve diğer yollar bu hükmün delilleridir. Karâfî, nefsanî olması açısından Allah'ın hükmü ile hâkimin hükmünün aynı olduğunu söylemekle birlikte nitelikleri açısından aralarında fark bulunduğunu belirtir. Allah'ın hükmü varlığı zorunlu, kadîm, ezeli ve ebedidir; hâkimin hükmü ise araz ve muhdestir. İkincisi ise bu hükmü gösteren şeylerin farklılığına rağmen hükmün aynı olmasıdır. Çünkü hâkim hüküm verdiğinde bazan bunu sözlü olarak haber verir, bazan sorulduğunda başı vb. şeyle işaret eder, bazan bu hükmü şahitler için veya başka bir hâkim için yazar. Bütün bu durumlarda hüküm aynı olup, lafzı, işareti ve kitâbeti ise bu hükmü gösteren delillerdir (*el-İhkâm*, s. 44-45).

170 Tûfî, yukarıda belirtildiği gibi Karâfî'nin önce “hitap” yerine “kelâm” kelimesini koyduğunu ardından halku'l-Kur'an konusundaki görüşleri doğrultusunda buna “kadîm” sıfatını eklediğini belirtir. “Aksi takdirde,” diyor Tûfî, “hüküm değil, hükmün delilleri olan Kur'an'ın lafızları da hükmün tanımına dahil olur ki, delil ve medlûl bir ve aynı şey haline gelir” (*Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 251, 252).

Eş'arî usulcülerin genel olarak hitabın kendisini hüküm olarak kabul etmeleri ve hitabın da kadîm olan kelâm olduğunu ileri sürmeleri başka bir problemi daha ortaya çıkarmıştır. Bu problem de kadîm olan hükmün hâdis illetler ile nasıl ta'lil edilebildiğidir. Bu problemle ilgili olarak Mu'tezilî usulcüler, hükmün kadîm olduğuna üç yönden itiraz etmişlerdir.¹⁷¹

Birincisi, “Bu kadın daha önce helâl değilken helâl oldu” sözünde olduğu gibi helâl hükmü hudûs vasfı ile nitelendirilmiştir. Bu niteleme hükmün daha önce bulunmadığını gösterir. Bu durumda hükmün kadîm olduğundan nasıl bahsedilebilir? Bu itiraza, şu şekilde cevap verilmiştir. Kadının daha önce helâl değilken helâl olması, bu hükmün hâdis olmasının gerektirmez. Burada hâdis olan hükmün kendisi değil, hükmün fiil ile ilişkisidir. Zira hüküm ezelde sabittir, hükmün ilişkili olduğu durum ise hâdistir.¹⁷²

İkincisi, “Bu ilişki helâl bir ilişkidir” veya “Bu ilişki haram bir ilişkidir” sözlerinde olduğu gibi mükellefin fiilinin sıfatı olarak kullanılmaktadır. Mükellefin fiili ise hâdis olup sıfatının kadîm olması mümkün değildir. Bu durumda hükmün kadîm olduğu nasıl söylenebilir? Bu itiraza da hükmün fiilin sıfatı değil, fiille ilgili söz olduğu şeklinde cevap verilmiştir. Çünkü helâl, hakkında “Yapandan sorumluluğu kaldırdım”; haram, hakkında “Yaparsan cezalandırırım” denilen şey olup, başkasıyla ilgili olmakla birlikte

¹⁷¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 90; Beyzâvî, *Minhâc* (Sûbkî, *el-İbhâc* şerhi ile), II, 122-123; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 255-256.

¹⁷² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 91; Beyzâvî, *Minhâc* (Sûbkî, *el-İbhâc* şerhi ile), II, 125; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 219; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 47-50; Bedahşî, *Menâhicü'l-ukûl*, I, 48; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 14; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emîr Pâdişah, *Teyisr* içinde), II, 131. Takıyyüddin es-Sûbkî, Râzî'nin burada taallukun hâdis olduğunu tercih ettiğini ancak başka bir yerde ise bunun aksini savunduğunu belirterek, taallukun hâdis olmasının zorunlu olarak ilgili hitabı da hâdis kılacağı gerekçesinden hareketle tercih edilen görüşün bu olduğunu fakat, Râzî'nin hükmü hâdis kılacağı için bundan kaçındığını söylemektedir. Bunun yerine Sûbkî şöyle bir açıklamanın daha doğru olduğunu belirtir. Helâl kılma ve bunun taalluku da kadîmdir. Taalluk bir nisbet olup, müteallakının meydana gelmesini dış dünyada değil ilimde gerektirir. Bundan sonra ortaya çıkan şey helâl olmadır (hill), bu da helâl kılmadan (ihlâl) başka bir şeydir. Bu tıpkı kişinin “Bu kölemi perşembe günü satmana izin verdim” sözüne benzer. İzin perşembe gününün öncesinde sabittir ancak bunun eseri perşembe günü ortaya çıkmaktadır. Bu durumda taallukun mütekellim açısından önceliği bulunan bir tarafı, muhatap açısından sonralığı bulunan diğer tarafı olmak üzere iki tarafı bulunmaktadır (bk. *el-İbhâc*, II, 125-127).

Allah'ın zâtıyla kâim sıfatıdır. Aksi takdirde yok olan bir şey (ma'dûm) haber verildiğinde onun için sıfat ortaya konması gibi bir durum söz konusu olur, böyle bir şey ise mümkün değildir.¹⁷³

Üçüncüsü, hâdis olan bir fiil, hükmün illeti olmaktadır. Meselâ nikâh, cinsel ilişkinin helâl olan hükmünün illeti; talâk da haram olan hükmünün illetidir. Hâdis olan bir fiille mualllel olan şeyin de hâdis olması gerekir. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir. Şer'î illet ve sebepler, hükmü gerektirici (mûcip) değil, hükmü tarif edicidir (muarrif). Bu durumda sanki Allah, “Şu şu şartlarla falan falanla evlendiğinde bilin ki, ben o kadını o erkeğe helâl kıldım” demiş olmaktadır. Söz konusu şartlarla nikâh gerçekleştiğinde bundan ezeli helâl kılma anlaşılır. Tıpkı âlemin bize Allah'ı tanıtmada olduğu gibi, hâdis olan bir şeyin kadîm olan bir şeyi tanıtmaması mümkündür, ancak tanıtan şey tanıttığı şeyin illeti değildir.¹⁷⁴

Basrî'nin, fikhın tanımındaki hüküm kaydı ile ilgili açıklamasında hükmün tanımına yer vermese de ifadelerinden hükmün fiile atfedilen bir vasıf olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Basrî burada fikhın tanımındaki “hükümler” sözüyle kastedilenin fiilin hasen, mubah, mendup, vâcip, kabih, muharrem, mahzur ve mekruh olması olduğunu belirtir. Yine fikhın tanımındaki “şer'î” kaydı ile hükmün ya şer'in, aslın hükmünden nakletmesi yoluyla ya da şer'in, aslın hükmünden nakilde bulunmaması yoluyla anlaşıldığı anlamına geldiğini belirtir.¹⁷⁵ Basrî, hükmün tanımını ise *el-Mu'temed*'in “Ziyâdât” kısmında şu şekilde vermiştir: Şer'î hüküm,

173 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 91; Beyzâvî, *Minhâc* (Sûbki, *el-İbhâc* şerhi ile), II, 127-128; Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, I, 219-220; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 51-52; Bedahşî, *Menâhicü'l-ukûl*, I, 48. Karâfi, “helâl fiil, haram fiil” şeklinde hükmün fiil için sıfat olduğunu söyleyerek, Râzî'nin “Hüküm fiilin sıfatlarından biri değildir” şeklindeki ifadesi yerine “Hüküm fiille kâim bir sıfat değildir” demenin daha doğru olduğunu belirtir. Yine Karâfi, helâl hakkında “Yapandan sorumluluğu kaldırdım”, haram da hakkında “Yaparsan cezalandırırım” denilen şeydir şeklindeki ifadesinin de problemli olduğunu belirtir. Çünkü bu sözler haber olup, helâl ve hurmet hükmünün haberle açıklanması doğru değildir. Zira haberde doğru ve yalan söz konusu iken, hükümlerde böyle bir şey söz konusu değildir. Diğer yandan Karâfi, buna, doğru olan görüşe göre haberde nesih söz konusu olmamasını, buna karşılık hükümlerde nesih söz konusu olmasını gerekçe olarak gösterir.

174 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 92; Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, I, 220; Beyzâvî, *Minhâc* (Sûbki, *el-İbhâc* şerhi ile), II, 128-130; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 52; Bedahşî, *Menâhicü'l-ukûl*, I, 49.

175 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 4-5.

şeriat ehlinin (fukahanın) kendisini bilmede şeriata başvurdıkları şeydir ki, bunu ya ilkten şer'î delillerle ya da şeriata nakilde bulunmaması ile istidlâlde bulunmak suretiyle bilirler. İşte fukahanın kendisi hakkında böyle bir yol izlediği her şey şer'î hükümdür; hakkında böyle bir yol izlemedikleri şey de şer'î hüküm olarak isimlendirilmez.”¹⁷⁶

Basrî'nin bu ifadelerinden hükmün fukahanın istidlâl faaliyeti ile ortaya çıkan bir sonuç olduğu anlaşılmaktadır. Doğrusu bu anlayış Eş'arîler'in Mu'tezile'ye nisbet ettikleri hükmün hâdis olduğu anlayışıyla uyushmaktadır. Diğer önemli bir nokta, şeriata nakilde bulunmamasıyla istidlâl etmek suretiyle ulaşılan sonucun da şer'î hüküm olarak nitelendirilmesidir. Basrî, bu durumda akıl ile sabit olan hükmü de şer'î hüküm kabul etmiş olmaktadır. Bu yaklaşımı, yukarıda belirtildiği gibi şer'î hükme ulaşmada sınırlı da olsa akli bir yol olarak kabul etmesiyle tutarlılık arzetmektedir. Bu noktada Basrî'ye şöyle bir itiraz yöneltmiştir. Madem ki, şer'î hükme ulaşmanın bir yolu da şer'î değişiklikte bulunmadığı sürece akıldır, akılla ulaşılan bu hüküm şer'î hüküm olarak nasıl nitelendirilmektedir? Hükümleri akli ve şer'î hükümler olarak niteleyip ardından bütün hükümlerin şer'î olduğu nasıl söylenebilir? Basrî bu itiraza şer'î hüküm tabirinin biri özel, diğeri genel olmak üzere iki anlamda kullanıldığını belirterek özetle şu şekilde cevap verir: “Hükmün, şer'î diye vasedilmesi iki şekilde olur. Birincisi, doğrudan şeriata nassı, Hz. Peygamber tarafından ortaya konan fiiller ve şeriat nassından istinbat (kıyas) yoluyla elde edilen hükümlerdir. İkincisi ise bu yolla birlikte, doğrudan şeriatla olmayıp, şeriata aklın gerektirdiğini değiştirmemesi sebebiyle dolaylı yoldan şeriat ile elde edilen hükümlerdir. ‘Hükümlerin bir kısmı akli, bir kısmı şer’îdir’ dediğimizde birinci şekli kastetmekteyiz ki, bu durumda iki kısım birbirinin mukabili olmaktadır. ‘Usûlü’l-fıkh, şer’î hükümlerin yollarıdır’ dediğimizde ise hem şeriat nassı, fiiller ya da bunlardan istinbat yoluyla elde edilen hükümleri hem de şeriata aklın gerektirdiğini değiştirmemesi sebebiyle akıl ile bilinen hükümleri kastetmekteyiz. Bu yüzden hazır ve ibâha konusu usûlü’l-fıkhın konularından biri kabul edilmiştir. Eğer bu yolla ulaşılan hüküm şer’î hüküm olmasaydı, bunun usûlü’l-fıkhın konularından, şer’î hükme ulaşmanın yollarından biri olmaması gerekirdi. Fakihlerden hiçbirinin, aklın hükmü üzere kalmak suretiyle istidlâlde

176 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 404. الحكم الشرعي هو ما رجع أهل الشريعة في العلم به إلى الشريعة إما بأن يستدلوا عليه بأدلة مبتدأة أو بامساك الشريعة عن نقله فكل ما سلك الفقهاء فيه هذا المسلك فهو حكم شرعي وما لم يسلكوا فيه هذا المسلك لا يسمى حكما شرعيا

bulunulan fer'î hükümleri şer'î hükümler diye nitelemeye karşı çıkmaması da bunu gösterir.”¹⁷⁷ Bu durumda Basrî'ye göre Allah sanki 'Herhangi bir fiilin hükmü konusunda bir delil ya da emâre bulunmadığınızda, o fiilin hükmü aklınızla ulaştığınız hükümdür' demiş olmaktadır. Aksi takdirde bu fiilin hükmü için diğerlerinde olduğu gibi Allah'ın bir delil ya da emâre koyması gerekirdi. Delil ve emâre bulunmadığında ise hüküm aklın hükmü üzere kalmış demektir. Bundan başka bir delil ya da emâre bulunmadığına göre, aklın hükmü takrir yoluyla şer'î hüküm vasfını kazanmış olmaktadır.

Basrî'nin açıklamalarını esas alacak olursak hüküm, fakihin delil, emâre ve bu ikisinin bulunmadığı durumlarda akıldan hareketle ulaştığı sonuç olmaktadır. Buna karşılık Mu'tezile'nin hüküm anlayışının hükmün, fiile ait zati bir vasıf şeklinde olduğu hemen hemen bütün Eş'ari usulcülerin eserlerinde vurgulanan bir husustur. Ancak bundan Mu'tezile'nin bu anlayışının bütün fiillerin hükmü için geçerli olduğu anlaşılmamalıdır. Çünkü Mu'tezile'ye göre de hükmün asıl kaynağı şâri'in hitabıdır.¹⁷⁸ Mu'tezile'nin bu anlayışı sadece bazı fiillerin hükmü açısından geçerlidir. Ni-met verene şükretmek, adalet ve insaf gibi aklen vâcip ve yalan, zulüm gibi aklen yasak olan bazı fiiller dışında kalan fiillerin hükmünün şer' tarafından bilineceği konusunda Mu'tezile ile diğerleri arasında herhangi

177 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 403. Şii usulcülerden Muhakkık el-Hillî de fıkhnın şer'î amelî hükümleri bilmek şeklindeki tanımında 'şer'î' kaydı ile hem şeriatın aslın (aklın) hükmünden nakletmesiyle bilinen hükümleri hem de şeriatın aslın hükmü üzere bırakmasıyla bilinen hükümleri kastettiğini belirtir ki, ikinci şekilde akıl ile ulaşılan hükümler de şer'î hükümler olarak değer kazanmaktadır (bk. *Meâricü'l-usûl*, s. 47).

178 Kâdî Abdülcebbar'ın akıl delilinin umumu tahsis eden delillerden biri olduğuna ilişkin açıklamasında söyledikleri bunu destekler mahiyettedir. Umumu tahsis eden şer'î delilleri sıraladıktan sonra şöyle demektedir Kâdî Abdülcebbar: "Umum bazan kendisiyle ibtidâen hükümlerin sabit olmadığı şey ile de tahsis edilir ki, bu akıl delilidir. Çünkü akıl delili şer'î hükümlere delâlet etmez fakat tahsise delâlet eder. Şer'î hükümlere delâlet etmediği halde tahsise delâlet etmesinin sebebi, tahsisin (hüküm ispatı değil), şer'î hükmün nefyi anlamına gelmesidir. Hükümlerin nefyedilmesinde aklî delillerin etkisi söz konusudur. Çünkü akıl delili gücü yeten mükellefe namazın vâcip olduğuna delâlet etmemekle birlikte gücü yetmeyen kişiden vücûbiyyetin düştüğüne delâlet eder. İşte akıl delili ile her ne kadar şer'î hükümlerin ibtidâen ispatı sahih olmasa da bu şekilde tahsisi câizdir. Kendisi ile mücmelin beyanı veya zâhir anlamın dışında kastedilen anlamın beyanı konusunda da aynı şey geçerlidir" (*el-Mugnî*, XVII, 89).

bir görüş ayrılığı yoktur. Aksi takdirde her fiilin hükmü fiile ait zatî bir vasıf olsaydı, bu durumda Mu'tezile'nin tutarlılık açısından neshi kabul etmemesi gerekirdi. Zira aklen vâcip ve aklen yasak olan şeylerde nesih söz konusu olmaz.¹⁷⁹ Böyle olduğu halde Eş'ariler'in, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü herhangi bir sınırlamada bulunmaksızın hükmün fiillerin zatî vasıfları olduğu şeklinde vermelerinde, Mu'tezile'nin bazı fiillerin hükmüne ilişkin bu anlayışının, aklın şer'î konularda şâri' olmasına bir kapı aralaması endişesinin etkili olduğu söylenebilir.

Hanefî usulcülerden Sadrüşşerîa Eş'ariler'in tanımından farklı olarak fakihlere göre, hükmün, hitapla sabit olan vücûb ve hurmet gibi sıfatlar için kullanıldığını belirtir. Ona göre, bu kullanım masdarın mef'ûl anlamında kullanılması şeklinde mecaz olsa da nakil yoluyla ıstilahî hakiyat haline gelmiştir.¹⁸⁰ Sadrüşşerîa'nın bu açıklamasının etkisini Molla Hüsrev'de görmek mümkündür. Molla Hüsrev önce Eş'ariler'in tanımına yer verir ve ardından hükmü, "Bizim ıstılahımızda hüküm, Allah'ın iktizâ, tahyîr veya vaz' yoluyla mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının eseridir" şeklinde tanımlar.¹⁸¹ Hanefîler'in hitabın kendisini değil, hitaptan hareketle ulaşılan sonucu hüküm olarak kabul etmeleri, Mu'tezile'nin hüküm anlayışına yakın bir çizgide olduklarını gösterir.

Hanbelî usulcülerden Tüfî'nin "Şer'in bizden yükümlülüğü yerine getirmemizi istemesi halinde şer'in hitabının muktezâsıdır"¹⁸² şeklindeki

¹⁷⁹ Daha önce Cessâs tarafından da belirtildiği gibi aklen vâcip ve aklen yasak olan hususlarda şer'in bir değişiklikte bulunması mümkün değildir. Şer' bu tür konularda sadece aklın hükmünü tekit edecek hükümler getirebilir. Nitekim Sem'ânî de *Esbâbü's-şerâi* başlığı altında Debûsî'nin hükümleri sebeplerinin gerektirdiği görüşünü eleştirerek ibadet, muâmelât, kefâret, had ve benzeri şer'î hükümler konusunda ümmetin hükümlerin şâri'in hitabına bağlı olduğunu söylediklerini, aklın vâcip kılan ve yasaklayan olduğunu söyleyenlerin ise bu görüşü sınırlı sayıda fiilin hükmü hakkında kabul ettiklerini belirterek, Debûsî tarafından ileri sürülen görüşün daha önce hiç kimse tarafından ileri sürülmediğini, bunun Debûsî tarafından icat edilen hatalı bir görüş olduğunu söyler (*Kavâtu'l-edille*, II, 292, 298).

¹⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 14-15.

¹⁸¹ Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 276. ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لا هو قلت وهو أثر. خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير أو الوضع. Burada teklifi hükümlerin farklı kısımlarının Molla Hüsrev tarafından oldukça sistemli bir şekilde ele alındığını belirtmek gerekir (Ayrıntıları için bk. *Mirât*, s. 276 vd.).

¹⁸² Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 247. الحكم مقتضى خطاب الشرع عند استدعاء الشرع منا. تنجيز التكليف

tanımı Hanefîler'in tanımına yakındır. Tûfî, muktezânın vücûb, hurmet gibi hükümler olduğunu belirterek, bunun da mutlak olarak değil, ancak mükelleften yapılmasının istenmesi halinde hüküm olacağını belirtir. Mükellef yükümlü tutulmadan önce bu muktezâ hüküm olarak isimlendirilmiyor ise, mükellefin varlığından önce dahası kâinat yaratılmadan önce bunun kesinlikle hüküm olarak isimlendirilmemesi gerekir. Tûfî, Mu'tezile'nin Eş'arîler'in hitâbu's-şâri' şeklindeki hüküm anlayışlarına yönelik yukarıda ileri sürdüğü üç itiraza ve Eş'arîler'in bu itirazlara verdikleri cevaplara yer verdikten sonra bu itirazların kendisinin yaptığı tanım için geçerli olmadığını ve aslında verilen bu cevapların tatmin edici olmaktan uzak olduğunu da belirtir.¹⁸³

Eş'arî usulcülerin hükmü, "şâriin hitabı" olarak tanımlamaları Sünnet, icmâ, kıyas ve ictihad gibi yollarla sabit olan hükümleri tanım dışında bıraktıkları gibi bir izlenim oluşturmakla birlikte, usulcülerin delil teorisi göz önüne alındığında bu yollarla sabit olan hükmün de tanıma dahil edildiği görülür.¹⁸⁴ Nitekim bu anlayış Cüveynî'nin "Sem'î konularda asıl olan Allah'ın kelâmıdır" ifadesinde veciz bir şekilde dile getirilmiştir. Cüveynî bunu şöyle açar. Allah'ın kelâmı, doğru söylediği mucize ile sabit olan kişinin / peygamberin haber vermesiyle sabit olur. Katilik ifade eden Kitap nassı, mütevâtir Sünnet nassı ve icmâ sonuç itibarıyla Allah'ın kelâmına râci'dir. Haber-i vâhid ve kıyas ise icmâ sayesinde delil olmaktadır.¹⁸⁵ Sonuç itibarıyla Kitap dışındaki bütün delil ve emâreler, Allah'ın muradını keşfedici olarak kabul edilmiştir.

183 Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 255-258. Şöyle diyor Tûfî: "Derim ki, 'hüküm şer'in hitabının muktezâsıdır' dediğimizde bu sorular bizim için söz konusu olmaz. Çünkü biz, hâdis olan şeylerle muallel olan hükmün Allah'ın kelâmının kendisi olduğu söylemiyoruz. Aksine Allah'ın kelâmının muktezâsıdır diyoruz. Kelâm ile kelâmın muktezâsı arasında ise fark vardır. Çünkü kelâm ya nefsi bir mânâdır ya da delâlet eden sözdür. Kelâmın muktezâsı ise bu sözün medlûlü ve bu söz ile talep edilen şeydir. Öncekilerin (Eş'arîler'in) Mu'tezile'nin sorularına verdikleri cevap ise bir çeşit zorlamadır."

184 Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 15; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût*, I, 56-57.

185 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 78, 119. Aynı ifadeler Gazzâlî'de de rastlamak mümkündür. Şöyle diyor Gazzâlî: "Derinlemesine düşünüldüğünde, hükümlerin kaynağının (asl) bir tek olduğu ortaya çıkar ki, bu Allah'ın sözüdür. Zira Hz. Peygamber'in sözü bir hüküm olmadığı gibi bağlayıcı da değildir. Aksine Allah Teâlâ'nın şöyle veya böyle hükmettiğini haber vermektir. Buna göre hüküm yalnızca Allah Teâlâ'ya aittir. İcmâ Sünnet'e, Sünnet Allah Teâlâ'nın hükmüne delâlet eder. Akıl

Eş'ariler'in hükmün şâriin hitabı olduğu, Eş'ariler tarafından nisbet edildiği şekliyle Mu'tezile'nin hükmün zatî vasfı olduğu şeklindeki anlayışlarının özellikle hakkında kati delil bulunmayan konularda ortaya konan hükümleri açıklamada problemliliğini belirtmek gerekir. Nitekim İbn Rüşd, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında ihtilâf konusu olan hükmün, diğer bir ifadeyle hüsün ve kubhün fiillerin, zatî vasfı olup olmamasına ilişkin bu tartışmanın kıyasın belli türleri ile ictihadda hata-isabet meselesine yansıdığını ifade etmektedir.¹⁸⁶

İbn Rüşd dört mertebeye ayırdığı kıyas türlerinden¹⁸⁷ üçüncü ve dördüncü mertebeye yer alan kıyasların hitapla bağlantısının kurulmasının zor olduğunu belirtir. Ona göre, usulcülerin çoğunluğunun maslahat-ı mürselenin delil olarak kabul edilmesine karşı çıkması bu sebepten kaynaklanmaktadır. Bilinmesi, vahye ve Allah'ın emrine bağlı olan bir şeyde aklın ispat ya da iptal şeklinde bir rolü olamaz. Diğer yandan hükümler

ise aslında şer'î hükümlere delâlet etmeyip, sem'in bulunmadığı durumlarda, hükümlerin de olmayacağına delâlet eder. ... Ancak, hükmün bizim hakkımızda ortaya çıkışına baktığımızda, bunun Hz. Peygamber'in sözü ile zâhir olduğunu görürüz" (*İslâm Hukukunda Deliller*, I, 147).

Karâfi'nin ictihâdî meselelerde Allah'ın hükmünün, hâkimin hükmü olduğu konusunda icmâ bulunduğunu söyleyerek, hâkimin hükmünün ümmet tarafından uyulması gereken bir hüküm olduğunu belirtmesi de (*el-İhkâm*, s. 28) hükmü ulaştırıcı yollar farklı olsa da esas itibarıyla hükmün, Allah'a ait olduğu anlayışının bir göstergesidir. Bu durumda ictihad, ilâhî hükmü keşfetme çabası olarak değer kazanmaktadır. Diğer açıdan bakıldığında bu durum ictihadla ulaşılan hükmü, uyulması bakımından ilâhî bir otorite kazandırmaktadır.

¹⁸⁶ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41.

¹⁸⁷ İbn Rüşd'ün sınıflamasına göre dört mertebeden birincisi nas hükmünde olan kıyas (fahve'l-hitâb), ikincisi kıyas fî ma'ne'l-asl, üçüncüsü kıyâsü'l-muhîl ve'l-münâsib, dördüncüsü kıyâsü'ş-şebehtir. İbn Rüşd, üçüncü mertebeye yer alan şer'in onayladığı bir maslahattan dolayı mantuka ilhak anlamına gelen kıyasın maslahatın yakınlık ve uzaklık derecesine bağlı olarak değişik türleri olduğunu, kıyası kabul edenlerin de bunlardan yakın olan ve mülâim diye isimlendirilen kısmı kabul ettiklerini, bunun dışındakileri (kıyâsü'l-muhîl ve'l-münâsib) ise kabul etmediklerini belirtir. Bunlardan üçüncü ve dördüncü mertebeye yer alan kıyas türlerinin kıyası kabul edenlerce gerçek anlamda kıyas olarak görülmediğini, bunların karîneler olduğunu ifade eder. İbn Rüşd, bu iki mertebeye yer alan kıyas türlerinin hitapla bağlantısının kurulmasının zorluğundan dolayı Zâhirîler tarafından bu iki mertebedeki kıyası kabul edenlere cevap verilmesi mümkün olmayan bir itirazın yöneltildiğini belirtir (*ez-Zarûrî*, s. 127-129).

fiillerin zatî vasıfları olmadığı için akılla idrak edilmesi de mümkün değildir.¹⁸⁸

İbn Rüşd'e göre hükmün fiillerin zatî vasfı olduğunu ileri süren Mu'tezile'nin bu görüşü, her müctehidin isabet ettiği görüşü ile çelişmektedir.¹⁸⁹ Zira hükmün, fiillerin zatî vasıfları olduğunu kabul etmek, bunların akıl tarafından bilineceği anlamına gelir ve bu durumda her müctehidin isabet ettiği söylenemez. Mu'tezile tarafından güzellik ve çirkinliğin zatî vasıf olarak kabul edildiği konularda İbn Rüşd'ün bu değerlendirmesinde haklılık payı bulunmakla birlikte¹⁹⁰ bunun Mu'tezile açısından bütün hükümler için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durum sadece Mu'tezile'nin aklen vâcip ve aklen yasak gördüğü bazı fiillerin hükmü için geçerlidir. Çünkü bu tür fiillerin hükümleri hata-isabet tartışmasının dışında kalmaktadır. Diğer yandan Basrî'nin hüküm tanımında Mu'tezile açısından problem teşkil eden bir durumun bulunmadığı söylenebilir.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 127-131.

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 138-139. İbn Rüşd'ün bu itirazına rağmen Mu'tezile'de hâkim görüş her müctehidin ihtihadında isabet ettiği görüşüdür. Bu durum, Mu'tezile'nin ale'l-ıtlak hükümlerin fiillerin zatî vasıfları olduğu görüşünü benimsemediklerini gösterir. Basrî'nin kaydettiğine göre, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim bu görüştedir (bk. *el-Mu'temed*, II, 370). Basrî bu konuda görüşüne atıfta bulunmasa da Kâdî Abdülcebbar da bu görüştedir (bk. *el-Mugnî*, XVII, 362). Basrî'nin kendisi ise her müctehidin isabet ettiğini kabul etmekle birlikte (*el-Mu'temed*, II, 393) bu tür konularda hükmün müctehidin zannına bağlı olduğu konusunda ayrılmaktadır. Basrî'ye göre bu tür konularda müctehid en güçlü olan emâreyi bulmakla yükümlüdür (*el-Mu'temed*, II, 373, 374, 375). Bu durumda Basrî'nin her müctehidin isabet ettiği görüşünü kabul edenler arasında en kuvvetli emâreyi bulma anlamında eşbeh görüşünü savunduğu, bunun da muayyen olmadığı görüşünde olduğu söylenebilir (*el-Mu'temed*, II, 394, 395).

¹⁹⁰ Çünkü Mu'tezile ve Mu'tezile gibi düşününlere göre bu tür fiillerin hükmü fiillerin zatî vasfı olduğu için neshe söz konusu olmaz. Nitekim Cessâs aklen vâcip ve aklen yasak olan fiillerde şer'in bir nesih ve tebdilde bulunmasının söz konusu olmadığını belirtir (bk. *el-Fusûl*, IV, 70). Çünkü böyle bir şey, güzelin çirkin, çirkinin güzele dönüşmesini gerektirir ki, bu mümkün değildir. Hükmün, şâriin hitabı olduğunu söyleyen Eş'ariler açısından böyle bir şey söz konusu olmaz. Çünkü hüküm, ne fiillerin mahiyetleri ne de zâtî sıfatıdır. Hükmü güzel hale getiren şâriin emri, çirkin hale getiren de nehidir (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, II, 450; a.mlf., *el-Burhân*, II, 847; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 162; İbn Reşik, *Lübâbü'l-mahsûl*, I, 292).

İbn Rüşd, hükmün şâriin hitabı olarak görülmesi halinde hükmün lafzan ya da mefhum¹⁹¹ olarak hitaba bağlı olması gerektiğini ifade eder. Bu anlayışa göre İbn Rüşd, her müctehidin isabet ettiğinin ve ictihadî konularda belirli bir hükmün bulunmadığının söylenemeyeceğini ileri sürer. Bu yüzden İbn Rüşd, “İctihadî konularda belirli bir hüküm yoktur” ve “Her müctehid isabet etmiştir” şeklindeki görüşlerinden dolayı Gazzâlî’yi eleştirir.¹⁹²

İctihadda hata-isabet tartışması, Allah’ın ictihadî konularda belirli bir hükmünün bulunup bulunmadığı tartışmasında zeminlenir. Bu tür konularda Allah’ın muayyen bir hükmünün bulunmadığını,¹⁹³ aksine hükmün zanna tâbi olacağını ve her müctehid açısından Allah’ın hükmünün müctehidin zannına galip gelen şey olduğunu savunan Bâkılânî ve Gazzâlî gibi Eş’arî usulcüler, her müctehidin isabet ettiği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁹⁴ Hanbelî usulcülerde hâkim görüş müctehidlerden

191 İbn Rüşd kıyası da bu kısma dahil etmekte ve bu iki kısmın amelin vâcipliği bakımından nas ve zâhir kısımlarına ayrıldığını belirtir (*ez-Zarûrî*, s. 139).

192 İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 139-142.

193 Cüveynî, hükümlerin kaynaklarının sınırlı olduğu gerekçesinden hareketle Bâkılânî’nin bunu mümkün gördüğünü, mümkün görmekle kalmayıp kesin olarak vâki olduğuna hükmettiğini belirterek, aklen bunun câiz olduğunu ancak vâki olmadığını, hükümlerin kaynaklarının sınırlı olmasının buna gerekçe olamayacağını ileri sürer. Hüküm konusunda şeriatın örneğin biri tahrîm gibi sınırlı, diğeri ibâha gibi sınırsız iki tarafı bulunduğunu belirtir. Eğer meselenin hükmü iki taraf arasında gidip geliyorsa sınırlı olan tarafa dahil edilebiliyorsa hükmü budur, eğer sınırlı olan tarafta değilse sınırsız olan tarafın hükmünü alır (*el-Burhân*, II, 882-883). İbnü’l-Hâcib de maslahat-ı mürselenin delil olmadığını ileri sürerek, bunun delil olarak kabul edilmediği takdirde de hiçbir meselenin hükümden hâlî olmadığını, Kitap ve Sünnet’in umurunun ve kıyasların bütün hükümleri içereceğini ileri sürmüştür (*Muhtasarü’l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], II, 289; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, III, 287).

194 bu konuda Bâkılânî’nin görüşü için bk. Cüveynî, *et-Telhis*, III, 340; a.mlf., *el-Burhân*, II, 861; Bâcî, *İhkâmü’l-fusul*, s. 623; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 335; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 34; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 413; İbn Reşîk, *Lübâbü’l-mahsûl*, II, 717; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ*, II, 294; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 194; İbn Cüzey, *Takrîbü’l-vusûl*, s. 147.

Kaynaklarda Eş’arî’nin kendisinin de bu görüşte olduğu kaydedilmektedir (bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 861; a.mlf., *et-Telhis*, III, 340). Ancak Cüveynî, *el-Burhân*’da Eş’arî’nin bu görüşte olduğunu, *et-Telhis*’te ise bu görüşe meylettığını ifade eder. Şirâzî ise Eş’arî hakkında Bâkılânî’nin “Ebü’l-Hasan iki görüşü de

birinin isabet ettiği görüşü iken Tûfî bu konuda Bâkullânî ve Gazzâlî'nin savunduğu görüşü tercih etmiştir.¹⁹⁵ Gazzâlî, gerçekte zannî konularda

zikretti. Hakkın birinde olduğu ile başladı, şu kadar ki her müctehidin isabet ettiğini söyledi" dediğini kaydederek, "Bunun Allah rahmet etsin Ebû'l-Hasan'da kalan bir i'tizâl kalıntısı olduğu söylenir" şeklinde bir değerlendirmede bulunur. Ayrıca Şîrâzî, Ebû't-Tayyib et-Taberî'nin her müctehidin isabet ettiği görüşünün Basra Mu'tezilesi tarafından ortaya atılan bir bid'at olduğu şeklindeki değerlendirmesine yer verir (bk. *Şerhu'l-Lümâ'*, II, 1048). Bâcî ise her iki görüşün de Eş'arî'ye nisbet edildiğini kaydeder (*İhkâmü'l-fusûl*, s. 623).

Cüveynî, *el-Burhân*'da (II, 861) Bâkullânî'nin Şâfiî'nin bu konudaki görüşünün de aynı olduğunu naklettiğini ve "Şayet bu görüşte olmasaydı onu usulcü saymazdım" dediğini, *et-Telhîs*'te (III, 339) ise "Şâfiî'nin sözlerinden anladığımız, onun her müctehidin isabet ettiği görüşünde olduğudur" dediğini kaydetmektedir. Cüveynî her iki eserinde de Şâfiî'den meşhur olan görüşün müctehidlerden birinin isabet ettiği görüşü olduğunu belirtir. Yine Cüveynî Ebû İshak el-İsferâyînî'nin müctehidlerden birinin isabet ettiği görüşünde olduğunu belirterek, müctehidlerden hepsi isabet etmiştir diyenler hakkında "Bu, başı safsata, sonu zındıklık olan bir görüştür" dediğini kaydeder.

Bâcî, benzer şekilde Bâkullânî'nin Halife Mehdî-Billâh'ın insanları görüşlerini topladığı bir kitaba yönlendirme teklifine karşı çıkmasını gerekçe göstererek Mâlik'in her müctehidin isabet ettiği görüşünde olduğunu söylediğini kaydederek, Mâlik'in ve ashabının cumhurunun isabet edenin tek olduğu görüşünde olduğunu belirtir (*İhkâmü'l-fusûl*, s. 622).

İbnü'l-Kassâr'a göre de Mâlik müctehidlerden birinin görüşünün hak olduğu görüşündedir. İbnü'l-Kassâr, buna Hz. Peygamber'in ashabının ihtilâfının durumu sorulduğunda Mâlik'in "Bu konuda bir serbestlik bulunmamaktadır, ya hatadır ya da doğrudur" şeklindeki sözü ile yine Mâlik'in, "Farklı iki görüşün ikisi de hak olmaz, hak bunlardan sadece biridir" şeklindeki sözünü gerekçe olarak gösterir (*el-Mukaddime*, s. 112-114).

- 195 Tûfî'nin, tercih ettiği bu görüş için ileri sürdüğü gerekçeler şunlardır: 1. Zannî deliller, izâfîdir ki, bu kişiden kişiye değiştiği anlamına gelir. Birine göre delil olan şey diğerine göre delil olmayabilir. Haddizatında delil bulunmadığına göre de burada muayyen bir matlûbdan söz edilemez. 2. Aynı şekilde şer'î illetler de gerçek anlamda illet değil, izâfî emârelerdir. 3. Hüküm, müctehid açısından ortaya çıkmadan önce bilfiil değil, bilkuvve hükümdür ki, ancak müctehidin icthadı ile zannına galip gelmekle bilfiil hükme dönüşür. 4. Helâllik ve haramlık gibi hükümler, zatî sıfatlar olmayıp izâfî sıfatlar olduğu için bir şeyin kişilere göre haram veya helâl olması imkânsız değildir. 5. Hükümler, zatî değil, vaz'î şeyler olduğu için farklılık arzetsen de zanlara tâbî olması imkânsız değildir. Ruhsat durumlarında haramın mubaha dönüşmesi bunu gösterir. 6. İctihâdî konularda kati delil bulunmadığı halde isabet etmekle yükümlü tutmak güç yetirilemeyen bir şeyin teklifi anlamına gelir. 7. Hüküm, mükellefe ulaşması şartıyla teklif olduğu için bundan önce Allah

bir delilin bulunmadığını, delil olarak isimlendirilen şeylerin mecaz kabîlinden ve nefsin yöneliminden ibaret olduğunu, bunun da insanların karakter ve ilgi alanlarına göre değiştiğini belirtir.¹⁹⁶ Tûfî'nin hüküm tanımı göz önüne alındığında ictihâdî konularda hükmün müctehidin zannına tâbî olduğunu söylemesi bir problem oluşturmaz. Ancak hükmü, şâri'in hitabı / kelâmı kabul eden ve bunun da kadîm olduğunu ileri süren Bâkîlânî ve Gazzâlî açısından problemlidir. Çünkü ictihâdî konularda Allah'ın muayyen bir hükmünün bulunmadığının ve bu tür konularda Allah'ın hükmünün müctehidin zannına bağlı olduğunun, hükmün ezelde sabit olduğu şeklindeki hüküm anlayışı ile uzlaştırılması pek mümkün gözükmemektedir. Zira hakkında kati delil bulunan hükümlerin zannî delil bulunan hükümlere oranla çok az sayıda olduğu düşünülürse, şer'î hükümlerin büyük çoğunluğunun müctehidin zannına tâbî olduğu gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumda hükmün, Allah'ın kadîm kelâmı olarak tanımlanmasının ve bunda ısrar edilmesinin pek fazla bir önemi kalmamaktadır. Gazzâlî'nin bu tür konularda hükmün müctehidin zannına bağlı olduğunu ve bunun da müctehidlerin karakter ve ilgi alanlarına göre değiştiğini söyleyerek sonuçta hükmü, sübjektif bir karaktere dönüştürmesi halinde şer' bulunmayan konularda hükmün, aklın hükmü olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye, belli hükümlerin belirlenmesinde istihšana başvuran Hanefiler'e, mürsel maslahatları hüccet kabul eden Mâlikîler'e hevâ ve heveslerine uydukları gerekçesiyle karşı çıkışının bir anlamı kalmaz.

Buna karşılık başta İbn Fûrek,¹⁹⁷ Ebû İshak el-İsferâyînî ve Cüveynî gibi Eş'arî usulcüler, her müctehidin zannı doğrultusunda amel etmesinin

katında teklif söz konusu olmaz, dolayısıyla hüküm de yoktur. 8. Gerçek anlamda hata, bir kimsenin yapması gereken şeyi terketmesinde söz konusudur ki, müctehidlerin hatası vâcib olmayan bir şeyi talepte hata olduğu için mecazen hata olup gerçek anlamda hatadan söz edilemez (*Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, III, 614-615).

:96 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 337-338.

:97 Ebû İshak el-İsferâyînî'nin bu görüşte olduğu konusunda bir ihtilâf olmamakla birlikte kaynakların çoğunda İbn Fûrek'in de aynı görüşte olduğu kaydedilmektedir. Meselâ Şîrâzî, Ebû Ali et-Taberî'nin Şâfiî'nin ashabından usul alanında kitap telif eden mütekaddimîn ve müteahhirinden herkesin bu görüşü benimsediğini söylediğini aktararak Eş'arî usulcülerden bu görüşü benimseyenler arasında İsferâyînî'nin yanısıra İbn Fûrek'i de sayar (*Şerhu'l-Lüma'*, II, 1048). İbnü'l-Hâcib de İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin isabet edenin tek olduğu ve bu tür

gerekliliği konusunda Bâkılânî ile hemfikir olsa da, Allah'ın hükmünün bulunmadığı hiçbir meselenin bulunmadığı görüşünden hareketle her müctehidin isabet etmediğini, icmâ sebebiyle içlerinden birinin belirsiz olarak doğruyu tutturduğunu ileri sürmüşlerdir.

Hata-isabet meselesinde Cüveynî, *et-Telhis*'de¹⁹⁸ Bâkılânî'nin görüşünü savunmakla birlikte *el-Burhân*'da Bâkılânî ve Ebû İshak el-İsferâyî'nin görüşlerine ilişkin yaptığı değerlendirmeden ikisinden farklı bir görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Cüveynî bunun iki görüşün güzel yanlarını bir araya getiren bir görüş olduğunu belirtir. Müctehidlerin zanlarının gereği doğrultusunda amel etmelerinin gerekliği anlamında her müctehidin isabet ettiğini Cüveynî de kabul etmektedir. Bâkılânî'den ayrıldığı nokta, bu tür meselelere ilişkin Allah'ın bir hükmünün bulunduğu ve ictihadla ulaşılmak istenenin de bu hüküm olduğu, bu konularda bir serbestliğin olmadığı ve müctehid nazarında helâl ve haramın eşit olamayacağıdır.¹⁹⁹ Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi daha sonraki Eş'arî usulcüler bu görüşü benimsemiştir.²⁰⁰ Kanaatimce bu görüş, Eş'arîler'in hükmü şâriin hitabı olarak tanımlamalarıyla daha tutarlı görülmektedir.

konularda zannî delil bulunduğu ve buna ulaşan kişinin isabet ettiği görüşünde olduğunu belirtir (*Muntehe'l-vüsûl*, 212). Zerkeşî ise ismini vermediği bir eserinde İbn Fûrek'in konuya ilişkin üç görüş bulunduğuna ilişkin sözlerine yer verir ki, İbn Fûrek'in bu sözlerinden müctehidlerden sadece birinin isabet ettiği görüşünü benimsediği açıkça anlaşılmaktadır (Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 244). Hanefîler'den İbnü's-Sââtî de Ebû İshak el-İsferâyîni ile İbn Fûrek'in isabet edenin tek olduğu ve bu konuda zannî bir delilin bulunduğu görüşünde olduğunu belirtir (*Bedîu'n-nizâm*, II, 683).

Cüveynî ise *et-Telhis*'te Taberî'nin İbn Fûrek'in İsferâyîni ile aynı görüşte olduğunu naklettiğini ancak kendisine göre, İbn Fûrek'in her müctehidin isabet ettiği görüşünde olduğunu belirtir (*et-Telhis*, III, 341). Bununla birlikte *el-Burhân*'da İbn Fûrek'in hangi görüşü benimsediğine değinmemiştir.

198 Cüveynî, *et-Telhis*, III, 353.

199 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 864-865. Şöyle der Cüveynî: "Hiçbir vâkuanın Allah'ın hükmünden hâlî olmadığı sabit olduğuna göre deriz ki, Allah'ın emri sebebiyle müctehid zannının gereğince amel etmesi yönüyle isabet etmiştir, ictihadını, söz konusu meselede Allah'ın hükmüne muttali olacak derecede sonuçlandır-maması yönüyle de hata etmiştir. İşte tercih edilen görüş budur."

200 Râzî, meseleye ilişkin görüşleri verdikten sonra kabul ettiği görüşü şöyle dile getirir: "Bizim kabul ettiğimiz görüş şudur: Allah'ın her meselede muayyen bir hükmü olup, bunun zâhir olan, kati olmayan bir delili vardır. Bu konuda hata eden mâzurdur. Bu tür konularda hâkimin vermiş olduğu hüküm bozulmaz" (*el-*

Hükümün tanımındaki bu yaklaşım farklılığının diğer önemli bir sonucu, hükümlerin ta'lili mi, yoksa taabbüdî mi olduğu tartışmasında ortaya çıkmaktadır. Şâfiî usulcülerden Zencânî (ö. 656/1256), hükümün, fiilin vasfı olduğunu ileri süren usulcülerin, prensip olarak hükümlerin muallel olduğu görüşünü, hükümün fiilin vasfı olmayıp Allah'ın tahakküm yoluyla sabit kılması olduğunu ileri süren usulcülerin ise prensip olarak hükümlerin taabbüdî olduğu görüşünü benimsediğini belirterek, birinci görüşü Hanefiler'e, ikinci görüşü başta Şâfiî olmak üzere Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna nisbet etmiştir. Zencânî, Hanefiler'in benimsedikleri görüşü, kulların maslahatları ile muallel olduğu, maslahat için konulmayan bir hükümün abes olduğu şeklinde gerekçelendirdiklerini, bunun da hüsün-kubuh anlayışından kaynaklandığını belirtir.²⁰¹ Hükümün fiilin sıfatı olduğu, maslahata riayetin Allah'a vâcip olduğu, hüsün ve kubuhun aklî olduğu gibi hususlar Mu'tezile'nin temel görüş ve prensipleri olduğuna göre, Zencânî her ne kadar nisbet etmese de yaptığı ayırmada Mu'tezile'nin de Hanefiler'le aynı grupta yer alması gerekir.

Ekoller arasındaki tanım farklılığına ve tanımların içerdiği bazı sorunlara rağmen usulcüler delil ve emârelerle ulaşılmak istenen sonucun hüküm olduğu konusunda hemfikirdir. Bundan sonraki kısımda hitapla hüküm arasındaki bağlantının mahiyeti üzerinde durulacaktır.

III. DELÂLET

Mantıkçılar tarafından "bir şeyin, öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki, onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir" şeklinde tanımlanan²⁰² delâletin usulcüler tarafından delil ve beyanla aynı anlamda kullanıldığı yukarıda belirtilmişti.

Mahsûl, VI, 36). Âmidî de bu konuda "Tercihe şayan olan görüş, her müctehidin doğruyu tutturmasının imkânsız oluşudur" diyerek aynı görüşü benimsemiştir (*el-İhkâm*, II, 414). İbnü'l-Hâcib de "Bize göre her müctehidin doğruyu tutturduğuna bir delil yoktur. Asıl olan da böyle bir delilin olmamasıdır. İcmâ sebebiyle içlerinden biri gayri muayyen olarak doğruyu tutturmuştur" demektedir (*Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], II, 294; a.mlf., *Münteha'l-vüsûl*, s. 212).

²⁰¹ Zencânî, *Tahrîcül-fürû' ale'l-usûl* (nşr. M. Edib Sâlih), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982, s. 38-41.

²⁰² Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, "Delâlet" md. (s. 104); Tehânevî, *Keşşâf*, "Delâlet" md. (I, 486); M. Nâci Bolay "Delâlet", *DİA*, IX, 119.

Klasik mantıkta lafzî vaz'î delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam yoluyla olmak üzere üç türü bulunmasına karşılık, tasniflerinde farklılık olsa da usulcüler lafzî delâletin esas itibariyle mantuk, mefhum ve mâkul olmak üzere üç türünden bahsetmişlerdir.

Mantıkçılar tarafından altı delâlet türünden klasik mantığın konusu kabul edilen lafzî-vaz'î delâletin ve bu delâlet türünün mutabakat, tazammun ve iltizam şeklindeki üç türünün usul eserlerinde ilk defa ortaya çıkışı görebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'nın başına koyduğu

Mantıkçılara göre delâlet, genel anlamda zihnin bir şeyin bilgisinden hareketle başka bir şeyin bilgisine ulaşmayı ve iki şey arasındaki epistemolojik ilişkiyi ifade eder. Bu iki şeyden birincisi dâl veya delil, ikincisi medlûl diye isimlendirilir. Aklın bu ilişkiyi kurarken temel hareket noktası olarak kabul ettiği dâlin yapısına bağlı olarak delâlet, lafzî delâlet ve gayri lafzî delâlet olarak ikiye ayrılır. Her iki delâlet türü de aklın dâl ile medlûl arasında bulduğu ilişkinin mahiyetine göre aklî, tabii ve vaz'î olmak üzere üç kısıma ayrılır ve toplam olarak altı delâlet türü ortaya çıkar.

1. Lafzî aklî delâlet. Dışarıdan işitilen sözün onu söyleyen kişiye delâleti gibi.
2. Lafzî tabii delâlet. Ah!, of! gibi nidâların bir ağrı ya da duyguya delâleti gibi.
3. Lafzî vaz'î delâlet. İnsan lafzının konuşan hayvana delâleti gibi.
4. Gayri lafzî aklî delâlet. Uzaktan görünen dumanın orada bir ateş olduğuna delâleti gibi.
5. Gayri lafzî tabii delâlet. Sevdiği birini gören bir kişinin yüz ifadesinin değişmesi gibi.
6. Gayri lafzî vaz'î delâlet. Başı aşağı sallamanın kabule, yukarı kaldırmanın redde delâleti gibi.

Bu altı delâlet türünden mantığın ilgilendiği lafzî vaz'î delâlet "Lafzın öyle bir durumda olmasıdır ki, söylendiğinde veya düşünüldüğünde vaz'î bilmekten dolayı bundan mânası anlaşılır" şeklinde tanımlanarak mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç kısıma ayrıldığı belirtilmiştir.

1. Mutabakat. Bir nesneyi ya da bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesidir.
2. Tazammun. Bir nesneyi ya da bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın veya kavramın unsurlarından birine ya da birkaçına delâlet etmesidir.
3. İltizam. Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık ya da anlama delâlet etmesidir. Meselâ "mahlûk" lafzının bütün yaratılmışlara delâleti mutabakat, insana delâleti tazammun, hâlika delâleti ise iltizamdır. Çünkü mahlûk lafzı hâlik fikrini içermemekle birlikte zihin mahlûk lafzından dolayı ve zorunlu olarak hâlik fikrine ulaşmaktadır (Tehânevî, *Keşşâf*, "Delâlet" md. (I, 487-488); Bolay, "Delâlet", *DİA*, IX, 119; Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, s. 61.

mantık mukaddimesinde olmuştur.²⁰³ Gazzâlî, bu mukaddimede özlü bir şekilde dile getirilen hususların fıkıh usulünün özel bir mukaddimesi olmadığını, aksine bütün ilimlerin mukaddimesi niteliğinde olduğunu belirtir. Kendisinden sonra kaleme alınan fıkıh usulü eserlerinde klasik mantığın konusu olan bu delâlet türlerinin yer alması ve fıkıh usulündeki delâlet şekillerinin bu üç delâlet çerçevesinde değerlendirilmesi²⁰⁴ makbul bir ilim olarak mantığın İslâm dünyasına girişinde Gazzâlî'nin önemli bir yeri olduğunu gösterir. Dolayısıyla "İslâm mantıkçılarınca yapılan delâlet tarifleri ve tasnifleri İslâm hukuk usulünde de hemen hemen aynen benimsenmiştir" şeklindeki tesbit²⁰⁵ ancak Gazzâlî sonrası için doğru kabul edilebilir. Kaldı ki, İbn Rüşd Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'nın başına koyduğu bu mantık mukaddimesinin fıkıh usulüyle bir ilgisinin olmadığını kanaatindedir.²⁰⁶

²⁰³ Tûfî, mantığı fıkıh usulüne bulaştıran Gazzâlî'den önce hiç kimsenin bilinmediğini ifade etmektedir. Yine Tûfî, İbn Kudâme dışında sonrakilerden mantığı fıkıh usulüne bulaştıran İbnü'l-Hâcib dışında kimsenin bilinmediğini ekleyerek Fahreddin er-Râzî'nin mantık ve kelâm ilminde müteahhirinin imamı olmasına rağmen usul eserlerinde bunların hiçbirinden bahsetmediğini belirtir (*Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 101). Tûfî, bütünüyle mantığı fıkıh usulüne sokmadığı konusunda Râzî ile ilgili değerlendirmesinde haklı olmakla birlikte lafzın delâletine ilişkin değişik açılardan yaptığı taksimler ve bunlar içerisinde mantığın mutabakat, tazammun ve iltizam şeklindeki delâlet türlerine yer vermesi, mantıktan fıkıh usulüne hiçbir şey sokmadığı şeklindeki değerlendirmesini zayıflatmaktadır. Hatta mantığın bu üç delâlet türünü fıkıh usulüne sokan ilk kişinin Râzî olduğu bile söylenebilir. Çünkü Gazzâlî, bunları eserinin mukaddimesinde zikrederek, bunun fıkıh usulüne özel bir mukaddime olmadığını, isteyen bu mukaddimeyi atlayarak doğrudan usul konularına başlayacağını belirtir. Râzî'den sonra da *el-Mahsûl* üzerine yapılan şerh ve muhtasarlarla bu konular şu veya bu şekilde usul eserlerinin giriş bölümlerinde yer almıştır. İbnü'l-Hâcib ise bu usulcülerden sadece bir tanesidir.

²⁰⁴ meselâ bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 219; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 16.

²⁰⁵ Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, IX, 119.

²⁰⁶ İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'nın başına koyduğu bu mantık mukaddimesiyle ilgili şu sözleri bu noktada oldukça dikkat çekicidir: "Ebû Hâmid usulün bu konularından önce bir mantık mukaddimesi sunmuştur ki, ilmin tanımı ve benzeri konulardaki incelemelerinde olduğu gibi, kelâmcıların bu ilim dalındaki mantıkî konular hakkındaki incelemelerinin bunları söylemeye sevkettiğini ifade etmiştir. Şimdi biz her şeyi yerli yerine koyalım. Çünkü birden fazla şeyi aynı anda öğrenmeye çalışan kimsenin hepsi şöyle dursun bunlardan birini

Fıkıh usulündeki delâlet türlerinin mantığın delâlet türleriyle ilişkilendirilmesi, görebildiğimiz kadarıyla ilk defa Râzî tarafından yapılmıştır. Mantukun kapsamında yer alan emir, nehiy, zâhir, nas, mücmel gibi konuların tamamı mutabakat yoluyla delâlet, mefhumun delâleti kapsamında yer alan iktizâ, mefhûmü'l-muvâfaka, mefhûmü'l-muhâlefe gibi delâlet türleri Râzî tarafından iltizâmî delâlet kapsamında değerlendirilmiştir.²⁰⁷ Karâfî ise bu üç delâlet türünü usuldeki delâlet türleriyle şu şekilde ilişkilendirir: Mutabakat yoluyla delâlet âm lafızların delâletini, tazammun yoluyla delâlet emir ve nehiylerin delâletini, iltizam yoluyla

bile öğrenmesi mümkün olmaz.” Bu sebeple İbn Rüşd, mantık mukaddimesini atlayarak doğrudan usul konularının özetine başlamıştır (*ez-Zarûrî*, s. 37-38, *el-Müstasfâ*’yı ihtisar eden İbn Reşîk de *Lübâbü’l-mahsûl*’de hiçbir açıklamada bulunmaksızın mantık mukaddimesini atlayarak fıkıh usulünün konularından başlamıştır.

Tûfî de İbn Kudâme’nin kelâmcı ve mantıkçı olmadığı halde *Ravza*’nın başında mantık mukaddimesini özetlemesinde Gazzâlî’yi takip ettiğini, bunun fıkıh usulünde alışılmış olan yazım tarzına aykırı olduğunu, Şeyh İshak el-Alesî’nin bu yüzden İbn Kudâme’yi ayıpladığını ve buna karşı çıktığını, *Ravza*’nın yayınlaşmasından sonra İbn Kudâme’nin bu mantık mukaddimesini *Ravza*’dan çıkardığını, bu yüzden *Ravza*’nın bazı nüshalarında bu mantık mukaddimesinin bulunduğunu, bazılarında ise bulunmadığını belirtir. Yine Tûfî, kendisinin *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*’yı hazırlarken, bu mantık mukaddimesini terketmesine gerekçe olarak ne kendisinin ne de İbn Kudâme’nin bu ilimde tahkik ehli olmadığını, bu şekilde yapılan bir özetlemenin de hiçbir faydasının olmayacağını gösterir (*Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 100).

²⁰⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 232, 409-410.

Mutabakat, tazammun ve iltizam şeklindeki delâlet türleriyle ilgili farklı değerlendirmeler söz konusudur. Meselâ Râzî, mutabakat yoluyla delâleti vaz’î delâlet olarak, tazammun ve iltizam yoluyla delâleti akli delâlet olarak değerlendirir. Çünkü lafız, müsemmâ için vaz’ olduğunda zihin müsemmâdan, bu müsemmânın lâzımına ulaşır. Müsemmânın lâzımı da eğer müsemmâya dahil ise bu tazammundur, eğer müsemmâdan hariç ise bu da iltizamdır (*el-Mahsûl*, I, 219). Âmidî mutabakat ve tazammun yoluyla delâleti lafzî delâlet, iltizâmî delâleti ise gayri lafzî delâlet olarak değerlendirir (*el-İhkâm*, I, 16-17). Karâfî Râzî ile Âmidî arasındaki bu anlayış farkının vaz’î delâletin açıklamasına bağlı olduğunu söyleyerek, lafzın, tazammun yoluyla delâlet ettiği anlamı vasıtalı veya vasıtasız olarak ifade ettiği şeklindeki farklı değerlendirmeden kaynaklandığını belirtir (*Nefâisü’l-usûl*, II, 582). Buna karşılık her üçünü de lafzî delâlet olarak değerlendirenler vardır (Örnek olarak bk. Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 321-322).

delâlet de mefhumun delâletini kapsar.²⁰⁸ Mutabakat, tazammun ve iltizam şeklindeki lafzî delâletin, Hanefîler'deki hitabın ibare, işaret, iktizâ ve delâletin delâleti şeklindeki dörtlü delâlet şekliyle ilişkilendirilmesi de geç dönemde olmuştur. Sadrüşşerîa, Hanefî usulcülerin bu dörtlü delâlet şeklinin, klasik mantığın lafzî vaz'î delâletinin üç türünden biriyle olduğunu, bunun dışında bir delâlet şeklinin bulunmadığını belirtir.²⁰⁹

Usulcülerin beyanın daha ziyade sözlü delâlete mahsus olduğunu belirtmeleri,²¹⁰ fıkıh usulü açısından bakıldığında usulcülerin esas ilgilerinin lafzî vaz'î delâlet üzerinde yoğunlaştığını göstermekle birlikte hitabın delâletinin ardından Hz. Peygamber'in fiillerini ele almaları bir ölçüde gayri lafzî delâletle de ilgilendiklerini gösterir.²¹¹

Usulcülerin lafzî delâlet üzerinde yoğunlaşmalarında en önemli etken, hitabın şer'î hükmün dayandığı temel kaynak olmasıdır. Usulcüler bu konuda dildiler tarafından ortaya konan kuralları temel almakla birlikte dildilerden daha geniş ve detaylı bir delâlet teorisi geliştirip

208 Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm* (nşr. Ahmed el-Hatm Abdullah), Mekke: Dârü'l-kütüb, 1999, I, 247-250, 259. Karâfî, Râzî'nin eksik bıraktığı ya da usulün konuları içinde örneğinin bulunmadığını düşündüğü tazammun yoluyla delâletin Arap dilinde emir ve nehiy olmak üzere sadece iki türünün bulunduğunu, bunların tazammun yoluyla delâlet kapsamında değerlendirilebilmesi için delâletlerinin bulunduğu kabul edilmesi gerektiğini, aksi takdirde tazammun yoluyla delâletin örneğinin bulunmadığını belirtir.

209 Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 130-131. Buna göre, lafzın kastedildiği anlama delâleti, bu anlam ister lafzın konulduğu anlamın kendisi (mutabakat) ister cüzü (tazammun) isterse ardından sabit olan (lâzımu'hu'l-müteahhir) olsun ibarenin delâletidir. Şayet lafız, bu üç şekilden biriyle kastedilmeyen bir anlama delâlet ediyor ise bu, işaretin delâletidir. Lafzın, ardından değil, önceden sabit olan anlama delâlet etmesi ise iktizânın delâletidir. Şayet lafız, bu üç yoldan biri olmaksızın dili bilen kişinin anladığı bir anlama delâlet ediyorsa bu da nassın delâletidir. Sadrüşşerîa bu açıklamalarının ardından şöyle der: "Bu konuda tahkik açısından söylenecek son şey budur. Delâlet şekillerine ilişkin böyle bir yaklaşımda bulunan benden önce hiç kimse yoktur. Bu konuda beni doğrulamayan kişinin mütekaddimînin ve müteahhirinin kitaplarını incelemesi gerekir/yeterlidir."

210 meselâ bk. Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 371; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26.

211 Basrî ve Üsmendî'nin kıyas dışında kalan şer'î delâleti söz ve fiillerin delâleti olarak ikiye ayırması bunu gösterir (*el-Mu'temed*, I, 296; *Bezlû'n-nazar*, s. 273). İbn Rüşd de hükme delâlet eden şeyleri lafız ve karîne olarak ikiye ayırarak Hz. Peygamber'in fiillerini karîne olarak değerlendirmiştir (bk. *ez-Zarûrî*, s. 101).

sistemleştirmişlerdir.²¹² Yine Kur'an ve Sünnet hitabının anlaşılmasında keyfi anlamaların önüne geçerek anlamayı olabildiğince nesnel kriterlere bağlama endişesinin de usulcülerin lafızların delâleti konusuna bu kadar önem vermelerinde oldukça önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bu sebeptir ki, usulcüler emir ve nehiy sîgalarının delâleti, zâhir ifadelerin delâleti, mefhûmü'l-muhâlefetin delâleti, umurun istiğrak ifade edip etmediği ve benzeri delâletle ilgili olup da dilcilerin üzerinde durmadıkları veya bir netliğin olmadığı pek çok konuyu tartışmaya açarak bir tercihte bulunma yoluna gitmişlerdir. Nitekim sübûtu konusunda bir problem bulunmayan Kitap ve mütevâtir Sünnet'in, mânaya / hükme delâletleri açısından nas, zâhir ve mücmel şeklinde bir derecelendirmeye tâbi tutularak ele alınması bunu göstermektedir. Aynı şekilde usulcüler, mânaya

212 Cüveynî'nin şu sözleri bunu ortaya koymaktadır: "Bil ki, usulde ele alınan konuların büyük çoğunluğu, lafızlar ve anlamlarla ilgilidir. Anlamlar konusu kıyas bölümünde ele alınacaktır. Lafızlara gelince bunlara özen gösterilmesi gerekir Çünkü şeriat Arapça'dır. Bu yüzden bir kişi nahiv ve lugata vâkıf olmadıkça şer'inde inceleme yapma hususunda asla bağımsız hale gelemez. Fakat bu alan başkalarının yöneldiği bir alan olduğu için ihtiyaç duyulmasına rağmen usulcüler bu alana fazla dalmamışlar ve ihtiyaç duyulan hususları bu alana havale ederek, dilcilerin ihmal ettikleri kendi alanlarına özen göstermişler. Bununda ötesinde dilcilerin ihmal ettiği fakat şer'in maksadının ortaya çıktığı emir, nehiy, umum, husus, istisnânın kuralları ve bunlara ilişkin konulara daha fazla özen göstermişlerdir. Dilcilerin ortaya koyduğu hususlara ise ihtiyaç ölçüsünde değinmişlerdir" (*el-Burhân*, I, 130; benzer bir değerlendirme için bk. Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15-16). Aynı şekilde Mâzerî de dil ile ilgili konuların fıkıh usulünde ele alınması konusunda benzeri bir mazeret ileri sürerek fıkıh usulünün büyük çoğunluğunu umum-husus gibi sîgaların delâleti, emir, nehiy, delilü'l-hitâb ve mefhûmü'l-hitâb gibi konulara ilişkin kurallar ve kıyas gibi konuların teşkil ettiğini, ihtiyaç ölçüsünde dille ilgili konulara yer verildiğini belirtir (*İzâhu'l-mahsûl*, s. 147).

İsfahânî de şer'i hükmün bilinmesinin delilinin belinmesine bağlı olduğunu, delilinin bilinmesinin de Arap dilinin nahiv, lügat ve sarfının bilinmesine bağlı olduğunu belirterek bunların öğrenilmesinin farz-ı kifâye olduğunu belirtir (bk. *el-Kâşif*, I, 463).

İbn Sînâ ise lafızla anlam arasındaki ilişki söz konusu olduğunda mantıkçının incelemesini kullandığı dilin hâricinde herhangi bir dil ile kayıtlamaması gerektiğini belirtir. Çünkü mantıkçının incelemesi dillerden herhangi biri ile ilgili değildir. Kullandığı dil ile kayıtlanması ise incelemesini bu dil ile yürütmesi sebebiyledir (bk. *el-İşârât ve't-tenbihât* [nşr. Süleyman Dünyâ], Kahire: Dârü'l-maârif, 1983, s. 131-132).

delâletlerinin yanı sıra özellikle Sünnet'i, ilk kaynağından itibaren güvenilir ve sağlam bir şekilde aktarılması, dolayısıyla hükme kaynaklık edip edemeyeceği açısından da ele alarak, bir taksime tâbi tutmuşlardır. Delâlet anlayışları ve taksimlerinde bağlı bulundukları kelâm veya fıkıh ekolünün önemli ölçüde usulcülere etkilediği görülmektedir. Bunun yanında kişisel tercihlerinin de bu anlayış farklılığının oluşmasında önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Lafzî delâlete giriş mahiyetinde usulcülerin üzerinde durduğu en önemli konu lafzın vaz'ı ve kullanımı (hakikat-mecaz) konusudur.²¹³ Birincisi daha ziyade lafzın anlamını nasıl ifade ettiği ile ilgili iken, ikincisi lafzın konulduğu anlam ve bu anlamın dışında kullanılmasının keyfiyetiyle ilgilidir. Lugavî hakikatin örfî veya şer'î hakikate dönüşmesinin nakil yoluyla olup olmadığı ve dilde kıyas diye tabir edilen kıyas yoluyla lafzın anlamının genişletilip genişletilemeyeceği konusu da bu bağlamda tartışılan konulardır.

A) Lafzın Vaz'ı

Lafzın vaz'ı, "lafzın bir mânâyı göstermek için tayin edilmesidir."²¹⁴ Bir lafzın belli bir anlamı ifade edebilmesi bu belirleme sebebiyledir. Ancak ilk vaz' söz konusu olduğunda vaz'ın gerçekleşmesinde işaretin önemli

²¹³ Lafzın vaz'ı ile lafzın kullanımı usulcüler tarafından örtük biçimde yapılan bir ayırımdır. Sonraki usulcülerden Karâfî ise vaz', istimal ve haml olmak üzere üçlü bir ayırım yapmıştır (bk. *Nefâisü'l-usûl*, II, 587. Karâfî'nin bu konuda yaptığı diğer bir ayırım ise lafzın delâleti (delâletü'l-lafz) ve lafız ile delâlet (ed-delâle bi'l-lafz) ayırımıdır. Karâfî bu ayırımı ilk defa hocası Şemseddin Hüsrevşâhî'den işittiğini belirterek, Hüsrevşâhî'nin bu ayırımın farkına varamadığı için Râzî'nin pek çok yerde yanılığa düştüğünü söylediğini ifade eder. Karâfî bu gözle *el-Mahsûl*'ü incelediğini, bu hata ve yanlışların otuz küsur yer olduğunu ve yeri geldikçe bunlara işaret edeceğini belirtir (bk. *Nefâisü'l-usûl*, II, 583).

²¹⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, "Vaz" md. (II, 1483). Teftâzânî ise vaz'ı, "lafzın, karînesiz olarak bir mânaya delâlet edecek şekilde tayin edilmesi" olarak tanımlamıştır (*et-Telviḥ*, I, 70). Karâfî ise vaz'ın âlimlerin kullanımında üç anlam arasında müsteerek olduğunu belirtir. 1. Çocuğun "Zeyd" diye isimlendirilmesinde olduğu gibi lafzın mânaya delil kılınması. Dillerin / kelimelerin vaz'ı da bu kullanıma girer. 2. Birden fazla anlam söz konusu olduğunda lafzın bir anlamda kullanımının diğer anlamda kullanımından daha yaygın hale gelmesidir. Örfî ve şer'î hakikatlerin vaz'ı bu şekildedir. 3. Bir kere de olsa kullanımın aslı. Âlimlerin 'mecazın şartı vaz'dır ya da vaz' mecazın şartı değildir' sözlerindeki vaz' bu anlamda

bir işlevi vardır. Bir lafzın birden fazla anlam için kullanılması sebebiyle lafzın hangisini ifade etmek için kullanıldığı konusunda konuşanın kastının da bilinmesi gerekir. Buna göre işaret, muvâzaa ve kasıt lafzın delâleti için birbirini tamamlayan üç önemli unsur olmaktadır.

1. İşaret

Genel anlamda işaret söz, yazı, sembol ve benzeri göstergelerden biridir. Bunun yanında gerek lafızların ilk vaz'ının gerçekleşmesi, gerekse gerçekleşen bu vaz'ın başkalarına öğretilmesi noktasında eylem olarak işaretin önemli bir işlevi bulunmaktadır. Bu konuda biri Mu'tezilî, diğer Eş'ari olan iki usulcünün, Kâdî Abdülcebâr ve Bâkılânî'nin açıklamalarına yer vermek yerinde olur.

Kâdî Abdülcebâr'a göre işaretin muvâzaaya önceliği söz konusudur. Çünkü muvâzaanın gerçekleşmesi ancak işaretle mümkündür. Kâdî Abdülcebâr, 'Bir kişinin bir isimle belli bir müsemmayı kastettiğini bilmenin yolu nedir?' şeklindeki soruyu cevaplandırırken işaretin önemi şu şekilde dikkat çeker. Kişi başkasına bir ismi söyleyerek belli bir müsemmayı işaret ile belirlediğinde diğer kişi zorunlu olarak bundan ismin o müsemma için konulduğunu anlar. Bu sebeple işaretin muvâzaadan önce bulunması gerekir. Gerçekleşen bu muvâzaa ile başka bir dil üzerinde muvâzaa gerçekleşir. Ancak ilk muvâzaanın öncesinde işaretin bulunması gerekir. Buradan hareketle Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın Âdem'e dili, ilk muvâzaa Âdem tarafından gerçekleştirildikten sonra öğretmiş olduğu sonucuna varır. Çünkü muvâzaa uzuvla işareti gerektirir. Bu durum teşbih ve teciime yol açacağından Allah için mümkün değildir.²¹⁵ Aynı şekilde Basrî de şer'î hükümlerin beyanı olan şeyleri sayarken Hz. Peygamber'in işareti münasebetiyle muvâzaanın işarete tâbi olduğunu belirtmiştir.²¹⁶

olup, bununla Araplar'dan mecazın bu şekilde kullanımı konusunda bir nassın işitilmiş olması kastedilir (bk. *Nefâisü'l-usûl*, II, 589).

215 Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, V, 164; VII, 109. Kâdî Abdülcebâr şöyle der: "Bu yüzden biz, kadim olan Allah'ın, ona (Âdem'e) dili, daha önce muvâzaa gerçekleştikten sonra öğretmesini mümkün gördük fakat, işaret etmesi imkânsız olduğu için muvâzaaya ilkin onun başlamasını mümkün görmedik."

216 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 311. Şerîf el-Murtazâ ise işaret ve fiilleri muvâzaa konusunda beyan olarak değerlendirmektedir. Kâdî Abdülcebâr'da olduğu gibi o da Allah için işaret ve fiille şer'î hükümlerin beyanının mümkün olmadığı görü-

Bâkıllânî de işaretin muvâzaa için önemini kabul eder. Ancak dilin kaynağı konusundaki görüşüne bağlı olarak öncesinde işaret ya da insanların muvâzaası olmaksızın ilkten bir dilin muvâzaasının Allah açısından mümkün olduğu görüşündedir. Ona göre tıpkı dilsizlere ve konuşanlara öncesinde üzerinde muvâzaanın gerçekleştiği işaretler olmaksızın kastedileni işaretlerle iletmenin mümkün oluşu gibi, Allah muradını, yaratacağı seslerin belli müsemmaları ifade ettiği bilgisini insanlarda yaratmak suretiyle iletebilir. Zira Allah buna kâdirdir.²¹⁷

Beşer söz konusu olduğunda ise işaretin önem ve işlevi konusunda Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebâr ile hemfikirdir. Bâkıllânî bunu, ‘Bir kişi, konuşan kişinin sözleriyle kastını nasıl bilir?’ şeklindeki bir soruya cevap verirken şu şekilde açıklar. Konuşan kişi birtakım sözler söylediğinde o şeye işaret etmesi, yönelmesi ve dikkat çekmesiyle birlikte bu sözü tekrar ettiğinde ve bunu tekrarlamaya devam ettiğinde kastettiği şeyin sûreti (anlam) dinleyen kişide zorunlu olarak meydana gelir. Böylece bu kişiyi dinleyenlerin aralarında hangi kelimenin hangi anlam için kullanıldığını

şündedir. Çünkü bunlar fâilinin belli şekillerde görülmesini gerektirir. Böyle bir şey ise Allah için câiz değildir. Bu sebeple Şerif el-Murtazâ, Hz. Peygamber’in şer’î hükümleri söz, yazı, işaret ve fiille beyanının mümkün olduğunu, Allah açısından ise şer’î hükümlerin ancak muvâzaa kapsamına giren söz ve yazı ile mümkün olduğunu ifade eder (*ez-Zerîa*, I, 331-332).

- 217 Bâkıllânî, *et-Takrib*, I, 322; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 2. Bu konuda her iki görüşün de mümkün olduğu yönünde açıklamalarda bulunan İbn Cinnî ilginç bir anekdot aktarmaktadır: “Bir gün Mu’tezile’den birine sordum. Neden uzuv sahibi olmasa da Allah tarafından muvâzaanın gerçekleştirilmiş olmasını inkâr ediyorsunuz. Meselâ Allah, bir odun parçasını veya başka herhangi bir cismi bir şahsa doğru hareket ettirip yönlendirerek bu odun parçasının o şahsa doğru hareket etmesi esnasında o şahıs için isim koyduğu bir ses işittirmesi ve bu odun parçasının o şahsa doğru hareketini de -ki, Allah bunu bir kere bildirmekle iknaya kâdirdir- defaatle tekrar ettirmesi ve odun parçasının bu ima ve işaretle, muvâzaaya işaret hususunda insanoğlunun bir uzvu gibi işlev görmesi niçin mümkün olmasın? Nitekim insan da muvâzaayı kastettiğinde kimi zaman üzerinde muvâzaanın gerçekleşmesi kastedilen şeye doğru odun parçasıyla işaret ederek, bu odun parçasını eli yerine koymaktadır. Bunun üzerine o kişi bunun gerekliliğini itiraftan başka verecek bir cevap bulamadı. Bunun dışındaki hiçbir şey de söyleyemedi ki aktarayım. Senin de gördüğün gibi bana göre bu, Allah’ın bir dili başka dile aktarma olmaksızın ilkten bir dilin muvâzaasını gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını kabul eden herkesi bağlayıcıdır” (*el-Hasâis* [nşr. M. Ali en-Neccâr], I-III, Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1983, I, 46).

konusunda bir birliktelik (tevâfuk) oluşur. Böylece konuşan ile dinleyenler arasında muvâtae ve muvâzaa tamamlanmış olur. Sonra bu kişiler muvâzaada bulunmayanları aynı şekilde sözlerin anlamına vâkıf kılarlar. Aynı şekilde Bâkıllânî daha önce hiçbir işaret bilmezken dilsizlere bile belli işaretlerle belli anlamlar konusunda muvâzaanın gerçekleşmesinin mümkün olduğunu söyleyerek, bunun konuşma yeteneğine sahip insanlar için daha kolay olduğunu belirtir.²¹⁸

2. Muvâzaa/Uylaşım

Usulcüler lafzın anlama delâletinin vaz'î bir ilişki olduğu, diğer bir ifadeyle lafızların belli anlamları ifade etmek üzere irade sahibi bir varlık tarafından konulduğu hususunda genel olarak hemfikir olup bunu, muvâzaa, muvatae ve ıstılah tabirleriyle ifade ederler.²¹⁹ Bunun yanında

²¹⁸ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 324; aynı bilgiler Ferrâ tarafından kısaltılarak verilmiştir (bk. *el-Udde*, I, 191-192).

²¹⁹ Tartışmalı olmakla birlikte modern göstergebilimde de genel eğilim, gösterge ile gösterilen arasındaki ilişkinin nedensiz olduğudur. Meselâ Saussure'a göre gösterge, gösterilen için kullanılan bir vasıta, araç konumundadır. Bu vasıta dilsel olabileceği gibi dil dışı herhangi bir şey de olabilir ve ikisi arasındaki ilişki keyfidir, nedensizdir. Burada "keyfi" sözü ile kastedilen ikisi arasındaki ilişkinin herhangi bir mâkul nedenin bulunmayışı anlamındadır. Her ne kadar az sayıdaki yansıma kelimelerde ve türetilen kelimelerde görece bir nedenlilik bulunsa da genel olarak bu ilişki nedensizdir. Barthes ise bu konuda şu değerlendirmede bulunur: "Demek ki, genel olarak, gösteren ile gösterilenin dildeki bağının, ilkece sözleşimsel olduğunu, ama uzun bir süre içinde yer alan ve bundan dolayı neredeyse doğallaşmış bulunan ortaklaşa nitelikli bir sözleşme değeri taşıdığını söyleyebiliriz. Aynı biçimde Levi-Strauss, dilsel göstergenin önsel olarak keyfi olduğunu, ama sonsal olarak keyfi olmadığını vurgular" (Barthes, *Göstergebilimsel Serüven* [çev. Mehmet Rifat – Sema Rifat], İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 47-48). Bu ilişkinin nedensizliğine kanıt olarak göstergenin gerçeklik kazandığı ses dizisiyle ilettiği kavram arasında hiçbir nedenliliğin ortaya çıkmaması gösterilir. Meselâ "masa" sözü veya bunun yazılı şeklinin masa ile herhangi bir benzerliği yoktur. Öte yandan farklı dillerde aynı gösterileni ifade etmek için farklı göstergelerin kullanılmasının da bu düşüncüyü desteklediği ifade edilir. Dolayısıyla bu ikisi arasında dili konuşan insanların örtük bir biçimde anlaşma/uzlaşmaları dışında hiçbir doğal bağlantı yoktur. Her ne kadar dilin bireysel kullanımında öznel açıdan zorunlu olarak gösteren ile gösterilen arasında bir nedenlilikten bahsedilse de dilin kendisi için böyle bir nedenlilik ileri sürme söz konusu değildir. Buna karşılık, E. Benveniste göre gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki

Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen kelâmcılarından Abbâd b. Süleyman es-Saymerî²²⁰ (ö. 250/864) tarafından ileri sürülen bir görüş daha vardır. Pek taraftar bulmayan bu görüşe göre lafızlar anlamlarını kendiliklerinden (zatı sebebiyle) ifade eder. Zira isimle müsemmâ arasında herhangi bir zatî / tabii ilişki olmasaydı, bir ismin herhangi bir müsemmâ için konulması / tahsis edilmesi, tercihi gerektiren bir sebep olmadan tercihte bulunmak olacağı için imkânsızdır. Bu görüş, aynı anlamın farklı dillerde farklı kelimelerle ifade edildiği, şayet bu ilişki zatî bir ilişki olsaydı herkesin her dili bilmesi gerektiği, aynı dil içerisinde müşterek lafızların farklı anlamlar ifade ettiği vb. hususlar ileri sürülerek eleştirilmiştir.²²¹

Vaz' işini yapan irade sahibi varlığın kim olduğu, buna bağlı olarak dilin kaynağı problemi usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Zâhirîler, "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti" (el-Bakara 2/31) âyetinin zâhir anlamını esas alarak, dilin Allah'tan bir bildirimle (tevkîf) sabit olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak İbn Hazm, bunun ilk dil, Allah'ın Âdem'e öğrettiği dil için geçerli olduğunu belirterek, bu ilk dilden sonra insanların bu dile dayalı olarak yeni diller ürettiklerini reddetmemiştir.²²²

nedensiz değil tam tersine zorunludur. Ancak burada Saussure'da kastedilenden farklı olarak gösterge ile göstergenin zihindeki tasarımı arasındaki ilişki kastedilerek bunun zorunlu olduğu, gösterge ile onun dış dünyada göndergede bulunduğu nesne arasındaki ilişkinin nedensiz olduğu ileri sürülmüştür (Zeynel Kiran, *Dilbilime Giriş*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2001, s. 59-64).

²²⁰ hayatı ve fikirleri hakkında bilgi için bk. Mustafa Öz, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA*, I, 12-13.

²²¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181, 183-184; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 66; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 69; Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 692. Merdâvî, Abbâd b. Süleyman'ın yanı sıra Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Sehl'inde bu görüşte olduğunu belirterek İbn Kayyım el-Cevziyye'nin de bu görüşe meyli olduğunu belirtir. Diğer yandan Abbâd tarafından ileri sürülen bu ilişkinin zatî / tabii bir ilişki olduğu şeklindeki görüşle ilgili olarak iki farklı değerlendirme mevcuttur. Birincisi, Abbâd'ın bu ilişkiyi vaz' yerine koyduğu şeklindeki değerlendirmedir ki, Râzî'nin değerlendirmesi bu yöndedir. İkincisi ise onun bu ilişkiyi vaz'a götüren sebep olarak gördüğü şeklindedir ki, Âmidî'nin değerlendirmesi de bu yöndedir. Karâfî ve Merdâvî, vaz'ın tamamen dışlanması tasavvurunun zor olduğunu belirterek, Abbâd'ın görüşünün Âmidî'nin değerlendirdiği şekilde olmasının daha yakın bir ihtimal olduğunu ifade etmişlerdir (bk. *Nefâisü'l-usûl*, I, 458-459; *et-Tahbîr*, II, 692-695).

²²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31-33. İbn Hazm, Allah'ın Âdem'e öğrettiği bu ilk dilin en tam, en açık, en az problemlili, en özlü ve varlıkları adlandırma açısından en kapsamlı dil olduğunu söyler.

Aksi takdirde dillerin bu kadar çeşitli oluşunu açıklamak imkânsız olurdu. Buna karşılık Mu'tezile'den Ebû Hâşim ve takipçilerine göre dil, beşerin ürünüdür.²²³ Bu iki görüş dışında kimileri dilin bir kısmının tevkif, bir kısmının ıstılah kökenli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Eş'arîler söz konusu olduğunda dilin ilâhî menşeiili olduğu görüşü Eş'arî'nin kendisine ve İbn Fûrek'e nisbet edilen bir görüştür.²²⁴ Bâkıllânî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi önde gelen Eş'arî kelâmcı usulcülerin ortak kanaati ise söz konusu âyetin dilin tevkifi olduğuna delâletinin zâhir olduğu ve bunlardan birini ispatlayacak kesin bir delil bulunmadığı gerekçesiyle bu görüşlerden her birinin ihtimal dahilinde olduğu, dolayısıyla bu konuda kesin bir belirlemenin yapılamayacağı şeklindedir.²²⁵ Kimi usul eserlerinde konuya ilişkin farklı görüşlerin belli kişilere nisbet edilmesi, kimilerinde de isim verilmeksizin "bazıları şöyle dedi, bazıları böyle dedi" şeklinde kişi ve ekollere nisbet edilmeksizin verilmesi konuya ilişkin tartışmada ekollerin kesin sınırlarla ayrıldığını gösterir. Bu yüzden Câbirî'nin Mu'tezile ve Eş'arîler arasında konuya ilişkin tartışmayı Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi ile ilişkilendirerek Mu'tezile'nin dilin ıstılahî, Eş'arîler'in

223 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 67.

224 Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu görüşü Eş'arî'ye nisbet etmemeleri dikkat çekicidir.

225 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 319 vd.; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 130-131; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 3; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 183-184; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 66-71. Âmidî, bu konuda kesinlik arandığı takdirde Bâkıllânî'nin, zan arandığı takdirde ise Eş'arî'nin görüşünün doğru olduğunu belirtir. Tüfî'nin bu meseleye yaklaşımı da Âmidî'nin yaklaşımı ile hemen hemen aynıdır. Bu konudaki görüşleri "kile" diyerek verdikten sonra Tüfî, nakli kesin bir delil bulunmadığı gerekçesiyle bu görüşlerden hiçbirinin kesin olarak ileri sürülemeyeceğini, hepsinin imkân dahilinde olduğunu belirtir. Bununla birlikte kesinlik aranmadığı takdirde tevkifidir diyenlerin görüşünün zâhir olduğunu ekler (*Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 471, 474). İbn Cinnî, dilin kaynağı meselesinde üç görüş bulunduğunu kaydederek bunların üçünün de imkân dahilinde olduğu yönünde açıklamalarda bulunur. İbn Cinnî'nin tevkif ve ıstılah görüşünün dışında bazılarının kabul ettiğini söylediği üçüncü görüş ise şudur. Dillerin aslı rüzgârın uğultusu, gök gürültüsü, suyun şırıltısı, eşeğin anırması, karganın gaklaması, atın kişnemesi gibi tabiatla işitilen seslerden oluşur ki, daha sonra bu seslerden diller doğmuştur. İbn Cinnî, kendisine göre bunun da kabul edilebilir bir görüş olduğunu belirtir. İbn Cinnî bu açıklamalarının ardından zaman içerisinde bu konudaki araştırmalarının sonucunda tevkif görüşünün daha ağır bastığını da belirtmekte fakat bu konuda kesin ve net bir tavır sergilememektedir (*el-Hasâis*, I, 40, 41, 44-47).

de tevkîfi olduğu görüşünü benimsedikleri şeklindeki değerlendirmesine katılmak zordur.²²⁶ Yine Mu'tezile'ye dilin ıstılahî, Eş'ariler'e de dilin tevkîfi olduğu görüşünü nisbet edip söz konusu ekollerin nas ve anlam anlayışlarını bunun üzerine bina ettiklerini ileri sürmek²²⁷ ispatlanması zor bir iddiadır. Çünkü bu tartışma esas itibarıyla ilk dilin vaz'ı hakkında yapılan bir tartışmadır. Nitekim Kādî Abdülcebbar, Allah'ın hitabını anlayabilmeyi sağlayacak ilk muvâzaanın Âdem tarafından gerçekleştirilmiş olması gerektiğini, bundan sonraki kısmın ise tevkîfi olabileceğini söyleyerek "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti" (el-Bakara 2/31) âyetini bu şekilde yorumlamıştır.²²⁸ Kur'an'ın lafzının bile mahlûk olmadığını söyleyen Ferrâ gibi Hanbelî usulcüler bile bu konuda kesin bir belirleme

226 Câbirî şöyle demektedir: "Bu sebepten dolayı Kur'an'ın mahlûk yani sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen Mu'tezile, dilin kaynağının insanların ortak ürettiği bir kurgu olduğunu benimsemişken, Ehl-i sünnet ve özellikle Eş'arî rakipleri ise Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylerken, genellikle de dilin kaynağının ilâhî bir öğretim, ilham ve Allah'ın peygamber vasıtasıyla bildirmesi (sem') olduğunu kabul etmişlerdir" (*Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 85).

227 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* isimli eserinde (s. 152) konuyla ilgili görüşleri ve sahiplerini verirken şöyle demektedir: "Fakihlerden ehl-i re'y ve kelâmcılardan Mu'tezile'ye göre dilin kaynağı beşeridir. Ehl-i hadîs ve Eş'ariler ise dilin, ilâhî ilham eseri olduğunu savunmuş, nas ve anlam anlayışlarını da bunun üzerine bina etmişlerdir." Bu değerlendirmeye referans olarak İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'ını (I, 29), Şevkânî'nin *İrşâdül-fuhûl*'ünü (s. 34-37) vermiştir. İbn Hazm'ın tevkîf görüşünü savunduğu ve diğer görüşleri eleştirdiği açık olmakla birlikte belirtilen referansta ehl-i hadîs ve Eş'ariler'in adına rastlayamadık. İkinci olarak Şevkânî'nin adı geçen eserde dilin beşer tarafından vaz' edildiği Mu'tezile'nin tamamına değil, Ebû Hâşim ve ona tâbi olanlara nisbet edilmiştir. Dilin koyucusunun Allah olduğu görüşü burada Eş'arî'nin kendisine, ona tâbi olanlara ve İbn Fûrek'e nisbet edilmiştir. Bu durumda bile görüşlerin sahipleri net olarak verilmemiştir. Öte yandan dilin ilâhî menşeli olduğu görüşü de Eş'ariler'in tamamına ait bir görüş olmayıp, Râzî'nin de belirttiği gibi (*el-Mahsûl*, I, 181) sadece Eş'arî'nin kendisine ve İbn Fûrek'e ait olan bir görüştür. Bâkullânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi önde gelen Eş'arî usulcüler, bu görüşü paylaşmamaktadırlar. Bütün bu bilgi eksiklikleri ve hataları bir yana, Eş'ariler'in bu konuda çok sayıda usûl-i fıkıh eseri dururken bu görüşün Zâhirî İbn Hazm'ın eserine ve geç dönemde yazılmış bir usul eserine atıfla verilmesi ve Eş'ariler'in "nas ve anlam anlayışlarını bu görüşleri üzerine bina ettiklerini" söylemek, burada ciddi anlamda bir atıf sorununun bulunduğu gösterir.

228 Kādî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, V, 166.

yapmamışlardır.²²⁹ Usulcüler açısından bakılacak olursa esasında bu tartışmanın sağladığı önemli bir sonuç da yoktur. Nitekim Gazzâlî, konuya ilişkin görüşlere yer verdikten sonra şöyle bir değerlendirme yapar: “Bu kısımlardan hangisinin vâki olduğu konusuna gelince, bunun yakinen bilinmesi, ancak aklî bir burhan veya mütevâtîr bir haber veya kesin bir sem‘ yoluyla olur. Bu konuda aklî burhanın yeri olmadığı gibi, ne mütevâtîr bir haber ne de kesin bir sem‘ nakledilmiştir. Öyleyse, bu konuda söylenecek olanlar, pratiğe yönelik kulluk ile irtibatı olmayan ve öyle veya böyle inanılmasına bir gereklilik bulunmayan bir konuda karanlığa taş atmaktır. Bu konuya dalmak asılsız bir lükstür.”²³⁰

Kasıt ile birlikte muvâzaanın, üçüncü tür delillerin delâletini²³¹ oluşturduğunu söyleyen Kādî Abdülcebbar’a göre bu delâlet türü

229 Ferrâ, *el-Udde*, I, 190-191. Kelvezânî, Ebû Ya‘lâ’nın önceleri, dilin Allah’ın ilhamı ile konulduğu görüşünü güçlü gördüğünü, daha sonra bundan vazgeçerek, bir kısmının tevkîf, bir kısmının vaz‘ yoluyla olduğu görüşünü sahih kabul ettiğini belirtir (*et-Temhîd*, I, 73. Hanbelî usulcülerin görüşleri için ayrıca bk. Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 698-699). Hanbelî usulcülerden İbnü’n-Neccâr ise “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti” (el-Bakara 2/31) âyeti konusunda İbn Abbas’tan gelen rivayetlere dayanarak meşhur olan görüşün dilin tevkîf ve vahiy olduğunu, istilah ve tevâtû’ olmadığını belirtir (*Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 97).

230 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 3. Tûfî de bu tartışmanın ne amelî ne de itikadî açıdan bir faydasının bulunduğunu belirtir. Buna rağmen usulcülerin bu konuyu uzun uzadıya tartışmalarının sebebini de tıpkı fakihlerin vukuu mümkün olmayan meseleleri ele almalarında olduğu gibi fikir cimnastiği olarak değerlendirmiştir (bk. *Şerhu Muhtasarîr-Ravza*, I, 473). Bununla birlikte Mâzerî, fıkıh usulünün dille ilgisinden dolayı usulcülerin dilin başlangıcı konusunu ele aldıklarını, bunun ek bir bilgi niteliğinde olduğunu belirterek, bu konudaki ihtilâfın sonucunun kelimelerin anlamlarının değiştirilmesi meselesinde ortaya çıktığını söylemektedir. Mâzerî, hükümlerin karışacağı ve şeriatın bozulacağı gerekçesiyle şer‘î hükümlerin dayandığı lafızların değiştirilmesinin haramlığı konusunda ihtilâf bulunmadığını söyler. Şer‘î hükümlerle ilgisi bulunmayan lafızların anlamlarının değiştirilmesi konusunda ise ihtilâf edildiğini, dilin aslının tevkîf olduğunu kabul edenlerin lafızların anlamlarının değiştirilmesini câiz görmediklerini, dilin aslının istilah olduğunu kabul edenlerin ise bu tür isimlerin anlamlarının değiştirilmesine bir engel olmadığı görüşünde olduklarını belirtir (*İzâhu’l-mahsûl*, s. 147). Mâzerî’nin verdiği bu bilgileri Karâfî aynı şekilde aktarmıştır (bk. *Nefâisü’l-usûl*, I, 465; bu konuda ayrıca bk. Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 701).

231 diğerleri için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XV, 152 vd.

sem'î delillerin delâletinde asıldır. Sözü delil haline getiren de esasen bu muvâzaadır.²³² Buna göre iki kişi, belli bir ismi sadece belli bir müsemmâyı kastetmede kullanma konusunda anlaşsalar, onların bu anlaşmalarıyla bu isim o müsemmâ için isim haline gelir. Onların bu anlaşmaları belli bir vakit için geçerli olmadığı sürece onlardan birisi bu ismi söylediğinde diğeri bu ismin konulduğu müsemmâyı bilir. Onların bu durumunu bilen kişilerin muvâzaa konusunda onlara uymaları halinde bu topluluğun dili haline gelir. Bu durum bir dilin sadece muvâzaayı gerçekleştirenlerin dili olmasının gerekmediğini gösterir.²³³ Diğer yandan Kâdî Abdülcebbar sözün muvâzaa ile delâletini belli hareketlerin / fiillerin belli anlamlara delâletiyle ilişkilendirerek açıklar. Nasıl ki, belli şekillerde yapılan hareketlerin belli anlamlara delâleti üzerinde anlaşma gerçekleşiyorsa söz için de durum aynıdır. Sözü hareketlerden ayıran şey ise hareketlerin sınırlılığına karşın sözün daha geniş bir imkâna sahip olmasıdır. Muvâzaanın fiillerde de gerçekleşmesi sebebiyle Kâdî Abdülcebbar, Hz. Peygamber'in fiilinin hükümlere delâlet ettiğini ifade etmiştir. Çünkü öncesinde muvâzaanın gerçekleşmesi ile fiil ibare konumu kazanır.²³⁴ Bâkullânî'nin "Muvâzaa yoluyla delâletin örneği ise lafızların, sembollerin, işaretlerin, yazının, sayıların ve benzeri şeylerin delâletleridir ki, bunlar ehlinin delâleti hususunda ki muvâzaasından sonra delâlet ederler"²³⁵ sözü de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Kâdî Abdülcebbar'a göre ismin müsemmâ ile ilişkisi, bir şeyden haber verme, o şeyi bilme ve o şeye delâlet konumunda, hatta daha aşağı bir mertebededir. Bilgi, delâlet ve haber ilgili oldukları şeye etki etmediğine göre, ismin müsemmâda etkili olmaması öncelikle sabit olur. Dilin bu uyulaşım özelliği sebebiyledir ki, daha önceki muvâzaanın yenisiyle değiştirilmesi, buna bağlı olarak dillerin maksatlar doğrultusunda değişmesi, başka bir dilin muvâzaa şeklini öğrenmekle o dili öğrenmek, lugavî lafızların şer'î hükümlere (anlamlara) nakledilmesi, kullanımla lafzın hükmünün hakikatten mecaza, mecazdan da hakikate nakledilmesi mümkündür. Bütün bu durumlar ise anlamın değişmesini (kalbû'l-meânî) gerektirmez.

²³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XV, 160.

²³³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, V, 160-161.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XV, 160.

²³⁵ Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 204-205; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 120.

Çünkü bu durum tıpkı bir şeyden haber vermeye benzer. Haber vermenin farklı olması, değişmesi o şeyi değiştirmez.²³⁶

Lafız, yazı, işaret ve sembollerin anlam ifade etmesi muvâzaaya bağlı olmakla birlikte bu anlamlar konusunda belirtilen şekillerde muvâzaanın sağlanması da ancak bunların idrak edilebilen bir yapıya ve bunları bilmeyi mümkün kılacak bir yolun olmasına bağlıdır. Bu yüzden Bâkılânî, bilinmesinin bir yolu olmayan kalbî fiiller konusunda bir uyuşmanın sağlanamayacağını söyler.²³⁷ Kâdî Abdülcebbar da sadece müşahede edilebilen ve bunların konumunda olan şeyler hakkında muvâzaanın söz konusu olabileceğini ifade ederek aynı noktayı vurgular. Çünkü muvâzaa işarete tâbidir.²³⁸ Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir. Peki müşahedeye konu olmayan şeyler hakkında uyuşım nasıl gerçekleşmektedir? Kâdî Abdülcebbar'a göre, öncelikle sıfat ve isimlerin şahitteki anlamlarını akletmek, daha sonra gaibi şahide kıyas (el-istidlâl biş-şâhid ale'l-gâib) kuralı gereğince bunlar için sabit olan anlamları / sonuçları görünmeyen için geçerli kılmak gerekir. Allah için âlim, kadîr, muhyî ve benzeri vasıflar da esas itibarıyla bu yolla sabit olmaktadır.²³⁹

3. Kasıt

Yukarıdaki açıklamalardan lafzın delâleti için muvâzaanın temel şart olduğu konusunda usulcülerin genel olarak hemfikir oldukları görülmektedir. Bu şartın yanı sıra lafzın mânaya delâleti için söz sahibinin kastının bilinmesi de gereklidir.²⁴⁰ Ancak söz sahibinin kastının nasıl

²³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, V, 160-161, 172-173; XV, 160.

²³⁷ Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 205.

²³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, V, 186.

²³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, V, 186.

²⁴⁰ Söz sahibinin kastının delâlet için şart olup olmadığı mantıkçılarla dilliler arasında tartışmalıdır. Dillilere göre, delâlette kasıt şarttır. Buna göre, konuşanın kastı olmaksızın sözünden anlaşılan şey lafzın medlûlü olmaz. Çünkü onlara göre delâlet, mutlak olarak anlamın değil, kastedilen anlamın anlaşılmasıdır. Mantıkçılara göre ise delâlet konuşan kastetsin veya kastetmesin mutlak olarak mânanın anlaşılmasıdır. Çünkü delâletten anlaşılan sadece budur (Tehânevî, *Keşşâf*, "Delâlet" md. [I, 491-492]). Ebû Hilâl el-Askerî'nin mânayı bir şekilde söz ile ortaya çıkan kasıt olarak tanımlaması dillilerin bu anlayışının bir göstergesi sayılabilir (*el-Furûk*, s. 22). Bu noktada usulcülerin mantıkçılardan ziyade dillilerle hemfikir oldukları söylenebilir.

bilineceği konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Kastın belirlenmesine yönelik bu yaklaşım farklılığının, usulcülerin nas ve zâhir tanımlarına ve bunların bilgi değerlerine de yansıdığı görülmektedir. Zira hitabın anlamını ihtimale yer vermeyecek şekilde ifade etmesi halinde bu anlamın kastedilen anlam olduğu konusunda bir problem bulunmamaktadır. Problem hitabın anlamını, başka bir anlama ihtimali olacak şekilde ifade etmesindedir. Kâdî Abdülcebbâr ve Basrî gibi Mu'tezilî usulcüler ile Hanefîler'in çoğunluğu, ihtimal dahilinde olan diğer anlamın kastedildiğine ilişkin bir delil bulunmadığı sürece kastın sözün vaz' yoluyla zâhirinden anlaşılan anlam olduğu görüşündedir.²⁴¹ Başta Bâkılânî olmak üzere Eş'arî usulcüler ve Semerkandî gibi bazı Hanefî usulcüler, sözün zâhirinden anlaşılan anlamın söz konusu ihtimalden dolayı kesin olarak kastedilen anlam olduğunun söylenemeyeceği görüşündedir. Bu anlayış farklılığının sonucu emir, nehiy ve âm lafızların delâleti gibi önemli konularda kendisini göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre lafzın delâleti için muvâzaanın yanı sıra konuşanın kastının da bilinmesi şarttır. Bunlardan biri olmaksızın diğeri tek başına anlama delâlet etmez.²⁴² Öyle görünüyor ki, Kâdî Abdülcebbâr'ın lafzın delâletinde muvâzaanın yeterli olmayıp kasta da ihtiyaç bulunduğunu söylemesinin sebebi, her ne kadar lafız bir anlam için konulmuş olsa da kullanıldığı her yerde mutlak olarak bu anlamı ifade etmemesidir. Çünkü söz, bazı durumlarda kasıt olmaksızın söylenir ve bu durumda delâletinden söz edilmez.²⁴³ Diğer yandan mecaz

241 Hanefîler'in bu tutumları, sarhoşluk ve ikrah gibi hallerde yapılan hukukî işlemlerde iç irade yerine irade beyanını esas almaları ile uyumluluk arz etmektedir (bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Apaydın, "İrade Beyanı", *DİA*, XXII, 387).

242 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XV, 162. Kâdî Abdülcebbâr bu konuda şöyle demektedir: "Önceki açıklamalardan kelâmın ve kelâm konumunda olan şeylerin delâleti için muvâzaaya ihtiyaç duyulduğu sabit olduğuna göre, bu muvâzaaya uygun kasta da ihtiyaç vardır. Çünkü söz, bazan kasıt olmaksızın hâsıl olur ki, bu durumda delâleti söz konusu olmaz. Kasıt bulunduğu ise anlama delâlet eder ve onu ifade eder. Nasıl ki, muvâzaa gerekli ise aynı şekilde kelâmın muvâzaaya uygunluğunu sağlayan maksatlar da böyledir. Bundan dolayı biz, kelâmın muvâzaa ve kasıt ile delâlette bulunacağını söyledik."

243 İbn Kayyim el-Cevziyye de hukukî işlemlerde hata, unutma, yanlış, dil sürçmesi gibi durumların dikkate alınarak bu tür durumlar sebebiyle söylenen sözlere hükmün bağlanamayacağını belirtir. Çünkü bu tür durumlar kastı yansıtmayan durumlardır. Şöyle demektedir İbn Kayyim el-Cevziyye: "Allah, kulları arasında

gibi kullanıma yönelik durumlar, lafzın her zaman konulduğu anlamda kullanılmasını engellemektedir.²⁴⁴ Bu durumlardan biri söz konusu ol-

ıçlerindeki bildirmek ve onlara delâlet etmesi için lafızları koymuştur. Onlardan biri diğerinden bir şey istediğinde ona muradını ve içinde olanı lafzı ile bildirir. Bu irade ve maksatlara hükümleri lafızlar vasıtasıyla bağlanır. Fiili ve kavli bir delâlet olmaksızın hükümler sırf nefislerde olana bağlanamayacağı gibi sırf lafızlara da bağlanmaz. ... Hüküm ancak kasıt ve kavli veya fiili delâlet bir araya geldiğinde bağlanır. Bu şeriatın temel bir kuralı olup, Allah'ın adaletinin, hikmetinin ve rahmetinin bir gereğidir" (*İ'lâmi'l-muvakkîn an rabbi'l-alemin* [nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî], Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabi, 2004, s. 671-672). Görüldüğü gibi İbn Kayyim'in hukukî işlemlerle ilgili bu ifadeleri, Kâdi Abdülcebâr'ın muvâzaa ve kastın birlikte delâlette etkili olduğu noktasındaki sözleri ile birebir örtüşmektedir.

İbn Kayyim bu temel kuraldan hareketle konuşanın maksat ve niyetleri açısından lafzı üç kısma ayırmıştır: Birincisi, kastın lafza uygunluğunun açık olduğu kısımdır. İbn Kayyim, hal karîneleri, sözel karîneler ve konuşanın hali ve benzeri karîneler vasıtasıyla bu açıklığın, nihaî noktasının yakîn ve katiyetle ulaştığı değişik mertebelerinin bulunduğunu belirterek, son derece açık olduğunu söylediği bu kısma "rü'yet hadisi"ni örnek vermiştir. İbn Kayyim, bu hadisin Allah'ın ahirette gözle görülmesi konusunda son derece açık olduğunu, bu anlamın dilin imkânları açısından bundan daha açık bir şekilde ifade edilemeyeceğini belirtir. İkincisi, konuşanın, lafzın zâhirinden anlaşılan anlamı kastetmediği açık olan kısımdır. İbn Kayyim, bunu da iki kısma ayırır. Birincisi, mükreh, uyuyan, mecnun ve sarhoşta olduğu gibi ne sözün zâhir anlamının ne de bunun dışında başka bir anlamın kastedilmesidir. İkincisi ise kinayeli ve bilmecemsi konuşanda olduğu gibi zâhirinden farklı bir anlamı kastettiği bilinen durumlardır. Üçüncüsü ise anlamında zâhir olan ve mütekellim bu anlamı ve bunun dışında bir anlamı kastetmesi muhtemel olan, bunlardan hangisinin kastedildiğine ilişkin bir delil bulunmayan durumlardır. İbn Kayyim bu durumda lafzın -bu söz ister Allah ve resulünün isterse mükellefin sözü olsun- konulduğu anlamın kastedilen anlam olduğuna hükmetmek gerektiğini, iletişimde lafızdan amaçlananın bu olduğunu, anlatma ve anlamanın ancak bu şekilde gerçekleştiğini belirtir (bk. *İ'lâmi'l-muvakkîn*, s. 673-674).

244 Râzî ise konuşanın maksadını anlamayı problemlili hale getiren iştirak, nakil, mecaz, ızzar ve tahsis olmak üzere beş ihtimalin bulunduğunu söyler. İştirak ve nakil ihtimali ortadan kalktığında lafzın tek anlam için konulduğu ortaya çıkar. Mecaz ve ızzar ihtimali ortadan kalktığında anlamada bir problem kalmaz ve kastedilen anlamın lafzın konulduğu anlam olduğu açığa çıkar. Aynı şekilde tahsis ihtimali ortadan kalktığında âmm lafızla kastedilenin konulduğu anlamın tamamı olduğu sabit olur. Râzî bu beş ihtimalin kendi arasındaki teâruzunun da on şekilde olduğunu belirterek bu durumlarda hangisinin öncelikli olduğunu teker teker ele almıştır (ayrıntıları için bk. *el-Mahsûl*, I, 351 vd.). Karâfî de

duğunda yalnızca lafzın konulduğu anlamı bilmek sözü anlamak için yeterli olmamaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr, “Âmmı âm, hâssı hâs vapan şey” başlığı altında âm lafzın delâletinde bu hususa dikkat çekerek şöyle der: “Şekil aynı olduğu halde umum için konulmuş olan lafızla umurun ifade edilmesi doğru olduğu gibi, hususun da ifade edilmesi doğrudur.” Kâdî Abdülcebâr’a göre şayet umurun delâletinde muvâzaa yeterli olmuş olsaydı, âm lafızla hususun kastedilmesinin doğru olmaması gerekirdi. Âm lafızla husus kastedildiğine göre, bunu sağlayan şeyin kasıt olması gerekir. Aksi takdirde mecaz ve benzeri yollarla hiçbir lafzın konulduğu anlamın dışında kullanılmaması gerekirdi. Âm lafzın husus anlamında kullanılmasının kasıt ile mümkün olduğu sabit olduğuna göre, umum anlamında kullanılmasının da kasıt ile olması gerekir.²⁴⁵

Nefâisü'l-usûl’ü hazırlarken yanında otuzdan fazla eser bulundurduğunu ancak konuşanın muradını anlamayı problemli hale getiren bu beş ihtimalin kendi arasında meydana gelen teâruz şekillerini sadece *el-Mahsûl* ve muhtasarlarında gördüğünü, geniş ve hacimli olmasına rağmen Âmidî’nin *el-İhkâm*’ında bunlardan sadece bir tanesinin (iştirak ve mecaz arasındaki teâruz) ele alındığını belirtir (*Nefâisü'l-usûl*, II, 998).

245 Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, XVII, 14. Burada Kâdî Abdülcebâr açısından problem teşkil eden husus, onun bir yandan âm lafzın dilde umum için konulduğunu, diğer yandan bu anlamı ifade etmesi için muvâzaanın yanı sıra konuşanın kastının bilinmesini şart koşmuş olmasıdır. Nitekim bu konuda kendisine “Eğer âm lafız kasıt ile umum anlamını ifade ediyorsa, âm lafız dilde umum için konulmuştur” sözünüzün anlamı nedir?” şeklinde bir itiraz yöneltilmiştir. Kâdî Abdülcebâr’ın buna verdiği cevap şudur: “Bununla kastedilen âm lafzın umum anlamı için konulduğu ve kendisiyle bu anlamın ifade edildiğidir. Sonra konuşan kişinin âm lafzın konulduğu bu anlamı kastetmesi gerekir. Aksi takdirde (bu kasıt olmazsa) bu anlamı ifade etmiş olmaz. Dolayısıyla her iki şartın da bulunması gerekir. Çünkü şayet muvâzaa bulunmayacak olsa bu kastın tek başına bir etkisi olmaz. Aynı şekilde muvâzaa bulunsaydı fakat kasıt bulunmasaydı söyleyen açısından bu söz umum anlamını ifade etmez. Her ikisi mevcut olduğunda lafız ile umum anlamının ifade edilmesi gerçekleşir.” Kâdî Abdülcebâr, ileri sürdüğü görüşün, umurun umum anlamını ifade etmesini kasıt şartına bağlayan Mürchie’nin görüşünden farkını da şu şekilde açıklar. “Her ne kadar Mürchie, kasıt şartını ileri sürmüşse de onlara göre, lafzın mücerred halinin bir delâleti yoktur. Lafzın delâletinin bulunabilmesi için buna (mücerret haline) ek olarak ayrıca bir delile ihtiyacı vardır. Bize göre ise umum lafızların mücerret halinin bir delâleti vardır. Onların ileri sürmüş oldukları kasıt ile kastettikleri şey lafzı ihtimalden ve müştereklikten çıkaran bir durumdur. Çünkü bu kasıt

Kâdî Abdülcebbar'a göre, bu şart sadece umumun delâletin geçerli olan bir husus olmayıp bütün lafızların delâleti için geçerlidir. Nitekim umumda geçerli olan bu şartın, husus ifade eden lafızlarda ve diğerlerinde de geçerli olup olmadığı şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Diğerleri için de aynı şeyin geçerli olduğunu söylüyoruz. Çünkü konuşan kişi, ister hususi olsun ister umumi olsun kelâmıyla, vazolunan anlamı ancak kasıt ile ifade etmiş olur. Çünkü belirttiğimiz sebep hepsinde mevcuttur."²⁴⁶ Bu ihtimal, yukarıda belirtilen sebepler yüzünden lafzın konulduğu anlamın dışında kullanılma ihtimalidir.

Kâdî Abdülcebbar'a göre lafzın delâleti için gerekli iki şarttan birincisi. muvâzaanın bilinmesi daha önce belirtildiği gibi nakil sayesinde olmaktadır. Çünkü dildeki lafızların hangi anlamlarda kullanıldığı semâî bir durum olup bunun başka bir yolu yoktur. Bu konuda usulcüler arasında bir görüş ayrılığı yoktur. İkinci şart olan konuşanın kastı, özellikle de ihtimal taşıyan hitaplar söz konusu olduğunda nasıl bilinecektir? İnsanlar söz konusu olduğunda konuşanın gerek bağlı bulunduğu fikrî ekolün gerekse konuşma esnasındaki karînelerin, maksadını anlamada oldukça önemli bir etkisinin bulunması sebebiyle kastını anlamak mümkün iken. Allah hakkında bu durum nasıl mümkün olacaktır?

Kâdî Abdülcebbar bu meseleyi beşerî ve ilâhî hitap açısından ayrı ayrı değerlendirir. Beşer söz konusu olduğunda gerek kendisinin gerekse hitabının idrak edilmesinden dolayı, maksadı zorunlu olarak bilinir. Çünkü kişi, bu maksadını sözüyle veya işaretiyle ortaya koyabilir. Allah'ın hitabı söz konusu olduğunda ise durum farklıdır. Çünkü Allah idrak edilemez. Bu yüzden Allah'ın hitabıyla kastettiğini bilmek, O'nun zât ve fiillerine ilişkin sıfatlarının bilgisi demek olan tevhid ve adaletin bilgisine bağlıdır. Bu ise ancak aklî istidlâl ile mümkündür. Bu durumda tevhid ve adalet bilgisi, beşerin hitabıyla ne kastettiğini bilmenin yolu olan söz ve işaret konumuna geçer. Bu bilgi olmadan Allah'ın hitabıyla kastının ne olduğunu bilmemiz mümkün olmaz.²⁴⁷ Bu açıklamaya göre Kâdî Abdülcebbar

olmasaydı, bu durumda lafız, müşterek lafız gibi vazolunmuş olurdu" (*el-Mugni*. XVII, 15-16).

²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, XVII, 16-17.

²⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar *el-Mugni*, XVII, 12. Basrî de aynı şekilde hitapla şer'î hükümlere istidlâlde bulunmasının mükellef tutanın sıfatının bilinmesine bağlı olduğunu vurgular. Basrî şöyle der: "Hükümlere istidlâlde bulunabilmek için mükellef

şunu söylemektedir. Allah'ın hitabından kastı, sözünden muvâzaa yoluyla anlaşılan anlamdır. Aksi takdirde kastının ne olduğunu belirtmesi gerekirdi. Kastı başka olduğu halde bunu bildirmemesi Allah için câiz değildir. Hitaptan muvâzaa yoluyla anlaşılan anlamın kastedilen anlam olmadığına ancak akli veya şer'î bir delil bulunduğu zaman hükmedilir.

Anlama açısından lafzın delâletinde muvâzaanın ve söz sahibinin kastının gerekli olduğu noktasında Kâdî Abdülcebâr ve Basrî ile diğer usulcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Meselâ Bâkullânî "Hitapla Allah'ın Muradını Bilmenin Yolu",²⁴⁸ "Hitabı ile Resulün Muradını Bilmenin Yolu" başlıklarıyla kastın bilinmesinin gerekliliğini ifade eder.

tutanın çirkinin çirkinliğini, vâcibin vücûbiyyetini bilen biri olması, çirkin bir fiili yapmaktan ve vâcib olan bir şeyi ihlâl etmekten uzak biri olması gerekir. İstidlâlde bulunan kişi mükellef tutanın bu niteliklerini bildiğinde Allah'ın bizim yarar ve zararımıza olan şeyleri bildirmemesinin de câiz olmadığını bilir. Zira lutufların bildirilmesi vâcib bir şeydir ve hakim olan zât da vâcib olan bir şeyi ihlâl etmez. Yine istidlâlde bulunan kişi, Allah'ın muvâzaanın ifade ettiği şey ile bize hitapta bulunmasının, ancak karînesiz veya karîne ile hitabın neyi ifade ettiğini bilmesine bağlı olduğunu da bilir. Şayet hitabın karînesiz veya karîne ile neyi ifade ettiğini bilmeyecek olsa aklımızı karıştırmış ve gerçeğin aksine delâlette bulunmuş olur. Böyle bir şey ise çirkindir" (*el-Mu'temed*, II, 343).

248 Bâkullânî konuşanın Allah olması ve hitabının vasıtasız ve vasıtalı olmasına bağlı olarak hitap ile kastedilenin nasıl bileneceğine ilişkin durumları şu şekilde sıralar: 1. Allah'ın vasıtasız olarak peygamberlere, meleklerle veya beşerden herhangi birine hitapta bulunması. Bu durumda hitabı işiten kişi, bu hitabın beşer hitabından farklı bir hitap olduğunu, hitapta bulunanın Allah olduğunu ve bu hitapla Allah'ın neyi murat ettiğini zorunlu olarak bilir. Çünkü Allah, kişinin bunları zorunlu olarak bilmesini sağlamaya kadirdir. 2. Vasıtalı olması durumunda ise Allah, hitabını muhataplara seçtiği elçiler aracılığıyla ulaştırır. Bu tür hitabın bilgisi ise bir önceki gibi zorunlu olmayıp, nazar ve istidlâl yoluyla olur. Bu ise öncelikle elçinin doğru söylediğinin bilinmesine ve elçinin tebliğde hata etmekten korunmuş olmasına bağlıdır. Hatadan korunmuş olması ise mucize ile sabit olur. Çünkü Allah melek aracılığıyla resullerine vahiy gönderdiğinde onun risâlet iddiasında doğru olduğunu gösteren mucizeyi de beraberinde göndermektedir (Bâkullânî, *et-Takrîb*, II, 429-431; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 235-237). Gazzâlî de "Hitaptan Kastedileni Anlamanın Yolu" başlığı altında Bâkullânî'nin yaptığı ayırımın aynısını yapmıştır. Konuşanın Allah olması halinde muhatap ister melek ister peygamber isterse veli olsun Allah, işiten hakkında üç şeyin zaruri bilgisini yaratır. Birincisi, konuşanın kim olduğu bilgisi; ikincisi, işittiği şeyin bu konuşanın kelâmı olduğu bilgisi; üçüncüsü ise konuşanın sözleriyle kastettiği anlamın bilgisidir. Ezeli kudret bu üç şeyin bilgisini yaratmaktan âciz değildir.

Bâkîllânî, ümmetin Hz. Peygamber'in hitabından maksadını iki şekilde bileceklerini belirtir. Birincisi ihtimal taşımayan nas türünden hitaplar ve bu konumunda olan sözün fahvasıdır. Dili ve muvâzaayı bilen herkes bu tür hitaplardan ne kastedildiğini bilir. İkincisi ise muhtemel ve mücmel olan hitaplardır. Bu tür hitaplarla neyin kastedildiği ancak delil ile bilinir. Bu delil ya aklî olur ya da tebliğ edenden bir lafız ile yapılan ya da bunun yerine geçecek bir bildirim olur. Bu delilin aklî olması halinde kastedilenin bilinmesi konusunda meleğin resulü, resulün de ümmeti "akıl delili"ne yönlendirmesi mümkündür. Aynı şekilde bu mücmel ve muhtemel lafızla kastedileni bir bildirim ile ortaya koyması da mümkündür. Bu şekilde aklı delil hakkında nazarda bulunmanın sıkıntısı kaldırılmış olur. Muhtemel anlamlardan birinin kastedildiğinin yine lafız ve onun yerine geçecek bir şey ile bildirilmesi halinde muradın belirlenmesinde aklın bir rolü olmaz. Çünkü bu durumda resulün melekten, ümmetin de resulden müşahade esnasında lafız, tekit, işaret ve emâre gibi yollarla kastedileni zorunlu olarak bilmeleri söz konusudur.²⁴⁹ Diğer yandan Bâkîllânî, Hz. Peygamber'in

Diğer yandan Allah'ın bu varlıklardan birine doğrudan konuşması, beşer kelâmı türünden söz ve harfle olan bir konuşma olmadığı gibi, işiten açısından yaratmış olduğu duyuş da sesleri duyuş türünden değildir. Bu yüzden Gazzâlî, tıpkı doğuştan kör olan birisinin gören kişilerin renkleri idrak edişini anlamakta zorlanması gibi bizim de Mûsâ'nın Allah'ın harf ve ses olmayan sözünü duyuş keyfiyetini anlamakta zorlandığımızı belirtir. Buna karşılık Allah dışında her konuşan içinde olanı bildirmek için bir alâmete ihtiyaç duyar. Peygamber'in melekten duymasının, Allah'ın kelâmına delâlet eden bir harf ve ses ile olması mümkün olup, her ne kadar bu duyuşa Allah'ın kelâmını duyma adı verilse de bu aracısız bir duyma değildir. Bu tıpkı Mütenebbî'nin şiirini dinleyen kişi için "Falanca Mütenebbî'nin şiirini ve sözünü işitti" denilmesi gibidir. Allah'ın "Müşriklerden biri sana sığınır, Allah'ın kelâmını işitinceye kadar sen ona sığınma hakkı ver" (et-Tevbe 9/6) sözü de böyledir (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 11).

- 249 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 431-435; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 237. Gazzâlî de aynı şekilde, sözün maksadının anlaşılmasının, konuşmanın yapıldığı dilin vaz'ının önceden bilinmesine bağlı olduğunu, eğer bu söz ihtimal taşımayan nas ise dilin vaz'ının bilinmesinin yeterli olduğunu, söz ihtimal taşıyorsa söze eklenen bir karîne olmadıkça bu sözden gerçekte ne kastedildiğinin anlaşılamayacağını ifade eder. Gazzâlî işaret, rumuz ve hareket gibi bir sınırlamaya tâbi tutulamayan karîne-i hallerin müşahade edenler açısından ve bunların da kendilerinden sonrakilere açık lafızlarla veya bu türden karînelerle aktarmaları halinde bunlar sayesinde maksadın anlaşılmasının zaruri olarak gerçekleşeceğini veya maksadın anlaşılması yönünde bir zann oluşturacağını belirtir (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 11-12).

ümmetine yönelik hitabının kendi zamanında yaşayanlara ve kendinden sonra yaşayanlara olmak üzere iki şekilde olduğunu belirtir. Kendi zamanında yaşayan kişilere hitabı doğrudan olduğu için muhatabı olan kişiler, Hz. Peygamber’i müşahede etmekle ve onun ima ve işaretleriyle muradını zorunlu olarak bilir.²⁵⁰ Daha sonra gelenlerin ise muhtemel hitapla kastedileni zorunlu olarak bilmelerinin, öncekilerin bunları ve müşahede ettikleri karîneleri tevâtür yoluyla aktarmaları sayesinde olacağını söyler.²⁵¹

Bâkılânî, kendisiyle kastedilenin bilinmediği muhtemel bir hitabın kalıp kalmadığı konusunda bir açıklama yapmazken, Cüveynî, *et-Telhîs*’te ayrıntıları konusunda ittifakın bulunmadığı bir kısım muhtemel hitapların kalabileceğini söylemekle birlikte bunun va’d, vaid ve âhirete ilişkin haberlerde söz konusu olacağını, şer’î konularda ise açıklanmamış bir şeyin kalamayacağını belirtir. Yine Cüveynî Hz. Peygamber’den nakledilen haberlerin bir kısmının mütevâtir, bir kısmının haber-i vâhid ve bir kısmının da müstefiz olduğunu belirterek bunların nas ve muhtemel olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder.²⁵²

Burada Bâkılânî açısından belirtilmesi gereken önemli bir nokta kendisinden sonra gelen Eş’arî usulcülerin kastedilenin bilinmesi açısından hitabı nas, zâhir ve mücmel şeklinde üçlü ayırma tâbî tutmalarına karşılık, onun nas ve mücmel / muhtemel şeklinde ikili bir ayırma tâbî tutmasıdır. Nas türünden olan hitaplarda kastedilen, vaz’ı bilmekle sözün zâhirinden anlaşılırken, muhtemel hitaplarla kastedilen müşahede ve karinelerle ve bunların tevâtür yoluyla aktarılmasıyla anlaşılır. Bâkılânî’nin bu uç yaklaşımının halefleri tarafından zâhirin mücmel / muhtemel kısımdan çıkartılarak nas ile mücmel arasında ara bir kategori olarak kabul edilmesiyle esnetildiği görülmektedir.²⁵³ Mu’tezilî ve Hanefî usulcülerin

²⁵⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 432.

²⁵¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 436.

²⁵² Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 237-238.

²⁵³ Cüveynî de Kitap ve Sünnet’in zâhirinin katiyet gerektiren konularda mücmel grubuna dahil olduğunu kabul eder. Ancak sahâbenin zâhir ile amel konusunda icmâ ettiklerini belirterek amelle ilgili konularda zâhire tutunmanın gerektiğini belirtir. Cüveynî, bu konuda şöyle der: “Biz kesin olarak biliyoruz ki, onlar fer’î meselelerde sadece naslarla istidlâlde bulunmakla yetinmeyip, Kitap ve Sünnet’in zâhirlerine de tutunmuşlardır. Öyle ki, onların kıyasa tutunduklarından şüphe edenler bile Kitap ve Sünnet’in zâhirlerine tutunduklarında şüphe etmemişlerdir” (*el-Burhân*, I, 337-338). Cüveynî’nin hitabın zâhirinin delâletine

dışındaki usulcülerin hitabın delâletine ilişkin nas, zâhir ve mücmel şeklindeki ayrımları da esasen konuşanın kastının bilinmesinin açıklığı bakımından yapılmış bir ayrımdır.

Özetle söylemek gerekirse, tevâtür yoyulya nakledilen nas türünden hitaplardan anlaşılan anlamın mütekellimin kastettiği anlam olduğu konu-

ilişkin ortaya koyduğu bu tutumun zâhirin delâletini zannî olarak kabul eden usulcüler tarafından genelde benimsendiği söylenebilir. Nitekim Râzî, bu meseleyi “Allah’ın, sözûyle zâhirin hilâfını kastetmesi câiz değildir” şeklinde ortaya koyarak bu konuda Mürcie ile ihtilâf edildiğini söyler. Râzî herhangi bir kayıt koymaksızın zâhirin hilâfının kastedilmesinin câiz olmadığını söylerken bunu, lafzın zâhir anlamından vazgeçmeyi gerektirecek bir beyanın, karinenin bulunmadığı durumlar şeklinde anlamak gerekir. Çünkü bu düşüncesini gerekçelendirirken şöyle der: “Ebedî olarak beyandan yoksun olan bir lafız, zâhiri anlamının dışındaki anlama nisbetle anlamsız (mühmel) demektir. Anlamsız bir lafızla konuşmak ise daha önce belirtildiği gibi Allah için câiz değildir” (*el-Mahsûl*, I, 388-389). Nitekim, Beyzâvî *Minhâc*’da meseleyi “Beyan olmaksızın zâhirin hilâfını kastetmez” şeklinde koymuştur. *Minhâc* [Bedahşî ve İsnevi şerhiyle birlikte], I, 414-417).

Râzî, Mürcie’nin “İmanla birlikte hiçbir günah zarar vermez” düşüncesinden hareketle ileri sürdüğü, “zâhiri, ceza ve tehdit içeren hitaplarda, söz konusu ceza ve tehditi değil de, insanları korkutmayı ve günah işlemelerini engellemeyi kastetmesinde olduğu gibi, Allah’ın, zâhir anlamın dışında başka anlamlar kastetmesi neden mümkün olmasın” şeklindeki soruya şöyle cevap verir: “Şayet bu kapı açılacak olursa ne Allah’ın ne de resulünün haberlerine güven kalır. Çünkü hiçbir haber yoktur ki, muhataba bir anlamı iletmesinin dışında başka bir maksadı bünyesinde taşıma ihtimali olmasın” (*el-Mahsûl*, I, 390). Karâfî, Mürcie’nin zâhirleri ceza ifade eden sözlerden kastedilenin zâhir anlamın dışında bir anlam-ki, bu da sadece korkutmadır- olduğu görüşünü ileri sürdüklerini belirterek bu konuda ilginç bir anekdot aktarır: “Onlardan biri bir keresinde “İşte Allah kullarını bununla korkutur” (ez-Zümer 39/16), “Biz âyetleri ancak korkutmak için göndeririz” (el-İsrâ 17/59) âyetlerini gerekçe göstererek benimle bu konuda münazarada bulundu. Ben de o kişiye dedim ki, bu âyetler lehinize değil, aleyhinizedir. Çünkü doğru olan sizin söylediğiniz ise bu âyetler korkutmayı ifade etmez. Ceza verileceğini bildiren âyetlerin zâhirlerinin kastedilmediğini kesin olarak ileri sürerken hangi korkudan bahsediyorsunuz!” (*Nefâisü’l-usûl*, III, 1107-1108). Yine Karâfî benzer şekilde *el-İhkâm*’da (s. 21) kelâmın öncelikli maksadı (el-maksûdü’l-evvel bi’z-zât) ve bunun gerektirdiği anlamlar arasında fark bulunduğunu belirterek hakikat anlamında öncelikli maksat için geçerli olduğunu belirtir. Meselâ emrin -her ne kadar zıddının nehyedildiği ve haram olduğu bu anlama bağlı olarak sabit olsa da- öncelikli maksadı emredilen şeyin hükmünün vâcip olduğudur. Nehiy de aynı şekildedir.

sunda ve mücmel ile kastedilenin ancak bir beyan ile bilineceği noktasında usulcüler arasında genel olarak herhangi bir problem yoktur. Ancak zâhir anlamın, konuşanın kastettiği anlam olup olmadığının bilinmesi konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Hanefi usulcülerden Kerhî ve Cessâs ile onları izleyen Debûsî, Serahsî ve Pezdevî²⁵⁴ bu konuda daha ziyade Mu'tezileye, Semerkandî ve Lâmişî²⁵⁵ ise Eş'arî usulcülere yakındır.²⁵⁶

254 Debûsî, zâhirin bilgi değerini ele alırken konuya ışık tutacak şu açıklamada bulunmuştur: “Zâhir, ister âm olsun ister hâs olsun, sırf işitmekle içerdiği anlamın (mücebinin) yakın ve kesinlik gerektirmesidir” bk. *Takvîmü'l-edille*, s. 116). Debûsî, Allah'ın gücümüz dahilinde olmayan şeylerle bizleri yükümlü tutmayacağından hareketle bâtının bilinmesinin gücümüz dahilinde olmadığı için bâtını kesinlikle hüccet kılmadığını, dolayısıyla hem amel hem de ilim bakımından bâtının dikkate alınmayacağını; bunun yerine bâtının kendisiyle ortaya çıktığı zâhiri hüccet kıldığını ifade etmiştir. Debûsî bu durumu şu şekilde örneklendirir. Hitapla yükümlü olmak, kişinin aklının mütedil olmasına bağlıdır. Bu, gizli bir durum olup, yükümlülük buna değil bu durumun zâhir sebebi olan bulûğa bağlanmıştır. Bu yüzden akıl bakımından olgunluğa erişmiş olsa bile henüz bulûğa ermeyen çocuk için yükümlülük söz konusu değildir. Bulûğa erdiği halde aklen olgunlaşmayan kişiyi de sanki olgunlaşmış gibi yükümlü tutmuştur. Aynı şekilde yolcuya tanınan ruhsatlarda da durum böyledir. Burada ruhsat hükmü yolculuktaki meşakkatin kendisine değil, meşakkatin sebebi olan sefere bağlanmıştır. Çünkü sefer, bilinebilen zâhir bir durumdur (*Takvîmü'l-edille*, s. 101). Benzer şekilde Abdülazîz el-Buhârî de konuşanın kastının bilinemeyen gizli bir şey olduğu için hükümlerin bu gizli anlamlara bağlanamayacağından hareketle, uzak ihtimalin -herhangi bir karinenin göstermediği ihtimaldir- dikkate alınmayacağını belirtir (*Keşfî'l-esrâr*, I, 128).

255 Semerkandî, kendisinin de dahil olduğu Semerkant ulemâsına göre, epistemolojik sonuçları açısından zâhir ve nassın aynı olduğunu belirterek, bunların te'vil ihtimali bulunmasından dolayı katiyet gerektirmediğini, fakat ameli ve Allah'ın bu tür hitaplarla neyi kastettiye onun hak olduğuna inanmayı gerektirdiğini ifade etmiştir. Bu meseleyi, tahsis ihtimali bulunan âmın ve mecaz ihtimali bulunan hakikatin delâletiyle ilişkilendirerek, söz konusu ihtimallerin bulunması ile katiyetin sabit olamayacağını ileri sürmüştür (*Mizânü'l-usûl*, I, 516). Semerkandî'nin nas ve zâhir türünden hitaplar için “Allah'ın bu tür hitaplarla neyi kastettiye onun hak olduğuna inanmayı gerektirir” şeklindeki sözü, zâhir ve nas yoluyla anlaşılan anlamların kastedilmiş anlamlar olduğu konusuna ihtiyatla yaklaştığını gösterir. Bu düşünceden hareketle Semerkandî, delilleri katiyet ve zan ifade etmeleri açısından taksim ederken Kitap ve mütevâtir Sünnet'in zâhir ifadelerinin zan ifade edeceğini belirtmiştir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 106).

256 Usulcüler arasındaki bu yaklaşım farklılığının fıkıh usulündeki sonucu emir, nehiy ve umum sigalarının delâletinde ortaya çıkmaktadır. Bu konunun ayrıntıları için bk. ikinci bölümde zâhirin hükmü konusu.

B) Lafzın Kullanımı

1. Hakikat-Mecaz

Dilin vaz'î bir niteliğe sahip olmasının doğal bir sonucu olmak üzere lafzın, vaz' işini yapan / yapanlar tarafından konulduğu anlamda kullanılması hakikat anlamında kullanılmasıdır. Bunun aksine lafzın bir "alâka" sebebiyle konulduğu bu anlamın dışında başka bir anlamda kullanılması lafzın mecaz anlamıdır. Mecaz sayesinde dil, kuru ve yalın bir sistem olmaktan çıkar, esneklik ve edebî bir boyut kazanır.²⁵⁷ Bunun da ötesinde dilde her anlamı ifade etmek için ayrı bir lafza ihtiyaç duyulmaz. Ancak lafzın mecaz anlamda kullanılması elbette belli kurallar çerçevesinde mümkündür.

Sözün hakikat veya mecaz anlamda kullanılmış olması, bu sözün delâlet ettiği hükmü doğrudan etkileyeceği için usulcüler hakikat ve mecazın tanımıyla bunların bağlı olduğu kurallar üzerinde önemle durmuşlardır. Basrî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak fıkıh usulünün önemli bir bölümünü oluşturan emir, nehiy ve umum ifadelerinin delâlet ettikleri anlamların ne olduğunun bilinmesi, bunlardan hangisinin hakikat anlamı, hangisinin mecaz anlamı olduğu, öncelikle hakikat ve mecazın bilinmesine bağlıdır. Diğer taraftan Eş'arî usulcülerle özellikle Bâkılânî ile Mu'tezile arasında oldukça ciddi tartışmalara sebep olan dilde naklin bulunup bulunmadığı (şer'î isimler) meselesi, büyük ölçüde hakikat ve mecaz anlayışlarına bağlıdır. Aşağıda görüleceği üzere bu meseledeki anlayışları hakikat ve mecaz tanımlarını belirlemiştir.

Bu önemi ve hitabın delâletine ilişkin yapılan ilk ve temel ayırım olmasından dolayı hakikat ve mecaz konusu Hanefîler'in dışındaki usulcüler tarafından umumiyetle eserlerinin başında ele alınmıştır.²⁵⁸ Bâkılânî'nin anlam ifade eden hitabı üçe ayırıp, üçüncü kısmın mecaz olduğunu ifade etmesine²⁵⁹ bakılırsa diğer kısımların hakikat kısmına girdiğini söyleyebiliriz. Görülen odur ki, hitabın tamamı hakikat ve mecaz içinde yer almış

²⁵⁷ Nitekim Üsmendî, dilin fesahat ve belâgatının mecaz sayesinde ortaya çıktığını belirtir (bk. *Bezlû'n-nazar*, s. 30).

²⁵⁸ Cessâs hakikat ve mecazı, âm konusuna ayırdığı eserinin I. cildinde ele almıştır. Sonraki Hanefî usulcüler ise bu konuyu Debûsî'den itibaren dörtlü taksim içinde ele almışlardır. Üsmendî ise Basrî'nin tertibine uyarak hakikat ve mecaz konusunu eserinin başında ele almıştır (*Bezlû'n-nazar*, s. 15).

²⁵⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 340; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 180-184.

olmaktadır. Yine Basrî, Şîrâzî, Bâcî ve Üsmendî gibi usulcüler hakikat ve mecaz konusunu eserlerinin başında hitabın diğer delâlet şekillerinden önce ele almıştır.²⁶⁰ Kelvezânî, hakikat ve mecaz konusunu kendilerine ihtiyaç duyulduğu için mücmel ve mübeyyen konusunun ardından ele alır. Ancak bu konunun eserin başında ele alınması gerektiğini de belirtir.²⁶¹

Burada öncelikle hakikat ve mecazın usulcüler tarafından nasıl tanımlandığı ve bu ikisini birbirinden ayırmanın yolları, ardından dilde naklin mümkün olup olmadığı şeklinde ifade edilen şer'î isimler ve bu konudaki yaklaşımlar, daha sonra da dilde kıyas tartışması ele alınacaktır.

Hakikat ve mecazın²⁶² değişik tanımları²⁶³ bulunmakla birlikte bunlardan özellikle iki tanım usulcüler arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu tanımlardan biri "vaz'î hakikat" esas alınarak, diğeri vaz'î hakikatin yanı sıra örfî hakikat ve şer'î hakikat dikkate alınarak yapılmıştır. Usulcülerin bu iki tanımdan birini benimsemelerinde aşağıda ele alınacağı üzere lugavî anlamların şer'î anlamlara nakledilip nakledilmediği konusundaki görüşlerinin belli ölçüde etkili olduğu söylenebilir.

²⁶⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 11; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 169; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 69; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 15. Bâcî, hakikat ve mecazı Kitab'ın hitabıyla ilgili ilk ayırım olarak verir. Mücmel, mufassal, nas, muhtemel, zâhir, emir, nehiy, âm ve hâs gibi konuları hakikatin kısımları olarak ele alır. Basrî gibi Üsmendî de fıkıh usulünün tanımı ve konularını verdikten sonra kelâm ve kısımları olan hakikat ve mecaz ile başlamıştır.

²⁶¹ Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 247.

²⁶² Bâkılânî ve İbn Fûrek, hakikat kelimesinin iki anlamda kullanıldığını belirtir. Birincisi, bir şeye sahip olduğu vasfı kazandıran anlamdır ki, bu o şeyin tanımı demektir. Meselâ, "Âlimin hakikati ilim sahibi olmasıdır" sözünde hakikat bu anlamda kullanılmıştır. Bu anlamda hakikatin zıddı ve mecazı yoktur. İkincisi ise sözün hakikati anlamında kullanılmasıdır. Burada üzerinde durulan anlamı budur (*et-Takrîb*, I, 352; *el-Hudûd*, s. 145). Râzî ve Âmidî ise hakikat kelimesinin sözlükte "sabit" anlamına geldiğini, buna göre de ma'dûm anlamına gelen "bâtıl"ın zıddı olduğunu ifade eder (*el-Mahsûl*, I, 285; *el-İhkâm*, I, 26). Şîrâzî ve Bâcî gibi usulcülere göre hakikatin, bâtılın zıddı olan hak ile bir alâkası yoktur. Hak bâtılın zıddı, hakikat ise mecazın zıddıdır. Çünkü kimi zaman bir haber hakikat lafzı ile söylenir fakat haberin kendisi bâtıl olur. Bunun aksine bir haber mecaz lafzı ile söylenir, fakat haberin kendisi hak olur (*Şerhü'l-Lüma'*, I, 170-171; *İhkâmü'l-fusûl*, s. 70).

²⁶³ Meselâ Ebû Abdullah el-Basrî, İbn Cinnî ve Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından yapılan tanımların eleştirisi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 287-292.

Birinci tanıma göre hakikat, “aslında konulduğu anlamda kullanılan söz” mecaz ise “konulduğu anlamın dışında kullanılan sözdür.”²⁶⁴ İkinci tanıma göre hakikat, “karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl uyuşmada konulduğu anlamı ifade eden söz olup lugavî, örfî ve şer’î hakikati içerir”, mecaz ise “karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl uyuşmadaki anlamının dışında uyuşmanın bulunduğu bir anlam ifade eden sözdür.”²⁶⁵

Bu iki tanım hakikatin, sözün, ilk vaz’da konulduğu anlamda kullanılması, mecazın da sözün, bu ilk vaz’da konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanılması noktasında ortaktır. Bununla birlikte birinci tanım özellikle, lugavî/vaz’î hakikatin tanımlanmasına yöneliktir. İkinci tanım ise Basrî’nin de açıkça belirttiği gibi lugavî hakikatin yanı sıra örfî ve şer’î hakikatleri de içine almaktadır.

Dikkat edilirse her iki tanım da mecazın hakikatle bağlantısı üzerinde durulmamıştır. Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir. Lafzın hakikat anlamının dışında mecaz anlamda kullanılması, herhangi bir kurala bağlı mıdır, yoksa isteyen istediği gibi lafzı mecaz anlamda kullanabilir

264 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 352; Cüveynî, *et-Telhis*, I, 184. الحقيقة قول استعمل فيما وضع في الأصل له والمجاز استعماله في غير ما وضع له . Pek çok usulcünün hakikat ve mecaz tanımını bu şekildedir (meselâ bk. İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 145; Ferrâ, *el-Udde*, I, 172; Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 172; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 12; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 77; II, 249-250). Mu’tezile’den Ebû Abdullah el-Basrî de bu tanıımı benimsemiştir (bk. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 12).

265 Basrî, *el-Mu’temed*, I, 11. الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية والمجاز هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب فيها Basrî’nin hakikat ve mecaz tanımını kendisinden sonra birçok usulcü tarafından benimsenmiştir. Meselâ Hanefî usulcülerden Üsmendî bu tanıımı benimseyerek lugavî, örfî ve şer’î hakikati içerdiğini belirtir (*Bezlün-nazar*, s. 15). Aynı şekilde Râzî ve Âmidî gibi Eş’arî usulcüler de örfî ve şer’î hakikatleri de kapsamaya yönüyle Basrî’nin tanımının daha doğru olduğunu ifade ederler. Nitekim Râzî, hakikat ve mecaza ilişkin yapılan tanımlar içerisinde en güzel tanımın Basrî tarafından yapılan bu tanım olduğunu belirtir (*el-Mahsûl*, I, 286). Âmidî de Basrî’nin bu tanımının vaz’î, örfî ve şer’î hakikatleri içermesi sebebiyle câmi’ ve mâni bir tanım olduğunu söyler (*el-İhkâm*, I, 27, 28). Buna karşılık Basrî’nin tanımını eleştiren usulcüler de bulunmaktadır. Meselâ Şîrâzî, bu tanımın Mu’tezile’nin isimlerde naklin bulunduğu görüşüne uygun olarak yapıldığını, birinci tanımın ise Ehl-i sünnetin görüşüne uygun olduğunu belirtir (*Şerhü’l-Lüma’*, I, 172). Kelvezânî’nin Basrî’nin tanımına yönelik eleştirisi için bk. *et-Temhîd*, II, 250.

mi? Her ne kadar Basrî'nin tanımı, lafzın hakikat anlamı dışında kullanımının mecaz olabilmesi için hakikatte olduğu gibi mecaz anlamın da uyulaşım sağlanmış bir anlam olması gerektiğini ifade etmesi açısından keyfi olmadığını ortaya koysa da bunun nasıl gerçekleştiği konusunda bir açıklık sunmaz. Bununla birlikte bu durumun tanıma yansıtılmaması bu usulcülerin lafzın mecaz anlamda kullanımının keyfi olduğunu düşündükleri anlamına gelmez. Nitekim Basrî'nin yaptığı hakikat ve mecaz tanımını benimseyen Râzî ve Âmidî gibi usulcüler, bu eksikliği gidermek için tanıma "hakikatle ilişkisinden dolayı" kaydının eklenmesi gerektiğini, aksi halde lafzın hakikati dışında ifade ettiği bu anlamın, mecaz değil, yeni bir vaz' olacağını belirtir.²⁶⁶ Onlara göre bu kayıtla tanımda eksik bırakılan mecazın keyfi bir kullanım olmadığı açıklığa kavuşmuş olur.

Örfî ve şer'î hakikatleri kapsayan ikinci tanım ile ilgili olarak şöyle bir soru akla gelebilir. Örfî ve şer'î anlam sözün dilde asıl konulduğu anlamın dışında bir anlam olduğuna göre bunların mecaz olarak değerlendirilmesi mümkün müdür?

Basrî, bu soruya şu şekilde cevap verir. Örfî ve şer'î anlam, aslı konuluşa nisbetle mecazdır, fakat örfî ve şer'î konuluşlarına nisbetle mecaz değildir.²⁶⁷ Akla gelen diğer bir soru da şudur: Bir lafzın lugavî hakikat olmaktan çıkıp örfî veya şer'î hakikat haline geldiği nasıl bilinir? Bir sözün örfî veya şer'î hakikat haline geldiğinin ölçütü, işitildiğinde örfî veya şer'î anlamın lugavî hakikatten önce zihinlere gelmesidir. Eğer bu anlamdan biri diğerinden daha önce zihne gelmiyor ve işitende tereddüt oluyorsa bu durumda ikisi arasında müşterek hakikat olur. Örfî veya şer'î kullanım hakikate dönüştüğünde lugavî anlam örfî veya şer'î mecaz haline gelir.²⁶⁸

Usulcüler, kural olarak her mecazın bir hakikatinin bulunması gerektiği, bunun aksine her hakikatin bir mecazının bulunmasının gerekli olmadığını ifade ederler. Çünkü dilde, konulduğu anlamın dışına çıkılmayan

²⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 28. Üsmendî müşâbehet, mücâveret, sebebiyyet, müsebbebiyyet gibi bazı mecaz yönlerine dikkat çekmekle birlikte bunu tamına yansıtmamıştır (bk. *Bezlû'n-nazar*, s. 30-31). Râzî, sözün mecaz anlamda kullanımını sağlayan on iki alâkadan bahsetmiştir (bk. *el-Mahsûl*, I, 323-327).

²⁶⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 12.

²⁶⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 21-22; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 538.

lafız ve isimler vardır. İki tür isim için esas itibariyle mecaz söz konusu olmaz. Birincisi, anlam olarak kendisinden daha geneli bulunmayan mâlum, meçhul, maznun, mezkûr, medlûl gibi isimlerdir. Çünkü bu tür isimler hemen her şeyde hakikattirler. İkincisi, Zeyd, Amr gibi özel isimlerdir. Bu isimler, sıfatlar arasında değil, zat ve şahıslar arasında ayırım yapmak için konulmuştur.²⁶⁹ Bu yüzden de bunlarda genel olarak mecaz söz konusu olmaz.²⁷⁰

269 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 358-359; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 13.

270 Hakikat ve mecazın hükümlerine ilişkin olarak Basrî daha ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Lakaplarda hakikat ve mecaz bulunmaz. Şöyle ki, hakikat ve mecaz, kişinin kullanmasından önce dil ehli tarafından yapılan bir vaz'a dayanır. Oysa lakaplar ne dil ehli, ne de şer' tarafından konulmuştur. Basrî, şahıslar için kullanılan bu lakapların, mecaz olmamasının yanı sıra hakikat de olmayacağını söyleyerek Bâkîllânî ve onu takip edenlerden ayrılmıştır. Âmidî de Basrî'yi takip ederek özel isimlerin hakikat ya da mecaz olarak nitelendirilemeyeceğini söyler (bk. *el-İhkâm*, I, 32).
2. Hakikat ve mecaz, dil ehlinin vaz'ının dışına çıkmaz. Konuşan, ya dil ehlinin aslında kastetmiş olduğu anlamı kastetmiştir, bu durumda hakikat olur, ya da tebeyyet yoluyla aslında konulan anlamın dışında bir anlamı kastetmiştir, bu durumda da mecaz olur.
3. Hakikat ve mecazın tanımları gereği, lafzın bir şey hakkında mecaz olup, onun dışında bir şey hakkında hakikat olmaması câiz değildir. Bunun tersine bir şeyde hakikat olup, onun dışındaki bir şeyde mecaz olmaması mümkündür.
4. Lafız, hangi anlamda kullanıldığına ilişkin bir delâlet bulunmadığında hakikati üzere hamledilir. Mecaz anlama hamledilmesi ancak bir delâletle mümkündür. Çünkü kelâmı mâna için vazeden, ancak delâlet konusunda o kelâmıla yetinmek ve o anlamda kullanmak için vazeder. Bu yüzden dinleyenlerin zihinlerine ilk olarak mecaz anlam değil, bu mâna gelir.
5. Hakikatin şer' veya örfle mecaza; mecazın da hakikate dönüşmesi mümkündür.
6. Bir engel bulunmadıkça tanımlandığı şekilde hakikatin, şartlı veya şartsız olarak anlamını ifadede sürekli (muttarid) olması gerekir. Dil ehlinin uzunluk vasfı bulunan cisimleri "tavîl" diye isimlendirmeleri, cisimlerdeki bu uzunluk vasfı sebebiyledir. Buna dayanarak kendisinde uzunluk bulunan her cisim "tavîl" diye isimlendirilir. Şartlı olan ise dil ehlinin, siyah ve beyaz renkleri bulunan atları "eblak" diye isimlendirmeleridir. Bu, siyah ve beyaz rengin kendisinde bulunması şartıyla her at için kullanılır. Usulcülerin "Hakikatlerde kıyas câridir" sözünün anlamı budur. Hakikatin ittîradına engel olan iki durum söz konusudur. Birincisi, lafzın mecaz anlamda kullanılışının mecazı çağrıştıracak derecede çok olması. Bu durumda lafzın, mecazı çağrıştırmasının güzel olmadığı yerlerde

Usulcülerin üzerinde durdukları diğer bir mesele, bir sözün hakikat mı, yoksa mecaz anlamında mı kullanıldığının nasıl bilineceğidir? Bu konuda usulcüler arasında bir birlik yoktur. Bununla birlikte Gazzâlî ve Âmidî gibi usulcülerin Bâkılânî'nin zikrettiği yolları; Cüveynî, Kelvezânî ve Râzî gibi usulcülerin de Basrî'nin zikrettiği yolları benimsedikleri görülür.

Bâkılânî, bu konuda dört yol bulunduğunu ifade eder:

Birinci yol. Hakikat, sözün ifade etmesi için konulan şeylerin tamamında cârîdir. Meselâ "âlim" sözü, kendisinde ilim bulunan herkes için geçerlidir. Mecaz ise kullanıldığı anlam ile sınırlıdır, başkası kendisine kıyas edilemez. Meselâ, "Köye sor!" sözüne kıyasla "Halya sor!" denemez.²⁷¹

mutlak olarak söylenmesi câiz değildir. Meselâ, "Delil sözü, delâletin fâili hakkında hakikattir" diyenlere göre, Allah'ın delil diye isimlendirilmesi gibi. Çünkü "delil" sözünün delâlet anlamında kullanılışı çoktur, mutlak olarak söylendiğinde bu anlamı çağrıştırmaktadır. İkincisi, sem'dir. Her ne kadar övgü ifade etse de sem, Allah'ın "fâdil" diye isimlendirilmesini menetmiştir. Hakikatin süreklilik özelliğine karşılık, mecazın kullanıldığı türde kalıp bunun dışına çıkmaması gerekir. Uzun boylu adamın "nahle" diye isimlendirilmesinde olduğu gibi her uzun boylu adamın "nahle" diye isimlendirilmesi mümkündür, ancak uzun boylu adamlar dışında kullanılamaz. Hakikat ise türün dışında da kullanılır (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 27-31).

²⁷¹ Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 355; Şirâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 174; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 13; Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 28-29; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 30. Hakikat ve mecazı birbirinden ayırmanın bu yolu genellikle "Kıyas hakikatlerde cârîdir, mecazda değil" şeklinde ifade edilir. Meselâ bk. Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 29. Bu yüzden Bâkılânî'nin burada mecazla ilgili olarak "Başkası kendisine kıyas edilemez" sözünden mecaz dışında isimlerde kıyasın olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü Bâkılânî'ye göre dilde kıyas geçerli değildir.

Cüveynî ve Basrî, bu yolun hakikat ve mecazı birbirinden ayırmak için yeterli olmadığını belirtirler. Cüveynî'ye göre verilen örnekte Bâkılânî'nin söylediği doğru olmakla birlikte, iyice incelendiğinde bunun fazla bir önemi yoktur. Çünkü asıl olan, hakikatler konusunda vaz'ın aslına, mecaz konusunda da dil ehlinin kullanımına tâbi olmaktır (*et-Telhis*, I, 188). Basrî ise bu yolu, hakikatin ıttırad özelliğine sahip olması, mecazın da bu özelliğe sahip olmaması şeklinde verir. Her ne kadar bu, bir kısım hakikat ve mecaz için geçerli olsa da bütün hakikat ve mecazlar için geçerli olduğu ileri sürülemez. Mecaz için ıttırad şart değilse de bir kısım mecazların muttarid olmasını engelleyecek bir engel yoktur. Eğer bütün mecazlar araştırılıp da mecazın muttarid olmadığı ve bunun dışında kalanların da hakikat olduğu bilinseydi zaten böyle bir yola gerek kalmazdı (*el-Mu'temed*, I, 26). Râzî'nin bu yol ile ilgili eleştirileri için bk. *el-Mahsûl*, I, 346-347.

İkinci yol. Hakikatin türetmeye elverişli, mecazın ise elverişsiz oluşudur: Meselâ “emir” kelimesi hakikat olarak nehyin zıddı anlamında, mecazen de “fiil” ve “durum” anlamında kullanılır. Buna göre hakikat anlamındaki bu emirden “âmir” (emreden) ismi türetildiği halde, hal ve durum anlamındaki emirden bu isim türetilemez.²⁷²

Üçüncü yol. İsmın çoğulunun değişmesi: Meselâ, hakikat anlamında kullanılan emir, “evâmir”; mecaz anlamında kullanılan emir ise “umûr” şeklinde çoğul yapılır.²⁷³

Dördüncü yol. Hakikat anlamında kullanılan ismin, başka bir şeyle alâkalı olması. Meselâ “kudret” kelimesinin güç yetirilen ile bir alâkası vardır. Bu kelime, meselâ güzel bir bitki hakkında ‘Bu Allah’ın kudretidir’ şeklinde başkasıyla alâkalı olmayacak şekilde söylenirse mecaz olur.²⁷⁴

Cüveynî, Bâkılânî’nin hakikat ve mecazın arasını ayırmak için verdiği bu yollar hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Bana göre, o, bu farkları hakikat ve mecazı birbirinden ayıran genel geçer kurallar olarak zikretmemiştir, sadece hakikat ve mecaz ayırımında üzerinde ittifak

²⁷² Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 355; Şirâzî, *Şerhi’l-Lüma’*, I, 175; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 13; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 31. Cüveynî ve Basrî, bu yolun da her hakikat ve mecaz için geçerli olmadığını belirtirler. Cüveynî’ye göre, her ne kadar bu yol, verilen örnekler için doğru ise de her hakikat ve mecaz için geçerli değildir. Çünkü masdar olmadığında kendisinden türetme yapılamayan pek çok hakikat olduğu gibi, kendisinden türetme yapılan pek çok mecaz da vardır. Vaz’ ve kullanım açısından masdar yerine geçen her şeyden çoğunlukla türetme yapılır (*et-Telhis*, I, 189). Basrî de benzeri gerekçelerle bu yolun geçerli olmadığını belirtmiştir (*el-Mu’temed*, I, 26-27). Râzî’nin bu yol ile ilgili eleştirileri için bk. *el-Mahsûl*, I, 348.

²⁷³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 356; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 13; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 30. Bu yol da yine Cüveynî ve Basrî tarafından yerinde bulunmamıştır. Çünkü bazan hakikat ve mecazın çoğulu aynı olmaktadır. “Esed” sözü, hem bilinen yırtıcı hayvan ve hem de “kahraman” anlamında aynı şekilde çoğul yapılır. “Himâr” sözü de hem bilinen hayvan hem de “ahmak” anlamında aynı şekilde çoğul yapılır (*et-Telhis*, I, 190; *el-Mu’temed*, I, 26-27). Râzî’nin bu yol ile ilgili eleştirileri için bk. *el-Mahsûl*, I, 348-349.

²⁷⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 356; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 13; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32. Cüveynî, *et-Telhis*’te bu kısmı belirtmemiştir. Basrî’nin sözlerinden de bu yolun ayırıcı bir özelliğinin olmadığı anlaşılmaktadır (*el-Mu’temed*, I, 27). Râzî’nin bu yol ile ilgili eleştirileri için bk. *el-Mahsûl*, I, 349.

edilen kısımları zikretmiştir.”²⁷⁵ Bu ifadesi ve Bâkıllânî’nin yukarıda belirttiği yollar hakkındaki eleştirileri dikkate alındığında Cüveynî’ye göre hakikat ve mecazı birbirinden ayırmada genel geçer bir kuralın olmadığı söylenebilir. *et-Telhîs*’te Bâkıllânî’nin sıraladığı yolları vermeden önceki değerlendirmesi bunu destekler niteliktedir. “Bil ki, biz, hakikatlerde dilin vaz’ına, mecaz ve anlam genişlemelerinde (teveşsüât) dil ehlinin kullanımına uymaktayız. Dolayısıyla hakikatler konusunda vaz’ın aslını aşmamız câiz olmadığı gibi mecazlarda da onların kullanım yerlerini aşmamız câiz olmaz.”²⁷⁶ Cüveynî’nin kısaca belirttiği bu husus, daha önce Basrî tarafından şu şekilde ortaya konulmuştur. Hakikat ve mecazı birbirinden ayırmak ancak dil açısından mümkündür. Bu ya dil ehlinin belirtmesiyle olur ya da onların kullanımlarıyla istidlâlde bulunmakla bilinir. Basrî’ye göre dil ehlinin belirtmesi şu şekillerde olur: 1. “Şu anlam hakikattir, şu anlam mecazdır” demeleri, 2. “Bu sözle şu kastedilirse bununla konulduğu anlam kastedilir, bu sözle şu kastedilirse bununla konulduğu anlam kastedilmez” demeleri, 3. “Bu lafızla şu anlam kastedildiğinde ziyade, noksanlık veya nakil sebebiyle lafız anlamını ifade etmez; bu lafızla şu anlam kastedildiğinde lafız anlamını ziyade, noksanlık ve nakil olmaksızın ifade eder” demeleri. İstidlâl ise şu şekillerde olur: a) Dili bilen kişilerin bir karîne olmaksızın lafzı işittiklerinde zihinlerine ilk önce gelen anlam hakikattir. b) Dil ehli başkalarının herhangi bir mânayı anlamalarını istediklerinde özel bir ibare ile yetinirler. Başka bir anlamı ifade etmek istediklerinde ise bu ibare ile yetinmezler. Bundan hareketle anlamı ifade için yetindikleri ibarenin hakikat olduğu bilinir. Çünkü zihinlerinde bu mânanın o lafza uygun düşmesi ve bu lafzın sadece o anlamı ifade ettiği yerleşmeseydi, bu ibare ile yetinmezlerdi.²⁷⁷ Kelvezânî bu açıklamalara aynı şekilde yer verirken²⁷⁸ Râzî bu taksimi daha belirgin bir hale getirmiştir.²⁷⁹

275 Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 190.

276 Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 187.

277 Basrî, *el-Mu’temed*, I, 25-26.

278 Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 271-272; ancak Kelvezânî, Basrî’ye herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

279 Râzî, Basrî’nin sıraladığı yolları sahih yollar diye niteledikten sonra şöyle verir: Hakikat ile mecaz arasındaki fark ya belirtme ya da istidlâl ile olur. Belirtme üç şekilde olur: 1. Vâzın “Bu hakikattir, şu mecazdır” demesi, 2. Hakikat ve mecazın tanımını zikretmesi, 3. Hakikat ve mecazın özelliklerini zikretmesi. İstidlâl ise

Yukarıda Basrî'nin hakikat tanımını verirken, tanımın lugavî hakikatler yanında örfî ve şer'î hakikatleri kapsadığını, Râzî ve Âmidî'nin de bu tanımını yerinde bulduklarını ifade etmiştik. Buna göre hakikatin kısımları lugavî, örfî ve şer'î olmak üzere üç kısımdır.²⁸⁰ Lugavî ve örfî hakikat bütün usulcüler tarafından kabul edilirken şer'î hakikatler konusunda bazı Eş'arî usulcülerle Mu'tezilî usulcüler arasında ciddi tartışmalar vuku bulmuştur. Buradan hareketle esas tartışmanın şer'î hakikatler üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir.

Lugavî hakikat, lafzın asılda konulduğu anlamda kullanılmasıdır. Lugavî hakikatlerle ilgili burada belirtilmesi gereken nokta, hakikatin

dört şekilde olur: a) Dil ehlinde bir topluluğun lafzı içtiklerinde karîne olmak-sızın zihinlerine ilk gelen şey hakikattir, diğeri mecazdır. b) Dil ehli başkalarına bir anlamı anlatmak için özel bir ibare ile yetinirler. Bunu başka bir ibare ile anlatmak istediklerinde söze bir karîne eklerler. c) "Köye sor!" âyetinde olduğu gibi kelime ilgi kurulması imkânsız olan bir şeyle ilişkilendirildiğinde bunun dilin asıl konuluşunda o anlam için konulmadığı, mecaz olduğu bilinir. d) Lafzın, kullanımının terkedildiği bir anlamda kullanılması. Râzî, bu dört yoldan ilk ikisinin hakikatin, son ikisinin mecazın özelliği olduğunu belirtir. Daha sonra zayıf yollar diye nitelediği Gazzâlî'nin sıraladığı dört yolu ele alır ve eleştirir (*el-Mahsûl*, I, 345-346, bu konuda ayrıca bk. Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 160; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 239-241). Basrî, Râzî'nin istidlâl yoluyla bilinen üçüncü şekli geçersiz kabul etmektedir. Çünkü Basrî'ye göre, "Köye sor!" âyetinde köyün kastedilmediği akıl ile bilinmektedir. Köy isminin, köy halkı hakkında mecaz olması ise delile bağlıdır. Zira konuşanın sözüyle bir anlamı kastetmeyip başka bir anlamı kastettiğinde sözün bu diğer anlamda mecaz olması zorunlu değildir. Nitekim kelime, iki hakikat arasında müşterek olup, konuşanın bunlardan birini kastetmesinin imkânsız olduğu ve diğerini kastettiği bilindiğinde kelime diğer anlamda mecaz olmaz (*el-Mu'temed*, I, 27). İsfahânî de Basrî'nin bu kısmı geçersiz saymasını yerinde bulur (bk. *el-Kâşif*, II, 367). Ayrıca İsfahânî, Râzî'nin belirtmenin ikinci şekli diye nitelediği kısmın *el-Mahsûl*'ün bazı nüshalarında "ikisinden birini zikretmeleri" şeklinde geçtiğini belirterek bunun hata olduğunu, bu yüzden bazı müelliflerin hataya düştüklerini belirtir (bk. *el-Kâşif*, II, 367). İsfahânî'nin belirttiği bu hata *el-Mahsûl*'ün Tâhâ Câbir el-Alvânî'nin tahkikli neşrinde de mevcuttur. Aynı hata Sirâceddin el-Urmevî'nin *et-Tahsîl*'inde de tekrarlanmıştır. Tâceddin el-Urmevî'nin *el-Hâsıl*'ında ise İsfahânî'nin doğru kabul ettiği şekil olan "ikisinin tanımlanmasıyla" şeklinde geçmektedir.

²⁸⁰ Basrî hakikatin lugavî, örfî ve şer'î şeklindeki ayırımın dışında hakikati iki ayrı açıdan daha taksime tâbi tutmuştur. Birincisi, mutlak veya şartlı oluşuna göre ayırım, ikincisi ise delâlet şekli bakımından isim, fiil ve harf olmak üzere yaptığı ayırımdır (*el-Mu'temed*, I, 14).

müfred ve müşterek hakikat²⁸¹ olmak üzere ikiye ayrılmasıdır. Birincisi açıktır. İkincisi, “kur” kelimesinin hem hayız, hem de temizlik anlamında kullanılması gibi bir kelimenin farklı anlamlar için konulmasıdır. Usulcüler arasında tartışma bulunmakla birlikte çoğunluğa göre, müşterek lafızla konulduğu anlamlardan hangisinin kastedildiğinin bilinmesi delil ve karîneye bağlıdır.²⁸²

Bir lafzın insanlar tarafından kullanım yoluyla lugavî anlamından başka bir anlamda kullanılması ve bu anlamda yaygınlık kazanmasıyla lafız örfî hakikat haline gelir. Lafzın lugavî anlamından başka bir anlamda kullanılması ise genellikle anlam daralması veya anlam genişlemesi yoluyla olmaktadır. Anlam daralması, kullanım yoluyla ismin konulduğu anlamın bir kısmını ifade eder hale gelmesidir. Meselâ “dâbbe” kelimesi, lugavî hakikat olarak kımıldama özelliği bulunan her türlü canlı için kullanılır. Ancak örfî kullanım ile bu kelime “at” anlamında yaygınlık kazanmıştır. Anlam genişlemesi ise kullanıldığı mecaz anlamın yaygınlık kazanmasıdır. Meselâ “gâit” kelimesinin lugavî anlamı “çukur yer” iken mecazi anlamı olan “ihtiyaç giderme” anlamında kullanımının yaygınlık kazanmasıyla örfî hakikat haline gelmiştir.

Usulcüler örfî ismin, anlam daralması veya anlam genişlemesiyle olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak lafzın, lugavî anlamdan örfî anlam nakil ile olduğu tartışma konusudur. Meselâ Bâkıllânî, lugavî hakikatten nakledilmiş diye nitelenmesinin doğru olmadığını ileri sürer. Çünkü Bâkıllânî’ye göre örfî isimler, kullanıldığı anlam için ilkten vaz’ yoluyla konulmuş değildir. Böyle olmuş olsaydı, bütün isimlerin örfî olması gerekirdi. Aynı şekilde meslek sahiplerinin aletleri için koymuş oldukları isimleri örfî isimler olarak nitelemek mümkün değildir. Çünkü dilin vaz’ı zaten bu şekilde olmuştur.²⁸³ Buna karşılık Basrî, örfî hakikatin lugavî

²⁸¹ Dilde müşterek hakikatlerin bulunduğu konusunda usulcülerin büyük çoğunluğu hemfikirdir. Bununla birlikte kimileri, anlamayı problemli hale getirdiği için buna karşı çıkmışlardır. Ancak Basrî, farklı toplulukların her birinin aynı ismi farklı anlam için koymalarından ve bir maksada bağlı müşterek mücmel bir isimle konuşmanın söz konusu olmasından dolayı bunun mümkün olduğunu söyler (bk. *el-Mu’temed*, I, 17; bu konuda ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 267).

²⁸² Müşterek isimlerin delâleti ikinci bölümde mücmelin kısımları konusunda ayrıca ele alınacaktır.

²⁸³ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 367-368.

hakikatten nakil ile olduğunu ifade eder.²⁸⁴ Lafzın, lugavî hakikatten nakil yoluyla başka bir anlamda kullanılıp kullanılmayacağı, esasen şer'î isimlerin anlamlarını ifade etmesinin nakil ile olup olmadığı ile ilgilidir.

2. Lafızların Nakli Problemi (Şer'î Hakikatler)

“Şer'î isim” veya “şer'î hakikat” denildiğinde genel olarak kastedilen, dilde daha önce belli anlamları ifade için kullanılan “salât, savm, zekât, hac” gibi lugavî isimlerin şer' tarafından bu önceki anlamlarının dışında bir anlamda kullanılmasıdır. Daha önce belirtildiği üzere dilin vaz'î bir niteliğe sahip olması sebebiyle naklin imkânı konusunda kaydadeğer bir ihtilâf yoktur.²⁸⁵ Bu meselede esas tartışma lugavî isimlerin birtakım şer'î anlamlara naklinin vâki olup olmadığı, vâki olduğunu kabul edenler açısından bu naklin nasıl olduğudur.

²⁸⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 21.

²⁸⁵ Râzî, naklin imkânı konusunda ittifak bulunduğunu belirtir (bk. *el-Mahsûl*, I, 298). Âmidî de gerek Arap dilinden gerekse başka bir dilden şer'î anlamlar için isim konulmasının imkânı konusunda ihtilâf bulunmadığını, ihtilâf konusunun ise Arap dilinden şer'î anlamlar için isimler konulurken isimlerin lugavî anlamlarını / vaz'ını terkedip terketmediği olduğunu belirtir (bk. *el-İhkâm*, I, 33; ayrıca bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, I, 490-495; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 353). Basrî, Mürce'den bir grubun naklin imkânına karşı çıktıklarını belirterek, gerekçelerinden bir kısmının nakli imkânsız gördüklerine, bir kısmının da imkânsız görmeyip nakli çirkin gördüklerine delâlet ettiğini belirtir (bk. *el-Mu'temed*, I, 18). Basrî'nin verdiği bu bilgi sebebiyle Sübkî ve Zerkeşî, Râzî ve Âmidî'nin imkânı konusunda ittifak bulunduğu şeklindeki ifadelerinin yerinde olmadığını belirtmişlerdir (bk. *Ref'u'l-hâcib*, I, 391; *el-Bahrü'l-muhît*, II, 159). Adudüddin el-Îcî, şer'î isimlerle ilgili tartışmanın, şâri' tarafından bir münasebetten dolayı mı vazedildiği (menkul) veya bir münasebet olmaksızın mı vazedildiği (mübtedeen) ya da bu isimlerin vaz'a gerek olmaksızın lugavî anlamlarından mecaz yoluyla mı olduğu konusunda olduğunu belirtmiştir (*Şerhu Muhtasar*, I, 163). Benzer şekilde Hanefî usulcülerden İbnü'l-Hümâm da şer'î isimlerle ilgili ihtilâfın salât, zekât gibi fakihler tarafından şer'î anlamlarında kullanılan isimlerin fukahânın örfü ile mi yoksa şâriin vaz'ı ile mi olduğu konusunda olduğunu, bu tür isimlerin şer'î hakikatler olduğu ve bunlardan şer'î anlamlarının anlaşıldığı konusunda ise bir ihtilâfın bulunmadığını belirtmiştir (bk. *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr* içinde]), I, 10-11, [Emîr Pâdişâh, *Teyisir* içinde], 15). *Müsellems-sübût* şârihi Ensârî de ihtilâf noktasını bu şekilde belirlemiştir (bk. *Fevâtihu'r-rahamût*, I, 221-222).

“Şer’î isimler” konusu Eş’arîler ile Mu’tezile arasında kelâmî boyutu olan tartışmalı bir konudur. Tartışma, büyük günah işleyen kişinin din-den çıkıp çıkmayacağı meselesi ile bağlantılı olarak esasen “iman, küfür ve fık” gibi isimlerin dildeki anlamında mı yoksa dildeki anlamından başka bir anlamda mı kullanıldığı konusunda ortaya çıkmıştır.

Şîrâzî’ye göre, İslâm düşüncesinde i’tizâl konusunda ortaya çıkan ilk mesele budur. Çünkü Halife Osman’ın şehâdetinden sonra büyük günah işleyen kimselerin durumu konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştı. Mu’tezile bu konuda “el-menzile beyne’l-menzileteyn” görüşünü savunmuştur.²⁸⁶ Şîrâzî, Kādî Ebü’t-Tayyib et-Taberî kanalıyla Bâkılânî’nin bu konuyla ilgili olarak şöyle dediğini kaydeder: “Mu’tezile ve Kaderiyye’nin ilk temsilcileri, isimlerde naklin bulunduğu görüşünü kabul ettiler. Ve bir grup sözde fakih de (mütefakkıhe) bundaki küfür ve tuğyanı bilmeden bu konuda onlara uydu.”²⁸⁷ Şîrâzî, kelâmî açıdan böyle bir anlayışı dile getiren isimlerde nakil bulunduğu görüşünü açıkça yansıtan Mu’tezile’nin hakikat ve mecaz tanımını reddederek, Eş’arîler tarafından yapılan tanımın kendi düşüncelerine daha uygun olduğunu ifade eder.²⁸⁸

Bâkılânî’nin bu tavrı sebebiyle aslında “salât, savm, vudû, hac” ve benzeri kelâm ilminin konusu dışında kalan isimler de bu tartışmanın kapsamına çekilmiş ve bu isimlerde naklin bulunup bulunmadığı, bir inanç

²⁸⁶ Şîrâzî, bu konuda şunları söyler: “Bu, i’tizâl konusunda ortaya çıkan ilk meseledir. Şöyleki, Osman -radıyallahu anh- öldürülünce bid’atlar ortaya çıktı, kötülükler çoğaldı. Ali’nin ashabından bir grup onun suçsuz olduğunu kabul etti. Şamlılar ise ‘Biz, Osman’ın kanını istiyoruz’ dedi. Ve aralarında bilinen savaşlar oldu. Onlardan kısa bir müddet sonra Mu’tezile ortaya çıktı ve şöyle dediler: ‘Biz bu kişileri, iki konum arasında bir konuma yerleştiriyoruz. Onları, ne kâfir ne de mümin olarak isimlendiriyoruz. Biz, ‘onlar fasıktır’ diyoruz.’ Öyleki, Talha ve Zübeyr gibi sahâbenin büyükleri hakkında da bu sözü söylediler. Hatta Vâsıl b. Atâ gibi ileri gelenleri şöyle dedi: ‘Şayet Ali ve Talha, yanımda bir tutam sebze ye şahitlik etseler, yanlarında üçüncü bir kişi olmadan onların şehâdetlerini kabul etmem. Çünkü ikisinden biri fâsıktır.’ Onlara denildi ki, ‘İmanın dildeki anlamı tasdiktir, bunlar da (Allahı) tasdik ediyorlar ve birliyorlar.’ Şöyle dediler: ‘Bu anlam dilde hakikattir, ama şer’de başka bir anlama nakledilerek büyük günah işleyen kişilere isim yapılmıştır. Dolayısıyla büyük günahlardan birini kim işlerse, imandan çıkar ama küfre girmez” (Şerhü’l-Lüma’, I, 172-173).

²⁸⁷ Şîrâzî, Şerhü’l-Lüma’, I, 173.

²⁸⁸ Şîrâzî, Şerhü’l-Lüma’, I, 172.

tartışmasına dönüştürülmüştür. Mu'tezile, şer'î isimlerin lugavî anlamlarından nakledildiğini ileri sürerken, Bâkılânî ve onu takip eden bazı usulcüler, lugavî isimlerin şer'î anlamlara nakledilmediğini, bu isimlerin lugavî anlamlarında kullanıldığını ileri sürerek aşırı bir muhalefette bulunmuştur. Daha sonraki Eş'arî usulcüler, biraz daha esnek bir tutum sergileyerek, küllî anlamda bir nakil olmadığını ancak kısmî bir değişiklik olduğunu ifade etmişlerdir. Âmidî gibi bazı Eş'arî usulcüler ise bu konuda kararsızlığı tercih etmiştir.

a) Naklin Varlığını Reddedenler. Kelâmî açıdan böyle bir düşünceye meydan verdiği için başta Bâkılânî olmak üzere Ferrâ, Şîrâzî ve Bâcî gibi usulcüler, isimlerde naklin bulunmadığı görüşündedir. Bâkılânî, kendisinin ve bağlı olduğu ekolün görüşünü şöyle dile getirir: “Biliniz ki, ehl-i hakkın ve fakihlerden ve diğerlerinden müteşekkil olan ümmetin selefinin tamamının benimsediği görüş, Allah'ın lugavî isimlerden hiçbirini şer'î anlam ve hükümlere nakletmediğidir. Allah, ümmete sadece Arap dili ile hitapta bulunmuştur. Diğer isimleri ve hitap şeklini sadece ve sadece dilin vaz'ında geçerli olan şekliyle kullanmıştır.”²⁸⁹

Bâkılânî'ye göre bu isimler, şer'î isimler olarak değil, lugavî isimler olarak adlandırılır. Zira bu isimler, şer' gelmeden önce dilde hangi anlamda kullanılıyorsa şer' de bunları o anlamda kullanmıştır. Ancak şer', bu anlamlara daha önce bulunmayan yeni birtakım şartlar eklemiştir.²⁹⁰ Meselâ “salât” şer'de şer'in eklediği şartlar ile birlikte “dua” anlamındadır.²⁹¹

²⁸⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 387. Bâkılânî, bu görüşe muhalif olanların Mu'tezile ve Hâriciler olduğunu, bazı sözde fakihlerin de onların bu bâtil görüşlerini destekleme kastı olmaksızın onlara uyduğunu söyler (bk. *et-Takrib*, I, 389-390).

²⁹⁰ Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 387, 395-397; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 214-215. Bâkılânî, Hâriciler'in ve Mu'tezile'nin ileri sürdükleri bu görüşten amaçlarının, şer'î hükümler için doğru isimler belirleme olmayıp esas amaçlarının itikadî konularda ümmetin selefine muhalefet olduğunu, buna karşılık, onların görüşlerine uyan fakihlerin (mütefakkihe) böyle bir amaçlarının olmadığını belirtmektedir (bk. *et-Takrib*, I, 391).

²⁹¹ Bâkılânî'nin bu görüşü ile ilgili olarak Adudüddin el-İcî tarafından yapılmış farklı bir değerlendirme söz konusudur. İcî'nin değerlendirmesine göre, Bâkılânî'nin karşı çıktığı nokta bu isimlerin şer'î anlamlara delâletinin şâriin bir münasebetten dolayı vaz'ı ya da bir münasebet olmaksızın vaz'ı yoluyla olmasıdır. Yoksa bu isimlerin yeni bir vaz' söz konusu olmaksızın bir karîne ile birlikte lugavî anlamlarından mecaz yoluyla kullanılmasını kabul etmektedir.

Bâkıllânî, görüşünü desteklemek için iki temel gerekçe ileri sürer. Bu gerekçelerden ilki, “Biz onu Arapça bir Kur’an yaptık” (Yûsuf 12/2), “Açık Arap diliyle ..” (eş-Şuarâ 26/195), “Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik” (İbrâhîm 14/4) ve benzeri âyetlerdir. Bâkıllânî’ye göre bu âyetlerde Allah ümmete yapılan hitabın ancak Arap dili ile yapıldığını haber vermektedir. Bu âyetlerin zâhirî, özellikle de onlar umumu kabul ettiklerine göre, hitabın tamamının Araplar’ın kullandığı anlamda kullanılan Arapça olmasını gerektirir. Aksi takdirde onların dillerinin dışında bir dille hitab olurdu. Ümmet, Allah’ın peygamberini, ancak Arap diliyle gönderdiği ve resulü vasıtasıyla onlara Arap dilinden başka bir dille hitap etmediği konusunda hemfikirdir. Durum böyle olunca onların söyledikleri boşa çıkmış olur. Öte yandan lugavî isimler, şer’î hüküm ve ibadetlere nakledildiğinde ve bu isimler dilde bu anlamlar için hakikat ve mecaz olarak kullanılmadığında, Araplar’a kendi dillerinin dışında bir dille hitap edilmiş olur. Bu durumda ise Araplar’a Arapça olmayan ve onların kullandığı anlamda kullanılmayan, ihdas edilmiş birtakım isimlerle hitap sözkonusu olur.²⁹² Bâkıllânî’nin diğer gerekçesi, bu konuda

Aduddüddin el-İcî gerek Râzî’nin gerekse Âmidî’nin konuya ilişkin üçüncü bir görüş zikretmemelerini gerekçe göstererek doğru olan görüşün üçüncü bir görüş bulunmadığı olduğunu belirtmiştir (bk. *Şerhu Muhtasar*, I, 163-164). Aynı şekilde Hanefî usulcülerden İbnü’l-Hümâm da Bâkıllânî’nin sözlerini, bu isimlerin şer’î anlama delâletinin lugavî hakikatten mecaz yoluyla olduğu şeklinde değerlendirerek, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, İbnü’s-Saâtî ve Beyzâvî’nin görüşleri ile aynı olduğunu, ayrı bir görüş olmadığını ifade etmiştir (bk. *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr* içinde], I, 11, [Emîr Pâdişah, *Teysîr* içinde], I, 15-16; benzer bir değerlendirme için bk. İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût* [Ensârî, *Fevâtihu’r-rahamût* içinde], I, 222).

Ancak Bâkıllânî’nin görüşüyle ilgili olarak gerek kendi ifadeleri, gerekse Cüveynî ve Gazzâlî’nin ifadeleri göz önüne alındığında İcî’nin değerlendirmesine ihtiyatla yaklaşmak gerektiği söylenebilir. Nitekim Karâfî, bu isimlerin mecaz anlamında kullanıldığını söyleme imkânı olduğu halde Bâkıllânî’nin bunların lugavî hakikat olduğunda ısrar etmesinin problemli olduğunu belirtir (bk. *Nefâisü’l-usûl*, II, 844).

²⁹² Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 391-392. Cüveynî, *et-Telhîs*’te Bâkıllânî’nin muhaliflerine karşı kullandığı bu delili kullanmamıştır. Bâkıllânî’nin bu yaklaşımı, “Kur’an’da Arapça olmayan lafız yoktur” görüşüyle uyum arz etmektedir. Bu görüşü ileri sürerken de aynı âyetleri delil olarak kullanmaktadır. Ancak bu delilin hareket noktası, muhaliflerin umumu kabul etmeleri üzerine kurulmuştur. Bâkıllânî’nin kendisi ise umum konusunda tevakkufu benimsemiştir.

hüccet teşkil edecek herhangi bir haberin nakledilmemiş olmasıdır. Şayet bir nakil olmuş olsaydı bunun kesin bilgi gerektiren bir şekilde nakledilmesi gerekirdi.²⁹³

b) Kısmen Nakli Kabul Edenler. Sonraki Eş'arî usulcüler bu konuda biraz daha ılımlı bir tavır sergileyerek küllî anlamda bir nakil değil, kısmen nakil bulunduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda Bâkılânî'nin ısrarlı tutumunu anlamsız bulan²⁹⁴ Cüveynî, lugavî isimlerin şer'î

²⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 392-393. Şöyle diyor Bâkılânî: "Eğer Hz. Peygamber böyle bir nakilde bulunmuş olsaydı, bunu ümmete kesin bilgi gerektirecek ve mazereti ortadan kaldıracak bir bildirimle (tevkîf) bildirmesi gerekir ve bunun da hüccet olacak, zorunlu ya da istidlâlî bilgiyi gerektirecek şekilde nakledilmesi gerekirdi. Onların, Peygamber yaptı diye ileri sürdükleri bu iddialarının doğruluğu zorunlu olarak bilinmemektedir. Hz. Peygamber'den bu konuya ilişkin rivayet edilen herhangi bir haberin sabit olduğuna dair bir hüccet ve delil yoktur. Kitap böyle bir şeyi söylememektedir. Ümmet bu konuda icmâ etmemiştir. Bu konuda aklın ittifakla verdiği bir hüküm de yoktur. Tevâtürle gelmiş bir haber de yoktur. Herhangi bir sahâbînin, kendisine şahit olan yalan söylemeleri imkânsız olan bir topluluk huzurunda böyle bir şeyi Hz. Peygamber'den rivayet ettiği de bilinmemektedir, aksine hiç kimse bu konuda Hz. Peygamber'den bir kelime dahi rivayete ve Hz. Peygamber'in 'Bazı lugavî isimleri şer'î hükümlere ve dinî fiillere naklettim' dediğine muktedir olamaz. Bütün bu hususlar göz önüne alındığında bu iddianın yalan olduğu kesinlikle ortaya çıkar. Bu ileri sürdüğümüz delile verecek cevapları ve bu delili geçersiz kılacak bir yolları yoktur" [Uzatmamak için bazı cümleler biraz kısaltılarak verilmiştir].

Hanbelî usulcülerden Ferrâ'nın şer'î isimlere yaklaşımı, Bâkılânî'nin yaklaşımı ile aynıdır. Ferrâ da şer'î isimlerin anlamlarında lugavî anlamlarının varlığını koruduğunu, şer'in bunlara birtakım şer'î şartlar eklediğini ifade etmiştir. Bu konudaki gerekçesi Bâkılânî'nin ileri sürdüğü gerekçelerin aynısıdır (bk. *el-Udde*, I, 190). Kelvezânî ise Ferrâ'nın tercih ettiği görüşün nakil bulunduğu yönünde olduğunu belirtmektedir (bk. *et-Temhîd*, I, 88). Ancak gerek Ferrâ'nın kendi eserindeki ifadeleri gerekse daha sonraki Hanbelî usulcülerin Ferrâ'ya nakil olmadığı görüşünü nisbet etmeleri Kelvezânî'nin bu nisbetinin hatalı olduğunu gösterir. Mâlikî usulcülerden Bâcî de Bâkılânî'ye uyarak isimlerde nakil olmadığını söylemiştir. Bâcî bu görüşü Bâkılânî gibi Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna nisbet etmiştir. Bu görüşe gerekçe olarak da Bâkılânî'nin ileri sürdüğü gerekçelere tutunmuştur (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 205 vd.).

²⁹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, I, 212. Cüveynî, *et-Telhis*'te bu konuyla ilgili olarak Bâkılânî'nin görüşlerini aktararak onun ileri sürdüğü iki delilden birincisine değinmeyerek ikinci delili kullanmıştır. *el-Burhân*'da ise Mu'tezile ve Bâkılânî'nin görüşlerine yer vererek farklı bir görüş ileri sürmüştür. *el-Burhân*'daki (I, 134) ifadesinde

hakikatlere naklinin örfî hakikatte belirtilen iki şekilde olduğunu belirtir. Ona göre bir kişi, bu iki şekilde şer'in, bu lafızların anlamlarına ilâvede bulunduğunu söylüyorsa doğrudur. Eğer lafızların anlamlarının tamamen nakledildiğini söylüyorsa hata etmiştir. Çünkü şer'î lafızlarda dildeki anlamları da dikkate alınmıştır.²⁹⁵ Aynı şekilde Gazzâlî, Bâkılânî'nin ileri sürdüğü gerekçe ve değerlendirmeleri yerinde bulmayarak şer'in bu isimlerde tasarrufta bulunduğunu inkâr etmenin mümkün olmadığını belirtir.²⁹⁶ Râzî de Bâkılânî ve Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşlerini

Bâkılânî'nin görüşüyle ilgili olarak şöyle demektedir. "Kadı -Allah rahmet etsin- açık bir inatçılıkta devam etmiş ve şöyle demiştir: 'Salât, duadır. Şer'de bu söz ile isimlendirilen söz ve fiillerin vukuu anında duadır. Öte yandan şer', sırf duanın salât diye isimlendirilmesini engellemiştir.' O, bu tutumunu söz konusu diğer lafızlarda da sürdürmüştür. Onun bu yaklaşımı doğru değildir. Çünkü şeriatı bilenler, rükû ve secdenin namazdan olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Onun sözünün varacağı yer, salâta isimlendirilenin sadece dua olduğudur. Halbuki durum böyle değildir."

Sühreverdi de bu isimlerin lugavî hakikatten mecaz yoluyla şer'î anlamlara delâlet ettiği görüşündedir. Ona göre, mecaz anlam asli anlamı iyice bastırarak şekilde yaygın bir kullanıma ulaştığında artık bu isim menkul olarak isimlendirilir. Ancak bu ismin şer'î anlamını, bir münasebet sebebiyle nakil ve mecaz olmaksızın ilkten bir vaz' ile kazandığını ileri sürmek hatadır (*et-Tenkihât*, 102). Sühreverdi, Bâkılânî'nin görüşüyle ilgili olarak da şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Şer' tarafından öngörülen şartlar bulunduğu takdirde "salât" duadır denilmesi doğru değildir. Çünkü şart, ismin anlamının dışında olduğunda bu şart olmaksızın o şeyin hakikati ve sûreti anlaşılır. Diğer yandan uzanıp dua eden birisini görsek, o kişi de dua ettiğini iddia etse şer'in kullanımı o kişiyi yalanlar, o kişiyi gören kimse de onun namaz kıldığını hükmetmez. Şârî veya bizden biri diğerine 'sallî' dese bundan dua anlaşılmaz. Diğer yandan "salât" dua ise niçin bu dua için diğer fiiller şart koşulmaktadır?" (*et-Tenkihât*, s. 101).

295 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 134-135. Mâzerî, Cüveynî'nin belirttiği bu şekillerde yapılan bir naklin lafızların anlamlarını değiştirme anlamına gelmediğini söylemekle birlikte, lugavî anlamın dikkate alındığı şeklindeki bu görüşü değerlendirirken, Fâtihâ'nın okunmasının vâcip olduğunun söylenmesinden hareketle namazda dua anlamının bulunduğu ileri sürülmesinin yerinde olmadığını, çünkü bu kişinin dua eden değil, Fâtihâ'yı okuyan olarak isimlendirildiğini belirterek, şer'in "salât" lafzı ile Araplar'ın daha önce kastetmedikleri bir anlamı kastettiğinin açık olduğunu söylemektedir (bk. *Îzâhu'l-mahsûl*, s. 156).

296 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 6-8. Gazzâlî, Bâkılânî'nin ileri sürdüğü birinci delil hakkında "Şer'in belirtilen şekilde bu isimlerde tasarrufta bulunması, ne bu isimleri Arapça olmaktan çıkarır ne de Kur'an'ı Arapça olmaktan çıkarır"

aşırı bularak, şer'î isimlerin lugavî anlamlarının dışında kullanılmasının lugavî hakikatten mecaz yoluyla olduğunu tercih eder.²⁹⁷ Kısmen nakil bulunduğunu kabul eden bu ve benzeri usulcülere göre, bu isimlerin şer'in kullanımı ile lugavî anlamlarını da içeren yeni bir anlam olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

Âmidî ise bu konuda Basrî'nin ileri sürdüğü gerekçeye dayanarak naklin imkânı konusunda bir şüphenin bulunmadığını belirtir. İmkânı açısından durum bu olmakla birlikte Âmidî, bunun gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda ihtilâf bulunduğunu belirterek²⁹⁸ tarafların görüş ve gerekçelerini ele alıp incelemekle yetinir ve bir tercihte bulunmaz.²⁹⁹

demektedir. İkinci delil hakkında ise "Onca tekrarlanmaya ve karîneye rağmen şer'in bu lafızlarla neyi kastettiği anlaşılamamış olsaydı, ancak o zaman bir tevkiye ihtiyaç olurdu. Bu lafızlarla neyin kastedildiği anlaşıldığına göre maksat hâsıl olmuştur" değerlendirmesinde bulunur. Gazzâlî'nin yaptığı bu değerlendirmelerin benzeri Kelvezânî tarafından da yapılmıştır (bk. *et-Temhîd*, I, 94-95).

297 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299. Bu durumda Râzî'nin, şer'î hakikat için "anlam için vaz'ı şer' tarafından anlaşılan lafız" şeklindeki Basrî'nin tanımını benimsemesi, ileri sürdüğü görüş açısından tutarlı değildir. Çünkü bu tanım gereği lugavî hakikat için kullanılan lafzın mecaz anlamda yaygınlaşması değil, şer'in vaz'ı söz konusudur. Diğer yandan Râzî, Basrî'nin sıraladığı üç ihtimalin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Bu ihtimallerden birincisinde lafız ve anlamın dil ehli tarafından bilinmiyor olmasıdır ki, bu durumda şer' tarafından ilkten bir vaz' söz konusudur. İkinci ihtimalde ise ikisinin de biliniyor olması fakat, ismin bu anlam için konulmamış olması söz konusudur. Üçüncü ihtimalde ise ikisinden birinin biliniyor, diğeri bilinmiyor olması söz konusudur (*el-Mahsûl*, I, 298). Nitekim İsfahânî, Râzî'nin hem şer'î hakikatin tanımında ve hem de lafız ile anlamın Araplar tarafından bilinip bilinmemesi açısından söz konusu ihtimallerde Basrî'nin söylediklerini benimsemiş olmasının Eş'arîler'in prensibine uygun olmadığını belirtmiştir. İsfahânî'ye göre bu tanım ve ihtimaller ancak Mu'tezile'nin prensibine uygundur. Bu sebeple İsfahânî şer'î hakikat hakkında "Mecazi bir anlama delâlet eden lafız olup, bu anlama şer'in yaygın kullanımı sebebiyle intikal etmiştir" denilmesinin daha doğru olduğunu ifade etmiştir (bk. *el-Kâşif*, II, 225-226).

298 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 33; a.mlf., *Münteha's-sûl*, s. 14.

299 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 40. Bu değerlendirmelerin ardından şöyle demektedir: "Her iki görüşün dayandığı gerekçenin zayıf olduğu ortaya çıktığına göre, doğru olan iki görüşten her birinin mümkün olmasıdır. Gerçekleşenin hangisi olduğunun tercihi gelince, benim dışımdakilere göre bunlardan birinin gerçekleşmiş olması muhtemeldir." Âmidî'nin bu sözleri, onun bu iki görüşten herhangi birini tercih etmeyip tevakkuf ettiğini göstermektedir.

c) Naklin Varlığını Kabul Edenler. İsimlerin şer'î anlamlara nakledildiği görüşü genellikle Mu'tezile tarafından savunulmaktadır.³⁰⁰ Hanbelî usulcülerde hâkim olan görüş de budur.³⁰¹ Semerkandî, Lâmişî, Üsmendî

Mâlikî usulcülerden İbn Reşîk de bu meselenin ictihad konusu olduğunu, iki görüşten birinin kesin olarak ileri sürülemeyeceğini, bunun delile bağlı olduğunu belirterek Âmidî ile aynı tavrı sergilemiştir (bk. *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 470).

³⁰⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 18. Basrî, Mürcie'den bir grup hariç şeyhlerinin ve fakihlerin, şer'in lugavî isimleri başka anlamlara naklettiği görüşünde olduklarını belirtir. Basrî, burada meselenin kelâmî boyutuyla ilgili polemige girmedigi gibi, Eş'arîler'in, isimlerde naklin bulunmadığı görüşüne de yer vermemiştir.

Bâkılânî, isimlerde nakil bulunduğu görüşünü Mu'tezile, Hâriciler ve bazı fakihlere nisbet etmiştir (bk. *et-Takrîb*, I, 387. Ayrıca bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 6; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 468).

Kelvezânî ise şer'î isimlerde nakil olduğu görüşünü Hanbelîler'e, Ebû Hanîfe ve Mu'tezile'ye; nakil olmadığı yani bu isimlerin şer'in birtakım şeyler eklediği lugavî isimler olduğu görüşünü ise Eş'arîler'e nisbet etmiştir (bk. *et-Temhîd*, I, 88-89). Tûfî, nakil görüşünü Hanbelîler'e, fakihlere, Hâriciler'e ve Mu'tezile'ye; nakil olmadığı görüşünü ise Bâkılânî'ye nisbet etmiştir (bk. *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, I, 491). Semerkandî şer'î isimlerde nakil bulunduğu görüşü usulcülerin geneline, nakil olmadığı görüşünü Şâfiîler'e ve Eş'arîler'e nisbet etmiştir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 538). İbn Abdüşşekûr de bu görüşü usulcülerin çoğunluğuna nisbet etmektedir (bk. *Müsellemüs-sübût* (Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût* içinde), I, 222).

³⁰¹ Yukarıda belirtildiği gibi Ferrâ istisna edilirse Hanbelî usulcülerde hâkim görüş şer'î isimlerin lugavî hakikatten mecaz yoluyla değil, şer'in vaz'ı ile olduğu görüşüdür (bu konuda bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 88; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 550-551; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, I, 490; İbn Müflih, *Usûl*, I, 87; İbnü'l-Lehâm, *el-Muhtasar*, s. 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 491; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münîr*, I, 150; İbnü'l-Mibred, *Şerhu Gâyeti's-sûl*, s. 124). Meselâ Kelvezânî Basrî'nin *el-Mu'temed*'de verdiği bilgileri genişleterek aktarmıştır. Basrî, Eş'arîler'in görüşlerini desteklemek için ileri sürdükleri gerekçelere değinmediği halde Kelvezânî bunlara yer vererek cevaplama yoluna gitmiştir. Basrî, meseleyi sadece ibadetlerle ilgili isimler, özellikle de salât ismi üzerinde durarak ele alırken, Kelvezânî dinî isimlerden de bahsetmektedir (bk. *et-Temhîd*, I, 88-96). İbn Kudâme de isimlerin şer'î anlama kimi zaman nakil, kimi zaman da tahsis yoluyla olmasının daha uygun, kolay ve yerinde olduğunu belirtir (*Ravzatü'n-nâzır*, II, 551). Tûfî, gerek Arap dilinden gerekse başka bir dilden şer'î anlamlar için isim konulmasının imkânı konusunda ihtilâf bulunmadığını, ihtilâf konusunun ise Arap dilinden şer'î anlamlar için isimler konulurken isimlerin dildeki anlamlarını terkedip terketmediği olduğunu belirterek, naklin bulunduğu görüşünün daha yerinde olduğunu ifade eder (*Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, I, 490-495).

ve Sadrüşşerîa gibi Hanefî usulcüler³⁰² ve Sem'ânî gibi Şâfiî usulcüler³⁰³

302 Hanefîler'den Cessâs şer'î isimlerin menkul olup olmadığını tasrih etmemekle birlikte bu isimlerin şer' tarafından dilde kullanıldığı anlamlardan farklı anlamlar için konulduğunu belirtmiştir. Cessâs'ın şer'î isimlerin Şâriin vaz'ı ile bu yeni anlamlarını ifade ettiğini söylemesi şer'î isimlerde nakil bulunduğu görüşüne daha yakın olduğunu gösterir (bk. *el-Fusûl*, I, 65). Sadrüşşerîa ve Molla Hüsrev'in hakikati "konulduğu anlamda kullanılan lafız" olarak tanımlayarak tanımdaki vaz'ın lugavî, şer'î, örfî ve istilahî hakikati kapsadığını belirtmesi de aynı şekilde değerlendirilebilir (*et-Tavzih*, I, 69; *Mir'ât*, s. 111). İbnü'l-Hümâm ve şârihleri Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usulcülerin bu tür isimleri cüz'iyet alâkası ile yapılmış mecâz-ı lugavî olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir (*et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr* içinde], I, 11, [Emîr Pâdişah, *Teyrir*], I, 16; aynı açıklama için bk. İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût* [*Fevâtihu'r-rahamût* içinde], I, 222).

303 Bu konuda Şîrâzî ilginç bir tavır sergileyerek hakikat ve mecazın tanımında Mu'tezile'ye muhalif olmasına rağmen dinî ve şer'î isimler arasında ayırım yapmak suretiyle şer'î isimlerde nakil olduğu görüşünü savunur. Ona göre "vudû, teyemmüm, salât, zekât, savm, hac, nikâh" gibi isimlerde naklin bulunduğunu kabul etmek bütün lafızların menkul olduğu anlamına gelmez. Zira isimlerin menkul olması delile bağlıdır. İsimlerin menkul olduğunun delili bu lafızlar söylendiğinde şer'deki anlamının anlaşılmasıdır. Bu isimler söylendiğinde şer'deki anlamları anlaşıldığına göre nakledilmiş demektir ve şer'î anlama hamletmek gerekir. Şîrâzî'ye göre, Basrî tarafından ifade edildiği üzere bu nakil, tıpkı sanatkârların aletlerine isim vermelerinde olduğu gibi, bu ibadetleri dildeki anlamdan ayırma ihtiyacından kaynaklanmıştır. Bu isimler her ne kadar lugavî isimlerden istiare yoluyla alınsa da şer'in kullanımıyla hakikat haline gelmiştir. Şîrâzî'ye göre, Bâkılânî'nin ileri sürdüğü birinci gerekçedeki âyetler dikkate alındığında, bu isimlerin menkul olması bunları Arapça olmaktan çıkarmaz. Yine Bâkılânî'nin nakil olsaydı, Hz. Peygamber bunu bildirirdi şeklindeki itirazı da yerinde değildir. Çünkü umumi bir bildirim mevcuttur. Hz. Peygamber, "salât" lafzını zikrettiği her yerde bunun dildeki anlamını değil şer'de yerleşmiş anlamını kastetmiştir. Kesin bilgiyi gerektirmesi de naklin şartı değildir. Nitekim Hz. Peygamber, haccı genel olarak beyan etmiş fakat, kesin bilgiyi gerektirecek bir nakil olmamıştır; bu yüzden de haccın yapılaş şeklinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla onun (Bâkılânî) söylediği boşa çıkmış olmaktadır (Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 181-185).

Sem'ânî, bu konuda üç görüş bulunduğunu belirtir. Birincisi, lugavî isimlerin şer'î anlamlara nakledildiğini kabul eden fakihlerin ve kelâmcıların ekserisinin kabul ettiği görüştür. İkincisi, naklin kesinlikle bulunmadığı ve lugavî anlama ekleminin de yapılmadığını ileri süren Bâkılânî'nin tercih ettiği görüştür. Üçüncüsü, lugavî anlamlar kalmakla birlikte bu anlama şer' tarafından ilâve yapıldığını ile-

de naklin bulunduğu görüşünü tercih etmiştir. Naklin varlığını kabul eden usulcülerin yaklaşımları büyük ölçüde Mu'tezile'nin yaklaşımı doğrultusunda olduğu için konuyu Basrî'nin açıklamaları ışığında ele almak uygun gözükmemektedir.

Basrî, Kādî Abdülcebbar'a göre, bir ismin şer'î isim diye nitelenebilmesi için iki şartı taşıması gerektiğini belirtir. Birincisi ismin anlamının şer' ile sabit olması, ikincisi ismin bu anlam için şer' tarafından konulmuş olmasıdır.³⁰⁴ Kādî Abdülcebbar'ın ileri sürdüğü bu iki şarttan hareketle Basrî, şer'î ismi "mâna için konulduğu şer' vasıtasıyla anlaşılan isim" şeklinde tanımlar.³⁰⁵ Basrî'ye göre bu durumda şu ihtimallerden biri söz konusudur: 1. Hem isim hem de mananın dil ehli tarafından bilinmiyor olması, 2. İsim ve mânayı biliyor olmaları fakat ismi bu anlam için vaz' etmemeleri, 3. Mânayı biliyor, ismi bilmiyor olmaları.³⁰⁶

Basrî'nin bu konudaki gerekçesi ismiyle mâna arasındaki ilişkinin vaz'î bir ilişki olmasıdır. İsimle mâna arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olmayıp aksine bu, dili konuşan kişilerin ihtiyarına bağlı olduğu için onlar başlangıçta "beyaz"ı "siyah" diye de isimlendirebilirlerdi. Şayet uyulması bu şekilde gerçekleşmiş olsaydı "beyaz" "siyah" olarak isimlendirilmiş olurdu. Durum böyle olunca ihtiyar sahibi birinin, ismi kullanıldığı mânadan çekip alarak başka bir mânaya nakletmesi mümkündür.³⁰⁷

ri süren bazı fakihlerin görüşüdür. Sem'ânî, bu üç görüşten doğru olan görüşün birinci görüş olduğunu belirtir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 271-272). Bununla birlikte Sem'ânî, şer'î isimlerde lugavî anlamların bulunduğu da söylenilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 274).

³⁰⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 18.

³⁰⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 18. هو ما استفيد بالشرع و وضعه للمعنى. Semerkandî'ye göre şer'î isim, dilde bir müsemma için konulan daha sonra şer'de başka bir müsemma için kullanılan isimdir (*Mizânü'l-usûl*, I, 538; bu konuda ayrıca bk. Lâmişî, *Kitâb fî usûl'l-fıkḥ*, s. 42-43).

³⁰⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 18. Semerkandî'ye göre bu iki şekilde olur. Birincisi zamanın geçmesiyle ve şer'î müsemmadaki kullanımının yaygınlaşması ile bu ismin lugavî müsemmasının terkedilmesi şeklinde; ikincisi şer'î bir fiile delâlet etmesi üzere daha önce herhangi bir anlam için konulmamış yeni bir ismin ortaya çıkması şeklinde olur (*Mizânü'l-usûl*, I, 538; bu konuda ayrıca bk. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 17, 21).

³⁰⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 18-19, 35 (aynı açıklama için bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 273; Kelvezânî, *et-Temhid*, I, 89-90; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 21). Kādî Abdülcebbar bu konuda daha da ileri giderek şayet insanlar Allah'ı cisim diye

İsmin, şer' vasıtasıyla lugavî anlamından başka bir anlama nakledilmesinin imkânsız bir şey olmadığı gerekçesinden hareketle Basrî, şer'in, dilde bilinmeyen birtakım ibadetler getirdiğine göre, bunları diğerlerinden ayıran bir isim vazetmesi gerektiğini, bunun ise haddizatında güzel bir şey olduğunu belirtir. Bu tıpkı bazı sanatkârların, icat ettikleri aletlere isim vermesi gibidir. Öte yandan bu ibadetler için yeni isimler konmasıyla, dilde şer'î anlama benzerliği bulunan bir anlamda kullanılan ismin bu mânaya nakledilmesi arasında fark yoktur. Aksine lugavî ismin bu anlama nakledilmesi daha yerindedir.³⁰⁸

Basrî, naklin mümkün olduğuna ilişkin bu açıklamalarının ardından bu naklin fiilen gerçekleştiğini gösteren örneklerin bulunduğunu belirtir. Meselâ "salât" kelimesi, dilde bilinen şer'î fiillerin tamamı için kullanılan bir kelime değildi. Şer'in nakli ile bu fiillerin tamamı için isim olmuştur. Öyle ki, "salât" denildiğinde bundan başkası anlaşılmaz. Basrî, "salât" kelimesinin şer'î anlama nakledildiğine ilişkin iki itiraz ileri sürüldüğünü,³⁰⁹ ancak bu iki itirazın da geçersiz olduğunu belirtir. Birinci itiraz, şudur: "Salât" kelimesi, dilde ittibâ için konulmuştur, namaz kılan da imama tâbi olmaktadır. Dolayısıyla şer'deki ile aynı olan dildeki lugavî anlamını ifade etmiş olur. Basrî'ye göre bu yerinde bir itiraz değildir. Çünkü tek başına namaz kılan kişinin bu fiili, ittibâ anlamı olmaksızın "salât" diye isimlendirilmektedir. İkinci itiraz ise şudur: "Salât" ismi, dilde dua anlamında olup, şer'î salât da kendisinde dua bulunması sebebiyle bu isimle

isimlendirme hususunda bir uylaşımda bulunsalardı, sem'î bir yasaklama olmasaydı bunun da güzel olacağını belirtmektedir (*el-Mugnî*, V, 173).

Semerkandî bu görüşü şu şekilde gerekçelendirir. İsimle müsemmâ arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Aksine bu ilişki, vaz'î bir ilişki olup, vâz'ın ihtiyarına bağlıdır. Vaz' işini yapan ister dil ehli olsun, ister şâri' olsun, maslahatın değişmesinden dolayı ismin nakledilmesi mümkündür. Çünkü aynı yolla hükümlerde nesih câiz olmaktadır. İsmin konulması şâri' tarafından olduğunda hüküm kapsamındadır. Hükümlerde nesih câiz olduğuna göre isimlerde de nesih câiz olur (*Mizânü'l-usûl*, I, 540-541).

308 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 19 (benzer açıklamalar için bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 273; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 90; Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 22). Tûfî de bu isimlerin dildeki anlamının korunarak yeni anlamlar eklenmek suretiyle kullanılmasının anlamada tereddüde yol açacağı gerekçesiyle naklin daha yerinde olduğunu belirtir (*Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, I, 495).

309 Bu iki itiraz da Bâkılânî tarafından ileri sürülmüştür. İkinci itiraz, Bâkılânî'nin görüşünü verirken ele alınmıştı (birinci itiraz için bk. *et-Takrîb*, I, 397).

isimlendirilmiştir. Ona göre bu itiraz da geçerli değildir. Şöyle ki, eğer salât ismi, içinde dua olduğu için bu fiillerin tamamı için kullanılıyor deniliyorsa Basrî'ye göre itirazcı aynı şeyi söylüyor demektir. Yok, eğer salât ismi, bu fiillerin içinden sadece dua için kullanılıyor deniliyorsa Basrî bunun kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü "salât" kelimesinden anlaşılan bu fiillerin tamamıdır. Çünkü "Falan namazdadır" sözünden anlaşılan, o kişinin, dua olsun başka bir fiil olsun bu fiillerin bir cüzünde olduğudur. Yine "Falan namazdan çıktı" sözünden anlaşılan, o kişinin bütün bu fiillerden ayrılmış olduğudur.³¹⁰

Sonuç olarak bu görüşe göre, lugavî isimler dilde kullanıldığı anlamın dışında bir anlam için şer' tarafından vaz' yoluyla nakledilmiş ve bu anlamlar isimlerin şer'i hakikatleri olmuştur. İsmi şer'in vaz'ı ile kazandığı yeni anlam, lugavî anlamı içermiş olsa bile artık başka bir anlam olarak değerlendirilir.

Bu tartışmanın sonucu, isimlerin şer'i anlamlarda kullanımı yaygınlık kazandıktan sonra mutlak olarak söylendiğinde lugavî anlama mı, yoksa şer'i anlama mı hamledileceği ya da bunların mücmel sayılıp sayılmayacağı konusunda ortaya çıkar. Genel olarak naklin bulunmadığını ileri sürenler açısından bu isimler ya lugavî anlamlarına hamledilir ya da mücmel olarak değerlendirilir.³¹¹ Naklin bulunduğunu söyleyenler açısından

³¹⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 19-20; aynı açıklamalar için bk. Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, I, 274; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 91-92; Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 22-23.

³¹¹ Meselâ Bâkılânî'ye göre karîne bulunmadığı zaman bu isimlerle dildeki anlamı kastedilmektedir. Her ne kadar Gazzâlî savm, salât gibi şer'i isimlerin şer'i anlamı ile dildeki anlamı arasında dönüp durması halinde Bâkılânî'nin bunların mücmel olacağını söylediğini belirtse de ardından yaptığı değerlendirme, Bâkılânî'nin bu sözü, şer'i isimleri kabul edenler açısından söylediğini göstermektedir. Nitekim Bâkılânî'nin kendi ifadeleri de bunu desteklemektedir. Zira Bâkılânî, bu durumda ismin mücmel olacağını "Denirse ki, şayet şer'i isimler sabit olsaydı bunların dildeki anlamına mı yoksa şer'i anlamına mı hamledilmesi gerekir?" şeklindeki bir soru üzerine söylemiştir (bk. *et-Takrîb*, I, 371). Gazzâlî, Bâkılânî'nin bu görüşünün tartışmaya açık olduğunu belirtir. Çünkü her ne kadar şâri' zaman zaman dildeki anlamına göre konuşmakta ise de isimleri çoğunlukla şer'i hükümleri açıklamak için şer'in örfüne göre kullanmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber'in, kendisine yiyecek bir şeyler hazırlanmadığı bir anda söylediği "izen esûmu" sözü böyledir. Bu sözdeki "esûmu" ifadesi, şer'i anlamda alınacak olursa, oruca gündüzden niyetin câiz olduğuna delâlet eder. Dilde kullanıldığı anlamda alınacak olursa, "ne yapayım, ben de bir şey yemeden

ise bunlar şer‘in naklettiği anlama delâlet ederler, şer‘i anlamdan ancak bir karîne ile vazgeçilir. Çünkü Hz. Peygamber şer‘i hükümleri beyan etmek için gönderilmiştir.³¹²

dururum” anlamına gelir ve oruca gündüzden niyetin câiz olduğuna delâlet etmez. Bununla birlikte bu ve benzeri şer‘i anlamla lugavî anlamı arasında gidip gelen ifadeler konusunda Gazzâlî’nin tercih ettiği görüş, ifadenin olumlu (ispat) ve emir olması halinde şer‘i anlam için olduğu; “Namazı terket” sözünde olduğu gibi nehiy olması halinde ise mücmel olduğudur (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 21-22). Bu konuda Gazzâlî’nin açıklamalarına yer veren Âmidî’nin tercih ettiği görüş ise ifadenin olumlu ve emir olması halinde şer‘i anlamının, olumsuz ve nehiy olması halinde ise lugavî anlamının ağır basacağı, dolayısıyla her iki halde de mücmelliğin bulunmadığıdır (bk. *el-İhkâm*, II, 23; a.mlf., *Münthe’s-sûl*, s. 156). İbn Reşik ise lafzın lugavî ve şer‘i anlam arasında dönüp durması halinde şer‘i anlamına hamledilmesi gerektiğini tercih etmiştir. İbn Reşik, Gazzâlî’nin Hz. Peygamber’in “Hayız günlerinde namazı terket” sözünü şer‘i anlamın tasavvur edilemediği gerekçesiyle lugavî anlamına hamledileceğini tercih etmesini hatalı bularak nehyin, yasaklanan fiili yapmanın mümkün olduğunu gerektirdiğini ifade eder. Diğer yandan İbn Reşik, hayız günlerinde dua etmenin yasaklanmasını icmâa aykırı bularak Hz. Peygamber’in bu sözünün lugavî anlama hamledilemeyeceğini ekler (bk. *Lübâbü’l-mahsûl*, II, 483-485). Sühreverdî, lafzın şer‘i anlam ile lugavî anlam arasında dönüp durması halinde bazılarının şâri‘in Araplar’a kendi dilleriyle hitapta bulunduğunu gerekçe göstererek lugavî anlamın belirgin olacağını ileri sürdüklerini, ancak bu tür isimlerin çoğunlukla şer‘i anlamları ifade etmek için kullanıldığı gerekçesiyle bu görüşün reddedildiğini belirtir (bk. *et-Tenkihât*, s. 109).

Cessâs, şer‘i isimlerin şer‘in vaz‘ı ile şer‘i anlam için konulduğunu söylemekle birlikte bunların mutlak olarak hitapta yer alması halinde mücmel olduğunu ve beyana ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Ancak mücmel olduğunu söylemesinin ardından “Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin” (el-Mâide 5/38) âyetinin mücmelliği ile ilgili yaptığı açıklama dikkate alınacak olursa şer‘in ilk kullanımına nisbetle mücmel kabul ettiği şeklinde değerlendirme yapmak mümkün görünmektedir (bk. *el-Fusûl*, 68-69).

³¹² Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 345; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 89; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 552; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 409; İsnevî, *et-Temhîd*, s. 228; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût* (Ensârî, *Fevâtihu’r-rahâmût* şerhiyle), I, 222.

Basrî’ye göre bir isim şer‘i hakikat haline geldikten sonra mutlak olarak söylenmesi durumunda öncelikle şer‘i anlama, daha sonra örfi anlama, daha sonra lugavî anlama, daha sonra mecazî anlama hamledilir (*el-Mu‘temed*, II, 345; aynı sıralama için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 409). Kelvezânî de şöyle demektedir: “Şer‘, bize ‘salât’ gibi bir şeyle hitapta bulunduğu bize göre bu, şer‘i namaza hamledilir, bu anlamdan ancak bir delil ve karîne ile vazgeçilir. Onlara göre ise

3. Dilde Kıyas Problemi

Yukarıda usulcülere göre dilin, diğer bir ifadeyle sözün anlamını ifade etmesinin vaz'a bağlı olduğunu ve bunun bilinmesinin yolunun da nakil olduğunu belirtmiştik. Bu vaz' sonucu ortaya çıkan isimlerin de vaz'î/lugavî isimler olarak adlandırıldığını ve tartışmalı olmakla birlikte örfî ve şer'î kullanım ile anlam daralması, anlam genişlemesi ve değişmesi gibi durumların söz konusu olduğunu ifade etmiştik. Bu durum göz önüne alındığında lafzın vaz'a bağlı olarak ifade ettiği belli bir anlam dikkate alınarak bu anlamda ortak olan başka bir lafız buna kıyas edilebilir mi?³¹³ Meselâ Araplar'ın üzümünden elde edilen şaraba, akla mahmurluk verdiği için "hamr" ismini vermelerini ileri sürerek aynı anlam kendilerinde bulunan diğer içkiler, şaraba kıyasla hamr olarak adlandırılıp, Hz. Peygamber'in "Hamr, liaynihî haram kılınmıştır" sözünün kapsamına dahil olur mu?

Hemen belirtelim ki, dilde kıyasın geçerliliği tartışmasının, şer'î kıyası reddedenler açısından bir anlamı yoktur. Çünkü aşağıda belirtileceği üzere dilde kıyas esasen şer'î kıyasın meşruiyetiyle temellendirilmiştir. Şer'î kıyas geçerli olmadığına göre, bunun üzerine temellendirilen şeyin geçersizliği öncelikle sabit olur.³¹⁴ Bu konudaki tartışma şer'î kıyası

bununla kastedilen lugavî anlamdaki salâtı ve karîne olmaksızın şer'î anlama hamledilemez."

Mâzerî'nin belirttiğine göre, bu tartışmanın fıkhîteki yansıması kıraat ve duanın olmadığı münferit kılınan namazın sahih olup olmadığına ortaya çıkmaktadır. "Salât" isminin lugavî anlamından şer'î anlama nakledilmediğini ve dilde değişikliğin olmadığını ileri süren açısından bu namaz bâtıldır. Naklin olduğunu ve dilde değişikliğin olduğunu ileri süren açısından ise bu namaz sahihtir (bk. *İzâhu'l-mah-sûl*, s. 155-156; Şer'î isimlerle ilgili tartışmanın bazı fikhî meselelerdeki yansımaları için bk. Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, s. 272-274; İsnevî, *et-Temhid*, s. 231-236).

³¹³ Genel olarak usulcüler, bu tartışmaya eserlerinin mukaddimelerinde delâletle ilgili konuları ele alırken yer verirler. Buna karşılık bazı usulcüler bu konuyu kıyas bölümünde ele almışlardır.

³¹⁴ İbn Hazm açısından bakıldığında dilde kıyasın geçersizliği görüşü, sadece kıyasın geçersizliği ile temellendirilmemiştir. Dilde kıyas tartışmasının temelinde, bir nesnenin belli bir anlamdan dolayı ismini aldığı ve bu anlamın isimler arasında kıyasa elverişli bir illet konumunda olduğu var sayımının bulunduğu düşünüldüğünde İbn Hazm'ın bu konuda söyleyeceği epeyce şey vardır demektir. Çünkü İbn Hazm'a göre öncelikle dil Allah'ın bir bildirimidir, lafızla anlamın ilişkisini sağlayan şey budur. Bu yüzden herhangi bir nesnenin, o nesnede bulunan bir anlamdan dolayı o ismi aldığı söylenemez. İkincisi, İbn Hazm'ın

kabul edenler arasında yapılan bir tartışmadır. Dilde kıyasın câiz olduğu görüşü Şâfiîler'in ve Hanbelîler'in çoğunluğuna, câiz olmadığı görüşü ise Hanefîler'e ve kelâmcı usulcülerin çoğunluğuna nisbet edilir.³¹⁵

Usulcüler, dilde kıyasın câiz olup olmadığını tartışırken öncelikle tartışmanın cereyan ettiği noktayı belirlemek için işlevleri açısından isimleri bazı kısımlara ayırmışlardır. Buna göre isimler, alem/özel isimler, cins isimler ve sıfat isimleri olmak üzere üç kısma ayrılır. Özel isimler, şahısları birbirinden ayırmak için konulmuş olup, esasen isimlendirilen kişiye herhangi bir anlamı ifade etmez ve bu yüzden de kıyasa konu olmaz. Dil ile doğrudan bir ilgisi olmadığı için de ehlinin uylaşımına ihtiyaç duymaz. Herkes kendisini veya çocuğunu istediği isimle isimlendirebilir. Sıfat isimleri ise sıfatlar arasında ayırım yapmak için konulmuş olup, bu sıfatla nitelenen bir anlamı ifade eder. Bu isimler ise esas itibariyle ikiye ayrılır. Birincisi âlim, kâdir, kâtil, kâim ve dârib gibi müştak olan sıfatlardır. Bu sıfatlar kendisinde bulunan herkes ve her şey için sıfat olarak kullanılır. Bu yüzden bu tür isimlerde süreklilik (ittırad) şarttır. Meselâ bilgi sahibi olan herkes için "âlim" ismi, ayakta olan herkes için "kâim" denilmesi böyledir. Türemiş sıfatların bu sıfatların bulunduğu her şey için kullanılması sarf kurallarına bağlı olarak gerçekleştiği için esas itibariyle vaz' kapsamında değerlendirilmiştir.³¹⁶ Sıfat isimlerinin ikinci türü ise hayvan, cin, insan, hamr gibi müsemmasında bir anlama delâlet eden cins ve tür isimleridir ki, ismin varlığı veya yokluğu bu anlamın varlığı veya yokluğuna bağlıdır. İşte usulcülerin kıyasın câiz olup olmadığını tartıştıkları isimler bu kısma giren isimlerdir.³¹⁷

ta'lili reddetmesidir. Şer'î kıyasın illete dayalı olduğu göz önüne alındığında bu illeti reddeden birisinin illet konumunda olduğu ileri sürülen ismi reddetmesi daha önceliklidir. Üçüncüsü ise örneğin hamrın şiddetinden dolayı hamr diye isimlendirilmesi, diğer dillerdeki isimlendirilmesi düşünüldüğünde geçersiz bir argümandır (bk. *el-İhkâm*, II, 597-599).

315 Bu konudaki görüşler için bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 25 vd. Mâzerî ise bu konudaki ihtilâfın aynısının mecaza kıyas yapıp yapılamayacağı tartışmasında da geçerli olduğunu belirterek iki tartışma arasında bir bağlantı kurmaktadır (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 151).

316 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 50; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, I, 476; Merdâvî, *et-Tahbir*, II, 587; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 224-225.

317 Meselâ bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 109-110; Bâkîllânî, *et-Takrib*, I, 361-362; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 132; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 151; ayrıca bk. bir önceki dipnottaki kaynaklar.

a) **Dilde Kıyasın Geçerli Olduğunu Savunanlar.** Dilde kıyası câiz gören usulcülerin başında İbnü'l-Kassâr, Ferrâ, Şîrâzî ve Râzî gelmektedir. İbnü'l-Kassâr, Mâlik'e göre dilde kıyasın câiz olduğunu belirtir.³¹⁸ Aynı şekilde Ferrâ, Ahmed b. Hanbel'in "Hamr, akli örtendir" hadisini söz konusu ederek dilde kıyasın cevazına imada bulunduğunu ifade eder. Ahmed b. Hanbel'e kendisine bununla neyin kastedildiği sorulunca "Akli değiştiren şey" cevabını vermiş, ardından akli değiştiren her nebîzin hamr olup olmadığı sorulunca da "Evet, hamrdır" cevabını vermiştir. Diğer taraftan Ferrâ, bu görüşü herhangi bir ayırım yapmaksızın Şâfiîler'in geneline nisbet ederken³¹⁹ Şîrâzî bu görüşü Şâfiîler'den İbn Süreyc (ö. 306/918) ve İbn Ebû Hüreyre'ye (ö. 345/957) nisbet eder.³²⁰ Râzî ise bu görüşü Şâfiîler'den İbn Süreyc'e nisbet ederek, İbn Cinnî'nin bu görüşün dâimîlerin çoğunluğunun görüşü olduğunu söylediğini kaydeder.³²¹ Bazı kaynaklarda Bâkîllânî'nin de bu görüşte olduğu

Usulcüler bu tartışmayı, özellikle lafızların anlamlarına ilişkin olarak yapmakla birlikte bu tartışmanın kimi usulcüler tarafından özellikle cedel yöntemiyle dille ilgili kurallara da taşındığı görülmektedir. Meselâ Ferrâ, ifade ettikleri anlam ve tekrarı gerektirmeleri açısından nehiyle emir arasında bir benzerlik kurarak, şöyle der: "Nehyin bir şeyin terkinin vâcipliğini ifade etmesi, emrin de bir şeyin yapılmasının vâcipliğini ifade etmesi açısından emir nehiy gibidir. Diğer yandan nehiy terkin vücûbiyyetini sürekli olmak üzere ifade ettiğine göre, emrin de fiilin yapılmasının vücûbiyyetini sürekli olarak ifade etmesi gerekir." Ferrâ bunu söyledikten sonra bunun dilde kıyas olduğu, dilde kıyasın da geçerli olmadığı şeklindeki bir itiraza, kendilerine göre dilde kıyasın geçerli olduğu şeklinde cevap vermiştir (*el-Udde*, I, 266-267). İsfahânî ise dilde kıyas kapsamında esas tartışılan konuyu belirlerken bu tür şeylerin vaz' kapsamında olduğunu belirterek dilde kıyas tartışmasıyla bir ilgisinin bulunmadığını belirtir (bk. *el-Kâşif*, VI, 591).

318 İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 194.

319 Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1346-1347. Ferrâ, bunu Şâfiîler'in geneline nisbet ederken, burada Şâfiîler'le kastettiği kişilerin kelâmcı olmayan Şâfiî usulcü ve fakihler olduğunu düşünmek gerekir. Kelâmcıları ayrı bir kategori olarak değerlendirdiği için onların çoğunluğunun câiz olmadığı görüşünde olduklarını söylemiştir. *el-Müsevvede*'de (s. 394) ise bu görüş, Hanbelîler'in ve Şâfiîler'in çoğunluğuna nisbet edilmiştir. Kelvezânî ise bu konuda mezhepde hâkim olan görüşten ayrılarak dilde kıyasın câiz olmadığı görüşünü benimsemiştir.

320 Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 186.

321 Râzî, *el-Mahsûl*, V, 345.

belirtilmişse de kendi ifadeleri dikkate alındığında bu görüşü kabul etmediği görülür.³²²

Bu usulcülere göre dilde kıyas câiz olduğu için örneğin aklı örtme anlamında ortak olduğu için “nebîz”, “hamr”; cinsel organı haram olan bir yere sokma anlamında ortak olduğu için “homoseksüel”, “zânî”; bir malı gizlice alma anlamında ortak olduğu için “kefen soyma” “hırsızlık” olarak isimlendirilir. Bunun sonucu ise nebîz, livâta ve kefen soymanın hükmünün nas ile belirlenmiş olduğudur.³²³

Dilde kıyası câiz gören usulcüler, bu görüşlerini esas itibariyle kıyasın meşruiyeti ve bu işlemin kıyas olmasıyla temellendirmektedirler. Kıyasın meşruiyeti için usulcüler tarafından delil olarak ileri sürülen “İbret alın ey basîret sahipleri” (el-Haşr 59/2) âyeti dilde kıyasın câiz olduğuna da delil olarak ileri sürülmüştür. Bu “itibar” şer’î hükümlerin ispatında geçerli ise isimlerin ispatında da geçerlidir. Çünkü âyetin umumi anlamına bu da girer.³²⁴ Diğer yandan dilde kıyas ile şer’î hükümlerde kıyas mahiyet açısından aynıdır. İkisinde de ortak bir anlamdan / illetten dolayı asıl için sabit olan şey fer’ için de sabit olmaktadır.³²⁵ Bu sebeple söz konusu âyetin kapsamına dilde kıyas da girer.

322 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 50; a.mlf., *Muntehe’s-sûl*, s. 17. Âmidî’den kaynaklanan bu hatadan dolayı olsa gerek, İbnü’l-Hâcib, *Muntehe’l-vüsûl*’de (s. 26) ve *Muhtasarü’l-Muntehâ*’da (I, 183) bu görüşü Bâkîllânî’ye nisbet etmiştir. Aynı hata İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasar*’ına şerh yapan Adudüddin el-İcî, İsfahânî ve Rahûnî tarafından da tekrarlanmıştır (bk. *Şerhu Muhtasar*, I, 183; *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 256; *Tuhfetü’l-mes’ûl*, I, 386). Yine *Muhtasar*’ın şârihlerinden Sübkî ise bu hataya dikkat çekerek, Bâkîllânî’nin *et-Takrib*’de dilde kıyası açıkça reddettiğini belirtmiştir (bk. *Ref’u’l-hâcib*, I, 426).

323 Nitekim Bâkîllânî, dilde kıyası kabul edenlere göre bunların kıyas edildikleri şeyin ismini alarak nasların zâhir ve umumuna dahil olacağını ve onların hükmünü alacağını belirtir (*et-Takrib*, I, 365-366). İbnü’n-Neccâr da bu konudaki ihtilâfın sonucunu şu şekilde açıklamıştır. “Dilde kıyası kabul eden, şer’î kıyasa ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla nebîzi içene haddin, kefen soyucuya el kesmenin vâcip oluşu, nas ile sabit olmaktadır. Dilde kıyası kabul etmeyene göre ise bunların sabit oluşu şer’ (şer’î kıyas) ile dir” (*Şerhu-l-Kevkebi’l-münir*, I, 224).

324 İbnü’l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 194-195; Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1347-1348; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 341.

325 İbnü’l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 195; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 340, 342. Râzî, şer’î hükümlerde kıyasın geçerliliğinin münasip illete dayalı olduğu, isimlerde ise mânânın illet kılınmaya elverişli olmadığı için ikisi arasında fark bulunduğu

İkinci gerekçe ise dildeki “Her fâil merfudur”, “Her mef’ûl mansubdur” şeklindeki kıyasî kullanımlardır. Bu kural, dili kullanan Araplar’dan işitilmiş değildir. Aksine bu kural, onların sözleri araştırılarak, istikrâ yoluyla fâilin merfû olduğu, mef’ûlün de mansub olduğu onların sözlerinden çıkartılmıştır. Dilciler de onların bu kullanımlarını esas alarak her fâil ve mef’ûlü buna kıyas etmişlerdir. Bu da dilde kıyasın câiz olduğunu gösterir.³²⁶

Benzer şekilde Araplar, gördükleri nesneleri “aslan”, “insan”, “at”, “oturan”, “ayakta duran”, “yiyen”, “içen” vb. isimlerle isimlendirmişlerdir. Sonra bu isimle isimlendirdikleri varlıklar ve isimlendirenler yok olup gitmiş, yerlerine benzerleri gelmiştir. Bunlar da aynı isimle isimlendirilmiştir. Sonradan gelenlerin, öncekilerde bulunan anlamlardan dolayı aynı isimle isimlendirilmesi, kıyastan başka yolla olmamıştır. Aynı şekilde şer’î hükümler ilk muhataplardan sonra gelenler açısından kıyas yoluyla sabit olmuştur. Meselâ Hz. Peygamber’in Mâiz için verdiği recm hükmü, bediye cinsel ilişkiden dolayı verdiği kefâret hükmü, esasen bunlara has olup başkaları hakkında kıyas yoluyla sabit olmuştur.³²⁷

Aynı şekilde Ferrâ, müsemmâdaki belli anlamlara dayanarak Araplar’ın bu anlamın bulunduğu diğer şeyleri de buna kıyasla aynı isimle isimlendirdiklerini söyleyerek, bunu bazan anlamlardan birinde ortak olmaları sebebiyle bazan da hepsinde ortak olmaları sebebiyle yaptıklarını belirtir. Meselâ Araplar’ın aptal kişi için “himâr”, cesur kişi için de “sebu”

şeklindeki itiraza şöyle cevap vermiştir. Bu itiraz, ancak kıyastaki illetin sebep veya müessir olarak anlaşılması halinde geçerlidir. Buna karşılık, kıyastaki illet muarrif olarak anlaşıldığında bu itiraz geçersiz olur ve sonuç olarak mânanın illet kılınması yerinde olur.

326 Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1350-1351; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 187; a.mlf., *et-Tebssıra*, s. 444-446; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 341.

327 Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1350; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 186. İbn Kudâme, kıyasın, hükmün geçerli olduğu alanı genişletme olduğunu belirterek aynı mantıktan hareketle dilde kıyasın câiz olduğunu belirtmiştir (bk. *Ravzatü'n-nâzır*, II, 547-548). Tûfî de şer’î kıyasta olduğu gibi ikisini birleştiren bir anlamdan dolayı dilde de kıyas geçerli olduğunu, birinin şer’î kıyas, diğerinin lugavî kıyas olması şeklindeki ikisi arasındaki farkın bir etkisinin, öneminin bulunmadığını belirtmiştir (bk. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 476-477). Merdâvi ve İbnü'n-Neccâr da varlığı ismin varlığını, yokluğu da ismin yokluğunu gerektiren bir anlamdan dolayı lafızlarda kıyasın geçerli olduğunu belirtmişlerdir (*et-Tahbîr*, II, 587; *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 223).

demeleri böyledir. Ömer'in "Hamr akli örtendir" ve İbn Abbas'ın "Aklî örten her şey hamrdır ve her hamr da haramdır" sözü de böyledir. Aptal kişinin "himâr" diye isimlendirilmesi ve bunun mecaz olması, diğerinin taşıdığı anlamlardan birinin bunda bulunması sebebiyledir. Buna karşılık, "nebîz"de "hamr"ın bütün anlamları, "livâta"da "zina"nın bütün anlamları, "kefen soyucu"da da "hırsız"ın bütün anlamları vardır. Bu yüzden her ikisi de hakikattir.³²⁸

Ferrâ'nın bu açıklamasına göre, nebîz, livâta ve kefen soyucu için sabit olan hükümler kıyas yoluyla değil; aksine nas ile sabit olmuştur. Zaten tartışma Araplar'ın söz konusu isimlerin bu anlamları hakikat olarak ifade edecek şekilde kullanıp kullanmadığıdır. Eğer Araplar'ın bu lafızları nebîz, livâta ve kefen soyucu için hakikat olarak kullandıkları ileri sürülüyorsa bu durumda İbn Reşîk'in de belirttiği gibi dilin kıyas yoluyla sabit olduğunu tartışmanın bir anlamı yoktur.³²⁹ Bu durumda tartışılması gereken Araplar'ın meselâ "hamr" ismini bu şekilde koyup koymadıklarıdır.

Kelâmcı usulcülerin büyük çoğunluğunun dilde kıyası reddetmelerine karşılık, Râzî'nin bunu kabul etmesi oldukça ilginçtir. Bu görüşü kabul etmesinde görüşlerine itimat ettiği İbn Cinnî'nin önemli etkisi olduğu söylenebilir. Râzî'nin etkisiyle Tâceddin el-Urmevî ve Sirâceddin el-Urmevî de bu görüşü benimsemiştir.³³⁰

328 Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1348-1349.

329 İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 467. Şöyle diyor İbn Reşîk: "Bu yanlış bir görüştür. Çünkü dili koyan, şayet "hamr" ve "hırsız" ismini belirtilen şeyler için özellikle koymuş ise bunların anlamlarının gerektirdiği şeyden dolayı bu isimleri koymuştur şeklinde zorlamanın bir anlamı yoktur. Eğer dili koyan, ismi hamr ve nebîzi ya da hırsız ve kefen soyucuyu kapsayan bir anlamdan dolayı koymuş ise bu müsemmâların lafzın kapsamına dahil oluşu kıyas ile değil, vaz' yoluyla olmuştur."

330 Râzî, *el-Mahsûl*, V, 339-342; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, III, 214-216; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 239-241. Râzî'nin bu konudaki temel gerekçesi, isimlerin varlık ve yokluk bakımından anlamları ile deverânıdır. Karâfî ise müsemmânın/ anlamın zâil olmasıyla ismin de zâil olacağı konusunda bir tartışmanın bulunmadığını, tartışmanın dilde nakledilmeyen başka bir anlamdan dolayı ismin, ikisi arasında müşterek bir anlamı içerip içermeyeceği konusunda olduğunu belirterek, Râzî'nin gerekçesinin iddiasını ispata yetmediğini ifade etmiştir (bu ve diğer gerekçelerin geçersizliği konusunda Karâfî'nin açıklamaları için bk. *Nefâisü'l-usûl*, VIII, 3754-3758). İsfahânî de Araplar'ın bu isimleri koyarken anla-

b) Dilde Kıyasın Geçerli Olmadığını Savunanlar. Başta Bâkullânî, Basrî,³³¹ Cüveynî, Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcı usulcüler, Mu'tezile ve Hanefîler olmak üzere usulcülerin çoğunluğu ise dilde kıyasın geçerli olmadığı görüşündedir. Bâcî, Mâlikî usulcülerden muhakkik olanların ve Şâfîler'in cumhurunun da bu görüşte olduklarını kaydeder.³³² Hanbelî usulcülerin genelde dilde kıyasın câiz olduğunu savunmalarına karşılık Kelvezânî, dilde kıyasın câiz olmamasının daha güçlü bir görüş olduğunu ileri sürer.³³³ Bu görüş aynı zamanda dilcilerin bir kısmına nisbet edilmektedir.

Bu görüşün temel hareket noktası dilin vaz'î bir niteliğe sahip olmasıdır. İsim bizi müsemma'ya götüren bir alâmet olup onları birbirinden ayırt etmek için konulmuştur. Bu yüzden Araplar lafızları hangi anlamlar için vazetmişler ise o anlamda alınması gerekir. Dilde kıyas ise bu vaz'ın sınırlarını aşmak olup vaz' olarak değerlendirilemez.

Bâkullânî, dilde kıyasın geçerli olmadığına, dilin vaz'ının hükmi bir vaz' olduğu konusunda ittifak edilmiş olmasını temel gerekçe olarak gösterir. İsimleri koymaktan maksat bunlarla anlamların ifade edilmesi olup bu da ya mutlak ya da mukayyet bir şekilde olur. Her iki şekilde de ismin konulduğu anlamı ifade etmesinde süreklilik (ittirad) aranır. Aksi takdirde ne delâlet ne de uyulaşım kalır. Mutlak veya mukayyet olarak konulduğunda bu anlam/sıfat hangi şeyde bulunursa o şey bu isimle isimlendirilir. Bu ise kıyas değil, vaz'dır.³³⁴

mın yanında ismi koydukları mahalli de dikkate aldıklarını belirterek Râzî'nin gerekçesinin zayıf olduğunu belirtmiştir (diğer gerekçeler için bk. *el-Kâşif*, VI, 592-594).

331 Bâsrî, *el-Mu'temed*, II, 272-274.

332 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 212. Mâzerî, kelâmcıların ve fakihlerin bu konuda ikiye ayrıldıklarını, ancak kelâmcılardan derin kavrayış sahibi olanların dilde kıyasın câiz olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. Yine Mâzerî, bu konuda Mâlikîler'in de ikiye ayrıldığını, İbnü'l-Kassâr ve Ebü't-Temmâm'ın bunu câiz gördüklerini, İbn Huveyz Mindâd'ın ise bunu câiz görmediğini belirtir (*İzâhu'l-mahsûl*, s. 151).

333 Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 454 vd.

334 Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 362. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 5. Bâkullânî kendilerinde bulunan bir anlamdan dolayı isimlerde kıyasın geçerli olmadığını bir örnekle şu şekilde ele alır. Dil ehli, bir hayvanı onda bulunan siyahlık sebebiyle "edhem" diye isimlendirdiğinde ve bize de bu hayvanı "edhem" diye isimlendirmelerinin onda bulunan bir siyahlık sebebiyle olduğunu bildirdiklerinde dört ihtimal söz konusudur.

Bâkullânî, dilde kıyasın geçerli olduğunu ileri sürenler tarafından dile getirilen deverân³³⁵ diye tabir edilen argümanı geçersiz olarak değerlendiren. Çünkü dil ehlinin bazan ismi bir anlamdan dolayı sadece o şeye hasrederek kullandıkları bilinmektedir. Dilin belli anlamlar için konuluşu, aklî hükümlerin illetlerine tâbi olması gibi değildir. Aksine, uylaşım onların kasıt ve tercihlerine tâbidir.³³⁶

Birincisi, “edhem” sözünün kendi dillerinde kendilerinden önce, kendi zamanlarında ve kendilerinden sonra ister hayvan olsun ister başka bir şey olsun, siyahlık bulunan her şey için geçerli olduğunu bildirmeleri ihtimalidir. Eğer böyle bir bildirimde bulunmuşlarsa bu ismin siyahlık bulunan her şey için geçerli olması kıyas yoluyla değil bildirim yoluyla olmuş olur.

İkincisi, bu ismin siyahlık bulunduğu için sadece bu hayvan için geçerli olduğunu bildirmeleri ihtimalidir. Bu durumda isim sadece ona mahsus olur ve başka birini bu isimle isimlendirmek onların diline ve vaz’ına muhalefet olur.

Üçüncüsü, bu ismin hayvanlar içinde belli bir türe ait olduğunu bildirmeleri ihtimalidir. Bu durumda ismin bu hayvan türünde kullanılması bildirim yoluyla olur, bunun dışındaki türlerde kullanılması ise onların diline ve vaz’ına muhalefet olur.

Dördüncüsü, bu hayvanı onda bulunan siyahlık sebebiyle “edhem” diye isimlendirdiklerini bildirmeleri, fakat bize bunun sadece o hayvan mı, o hayvan türü mü, yoksa hayvan olsun olmasın kendinde siyahlık bulunan her şey için mi geçerli olduğuna ilişkin bir bildirimde bulunmamaları ihtimalidir. Bu durumda ismin sadece o hayvan için geçerli olduğu kesindir. Kendinde siyahlık bulunan tür veya her şey için geçerli olup olmadığı ise bilinmez (*et-Takrib*, I, 363-364).

335 Deverân ile kastedilen, ismin varlık ve yokluk bakımından anlamına bağlı oluşudur. Daha açık bir ifadeyle bir anlam için konulan ismin bu anlam bulunduğu sürece bu isimle isimlendirilmesi, bu anlam ortadan kalktığında bu isimle isimlendirilmemesidir.

336 Bâkullânî, *et-Takrib*, I, 365. Gazzâlî de dilde kıyasın kabul edilemeyeceğini belirterek bunu şu şekilde gerekçelendirmiştir. Şayet Araplar “hamr” ismini özellikle üzümden sıkılan sarhoş edici içki için kullandıklarını belirtmiş olsalardı, bu durumda bu ismi başka şeyler için kullanmak Araplar aleyhine uydurmada bulunmak olurdu ve bu bizim tarafımızdan vazedilmiş bir dil olurdu. Şayet Araplar bu ismi aklı karıştıran ve mahmurluk veren her şey için koyduklarını söylemiş olsalardı, bu takdirde “hamr” ismi “nebiz” için de sabit olurdu, ancak bu, kıyas sonucu değil, onların belirtmeleri sayesinde olurdu (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 4).

Cessâs da lugavî isimlerin ancak dili kullananların muvâzaasına bağlı olarak lugavî isimler olarak isimlendirilebileceğini, buna bağlı olarak bu isimleri duyduğunda dili bilen herkesin bu isimle kastedileni bildiğini ifade eder. Müsemmâdaki bir anlama delâlet eden oturan, ayakta duran, mümin, kâfir gibi

Basrî de ismin illet gibi değerlendirilmesinin doğru olmadığını ileri sürerek dilde kıyasın doğru olmadığını belirtir.³³⁷ Basrî'nin söylediği özetle şudur: Hükümlerin illetlerle sabit olacağı konusunda şüphe yoktur. Ancak ismin illet olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Çünkü örneğin her ne kadar sirke, ekşiliği ortadan kalktığında “sirke” diye isimlendirilmezse de “sirke” diye isimlendirilmesi ekşiliğinden dolayı değildir. Aynı şekilde hamr da her ne kadar keskinliği ortadan kalktığında hamr diye isimlendirilmezse de hamr diye isimlendirilmesi sadece keskinliğinden dolayı değil, keskin üzüm şırası olmasından dolayıdır. Şayet hamr ismi hem üzüm şırasından hem de hurma şırasından yapılan içkiyi kapsamış olsaydı, “Yanında nebîz veya hamr var mı?” sözü anlamsız olurdu. Bu ikisi, cins olarak ayrıldığına göre hamr isminin nebîzi kapsamadığı sabit olur.³³⁸

Yukarıda dilde kıyası kabul eden usulcülerin mahiyet olarak bunu şer'î kıyasla aynı gördüklerini söylemiştik. Kıyası şer'î hüküm ispatında kabul eden usulcülerin, bunu dilde câiz görmemeleri arasında nasıl bir ayırım yaptıklarını gündeme getirmektedir. Şer'î hükümler hem nas hem de kıyas ile sabit oluyorsa, aynı şey bir kısmı vaz' ile bir kısmı da kıyas ile olmak üzere niçin dilde de geçerli olmasın? Sonuçta şer'î kıyas da dildeki kıyas da belli anlamda ortak olmaya dayanmıyor mu? Esasında dilde kıyası kabul etmeyen usulcülere yöneltilen en temel eleştirisi de budur.

Cessâs, dilde kıyası kabul edenlerce ileri sürülen bu itirazı dile getirerek iki kıyas arasında önemli bir fark olduğunu belirtir. Ancak bu itiraza verdiği cevabı ele almadan önce, onun mansus olan ile mansus olmayan arasını birleştiren bir anlama dayanılarak yapılan her işlemin kıyas olmadığı düşüncesinde olduğunu belirtmek gerekir.³³⁹ Şer'î kıyas ile hüküm

müştak isimler de böyledir. Bunların da müsemmaları için isim olduğunu bilmenin yolu dil ehlinin muvâzaasıdır. Diğer yandan kıyasla belirlenen isimlerin şer'î isim olduğu da söylenemez. Çünkü namaz, zekât, iman, küfür gibi şer'î isimleri bilmenin yolu şer'î âlimlerinin ortak kullanımıdır. Buna karşılık kıyasla sabit olan ismin anlamını ise sadece bu kıyası yapan kişi bilir. Dil ehlinin uylasımı olmadığı için de kıyasla belirlenen isimler lugavî isim olarak nitelendirilmez (bk. *el-Fusûl*, IV, 110-111).

³³⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 261.

³³⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 272-274.

³³⁹ Bu yaklaşımda bulunan usulcülere İbnü'l-Kassâr örnek verilebilir. Şöyle diyor İbnü'l-Kassâr: “Birbirine benzeyen her iki şeyin benzedikleri yönden hükmünün aynı olması aklın hükmü gereğidir. Hamr, özel bir keskinlik kazandığı

çıkarmasında, asıl ve fer' üzerinde bir nazar, itibar ve teemmüle ihtiyaç duyulur. İncelemeye ihtiyaç duyulmayıp da doğrudan dili bilmekle mansusun hükmünün mansus olmayan için de geçerli olduğunu anlamak kıyas olarak isimlendirilmez.³⁴⁰ Bu belirlemeden sonra Cessâs'ın yukarıdaki itiraza verdiği cevaba bakalım. Cessâs'a göre iki kıyas arasında şöyle bir fark vardır. Bir şer'î hüküm, kişiden kişiye değişiklik gösterebilir. Kimilerine göre bir şeyin yasak olması, kimilerine göre de o şeyin mubah olması mümkündür. Kimin kıyası o şeyin yasak olduğuna götürürse onunla, kimin kıyası da o şeyin mubah olduğuna götürürse, o da onunla sorumlu olur. Aynı şekilde bir şey mükellefe bir durumda yasak, başka bir durumda mubah olabilir. Hükümler mükelleflere ve durumlarına göre değişiklik gösterdiğine göre, bu hükümlerin bir kısmının nas ile sabit olması, bir kısmının da kıyas yoluyla sabit olması mümkündür. Buna karşılık asıllarda insanlardan bazılarının bir şeyi bir isimle, bazılarının da bu şeyi başka bir isimle isimlendirmekle sorumlu tutulmaları diye bir şey söz konusu değildir. Aynı şekilde bir kimsenin bir durumda bir şeyi bir isimle, diğer bir durumda o şeyi başka bir isimle isimlendirme gibi bir sorumluluğu söz konusu değildir.³⁴¹ Diğer yandan kıyas hükme ulaşmanın bir yolu olup, hüküm olmayan şeyin kıyas yoluyla ortaya konması doğru değildir. İsimlendirme ise bizim sorumlu olduğumuz bir hüküm değildir. Çünkü asıllarda müsemma ile ilgili hüküm dışında sadece isimlendirmeye yönelik bir yükümlülük bulunmamaktadır.³⁴²

Cessâs, isimlerde kıyasın iki amaca yönelik olabileceğini belirtir. Bu ya hükümlerin ispatına yöneliktir ya da bunun dışında başka bir sebebe yöneliktir. Hükümlerin ispatına yönelik ise Allah'ın bizim için bu hükümlere deliller koymuş olması ve bunları da dilde ya da şer'de sabit olan isimlere bağlamış olması yönüyle isimlerde kıyasa ihtiyaç duyulmaz. Hükümlerin ispatının dışında bir amaca yönelik ise bunun da bizim açımızdan bir

için bu ismi aldığına ve bu isim bu hoşluk veren keskinliğin kalkması halinde kalktığına ve bu da tecrübe yoluyla kabul edildiğine göre, aynı özelliği nebîzde gördüğümüzde ona da hamr ismini vermemiz gerekir" (*el-Mukaddime*, s. 196).

³⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 99-100. Buna göre nassın fahvasından anlaşılan, usule dayatılarak yapılan istidlâl, bir kişi için sabit olan hükmün umum yoluyla diğerlerine teşmil edilmesi kıyas olarak adlandırılmaz.

³⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 111-112.

³⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 114.

anlamı ve faydası yoktur. Bu durumda kişi sadece kendisi için bir şey bir isim koymuş olur. Bu ise anlamsız bir şeydir.³⁴³

Cüveynî de iki kıyas arasındaki farkı meşruiyetleri açısından ele alır. Ona göre şer'î hükümlerde kıyasın geçerliliği kat'î bir delile, icmâa dayanır. Buna karşılık dilde kıyasın böyle bir dayanağı yoktur. Cüveynî, bunun ancak dil ehlinde kesin bir delil nakledilmesi halinde kabul edilebileceğini belirtir.³⁴⁴

Dilde kıyasın câiz olup olmadığı konusunda Sem'ânî yukarıdaki iki görüşten farklı bir görüş ileri sürmüştür. Sem'ânî, konuyla ilgili görüşleri³⁴⁵ verdikten sonra her iki tarafın gerekçelerini ele alır. Sem'ânî, dilde kıyasın câiz olduğunu kabul edenlerin, esasen bunu şer'î kıyas gibi düşündüklerini belirtir. Buna göre, türeyen ismi fer', kendisinden türetme yapılan ismi asıl, türetmeye sebep olan anlamı da illet gibi değerlendirdiklerini, kendilerinin imkân ölçüsünde yapabilecekleri en mâkul izahın bu olduğunu ifade eder. Ardından dilde kıyası reddedenlerin bu konudaki gerekçelerinin gerçekten güçlü olduğunu ifade ederek, isimlerde kıyasın dil açısından değil, şer' açısından câiz olduğunu ileri sürer. Çünkü şer'î isimler, illetleri ile sabittir. Bu illet başka bir yerde bulunduğu isim ona da şâmil olur. Diğer bir ifadeyle şeriat, bu isimleri şer'î isimler haline getirerek anlam alanını genişletmiştir. Bunun sonucu olarak "hamr" ismi nebîz, "zina" ismi livâta, "hırsız" ismi kefen soyucu için sabit olur ve bunlara ilişkin hükümler nassın kapsamına girer.³⁴⁶

343 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 114-115. Cessâs, yaşadığı dönemde Bağdat'ta nahivle uğraşan ve kendini akıllı zanneden birtakım kişilerin isimlerde kıyasın câiz olduğunu iddia ettiklerini, ismin aslına ve istikakına bakarak bu anlamı taşıyan bütün diğer isimleri buna kıyas ettiklerini belirtir ve kendisinin duyduğu ilginç örnekler verir. Meselâ, birisine fasulyenin neden "cîrcîr" olarak isimlendirildiği sorulduğunda, yerden çıkarken hareket ettiği için böyle isimlendirildiğini söylediğini belirterek, o takdirde hareket ettiği için sakalın da "cîrcîr" diye isimlendirilmesi gerekir diye itiraz eder.

344 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 132.

345 Sem'ânî, Şâfîlîler'in bu konuda ihtilâf ettiklerini, çoğunluğun câiz olduğu görüşünü benimsediğini, İbn Süreyc'in bu görüşü tercih ettiğini, Şâfîî'nin de bazı görüşlerinin bu görüşte olduğuna delâlet ettiğini belirtir (*Kavâtu'l-edille*, I, 281-282).

346 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 283-284. Sem'ânî, İbn Süreyc'in cevaz görüşünü de bu şekilde açıklamıştır.

Bu tartışmanın bir sonucu olarak, Şâfiî'nin "nebîz"i "hamr" olarak, "homoseksüel"i "zâni" olarak isimlendirerek asıl için geçerli hükümlerin bunlar için de geçerli olduğu görüşü,³⁴⁷ dilde kıyası kabul eden Şâfiîler açısından anlaşılır bir durumdur. Bu durumda dilde kıyasın geçerli olmadığını kabul eden Şâfiî usulcülerin, Şâfiî'nin bu görüşünü nasıl değerlendirdikleri sorusu akla gelebilir. Âmidî, Şâfiî'nin bu konularda verdiği hükmün dilde kıyasa dayanmadığını, Şâfiî'nin başka delillerden hareketle bu sonuçlara ulaştığını ifade eder. Meselâ, "nebîz"i "hamr" olarak isimlendirip haram hükmünü vermesi dilde kıyastan hareketle ulaştığı bir hüküm değildir. Aksine o, bu konuda Hz. Peygamber'in "Nebîzin bir kısmı hamrdır" sözünden hareketle bu hükmü vermiştir. Bu ise bu kıyas değildir. Âmidî, Şâfiî'nin bu görüşlere dilde kıyastan hareketle ulaştığı var sayılsa bile başkalarının bu konularda Şâfiî'ye muhalefet ettiğini, dolayısıyla da iki görüşten doğru olanın uyulmaya lâyık olduğunu belirtir.³⁴⁸ Âmidî'nin bu yaklaşımı, kelâmcı olan Şâfiî usulcülerin, kelâmcı olmayanlardan farklı olarak görüşlerini mezhep imamlarının görüşleri ile kayıtlamadıklarının ve böyle bir endişe taşımadıklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Dilde kıyası kabul etmeyen Şâfiîler'in, nebîz, kefen soyucu ve homoseksüele, şer'î kıyas veya başka şekilde hamr, hırsız ve zâniye verilen hükmü vermelerinden hareketle bunun genel geçer bir yöntem olduğu düşünülmemelidir. Çünkü meselâ Hanefiler, dilde kıyası kabul etmeyen usulcülerin şer'î kıyastan hareketle nebîz, kefen soyucu ve homoseksüele verdikleri hükümleri vermemektedirler.³⁴⁹

347 Basrî, bazı Şâfiîler'in nebîzin hamr olarak isimlendirildiği şeklindeki sözlerinin, Şâfiî'nin görüşü olmadığını belirtir. Basrî'ye göre Şâfiî, pek çok yerde hamrın keskinlik kesbetmiş üzüm sırası olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Basrî Şâfiî'nin şiddet illeti ile nebîzi hamra kıyas etmesinin de bâtıl olduğunu ileri sürer (bk. *el-Mu'temed*, II, 273-274).

348 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 53. Âmidî'nin kendisinin tercih ettiği görüş dilde kıyasın geçerli olmadığıdır (bk. *el-İhkâm*, I, 51). İbnü'l-Hâcib'in tercihi de aynı olup, ona göre, kefen soyucuya hırsızın, nebîz içene şarap içenin ve homoseksüele zâninin cezasının verilmesi dilde kıyas yoluyla değil, ya umumun kapsamına dahil edilmesiyle ya da şer'î kıyasla olmuştur (bk. *Münteha'l-vüsûl*, s. 26; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], I, 183-185).

349 Hanefiler'de homoseksüel, kefen soyucu ve nebîzin hükmü için örnek olarak bk. Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, I-IV, İstanbul: Edâ Neşriyat, 1991, II, 102, 121; IV, 111.

HİTABIN HÜKME DELÂLET ŞEKİLLERİ (MANTÛK-MEFHUM)

Temel olarak usulcünün etkinliği, hitap ile hüküm arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu / kurulacağı noktasında ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî'nin ifadeyle söyleyecek olursak, "Hükümlerin kendileri, müctehidin seçmesine bağlı olmadığı gibi, hükümlerin konulup kaldırılması da onların isteklerine bağlı değildir. Kitap, Sünnet, icmâ ve akıldan ibaret olan asılların, esas ve asıl olarak kabul edilişinde kulların seçmelerinin hiçbir rolü yoktur. Müctehidin uğraşı ve iktisap alanı ise hükümleri kaynaklarından iktibas ve istinbat hususunda kafa yormak, fikir yürütmektir."¹ Buna göre usulcünün görevi, hükmün delillerden hangi yollarla elde edilebileceğini belirlemektir. Bu ilişki türlerinden hangilerinin geçerli, hangilerinin geçersiz olduğu ve bu ilişki türlerinin ne tür bir sıralama ve sınıflamaya tâbi tutulacağı sorunu öteden beri usulcülerini meşgul etmiştir. Bu konuda dâimilerin ortaya koymuş oldukları çabalar esas alınmakla birlikte usulcüler açısından yeterli olmamıştır.

Hitabın hükme delâlet şekilleri konusunda usulcüler, bağlı oldukları ekoller çerçevesinde farklı terminoloji kullanarak değişik sınıflamalar yapmış olsalar da hükme delâlet eden şeyler, usulcülere göre, esas itibarıyla Hz. Peygamber'den sâdır olan şeylerdir. Çünkü beşere ulaşması açısından Kitap da Hz. Peygamber'den işitilmektedir.² Bu açıdan bakıldığında

1 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 1. İbn Rüşd de fıkıh usulünün Gazzâlî'nin bölümlediği dört konudan esas itibarıyla üçüncü bölüm olan delillerin hükümlere delâlet şekliyle ilgili olduğunu belirtmektedir (bk. *ez-Zarûrî*, s. 36).

2 Sem'î konularda asıl olan Allah'ın sözü olmakla birlikte usulcüler, bunun sübûtu-nun, doğruluğu mucize ile desteklenen Hz. Peygamber yoluyla olduğunu belirtirler. Hükmün esas kaynağının Hz. Peygamber'den sâdır olan şeyler olması bu

Hız. Peygamber'den sâdır olan şeyler de söz, fiil ve ikrar olmak üzere üç kısımdır.³ Fıkıh usulü esas itibariyle bunların hükme nasıl delâlet ettiğini konu edinmektedir.⁴

Hitabın hükümlere delâlet şekli açısından nassan ve istidlâl / istinbâten şeklinde Şâfiî tarafından ortaya konan⁵ bir formülasyondan bahsetmek mümkün olmakla birlikte bunun Şâfiî'ye özgü bir formülasyon olmadığı muhakkaktır. Çünkü kıyası kabul eden her fakih ve usulcü açısından bu formülasyon geçerlidir. Bu formülasyonun Şâfiî'ye özgü olan yanı ictihad / istidlâl diye nitelediği ikinci kısmı kıyasla sınırlamış olmasıdır.⁶

Hanefiler'in, özellikle Debûsî'den itibaren belli bir sistem takip ettikleri,⁷ Hanefiler'in dışındaki usulcülerin ise kimi noktalarda kesişmekle birlikte esas itibariyle iki farklı tasnif yaptıkları söylenebilir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu tasniflerden ilki Bâkılânî'ye, ikincisi çağdaşı İbn Fûrek'e dayanmaktadır.⁸

anlamdadır (bu konuda bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 19; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 119; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 1; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 101).

3 Gazzâlî, Hz. Peygamber'den sâdır olan şeyleri bu şekilde üç kısma ayırırken, İbn Rüşd, bunların lafız ve karîne olmak üzere ikiye indirmiş, karîneyi de Hz. Peygamber'in fiili ve ikrarı olmak üzere ikiye ayırmıştır (bk. *ez-Zarûrî*, s. 101).

4 Hz. Peygamber'in fiil, ikrar ve sükûtu ile kıyas da hükme delâlet eden yollar olmakla birlikte biz, yer yer yaptığımız genel atıflar dışında bunların ayrıntılarına inmeyip usulcülerin münhasıran hitabın delâlet şekillerini nasıl ele aldıkları üzerinde durmak istiyoruz.

5 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 19.

6 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 39, 477. Şâfiî'den sonraki usulcülere göre ictihad/istidlâl hakkında iki yaklaşımın bulunduğunu söylemek mümkündür. Birinci yaklaşıma göre ictihad/istidlâl, kıyas dahil her türlü dolaylı çıkarımı içine alan daha kapsamlı bir kavramdır (meselâ bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 11-12). İkinci yaklaşıma göre ictihad/istidlâl kıyastan farklı olup, kıyas dışında kalan, muayyen bir asla dayanmayan çıkarımları ifade eden bir kavramdır (meselâ bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 721; bu konuda ayrıca bk. Ferhat Koca, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 323-325).

Şâfiî'nin bu formülasyonunun temel hareket noktası ise bir müslümanın başına gelen her olayın hükmü konusunda Allah'ın Kitabında mutlaka doğru yolu gösterecek bir delilin bulunduğu düşüncesidir (bk. *er-Risâle*, s. 20). Her meselenin hükmüne Kur'an'dan bir delâlet olduğuna göre bu ya doğrudan naslarda belirtilmiştir ya da naslardan çıkarım yoluyla bulunacaktır.

7 Hanefiler'in tasnifleri için bk. Ek 4.

8 bu tasnifler için bk. Ek 1/A ve B

Bâkullânî, fıkıh usulünün konularının tertibinde Kitap ve Sünnet'e öncelik verilmesinin sebebini açıklarken şöyle demektedir: "Şer'î hükümlerin tamamı, Kitap ve Sünnet'te ya nutk ya da mefhum olarak bulunmakta veya bu ikisindekine tevdi edilmiş mâna olarak mevcuttur."⁹ Hitabın esas itibariyle nutk, mefhum ve mâna (kıyas) olmak üzere üç türlü delâletinin bulunduğunu ifade eden bu cümlenin, Gazzâlî'nin hitabın hükme delâlet şekillerini manzum, mefhum ve mâna (kıyas) olmak üzere sistematik bir biçimde ele almasına temel teşkil ettiği söylenebilir.¹⁰ Kıyas, her ne kadar Gazzâlî tarafından bir delâlet şekli olarak değerlendirilmiş olsa da usulcülerdeki genel eğilim, kıyasın diğer delillerle birlikte delil olarak ele alınması yönündedir.¹¹ Bu yüzden de bu ayırım mantuk ve mefhum şeklinde yaygınlık kazanmıştır.¹²

İbn Fûrek tarafından yapılan ikinci tasnif ise asıl ve ma'kul-i asl şeklindedir.¹³ Asıl kapsamına Kitap, Sünnet ve icmâ girer. İbn Fûrek bu tasnifte, birinci tasnifteki mantukun delâlet şekilleriyle ilgili konuları

9 Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 312.

10 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 1. Gazzâlî'nin ifadesi şöyledir: "Lafız, hükme ya sığa ve nazmı ile (manzum) ya fahvâ ve mefhumu ile ya da mâna ve mâkulü ile delâlet eder ki, bu sonuncusu kıyas olarak adlandırılan iktibastır. Buna göre burada ele alınacak konular, manzum, mefhum ve mâkul olmak üzere üç başlık altında incelenecektir."

11 Nitekim İbn Reşîk, Gazzâlî'nin tertibini bozmamakla birlikte kıyasın ikinci kupta, diğer delillerle birlikte ele alınması gerektiğini belirtir (bk. *Lübâbü'l-mahsûl*, I, 269).

12 Meselâ Gazzâlî'den önce Cüveynî, Gazzâlî'den sonra Âmidî ve diğer usulcüler tarafından ayırım mantuk-mefhum şeklinde yapılmıştır. Hanefî usulcülerden Pezdevî'nin "Bil ki, şer'in asılları üçtür. Bunlar da Kitap, Sünnet, icmâdır. Dördüncü asıl ise bu üç asıldan istinbat edilen mânaya dayalı kıyastır" (bk. *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 62) şeklindeki ifadesinden her ne kadar diğer üç asla bağlı olsa da kıyası bir asıl olarak değerlendirdiği görülmektedir. Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin kıyası ayrı bir asıl olarak zikretmesinin sebebini şöyle açıklar. Kitap, Sünnet ve icmâ, hüküm ispatında müstakil delil olup başka bir şeye dayanmaz. Hüküm ispatında makisun aleyhe ihtiyaç duyması sebebiyle kıyas ile ilkten hüküm ispatı mümkün değildir. Bu açıdan kıyas diğerleri gibi bir asıl değildir. Bununla birlikte kıyas ile sabit olan hüküm kıyas olmaksızın sabit olmayacağı için bu açıdan bir asıl sayılmıştır (bk. *Keşfü'l-esrâr*, I, 64).

13 Şîrâzî her ne kadar fıkıh usulünün konularının tertibini verirken Şâfiî'nin "Şer'in delilleri asıl ve ma'kul-i asıldır" dediğini kaydetmekte ise de burada ma'kul-i asıl ile kastettiği kıyastır. Çünkü Şîrâzî, Şâfiî'nin bu sözüne kıyasın Kitap, Sünnet

birinci asıl olan Kitap içerisinde ele almıştır. Buna göre Kitap nas, zâhir, umum ve mücmel olmak üzere dört kısma ayrılır. Ma'kul-i asl kapsamına ise lahnü'l-hitâb, fahve'l-hitâb, delîlü'l-hitâb ve ma'ne'l-hitâb (kıyas) girer.¹⁴ Bu tasnifte kıyas hariç tutulursa ma'kul-i aslın birinci tasnifteki "mefhum"a karşılık geldiği söylenebilir. İbn Fûrek'in bu tasnifinin kendisinden sonra gelen Ferrâ, Şîrâzî, Bâcî ve Kelvezânî gibi Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerde büyük ölçüde veya kısmen etkisini görmek mümkündür. Ancak Gazzâlî sonrası dönem açısından bakıldığında Hanefîler'in dışındaki usulcülerin genel olarak hitabın hükme delâlet şekli konusunda birinci tasnif olan mantuk-mefhum ayırımını benimsedikleri görülür. Bu sebeple biz de çalışmamızda kelâmcı usulcülere göre hitabın hükme delâlet şekillerini "Mantuk ve Mefhum" başlığı altında ele almayı tercih ettik ve bu bölümü iki ana başlıkta inceledik.

I. MANTÜKUN DELÂLETİ

Mantûk, **nutk** kökünden "söylenen, lafza dökülen" şey anlamındadır. **Mefhum** da sözlük anlamı olarak "anlaşılan" şeydir. Bu anlamda mantûk ve mefhum bir delâlet şekli olmaktan ziyade medlûl anlamındadır. Nitekim Cüveynî'nin "Lafızdan anlaşılan şey iki kısımdır. Birincisi, söylenenden, açıkça zikredilenden elde edilen, ikincisi ise sükût edildiği ve lafızda açıkça zikredilmediği halde lafızdan anlaşılandır"¹⁵ şeklindeki ifadesinden mantuk ve mefhumun her ikisinin de lafızdan anlaşılan anlam / medlûl olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Hâcib ise mantuk ve mefhumu medlûl olarak değil, delâletin iki kısmı olarak vermiştir.¹⁶ Ancak mantukun delâlet veya medlûl

ve icmâdan sonraya bırakılmasının sebebini açıklarken atıfta bulunmuştur (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 163).

14 İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 121, 124, 144, 204, 212, 214, 228, 230, 248, 324, 391, 426, 496, 560, 566, 575, 620, 687, 698. İbn Fûrek'in fıkıh usulüne dair bu eseri, isminden de anlaşılacağı üzere aslında oldukça muhtasar bir metindir. Verilen sayfa numaraları ise eseri tahkik eden ve eser üzerine şerh mahiyetinde çalışma yapan Muhammed Hassân İbrahim Avd'ın *İbn Fûrek ve âsarühü'l-usûliyye* isimli eserinin sayfa numaralarıdır. Metin bu eserin üst kısmında yer almaktadır.

15 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 298.

ما يستفاد من اللفظ نوعان أحدهما متلقى من المنطوق به المصرح بذكره والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مكتوب عنه لا ذكر له على قضية التصريح

16 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasari'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 171. Mantuk ve mefhumu delâlet olarak tanımlamasından hareketle Adudüddin el-İcî, İbnü'l-Hâ-

olarak tanımlanması pratikte ciddi bir sonuç farklılığı doğurmamaktadır.¹⁷ Gazzâlî ve Âmidî'nin "mantuk" tabiri yerine "manzum ve sîga ile istidlâl" tabirini kullanmalarının, mantuk ile mefhum arasındaki farklılığı daha net ifade ettiği söylenebilir. Diğer yandan mantuk ve mefhum, her ikisi de lafızdan anlaşılan şey olmakla birlikte mantuktan bağımsız olarak mefhumun delâletinden bahsetmek mümkün değildir. Mefhumun ancak mantuka bağlı olarak delâletinden söz edilebilir. Bu sebeple mantuk, mefhum için asıl konumundadır.¹⁸ Mantûkun lafızdan anlaşılan şey olması açısından "mefhum" tabirinin mantuku da kapsayan daha genel bir tabir olduğu söylenebilir. Nitekim Âmidî'nin, "Her ne kadar mantuk genel anlamda mefhum dahil olsa da lafzın delâletinden nutk yoluyla anlaşıldığı için özellikle "mantuk" diye isimlendirilmiştir. Bunun dışındakiler ise ortak genel anlam kapsamında kalmıştır"¹⁹ şeklindeki sözleri bunu göstermektedir.

Mantûk ve mefhumun hitabın delâlet şekilleri olması noktasında kelâmcı usulcüler hem fikirdir. Ancak işaret, iktizâ ve tembihin delâletinin bu iki kısımdan hangisine girdiği konusunda önceki usulcülerle sonrakilere arasında yaklaşım farklılığı bulunmaktadır. Bâkılânî, Gazzâlî ve Âmidî gibi mantuk-mefhum ayırımı yapan kelâmcı usulcülere göre bu delâlet şekilleri mefhumun kısımları olarak değerlendirilir.²⁰ Görebildiğimiz kadarıyla bu üç delâlet türü, "gayr-i sarîh mantuk" tabiri altında mantukun

cib'in *الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق* şeklindeki mantuk tanımındaki *ما*nın masdariyye olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî ise ibarenin doğru olması açısından bunun doğru olduğunu belirtmekle birlikte mantuk ve mefhumun delâlet olarak tanımlanmasının usulcülerin yaklaşımına aykırı olduğunu, Âmidî'ye atıfta bulunarak usulcülere göre mantuk ve mefhumun medlûlün kısımları olduğunu belirtir (bk. *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983, II, 171).

17 Usulcüler arasında mantûk ve mefhum delâlet olarak mı yoksa medlûl olarak mı tanımlandığı hususundaki bu iki farklı yaklaşıma değinen Edîb Sâlih ve Halîfe Bâbekr el-Hasan, bunun sadece bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından kaynaklandığını, sonuç itibarıyla aynı şeyi ifade ettiklerini belirtir (bk. *Tefsîrû'n-nusûs*, I, 593; *Menâhici'ul-usûliyyîn*, s. 68-69).

18 Âmidî, *el-İhkâm*, II, 63.

19 Âmidî, *el-İhkâm*, II, 63.

20 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 340-348. Gazzâlî, bu kısımları mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe ile birlikte "fahve ve işaret yönünden lafızlardan iktibas edilen" başlığı altında ele alırken, Âmidî, "gayr-i manzumun delâleti" başlığı altında ele almıştır. Basrî ve Cüveynî ise bu delâlet türlerine değinmemiştir. İbn Fûrek gibi asl-ma'kûl-i asl ayırımı yapan ve bu konuda onu izleyen usulcülere göre de

kısımlarından biri olarak ilk defa İbnü'l-Hâcib tarafından ele alınmıştır. İbnü'l-Hâcib, mefhum başlığı altında ise mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe şeklindeki delâlet şekillerine yer vermiştir.²¹

İbnü'l-Hâcib'den sonraki usulcüler de genellikle onun bu taksimini esas almıştır.²² Bununla birlikte Zerkeşi, bu üç delâlet türünün İbnü'l-Hâcib tarafından mantuk kapsamında ele alınmasının önceki usulcülerin anlayışlarına ters olduğunu, bu yüzden bunların mantuk kapsamında değil mefhum kapsamında ele alınması gerektiğini belirtir. Mefhumu reddedenlerin bunları kabul etmelerinden hareketle bu üç delâlet türünün mantuk ile mefhum arasında ayrı bir kategori olarak değerlendirilmesinin de mümkün olduğunu ifade eder.²³ Nitekim mefhûmü'l-muhâlefe ve tembihin delâleti istisna edilecek olursa Hanefiler'de bu delâlet türleri ibarenin delâleti yanında ayrı birer kısım olarak ele alınmıştır.

Hitabın hükme delâlet şekilleri kelâmcı usulcüler tarafından genellikle delâletin açıklığı ve kapalılığı bakımından mübeyyen ve mücmel olarak iki kısımda ele alınmıştır.²⁴ Biz de bu taksime bağlı kalarak mantukun delâletini mübeyyen ve mücmel olarak iki başlık altında inceledik.

A) Mübeyyen

Mübeyyen, kelâmcı usulcülerin terminolojisinde, birincisi anlamı açık olan, ikincisi kapalı iken açıklanmış hitap olmak üzere iki anlama gelir.

yaklaşım olarak bu delâlet türlerinin mantukun değil, mefhumun kapsamında yer alması gerektiğini ifade etmek gerekir.

21 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 171-172.

22 Meselâ bk. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Zerkeşi, *Teşnifü'l-mesâmi'* içinde), I, 159-167; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1056-1059; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2867-2880; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 473-480.

23 Zerkeşi *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 6. Zerkeşi, her ne kadar İbnü'l-Hâcib'den önce Âmidî tarafından da bu üç delâlet türünün mantuk kapsamında ele alındığını söylese de Âmidî'nin eserine baktığımızda bunun böyle olmadığını görmekteyiz. Çünkü Âmidî, delâlet konusunda Gazzâlî'nin tertibini takip ederek, mefhumun kısımlarıyla birlikte bu üç delâlet türünü "gayr-ı manzûmun delâleti" başlığı altında ele almıştır. Nitekim *Muhtasarü'l-Müntehâ* şarihlerinden Rahûnî de İbnü'l-Hâcib'in gayr-i sarîh mantuk olarak verdiği kısımların hem Râzî hem de Âmidî tarafından mefhum kapsamında değerlendirildiğini belirtmiştir (bk. *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 320, 321).

24 Kelâmcı usulcülerin genelde hitabın hükme delâletinin açıklık ve kapalılığını bu iki başlık altında ele almaları bunun bir göstergesidir.

Bu iki anlama uygun olarak birincisi, ister nas ister zâhir olarak anlamını açıkça ifade etsin ek bir açıklamaya gerek duymayacak şekilde kendi başına anlamını / hükmünü ifade eden hitap; ikincisi ise ancak ek bir açıklama ile birlikte anlamını ifade eden hitap için kullanılan bir terimdir.²⁵ İkinci anlamda mübeyyen, bir açıklama ile birlikte mücmelliği kalkan ifadeler için kullanılmış olup bu anlamda mübeyyenin, bizâtihi açık olan birinci anlamının karşıtı olan mücmelin açıklanmış halini ifade eder.²⁶

Aralarında farklılık bulunmakla birlikte kelâmcı usulcüler tarafından kabul edilen türleriyle birlikte mefhumun delâletinin nas ya da zâhir konumunda olması sebebiyle mücmel olan hitabın esasen mantukun delâletinin kapalı kısmını oluşturduğu söylenebilir. Mücmel, mübeyyenin mukabili olarak ayrı bir kısım olarak değerlendirildiğinde, mantuk ve mefhumu mübeyyenin kısımları olarak da değerlendirmek mümkündür.²⁷ Bu nokta dikkate alındığında kelâmcı usulcülere göre, hitabın

²⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 294; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 150; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 25.

²⁶ Mübeyyenin bu iki anlamını ifade eden diğer bir terim ise "müfesser"dir. Müfesser de biri haddizatında anlamı açık olan hitap, diğeri mücmel olup açıklaması yapılmış olan hitap olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Kelâmcı usulcülerin terminolojisinde müfesser, mübeyyen kadar yaygın bir kullanıma sahip olmasa da Basrî, Şerif el-Murtazâ, İbn Hazm ve Râzî gibi usulcüler tarafından kullanılmıştır (*el-Mu'temed*, I, 294; *ez-Zerîa*, I, 323; *el-İhkâm*, I, 43; *el-Mahsûl*, III, 150). Ferrâ ve Bâcî ise mübeyyenin birinci anlamını ifade etmek için nas, zâhir ve âmmı kapsayan "mufassal" terimini kullanır. Bu anlamda mücmelin karşıtı mufassal olmaktadır (bk. *el-Udde*, I, 72; *İhkâmü'l-fusûl*, s. 71). İbâzîler'den Vercelânî de mücmelin karşıtı olarak mufassal teriminin mübeyyen ve beyan ile eş anlamlı olduğunu belirtir (bk. *el-Adl ve'l-insâf*, I, 45).

²⁷ Nitekim Bâkılânî, hitabı anlama delâletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından tasnif ederken bu ikisini, anlamını ihtimale yer vermeyecek şekilde açıkça ifade eden birinci kısım olarak vermiştir. Bâkılânî şöyle demektedir: "Anamlı hitabın tamamı üç kısıma ayrılır. Bunun dördüncü bir kısmı yoktur. Birincisi, içerdiği bütün anlamı (mütezaşmen) açıkça ifade etmede kendi başına yeterli olup, içerdiği anlamları ifade konusunda hiçbir ihtimal bulunmayan hitaptır. Bu hitap da iki kısımdır: Birincisi kastedileni nassı ve sarihi ile beyan konusunda kendi başına yeterli olan kısımdır, ikincisi ise kastedileni lahnı ve mefhumu ile beyan konusunda kendi başına yeterlidir ..." (*et-Takrîb*, I, 340). Bâkılânî bu iki kısmın beyana ihtiyaç duymadığı konusunda ittifak bulunduğunu belirtir (bk. *et-Takrîb*, III, 379). Aynı şekilde Hatîb el-Bağdâdî ve Şîrâzî de mübeyyeni, beyanı nutku ve mefhumu ile ifade eden olmak üzere ikiye ayırmıştır (bk. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*

hükme delâleti bakımından mübeyyen ve mücmel şeklindeki ayırımının esas ayırım olduğu söylenebilir. Hitabın mefhumu ile delâletinin mantukunun delâletinden bağımsız olamayacağı diğer bir ifadeyle hitabın mefhumu ile delâletinin ancak mantukunun delaletiyle birlikte mümkün olduğu göz önünde bulundurulursa kabul edilen türleri ile birlikte mefhumun mantuk ile birlikte mübeyyenin bizâtihi delâleti açık olan kısmı içerisinde yer alması gerektiği netlik kazanır. Ancak usulcüler mefhum konusunu, fıkıh usulünün önemli bir bölümünü oluşturan emir, nehiy, âm ve hâs gibi mantukun kapsamında giren konulardan sonra ayrı bir başlık altında ele almayı tercih etmişlerdir. Çünkü mantuk, mefhum için asıl konumundadır.²⁸

Kelâmcı usulcüler, açıklık ve kapalılık bakımından mantukun delâletini mübeyyen ve mücmel başlıkları altında ele almakla birlikte mübeyyenin, mücmel olmayan nas ve zâhiri kapsayan daha genel bir terim mi yoksa nas ile eş anlamlı olarak kullanılan bir terim mi olduğu konusunda iki farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Gazzâlî'nin açıkça dile getirdiği birinci yaklaşıma göre, mübeyyen nas ile eş anlamlı olup zâhiri kapsamaz.²⁹ Bu yaklaşıma göre zâhiri, mücmel ve mübeyyen dışında ara bir kategori olarak değerlendirmek gerekir. Kelâmcı usulcülerden Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî ve bu geleneği izleyenlerin, zâhiri mübeyyenden ayrı olarak değerlendirme temayüllerinde beyanı, bilgi ifade eden delille eş anlamlı olarak kullanmalarının etkili olduğu söylenebilir. Çünkü zâhir ifadeler, bu usulcüler tarafından umumiyetle zann-ı galib

[I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1400/1980], I, 74; *Şerhü'l-Lüma*, I, 448). Basrî de fahve'l-hitâbı beyanı ta'lîl ile olan diye niteleyerek beyanı sarihi ile ifade eden ile birlikte kastedilenin bilindiği kısma dahil etmiştir (bk. *el-Mu'temed*, I, 296-297). Bu konuda Râzî de Basrî'yi izlemiştir (bk. *el-Mahsûl*, III, 173-174).

28 Her ne kadar taksim açısından mefhumun, mantukun delâleti açık olan kısmı ile birlikte mübeyyen başlığı altında ele alınması uygun olsa da usulcülerin genelinin yazım tarzına bağlı kalarak mefhumun delâletini ayrı bir başlık altında ele almayı tercih ettik.

29 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 15. Gazzâlî burada şöyle demektedir: "Lafzın anlamı başka bir ihtimal taşımayacak şekilde belirginleşmiştir ki, bu durumda mübeyyen ve nas olarak adlandırılır, ya da iki veya daha fazla anlam arasında biri diğerine tercih edilmeksizin döner ki, bu da mücmel adını alır. Eğer lafız, bu anlamlardan birisinde zâhir olup, diğerinde zâhir olmazsa, bu takdirde zâhir adını alır." Başka bir yerde ise Gazzâlî, mücmel olmayan lafzın ya nas ya da zâhir olduğunu belirtir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 34).

ifade eden emâreler kapsamında değerlendirilmektedir. Aşağıda ele alınacağı üzere, Bâkılânî'nin mutlak emir, nehiy ve umum sîgalarını mücmel olarak değerlendirdiği göz önüne alınırsa kendisini izleyen usulcülerin, zâhiri mübeyyen kapsamına dahil etmeme temayüllerinin sebebi daha iyi anlaşılır. Nitekim Cüveynî, bazı usulcülerin yaptığı nas, zâhir, ve mücmel şeklindeki beyan mertebelerini değerlendirirken, mücmel bir yana ihtimal taşıyan zâhirin de beyan sayılamayacağını, şayet kendisiyle amelin gerekliliği konusunda kati bir delil bulunmasaydı, zâhirin bizâtihî ameli dahi gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.³⁰ Gazzâlî de kendisiyle beyanın yapıldığı şeyleri sıralarken bunlardan bazılarının zann-ı gâlib ifade etse de amelin vücûbunu kesin olarak ifade etmesi bakımından beyan olduğunu ve nas gibi olduğunu belirtmektedir.³¹

Bu yaklaşımın aksine hitabın delâletini asıl ve ma'kûl-i asl şeklinde tasnif eden İbn Fûrek, Ferrâ, Bağdâdî, Şîrâzî ve Bâcî, İbn Akîl gibi usulcüler, mübeyyeni nas, zâhir ve umumu da kapsayan daha genel bir terim olarak kullanırlar.³² Aynı şekilde mübeyyeni beyana ihtiyaç duymayan hitap olarak nitelendiren Basrî'ye göre de zâhirin mübeyyen kapsamında değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Mübeyyen ve mücmel ayrımı, hitabın anlama delâletinin açıklığı ve kapalılığı açısından diğer bir ifadeyle beyana ihtiyaç duyup duymaması açısından yapılmış bir ayırım olarak değerlendirildiği taktirde beyana ihtiyaç duymaması sebebiyle zâhirin mübeyyen kapsamında değerlendirilmesi daha doğru gözükmektedir. Buna göre mübeyyeni nas ve zâhir olmak üzere iki başlıkta toplamak mümkündür.

³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 126. Cüveynî'nin "zâhirin ameli gerektirmesini sağlayan" diye ifade ettiği kati delil, sahâbenin icmâdır (bk. *el-Burhân*, I, 338). Zâhir ancak bu kati delil sayesinde ameli gerektirdiği için Cüveynî, katilik gerektiren konularda zâhirin mücmel grubuna dahil olduğunu ifade eder (bk. *el-Burhân*, I, 337).

³¹ Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26.

³² İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 248, 324; Ferrâ, *el-Udde*, I, 140-141; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 74; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 449; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 71, 73; İbn Akîl, *Kitâbü'l-Cedel* (nşr. George Makdisi), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts., s. 3-4. Hatîb el-Bağdâdî ve Şîrâzî bunu açıkça belirtmektedir. Diğer taraftan zâhir ile umum arasında yapılan bu ayırım, ikisi arasındaki tam girişimlilik (umum husus mutlak) ilişkisini vurgulama amacına yönelik olup, umurun zâhir kapsamına girdiği bu usulcüler tarafından da belirtilmektedir. Buna göre her umum zâhirdir fakat her zâhir umum değildir.

1. Nas

a) Nassın Sözlük Anlamı

Nas (çoğulu **nusûs**), sözlükte “bir şeyi açığa çıkarmada ve ortaya koymada mübalağa etme” anlamında olup bir şeyin son noktasını ifade eder.³³ Bu anlamın “nas” kelimesinin kullanıldığı çeşitli anlamların özünü oluşturdğu söylenebilir. Usulcüler genellikle nassın bu anlamını ifade etmek için aynı kökten türeyen “mınassa” kelimesini örnek verirler. Mınassa, gelinin herkesin görmesi için üzerine oturtulduğu kürsünün adıdır. “Nasastü’l-hadîse ilâ fülânin” sözü, sözü sahibine dayandırma (ref) anlamında olup, sözün ilk kaynağını ortaya koymayı ifade eder. “Tuktau’l-harku bi seyrin nassın” sözü, çölün hızlı yürüyüşle katedileceği anlamında olup, âdi yürüyüşün karşıtı olarak kullanılır. Yine Hz. Peygamber’in Arafat’tan inerkenki yürüyüşünü tasvir eden “Fe izâ vecede fecveten / furceten nassa” rivayeti, Hz. Peygamber’in seri yürüdüğünü, bir boşluk bulur bulmaz da hızlandığını ifade eder.³⁴

b) Nassın Terim Anlamı

Fıkıh usulü terimi olarak nas, esas itibariyle iki anlama indirgenebilir. Bu anlamlardan birincisi, her ne şekilde olursa olsun bir anlamı bulunan söz olup, hitap, lafız, ibare, kavî, kelâm (kelâm-ı lafzî) gibi kelimelerle aynı anlamda kullanılır. Bu anlamda nas, insanların sözlü ya da yazılı ifadeleri için de kullanılmakla birlikte fıkıh usulünde daha ziyade Allah’ın ve Hz. Peygamber’in sözünü ifade etmek için kullanılır. İkincisi ise lafzın anlama / hükme delâletinin açıklık derecesini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Fıkıh usulünde ekoller ve aynı ekole mensup usulcüler arasında tartışmalara sebep olan terim anlamı da esasen bu ikinci anlamıdır. Bu anlamda nas, anlamı ancak bir beyanla anlaşılan mücmel hitap da dahil her türlü anlamlı hitaptan, içerdiği kelimelerin anlamı da dahil hiçbir yönden ihtimal taşımayan hitaba kadar değişik açıklık düzeylerini ifade eden bir terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır.

33 Râzî, *Muhtârûs-sıhah*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1988, “nss” md. (s. 276).

34 meselâ bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 60-61; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 341; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 295; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 116; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 279; a.mlf., *el-Kâfiye*, s. 48-49; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 34.

1. Kastedilenin bilinmesi mümkün olan hitap anlamında nas. Bu kullanıma göre kastedilen ister hitaptan müstakil olarak anlaşılsın, isterse mücmelde olduğu gibi bir beyanla anlaşılsın sonuç itibariyle kastedilenin bilindiği hitap nas olarak isimlendirilir. Esasen hitabın kendisinin nas olarak isimlendirildiği bu kullanıma göre, başka bir anlama ihtimalinin olup olmaması hitabı nas olmaktan çıkarmaz. Bu kullanım kaynaklarda genellikle Şâfiî'ye nisbet edilir.³⁵ Şâfiî'nin hitabın delâletini esas itibariyle nas ve istidlâl olarak ikiye ayırması³⁶ bu nisbeti destekler niteliktedir.³⁷ Beyan ile birlikte mücmel hitabın nas

³⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 294-295; Tûsî, *el-Udde*, I, 407; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 279; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 34. Basrî, Şâfiî'nin nas tanımıyla ilgili olarak şunları söyler: "Şâfiî nassı, ister hitaptan müstakil olarak bilinsin, isterse başka bir şey vasıtasıyla bilinsin kendisiyle kastedilen hükmün bilindiği hitaptır şeklinde tanımlamıştır. O mücmeli de nas olarak isimlendirmektedir." Cüveynî ve Gazzâlî, Şâfiî'nin zâhiri nas olarak isimlendirdiğini belirtmekle birlikte, mücmelin beyanla birlikte nas olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği konusunda bir açıklamada bulunmamışlardır.

³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 19.

³⁷ Burada Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in nas ile ilgili olarak Şâfiî'nin söylediklerine ilişkin bir değerlendirmesine değinmek gerekir. Ebû Zeyd, nas teriminin öncekiler tarafından farklı bir anlamda kullanıldığını belirterek şöyle demektedir: "Nas dedikleri zaman da, aslında vahyin çok sınırlı bir kısmını, diğer bir ifadeyle, dilsel yapısı itibariyle vahyin, birden fazla anlam ve işarete hiçbir şekilde ihtimali olmayan pasajlarını kastediyorlardı. Şâfiî'nin diliyle söylemek gerekirse, nas; "herhangi bir te'vile ihtiyaç duymayacak kadar açık olan Kur'an pasajlarıdır. 'Hiçbir te'vile ihtiyaç duymayacak kadar açık anlamlı olma' niteliğini taşımayan âyetler ise nas değildir. Bundan dolayı Allah'ın Kitabında nas kategorisinde olmayan âyetlerin anlaşılması için istinbat ve istidlâl zorunludur. İmam Şâfiî de bu yüzden, Kur'an'da nas ve muhkem arasındaki farka dikkat çekmiştir" (Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* [çev. Fethi Ahmet Polat], Ankara: Kitabiyat, 2002, s. 94). Ebû Zeyd'in *er-Risâle*'de atıfta bulunduğu yerlerden hareketle bu değerlendirmeleri nasıl yaptığı doğrusu şaşılacak bir şeydir. Öncelikle Ebû Zeyd'in Şâfiî tarafından nassın söylediği anlamda kullanıldığına ilişkin Şâfiî tarafından yapılmış bir açıklama şöyle dursun, buna ilişkin bir imâ bile söz konusu değildir. Bu kullanım daha ziyade Bâkılânî ve daha sonraki Eş'arî usulcülere ait bir kullanımdır. Sonraki Şâfiî ve diğer usulcülerin Şâfiî'nin mücmel ifadeleri de nas olarak isimlendirdiğine ilişkin açıklamaları da bunun Ebû Zeyd'in söylediği gibi olmadığını gösterir. Şâfiî'nin Ebû Zeyd'in atıfta bulunduğu yerde söylediği istidlâl ve istinbat, kendisinin belirttiği gibi nas kategorisinde olmayan âyetlerin anlaşılması için kullanılan

olarak isimlendirileceği Şâfiî'nin yanı sıra Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye de nisbet edilmiştir.³⁸

Cessâs'ın "Mâna ve kastedilen açık olarak belirli bir şeyi içeren her hitap" şeklindeki nas tanımı,³⁹ her ne kadar anlama delâletinin açıklığı bakımından yapılmış bir tanım gibi gözüксе de mansûsun aleyhin ismiyle söylenilen şey (mâ nussa aleyhi bismih) olduğunu⁴⁰ ve kastedilenin ne olduğuna ilişkin bir beyan bulunması halinde çeşitli anlamlara ihtimali olan mücmel bir lafzın nas olarak isimlendirileceğini belirtmesi,⁴¹ onun da esasen hitabın kendisini nas olarak kabul ettiğini gösterir. Bu yüzden tanımdaki "kastedilenin açık olduğu" ifadesini, ister beyanla ister beyansız olsun kastedilenin açık olduğu hitap şeklinde anlamak daha uygun gözükmektedir. Cessâs'a göre, belirli bir şeyi içeren hitap (hâs) nas olabileceği gibi âm da nas olabilir. Çünkü âm, kapsamına giren şeylerin tamamını ifade eden bir isimdir.⁴² Bu sebeple istisnânın ve tahsisin mümkün olması buna ilişkin bir delil olmadıkça umumun nas olmasına engel teşkil etmez.⁴³

istinbat ve istidlâl olmayıp kıyasın ta kendisidir. Alıntıdaki son cümle ise daha önce söyledikleri ile büsbütün çelişmektedir. Eğer hiçbir anlama ihtimali olmayan ifadeler nas ise Şâfiî, bununla muhkem arasındaki farka nasıl dikkat çekmektedir? Halbuki, Şâfiî'nin burada "nassan" dediği, Allah'ın hükmünü açıkça bildirdiği hususlardır. Diğeri ise (Ebû Zeyd'in muhkem diye nitelediği) farziyetini bildirdiği, ancak ayrıntılarını Hz. Peygamber'e bıraktığı şeylerdir. Bu iki kısım Şâfiî'nin beyan mertebelerinin ilk iki kısmını oluşturmaktadır (krş. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21, 22).

38 bu görüşün Kerhî'ye nisbeti için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 295; Ebû Abdullah Basrî'ye nisbeti için bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 407.

39 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 59. نص كل ما يتناول عينا مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص وما يتناوله العموم فهو نص أيضا

40 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 60.

41 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 61. Meselâ "Biz maktulün velisi için bir sultan verdik" (el-İsrâ 17/33) âyetinde "sultan" kelimesi çeşitli anlamlara gelen bir kelimedir. Bununla kısas hakkının kastedildiğine ilişkin bir delâlet söz konusu olduğunda bu âyet, zulmen öldürülenin velisine kısas hakkının gerekliliğini belirtmiştir (kad nassat hâzihi'l-âyet alâ icâbi'l-kavedi li veliyyi'l-maktûli zulmen) demek mümkündür.

42 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 59.

43 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 60. Cessâs, nassa ilişkin olarak söylediği şeyler konusunda Kerhî'nin de benzer şeyler söylediğini ifade eder (*el-Fusûl*, I, 61) ki, bu ifadesi

Kādî Abdülcebâr, Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî'nin "Kendisiyle, kastedilenin bilinmesi mümkün hitap" şeklindeki nas tanımlarını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.⁴⁴ Şayet bu usulcülerin tanımlarındaki "imkân" kaydı ile hitabın başka bir hitaba / beyana ihtiyaç duymaması kastediliyorsa, mücmelin tanım dışı bırakıldığı söylenebilir. Ancak bu imkân ile hitabın anlamının başka bir hitap / beyanla bilinmesi de söz konusu ise bu takdirde mücmelin de tanıma dahil olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ bu tanımın, 'kendisiyle kastedilen konusunda şüphenin ilişmediği lafız' şeklindeki tanımdan daha yerinde olduğunu ifade eder. Çünkü namaz ve zekât gibi beyana ihtiyaç duyan hitaplar ümmet tarafından nas olarak isimlendirilmiştir. Bu yüzden anlamında ihtimal ve iştibah da olsa lafzın kendisi nas olarak adlandırılmaktadır.⁴⁵

Nassı, hitabın kendisi olarak tanımlayan diğer önemli bir isim de İbn Hazm'dır. İbn Hazm'ın, "Kitap ve Sünnet'te bulunan, kendisiyle eşyanın hükmüne istidlâlde bulunulan lafızdır"⁴⁶ şeklindeki nas tanımında lafzın ifade ettiği anlamın açıklığı ve kesinliği söz konusu edilmemiş, anlamı bünyesinde taşıyan lafzın kendisi nas olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan lafız, ister anlamını ihtimale yer vermeyecek biçimde açık bir şekilde, ister ihtimalli bir şekilde ifade etsin nasır. İbn Hazm'a göre bu anlamda nas, sadece Kur'an ve Sünnet için değil, insanların sözleri için de kullanılır. Nitekim onun, "Konuşan kişinin söz söylemesinde olduğu gibi bazan söylenen her kelâm için de nas denilir" ifadesi⁴⁷ Kitap ve Sünnet lafızlarının dışında, insanlar tarafından dile getirilen sözler içinde bu kelimenin bir kullanım alanına sahip olduğunu göstermektedir. Kitap ve Sünnet'te yer alan lafızların nas olduğunu belirten İbn Hazm, bunun aynı zamanda zâhirin kendisi olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple

yukarıda Basrî'nin Kerhî'nin nassı mücmeli de içine alacak şekilde Şâfiî gibi tanımladığına ilişkin verdiği bilgi ile örtüşmektedir.

44 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 295. النص هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 328. النص هو كل خطاب أمكن معرفة المراد به. Tûsî, *el-'Udde*, I, 407. النص فهو كل خطاب يمكن أن يعرف المراد به.

45 Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 328.

46 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 42. والنص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء. وهو الظاهر نفسه وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا.

47 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 42.

olsa gerek, zâhir için ayrıca bir tanım yapmamıştır. İbn Hazm, isimlerin vazolunduğu, diğer bir deyişle zâhir anlamlarından naklin mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte bu naklin bir delille olması gerektiğini belirtir. Naklin hangi şekillerde olduğunu örnekleriyle sıraladıktan sonra şu değerlendirmede bulunur: “Bu söylediklerimizden ortaya çıkmaktadır ki, zikrettiğimiz delillerden biri bulunduğu takdirde isimlerin vazolundukları anlamlardan çıkarılması (başka anlamlarda kullanılması) gerekir. Çünkü bütün bu durumlarda yapılan iş, bu konuda gelen zâhiri ve zâit nassı kabul etmek olup, hiçbirinde zâhirin dışına çıkma söz konusu değildir. Bu zikredilen delillerden herhangi birisi bulunmadığı takdirde hitabın dildeki zâhirinden hiçbir şeyin nakledilmemesi gerekir.”⁴⁸ Buna göre açıklayıcı delille birlikte mücmel de zâhir olarak değerlendirilmiş olmaktadır. Her hâlükârda hitabın zâhirinin esas alınması yönüyle bu anlayışın zâhiri mantık açısından tutarlı bir yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir.

2. Kastedileni açıkça ifade eden hitap anlamında nas. Nassın bu kullanımında mücmel dışarıda bırakılmıştır. Bu kullanımı benimseyen Basri, nassı “Mânasını açık bir şekilde ifade eden ve nas denildiği şeyden fazlasını içermeyen kelâmdır” şeklinde tanımlayarak bir sözün nas diye isimlendirilebilmesi için üç şartı taşıması gerektiğini belirtir.⁴⁹ Birincisi kelâm olması, ikincisi sadece nas olduğu şeyi içine alması, üçüncüsü, ifade ettiğini mücmel olarak değil, açık/zâhir olarak ifade etmesidir. Kelâm ya da ibare şartı, akli delilleri ve fiilleri dışarıda bırakmak içindir. Çünkü

48 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 399.

49 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 295. النص كلام تظهر إفادته لمعناه لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه. *Tefsîr'ün-nusûs* müellifi Muhammed Edîb Sâlih (I, 203-204), Basrî'nin nas için ileri sürdüğü bu üç şartın, Kâdî Abdülcebbar tarafından ileri sürüldüğünü, Basrî'nin ise bunu ondan naklettiğini ve bu şartlar doğrultusunda Kâdî Abdülcebbar'a göre nasta ihtimalin bulunmadığını ifade etmiştir. Oysa *el-Mu'temed*'de bakıldığında bu üç şartın bizzat Basrî tarafından ileri sürüldüğü görülmektedir. Basri sadece Kâdî Abdülcebbar'ın tanımını vermekle yetinmiştir ve bu tanım da nassın ihtimal taşıyıp taşımadığı noktasında yeterince açık değildir. Dolayısıyla nas için ileri sürülen bu üç şart Kâdî Abdülcebbar tarafından değil, Basrî tarafından ileri sürülmüştür. Müellifi bu hataya sürükleyen şey bu bilgiyi *el-Mu'temed*'den değil de Zerkeşî'nin *el-Bahrü'l-muhîr*'inden alıntılanmış olmasıdır. Çünkü bu üç şartı ileri sürdüğüne ilişkin Kâdî Abdülcebbar'a yapılan nisbet Zerkeşî'ye aittir (bk. *el-Bahrü'l-muhîr*, I, 463).

bunlar nas diye isimlendirilmez. Delâletinin açık olması şartının gerekçesi de şudur: “İnne’l-ibârâte nassün fi hâze’l-hükm” sözünün anlamı, ibarenin bu hükmü açık bir şekilde ifade ettiğidir. Çünkü nas kelimesinin sözlük anlamı “zuhur”dur. Sadece nas olduğu şeyi ifade etmesinin şart koşulmasının anlamı ise kelâmın nas olduğu şey belirli tek şey ise bunun dışındakileri, birçok şeyde nas ise bunların dışındakileri içermesidir. Basrî bu kaydın amacının âm lafzın, kapsamına dahil olan şeylerden biri için kullanılmasının nas olmadığına yönelik olduğunu belirtmiştir. Meselâ, birisi “Kölelerimi döv!” dese, bu söz, kölelerinden biri olan Zeyd’in dövülmesinde nastır denilemez. Çünkü bu söz hem Zeyd’i, hem de diğerlerinin dövülmesini ifade etmektedir. Bu yüzden bu söz, kölelerin tamamının dövülmesinde nastır denilir.⁵⁰ Bu açıklamasından hareketle Basrî’nin sadece hâssı değil âmmı da nas kapsamında değerlendirdiği söylenebilir.

Nassın bu kullanımına göre, beyanla birlikte ne kastedildiği bilinmiş olsa da mücmel hitap nas olarak isimlendirilmez. Çünkü nas sözü tek bir hitaptan ibarettir, ona bitişik olanı içermez. Zira beyan, lafzın dışında bir şey ile de mümkündür. Nas tabiri ise sadece sözlerle ilgilidir.⁵¹ Bununla birlikte Basrî, bir sözün bir açıdan nas, başka bir açıdan mücmel olabileceğini ifade eder. Meselâ “ekîmü’s-salâte” âyetinde “salât” kelimesinin mücmel olması, âyetin, salâtın vücûbiyyeti hakkında nas olmasına engel teşkil etmez.⁵²

⁵⁰ aynı açıklama için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 151. Karâfî ise nassın, ne şekilde olursa olsun delâlet eden lafız olarak açıklanması halinde âm lafızların, fertleri hakkında hükmün sabit olması konusunda nas olacağını belirterek hem Basrî’nin hem de Râzî’nin bu yaklaşımına itiraz etmiştir. Karâfî, “Allah alış-verişi helâl kıldı” (el-Bakara 2/275) âyetinin gaip olan şeyin satımının câizliği konusunda nas olduğunu belirterek, âm lafzın, fertlerine nisbetinin tek bir nisbet olduğunu, şayet fertlerinden birinde nas olmamış olsaydı, bu durumda aynı şeyin fertlerin tamamı için geçerli olacağını ifade eder. Aynı şekilde Karâfî, “Hepsinin dövülmesinde nastır” ifadesinin ileri sürülen görüşü iptal ettiğini belirtir. Çünkü sözün tamamı için geçerli olması, her bir ferdi için geçerli olmasına bağlıdır. Bu söz fert için nas olmaktan çıkınca tamamı hakkında da nas olmaktan çıkar. Böyle bir durumda da “söylendiğinden, nas denildiğinden fazlasını içermeyen” kaydının bir anlamı kalmaz (bk. *Nefâisü’l-usûl*, V, 2277).

⁵¹ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 295.

⁵² Basrî, *el-Mu’temed*, I, 295.

Hanefî usulcülerden Üsmendî,⁵³ Eş'arîler'den Râzî⁵⁴ ve Şîî usulcülerden Muhakkık el-Hillî'nin⁵⁵ de benimsediği bu kullanımda nas bir açıdan zâhirden ayrı görülmele birlikte Basrî'nin zâhir tanımında ele alınacağı üzere ikisi arasında yapılan bu ayırım yeterince açık değildir. Çünkü tanımda da açıkça görüldüğü üzere nassın tanımı ve zâhirden ayrıldığı nokta “nas denildiği şeyden fazlasını içermeyen” gibi bir kayda bağlanmıştır. Bu da sonuç itibarıyla “Nas, nas denilen şeydir” gibi bir şeyi kendisiyle tanımlama anlamına gelir.

3. Konuşandan kaynaklanan bir karîne sebebiyle zâhirden daha açık olan lafız anlamında nas. Bu kullanım Debûsî ile birlikte Hanefîler'de ağırlıklı olarak kabul gören kullanımdır. Lafzın delâletinin açıklığı bakımından nas, açıktan en açığa doğru yapılan zâhir, nas, müfesser ve muhkem sıralamasında ikinci sırada yer alan bir açıklıktır. Debûsî zâhiri tanımladıktan sonra buna göre nassı da, “Zâhirle karşılaştırıldığında, lafzın delâletinden sonra zâhirde bulunmayan özel bir delâlet türü sebebiyle beyan yönünden ondan daha açık olandır” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁶ Serahsî ve Pezdevî'nin tanımından zâhirde bulunmayan bu özel delâletin konuşandan kaynaklanan bir karîne olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷ Nassın

53 Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 270-271. Üsmendî, nassın Basrî'nin ileri sürdüğü üç şartı taşıması gerektiğini ifade ederek nassı şu şekilde tanımlamıştır: هو كلام يفيد معناه ظاهرا ولا يتناول أكثر مما هو نص فيه.

54 Râzî, Basrî'nin nass için verdiği bu tanımın aynısı mücmel ve mübeyyene ilişkin lafızların açıklamasını yaptığı yerde vererek aynı şartları ileri sürmüştür. Burada nassı “anlamını ifadesi açık olan, nas olduğu şeyden daha fazlasını içermeyen kelâmdır” şeklinde tanımlamıştır. Daha önce lafızlarla ilgili taksiminde ise nassı, “Tek anlamı dışında kullanılması mümkün olmayan lafızdır” şeklinde tanımlayarak iki tanım arasında birbirini nefyetme durumunun söz konusu olmadığını belirtir (*el-Mahsûl*, III, 151-152). Zâhirin tanımında geleceği üzere aslında iki tanım arasında fark vardır. Karâfî ise nassın nasıl olursa olsun bir anlama delâlet eden lafız olarak açıklanması halinde umum lafızların, kapsamına giren fertlerden biri hakkında hükmün sabit olması konusunda nas olacağını ifade ederek bunun tartışmaya açık olduğunu belirtir (bk. *Nefâisü'l-usûl*, V, 2277).

55 Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, s. 105. النص هو الكلام الذي يظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر مما هو مقول فيه.

56 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 116. وأما النص فهو الزائد عليه بيانا إذا قوبل به بضرب دلالة خاصة بعد دلالة اللفظ بعدم ذلك في الظاهر

57 Serahsî, *Usûl*, I, 164. وأما النص فما يزداد وضوحا بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة

zâhirden daha açık oluşunu sağlayan karînenin sözün söyleniş sebebi olup olmadığı ve buna bağlı olarak nas ve zâhirin mahiyet olarak birbirinden tamamen ayrı mı yoksa mahiyet olarak aynı mı olduğu konusunda sonraki Hanefî usulcüler arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur.⁵⁸

4. Anlamını ifade etmede hiçbir yönden ihtimal taşımayan hitap anlamında nas. Nas teriminin bu anlamda kullanımı Eş'arî usulcülerden Bâkîllânî'ye aittir. Bâkîllânî, anlamını kendi başına ifade edip etmemesi ve ihtimal taşıyıp taşıması açısından üç kısma ayırdığı hitabın birinci kısmını nas diye nitelemiştir. Buna göre nas, "İçerdiği bütün anlamları açıkça ifade etmede kendi başına yeterli ve bu anlamlarından hiçbirinde ihtimal söz konusu olmayan hitaptır."⁵⁹ Bâkîllânî yaptığı tanım çerçevesinde nas için şu örnekleri verir: "Muhammed Allah'ın resulüdür" (el-Feth 48/29), "Zinaya yaklaşmayın!" (el-İsrâ 17/32), "Nefislerinizi öldürmeyin!" (en-Nisâ 4/29), "Açlık korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin!" (el-İsrâ 17/31).

Bâkîllânî'ye göre bu tür hitabın nas diye nitelendirilmesinin sebebi, ihtimale yer vermeyecek şekilde anlamının açık olması, hitapta zikredilen şeyin kendisi için konulmuş ismi ile söylenmiş olması ve izmâr ve kinaye yoluyla değil açıkça söylenmiş olmasıdır.⁶⁰ Bu kayıtlar dikkate alındığında başka bir anlama ihtimali bulunan hitap nas diye isimlendirilmez.

Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 124-125. أما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة

Pezdevî, konuşandan kaynaklanan karîne sebebiyle meydana gelen daha açık olmayı sürücünün çabasıyla atın normal yürüyüşünden daha hızlı yürümesine benzetir.

58 bu konudaki tartışma için meselâ bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 124-125; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 98-99. Kısaca belirtmek gerekirse Abdülazîz el-Buhârî, sözün söyleniş sebebi olmasının nas için şart olmadığını, aynı şeyin zâhir için de geçerli olabileceğini, İbn Melek ise nası zâhirden ayıran özelliğin sözün söyleniş sebebinin teşkil etmesi olduğunu savunur.

59 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 340 قسم منه مستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه لا إحتمال في شيء من معانيه.

60 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 341. ويوصف هذا الضرب بأنه نص ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير إحتمال وكون المذكور فيه منظوقا باسمه الموضوع له وفي التصريح به دون الإضممار له والكناية عنه

Bu açıklamaları dikkate alındığında Cüveynî'nin Şâfiî ile Bâkîllânî hakkında, 'Zâhirleri nas olarak isimlendirir' şeklindeki değerlendirmesine (*el-Burhân*, I, 279) ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Çünkü zâhir konusunda ele alınacağı üzere Bâkîllânî'de zâhir oldukça problemlidir.

Yine konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanılan mecaz da nas kapsamına girmez. Aynı şekilde ifade ettiği anlamı izmâr yoluyla ifade eden (lafzan mevcut olmayan fakat anlam olarak mevcut olan) hitaplar da nas olarak değerlendirilmez. Buna göre Bâkıllânî'nin kullanımında nas muhtemel, mücmel, mecaz ve izmâr bulunan hitabın karşıtıdır. Bunlara ek olarak anlamını ihtimale yer vermeyecek şekilde ifade etse bile mefhum yoluyla ifade eden hitap da bu açıdan nas olarak isimlendirilmez. Çünkü ifade ettiği anlamı mantuku ile değil, mantuka bağlı olarak ifade etmektedir. Bu son nokta dikkate alındığında ise nas mefhumun karşıtı olmaktadır.

Bu şekilde nassın kapsamını daralttığı içindir ki, pek çok usulcû tarafından bir yönden ihtimal taşıyan fakat başka bir yönden anlamını açıkça ifade ettiği için nas olarak kabul edilen hitaplar, Bâkıllânî tarafından bir açıdan müstakil diğer açıdan müstakil olmayan hitap kapsamında ele alınmış ve nas olarak değil, muhtemel olarak isimlendirilmiştir.⁶¹ Bâkıllânî'nin bu kısım için verdiği örneklerden ikisi şudur: "Hasat günü hakkını verin!" (el-En'âm 6/141), "Müşrikleri öldürün!" (et-Tevbe 9/5). Birinci âyette gün, hasat ve hakkın verilmesinin anlamı belli olmakla birlikte verilmesi gereken hakkın miktarı belli değildir. Aynı şekilde ikinci âyette müşriklerin kimler olduğu ve öldürmenin ne olduğu belli olmakla birlikte müşriklerin tamamının mı yoksa bir kısmının mı öldürüleceği belli değildir. Bu belirsizlikler ise hitabı nas olmaktan çıkarıp muhtemel hale getirmektedir. Bâkıllânî'nin ikinci âyeti örnek olarak seçmesinin özel bir anlamı vardır. Bu örnekte âyetin muhtemel oluşu, umumi bir lafız olan "el-müşrikîn" lafzını içermesidir. Bâkıllânî, umumu kabul edenlere göre bu tür hitapların nas kısmına gireceğini, kendisine göre ise bu ve benzeri umumu iddia edilen bütün hitapların muhtemel kısmına gireceğini ifade eder.⁶²

Nassı bu derece dar kapsamda alan sadece Bâkıllânî değildir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Şâfiî fakih Ebû Ali et-Taberî (ö. 350/961) "Ey Peygamber! ..." (el-Enfâl 10/64), "De ki, O, Allah birdir" (el-İhlâs 112/1) örneklerinde olduğu gibi nas türünden hitabın yok denecek kadar az olduğunu ifade etmiştir. Bâkıllânî'nin ders halkasında yer alan ve ondan fıkıh usulü tahsil eden Ebû Muhammed b. el-Lebbân el-Esbahânî ise (ö.

61 Bâkıllânî, *et-Takrib*, I, 340.

62 Bâkıllânî, *et-Takrib*, I, 349-350.

446/1054) daha ileri giderek nas türünden kesinlikle bir hitap bulunmadığını ileri sürmüştür.⁶³ Bâcî'nin belirttiğine göre, bu kişilere göre nassın mevcut olmaması ya da yok denecek kadar az olmasının sebebi, nassı, hiçbir yönden te'vile ihtimali olmayan hitap olarak tanımlamalarından kaynaklanmaktadır.⁶⁴

Bâcî, nassın yok denecek kadar az olduğunu ileri süren usulcülerin bu anlayışının doğru olmadığını belirterek, hiçbir yönden te'vile ihtimali olmamanın nassın şartı olmadığını ve bu anlamda da usulcülerin cumhuruna göre çok sayıda nas bulunduğunu ifade eder.⁶⁵ Aynı şekilde Ferrâ böyle bir anlayışın kabul edilmesi halinde sadece "Ey Peygamber! ..." (el-Enfâl 10/64), "De ki, O, Allah birdir" (el-İhlâs 112/1) âyetleri gibi hitapların nas olarak isimlendirileceğini ve bunun da nas türünden hitabın sayısını gerçekten çok aza indireceğini ifade ederek bu anlayışa karşı çıkmıştır.⁶⁶

Cüveynî de benzer şekilde usulle uğraşan pek çok kişinin "De ki, O, Allah birdir" (el-İhlâs 112/1), "Muhammed Allah'ın resulüdür" (el-Feth 48/29) âyetleri ve bunların derecesinde açık olan hitaplar gibi çok az sayıda nas türünden hitap bulunduğuna inandıklarını ifade eder. Cüveynî bu kişilerin neredeyse şer'î bir hükümle ilgili nas türünden bir hitap bulunmadığını, Sünnet'te ise sınırlı sayıda nas bulunduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Cüveynî, te'vil ve ihtimale yer vermeyecek şekilde anlamını kesin bir şekilde ifade etme konusunda kendi başına yeterli olan lafız anlamında nassın, sadece dile dayanılması halinde az sayıda olduğunu kabul etmekle birlikte, sözel ve halî karîneler dikkate alındığında nas türünden hitapların sayısının oldukça fazla olduğunu belirtir. Yine ona göre insanların te'vile açık olduğu gerekçesiyle zâhir olduğunu zannettikleri pek çok hitap aslında nastır.⁶⁷

5. Sadece bir yönden te'vile ihtimali olmayacak şekilde anlamını açık ve kesin olarak ifade eden hitap anlamında nas. Başta İbn Fûrek olmak üzere nas teriminin, Hanefiler'in dışındaki usulcülerin çoğunluğu tarafından

63 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 72.

64 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 72.

65 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 72.

66 Ferrâ, *el-Udde*, I, 138.

67 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 278.

tercih edilen kullanımı budur.⁶⁸ İbn Fûrek, nassı, “nas olduğu anlam açısından sadece tek anlama ihtimali olan lafız” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁹ Benzer şekilde el-Muhtasar’da “Nas olduğu şeyde te’vile ihtimali olmayan lafız” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰ Ferrâ, Cüveynî, Şîrâzî, Bâcî, Sem’ânî, Gazzâlî ve Kelvezânî gibi usulcülerin nas tanımları da mahiyet olarak İbn Fûrek’in tanımı ile aynıdır.⁷¹

Bu kullanıma göre, hiçbir açıdan ihtimalin bulunmaması nas için gerekli bir şart olmayıp, bir anlamı, te’vile ihtimali olmayacak şekilde kesin olarak ifade etmesi yeterlidir. Aynı sözün başka açılardan zâhir ya da mücmel olması, açık ve kesin olarak ifade ettiği bu anlama nisbetle lafzî nas olmaktan çıkarmaz.⁷²

Meselâ “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler” (el-Bakara 2/226) âyeti, her ne kadar başka bir açıdan muhtemel olsa da bekleme süresi hakkında nasır.⁷³

“Sizden ölüp de geriye eşler bırakan kimselerin eşleri kendi başlarına dört ay on gün beklerler” (el-Bakara 2/234) âyeti “dört ay on gün” süresinde nas, “kocalar” hakkında ise âmdir.⁷⁴

68 Nitekim Gazzâlî, nassın usulcüler tarafından üç anlamda kullanıldığını belirterek, “kendisine uzaktan yakından kesinlikle ihtimal ilişmeyen lafız” anlamındaki kullanımının yaygın ve meşhur olan ve zâhir ile karışmaktan daha uzak olan bir kullanım olduğunu belirtir (bu ve diğer iki kullanım için bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 34-35).

69 İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 140. حد النص ما لا يحتمل إلا معنى واحدا من حيث هو نص فيه.

70 İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 230. فأما النص فهو اللفظ لا يحتمل التأويل فيما هو نص.

71 Ferrâ, *el-Udde*, I, 138, النص ما كان صريحا في حكم من الأحكام وإن كان اللفظ محتملا في غيره.

Cüveynî, *el-Burhân*, I, 336. النص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل.

Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 449. وهو كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدا.

Bâcî, *el-Hudûd*, s. 42-43. أما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته النص. a.m.lf., *İhkâmü'l-fusûl*, s. 71.

النص ما لا يحتمل التأويل

Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 259. النص ما رفع في بيانه الحكم إلى غايته.

Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 7. فأما النص فصفته أن يكون صريحا فيما ورد فيه.

Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 385-386. لفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص

72 meselâ bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 34.

73 Ferrâ, *el-Udde*, I, 138-139.

74 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 72.

“Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz sopa vurun” (en-Nûr 24/2) âyeti, zina edene haddin vâcipliği hususunda nas olup, zina edenin niteliği yani bekâr veya evli olması hususunda nas değildir.⁷⁵

“Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur’ beklerler” (el-Bakara 2/228) âyeti, iddetin vâcipliği konusunda nas olup, kur’un temizlik mi yoksa hayız mı olduğu konusunda nas değildir.⁷⁶

Hiz. Peygamberin “Kırk koyunda bir koyun zekât vardır” sözünde “kırk” lafzının, kırk koyunun dışındakine ihtimali olmadığı için bu söz kırk koyun hakkında nastır.⁷⁷

Bu kullanımı benimseyen usulcüler, te’vile ihtimali olmayan lafzın nas olduğunda hem fikirdirler. Ancak te’vile ihtimali olmaması yönüyle fahvânın da (mefhûmü’l-muvâfaka yoluyla sabit olan anlam) nas olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Cüveynî, fahvânın da nas olarak vâki olduğu gerekçesiyle bazı kelâmcıların nas-ın “te’vile ihtimali olmayan lafız” şeklindeki tanımında yer alan “lafız” kaydına itiraz ettiklerini belirtir. Cüveynî’ye göre bu itiraz geçersizdir. Çünkü fahvânın lafızdan ve lafzın mantuku ile ifade ettiği anlamdan bağımsız bir varlığı yoktur. Meselâ “Onlara öf deme! Ve onları azarlama!” (el-İsrâ 17/23) âyetinde sözün siyakından hareketle ana babayı sert bir şekilde dövmenin nassan haram kılınmış olması, özel bir nazımdan anlaşılan bir hükümdür. Sonuç olarak fahvâ, lafzın anlamından kaynaklanır.⁷⁸ Dolayısıyla Cüveynî’nin mefhûmü’l-muvâfaka ile sabit olan anlamın çoğunlukla te’vili kabul etmeyen nas olarak gerçekleştiği şeklindeki ifadesini⁷⁹ bu doğrultuda anlamak gerekir. Her ne kadar usulcüler fahvâyı nas olarak isimlendirmeseler de nas konumunda olduğu konusunda

⁷⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 7.

⁷⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 7.

⁷⁷ Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 449.

⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 277. Gazzâlî de kati olsa da fahvânın nassın mefhumu olduğunu, dolayısıyla nas olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir (bk. *el-Menhûl*, s. 165). Aynı şekilde Sem’ânî, nassın tanımındaki “lafız” kaydına yönelik Cüveynî’nin dile getirdiği itiraza değinerek, fahvânın nas değil, nassın muktezâsı olduğunu ve nas olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir (bk. *Kavâtiu’l-edille*, I, 260).

⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 312-313.

hem fikirdirler.⁸⁰ Bununla birlikte nassı, sîga açısından nas ve mefhum açısından nas olmak üzere ikiye ayırarak fahvâyı mefhum açısından nas olarak isimlendiren İbn Rüşd gibi usulcüler mevcuttur.⁸¹

c) Nas-Müfesser ve Muhkem

Hanefî usulcülerde anlama delâletinin açıklığı bakımından lafzın zâhir, nas, müfesser ve muhkem şeklindeki sıralamasında nassın zâhir ve müfesser arasındaki bir açıklığı ifade ettiği göz önüne alındığında nassın, müfesser ve muhkemden farklı bir terim olarak kullanıldığı anlaşılır.⁸² Hanefîler'in dışındaki usulcülerin çoğunluğuna göre nassın, lafzın anlama delâletinin açıklığının en üst sınırı oluşturduğu düşünülürse, lafzın anlama delâletinin açıklığını ifade eden müfesser ve muhkem ile aynı anlamda kullanılan bir terim olup olmadığının açıklığa kavuşturulması gerekir.

Farklı kullanımları bulunmakla birlikte kelâmcı usulcülere göre muhkem ve müfesser esasen lafzın anlama delâletinin açıklığı anlamında kullanılan birer terimdir. Muhkem ve müfesserin bu anlamda kullanımının, büyük ölçüde nassın ve özellikle muhkem söz konusu olduğunda müteşâbihin

80 Meselâ Şîrâzî, mefhûmü'l-muvâfaka ile sabit olan anlamı nassın delâleti olarak isimlendirmemekle birlikte bu tür yolla sabit olan hükümün nas ile sabit olan hüküm gibi olduğunu, bu yüzden de hâkimin hükmünün nas ile sabit olan hükümle bozulduğu gibi bu yolla sabit olan bir hükümle de bozulacağını ifade eder (*Şerhü'l-Lüma'*, I, 424).

81 İbn Rüşd, açıklığı bakımından mantukun nas, zâhir, mücmel ve müevvel olmak üzere dörde ayrıldığını, aynı şekilde mefhumun da böyle bir taksime tâbi tutulabileceğini belirterek birincisini sîga açısından nas, zâhir, mücmel ve müevvel olarak; ikincisini mefhum açısından nas, zâhir, mücmel ve müevvel olarak nitelemiştir (*ez-Zarûrî*, s. 102-103. "Mefhumu ile delâlet eden bu kısımda nas, mücmel, zâhir ve müevvel benzeyen şeyler bulunur. Bu kısımda bunların mevcut oluşu sîgası açısından değil, karîneler açısındandır. Buna göre bu ilimde kullanılan nas sözü ile birisi sîga açısından nas olan, diğeri mefhum açısından nas olan olmak üzere iki tür kastedilmektedir. Sîga ve mefhum açısından nas için geçerli olan taksim zâhir, mücmel ve müevvel için de geçerlidir."

82 Hanefîler'deki hâkim anlayışa göre müfesser, te'vil ve tahsis ihtimalinin bulunmadığı bir açıklığı; muhkem ise nesih ihtimalinin bulunmadığı bir açıklığı ifade eder (meselâ bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 117; Serahsî, *Usûl*, I, 165; Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 131, 135).

nasıl tanımlandığı ile doğrudan ilgili olduğunu söylemek mümkündür.⁸³ Anlama delâletinin açıklığı anlamında kimi usulcüler tarafından nas ile aynı anlamda, kimilerine göre mücmelin karşıtı olarak nassın yanı sıra zâhiri de içine alan daha kapsamlı bir anlamda, kimilerine göre ise nassın daha açık olan bir anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür.

Kelâmcı usulcülerdeki genel eğilim “müfesser” teriminin mübeyyen gibi anlamı açık olan lafız anlamında kullanılmasıdır. Bu anlamda müfesser nas ve zâhiri kapsayan bir terimdir. Nitekim Şîî usulcülerden Şerîf el-Murtazâ’nın müfesser, nas ve zâhir tanımı hemen hemen aynı olup, “Kastedilenin bilinmesi mümkün olan hitap şeklindedir.”⁸⁴

Hanbelî usulcülerden Ferrâ ise müfesseri “kastedileni bizâtihi haber veren ya da açıklayıcı bir karîneye ihtiyaç duymaksızın mânası lafzından anlaşılan lafız” şeklinde tanımlayarak bunun nassın özelliği olduğunu açıkça belirtir.⁸⁵ Bununla birlikte Ferrâ’ya göre zâhirin de karîneye ihtiyaç duymaksızın anlamını ifade ettiği göz önünde bulundurulursa, müfesseri nas ile sınırlamasının eleştiriyeye açık olduğu söylenebilir.

Kelâmcı usulcülere göre muhkem de müfesser gibi anlamını açık olarak ifade eden hitap anlamında kullanılan bir terimdir. Ancak muhkemdeki açıklığın ihtimal taşımayan nas anlamında mı, yoksa nassın yanı sıra zâhiri de kapsayan bir açıklık mı olduğu konusunda bazı usulcülerin tanımlarında bir belirsizlik söz konusudur. Bununla birlikte genel eğilimin, bu açıklığın zâhiri de kapsayan bir açıklık şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira kelâmcı usulcülerde hâkim olan eğilim muhkemin mübeyyen, müteşâbihin de mücmel olarak değerlendirilmesi şeklindedir.

⁸³ kelâmcı usulcülerin müteşâbih tanımları için bk. Mücmel konusu.

⁸⁴ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 28-29. Bununla birlikte Şerîf el-Murtazâ’ya göre fahvâyı da kapsamı yönüyle müfesserin biraz daha genel bir terim olduğu söylenebilir (bk. *ez-Zerîa*, I, 323).

المفسر فهو الذى يمكن معرفة المراد به. النص هو كل خطاب أمكن معرفة المراد به. الظاهر هو عبارة عما أمكن أن يعرف المراد به.

Tûsî’nin nas, zâhir ve müfesser tanımı da hemen hemen aynı olup, Şerîf el-Murtazâ’nın tanımladığı gibidir (bk. *el-Udde*, I, 407).

⁸⁵ Ferrâ, *el-Udde*, I, 151. فاما المفسر فما ينبئ عن المراد بنفسه أو يعرف معناه من لفظه ولا يفتقر إلى قرينة تفسره. Aynı şekilde Bâcî de müfesseri “mânası lafzından anlaşılan ve açıklığı konusunda başkasına ihtiyaç duymayan” hitap olarak tanımlamıştır. المفسر ما فهم المراد به من لفظه و لم يفتقر في بيانه إلى غيره.

Bâkılânî'ye göre muhkem, "Anlamını işkal ve ihtimal yönlerini ortadan kaldıracak şekilde açık bir şekilde ifade eden hitaptır."⁸⁶ Zâhirde ihtimal bulunduğu düşünülürse, Bâkılânî'ye göre muhkemin nas ile aynı anlamda olduğunu söylemek mümkündür. Ferrâ hitabın açıklığı anlamında muhkemin "kastedileni bizâtihi haber veren veya mânası lafzından anlaşılan" anlamında olduğunu, bunun da müfesser ile aynı anlamda kullanıldığını belirtir.⁸⁷ Mâlikî usulcülerden İbn Reşik ise muhkem hakkında ileri sürülen görüşler içerisinde ikisinin diğerlerine göre doğruya daha yakın olduğunu belirtir. Buna göre "Muhkem ya anlamını ihtimale yer vermeyecek açıklıkta ifade eden hitaptır ya da iki ihtimalden birinde zâhir olup te'vile ihtimali olacak şekilde anlamını ifade eden hitaptır."⁸⁸ Bu açıklamaya göre muhkem nas veya zâhir ile eş anlamlı kullanılan bir terimdir.

Kâdî Abdülcebbar ve Tûsî gibi usulcülere göre muhkem, "Sadece tek anlama ihtimali olan hitaptır."⁸⁹ Her ne kadar Kâdî Abdülcebbar'ın bu tanımı zâhirin muhkem kapsamında değerlendirilmediği izlenimini verse de Kâdî Abdülcebbar'ın nas tanımında geçtiği üzere nas ile zâhir arasında belirgin bir ayırım yapmaması, bu izlenimin doğru olmadığını gösterir. Nitekim tanımın ardından dili bilen kişinin muhkemin delâlet ettiği anlam ile istidlâlde bulunabileceğini ifade etmesi, başka bir yerde de muhkemi, "kastedilenin hitabın zâhiriyle sağlamaştırıldığı (ihkâm) hitap" olduğu şeklinde açıklaması⁹⁰ bunu destekler niteliktedir. Kâdî

86 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 328-329. ^{نه مفيد لعناه وكاشف له كشفا يزيل الإشكال ووجه الاحتمال}. Bundan farklı olarak Bâkılânî muhkemin farklı anlamlara ihtimali olsa da tenâkuz içermeyecek şekilde nazım ve tertibi sağlam olan hitap anlamında kullanıldığını belirtir (bk. *et-Takrîb*, I, 330). Gazzâlî ve Âmidî de bu iki anlamın muhkem için söylenenler içinde en doğru olan kullanım olduğunu belirtmiştir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 156; *el-İhkâm*, I, 142).

87 Ferrâ, *el-Udde*, I, 152. Ferrâ'ya göre muhkemin hükmü neshedilmeyen, ebediyen geçerli olan hitap anlamında başka bir kullanımı daha bulunmaktadır. Aynı şekilde Bâcî de muhkemin biri müfesser, diğeri neshedilmeyen anlamında olmak üzere iki kullanımının bulunduğunu belirtir (*İhkâmül-fusûl*, 48).

88 İbn Reşik, *Lübâbü'l-mahsûl*, I, 285.

89 Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1969, I, 6. ^{ن المحكم إذا كان في موضوع اللغة أو لمضامة القرينة لا يحتمل إلا الوجه}. Tûsî, *el-Udde*, I, 408. ^{المحكم فهو ما لا يحتمل إلا الوجه الواحد الذي أريد به}. Muhkemin "sadece tek anlama ihtimali olan" şeklindeki bu tanımı esasen Kerhî'ye aittir (bk. *Cessâs, el-Fusûl*, I, 373).

90 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 600.

Abdülcebbar'ın muhkemi sadece tek anlama ihtimali olan hitap olarak açıklaması muhtemelen ihtimalin söz konusu olduğu müteşâbihi dışarıda tutma amacına yöneliktir. Zâhirdeki ihtimal ise delilden kaynaklanmadığı sürece dikkate alınmayan bir ihtimaldir.

Cüveynî, Kelvezânî ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler ise zâhiri kapsayıp kapsamadığına değinmeksizin genel olarak muhkemi "anlamı bilinen",⁹¹ "anlamını beyan ve karîneye ihtiyaç duymaksızın kendi başına ifade eden"⁹² ve "anlamı açık olan"⁹³ hitap şeklinde tanımlamışlardır. Beyan ve karîneye ihtiyaç duymama, hitabın anlama delâletinin açıklığının ölçüsü olarak kabul edilecek olursa bu usulcülere göre zâhirin de muhkem kapsamına girdiğini söylemek mümkündür.

Râzî ise muhkemi nas ve zâhirin ikisini de içine alan daha kapsamlı bir terim olarak kullanmıştır. Ona göre nas ve zâhir anlamlarını baskın (râcih) olarak ifade etmede müşterek olmaları sebebiyle muhkem olarak isimlendirilir.⁹⁴ Nas ve zâhiri muhkemin kısımları olarak gören bu yaklaşım içlerinde Beyzâvî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi usulcülerin bulunduğu birçok usulcü tarafından benimsenmiştir.⁹⁵

91 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 284. والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه

92 Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 277. المحكم ما كان أصلاً بنفسه مستغنياً عن غيره من بيان وقرينة. İbn Kudâme'nin muhkem tanımı da mahiyet olarak Kelvezânî'nin tanımı ile aynıdır (bk. *Ravzatü'n-nâzir*, I, 278).

93 İbnü'l-Hâcib, *Müntehel'-vüsûl*, 47; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 21. المحكم المتضح المعنى. *Muhtasar*'ın şarihlerinden İsfahânî, İbnü'l-Hâcib'in bu ifadesini "işkal ve iltibas ilişmeyecek şekilde anlamı açık olan" şeklinde açıklarken (bk. *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 474) Adudüddin el-İcî ve Rahûnî, ister nas şeklinde ister zâhir şeklinde olsun anlamı açık olan şeklinde (bk. *Şerhu Muhtasar*, II, 22; *Tuhfetü'l-mes'ûl*, II, 164) açıklamıştır. Sübkî ise İbnü'l-Hâcib'in bu ifadesinin zâhirin muhkem olduğu konusunda açık olduğunu belirterek buna göre muhkemin nas ve zâhiri kapsayan bir isim olduğunu ifade etmiştir (bk. *Ref'ul-hâcib*, II, 98).

İbnü'l-Hâcib'in "anlamı açık olan" şeklindeki bu muhkem tanımı sonraki Hanbelî usulcüler tarafından da aynı şekilde benimsenerek nas ve zâhiri kapsadığı belirtilmiştir (bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, II, 43; İbn Müflih, *Usûl*, I, 316; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 72; Merdâvî, *et-Tahbîr*, III, 1395-1396; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, II, 140-141; İbnü'l-Mibred, *Şerhu Gâyeti's-sûl*, s. 199).

94 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 231; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 96; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 202 (bu konuda ayrıntılı açıklama için bk. İsfahânî, *el-Kâşif*, II, 50-52).

95 Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile). III, 552; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Me-bâdiü'l-vüsûl*, s. 65.

d) Nas-Hâs ve Âm

Kelâmcı usulcüler, zâhir ve mücmelin kapsamına giren hitap türlerini belirtmelerine karşılık, hangi tür hitapların nas kapsamına gireceği konusunda bir belirleme yapmayarak sadece tanımda belirtilen şartları taşıyan her türlü hitabın nas olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir.

Hangi tür hitabın (sîga) nas kapsamına girdiği veya nassın bir sîgasının bulunup bulunmadığı esasen yapılan nas tanımı ile doğrudan ilgilidir. Çoğunluğun kabul ettiği “te’vil ihtimali bulunmayan lafız” şeklindeki tanım esas alınacak olursa nassın özellikle hâs lafızla ilişkilendirildiği görülür. Hanefîler’in aksine anlamı ihtimale yer vermeyecek şekilde ifade etmede lafzın esas alınmış olması, muhtemelen kelâmcı usulcülerini böyle bir ilişki kurmaya götürmüştür. Bu yüzden yukarıda nassa verilen örneklerde “dört ay, kırk koyun, dört ay on gün, yüz celde, üç kur” gibi sayı isimlerinin bulunduğu âyet ve hadisler seçilmiştir.⁹⁶ Sayı isimlerinin seçilmiş olması, bunların hâs olmaları sebebiyledir. Nitekim Cüveynî, sayı isimlerinin dilin vaz’ı açısından ihtimal taşımayan nassın en üst mertebisini oluşturduğunu belirtir.⁹⁷

Nassın hâs lafız ile ilişkilendirilmesi, nassın sadece kelimelerin (müfred lafız) delâleti ile ilgili olduğu izlenimi vermektedir. Ancak “De ki, O, Allah birdir” (el-İhlâs 112/1), “Muhammed Allah’ın resulüdür” âyetlerinin bu usulcüler tarafından nas olarak değerlendirilmesi ve “Namazı kılın” âyetinin, namazın vücubiyyeti konusunda nas olduğunun belirtilmesi bu izlenimin doğru olmadığını gösterir. Diğer yandan müfred lafızların delâlet ettikleri anlamlar için konuluşunun esasen bu lafızların terkihi ile oluşan mürekkep anlam için olduğu⁹⁸ düşünülürse nassın sadece müfred lafza özel olmasının bir anlamı kalmaz. Aksi takdirde lafzın anlamı bir tasavvur olarak kalır ve hiçbir hükmün kesin olarak sabit olmaması gibi kabul edilemeyecek bir sonuç ortaya çıkar. Yine Cüveynî’nin belirttiği gibi sözel veya hâli karîneler dikkate alındığında pek çok ifade türünün nassan delâlet ettiğini⁹⁹ söylemek mümkündür. Nitekim İsfahânî, müfred bir kelimenin nas olacağı gibi kelâmın da nas olacağını ifade ederek, bu

96 Gazzâlî sayı isimlerinin yanı sıra “at” gibi tür isimlerinin de aynı kapsama dahil olduğunu belirtir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 34).

97 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 227.

98 meselâ bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 198-199.

99 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 278.

nas tanımının esasen müfred lafız dikkate alınarak yapıldığını belirtir.¹⁰⁰ Nassı bu şekilde tanımlayan usulcülerin özellikle sayı isimleri gibi hâs lafızları seçmelerini, nassa hakkında ihtilâf olmayan örnekler seçme¹⁰¹ ve zâhir olarak değerlendirdikleri âm lafzın delâletini dışarıda tutma amacına yönelik olarak değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğuna ve Mâtürîdî ve onu takip edenlere göre mutlak umum sîgalarının istiğraka (lafzın kapsamına dahil olan fertlerin tamamına) delâlet şekli nas değil zâhirdir.¹⁰² Cüveynî ise umum sîgalarından şart edatını istisna ederek karînenin bulunmamasının açıklığa kavuşması durumunda lafzın, umumu nassan gerektireceğine kesin olarak hükmedileceğini belirtir.¹⁰³

Hanefî usulcülere göre nastaki açıklık lafzın kendisinden değil, konuşandan kaynaklanan bir karîneye bağlı olduğu için nas için özel bir ifade türü aranmamıştır. Hatta nassın kendisiyle bilinebileceği özel bir lafzın (sîga) bulunmadığı belirtilir. Bu yüzden nas, hâs olabileceği gibi âm da olabilir.¹⁰⁴

e) Nassın Hükümü

Delil ve emâre ayırımında belirtildiği üzere Kitap ve Sünnet nassı bilgi açısından katîyet, amel açısından da gereğiyle amel etmenin vâcib oluşunu

¹⁰⁰ İsfahânî, *el-Kâşif*, V, 43.

¹⁰¹ Nitekim Cüveynî, sayı isimlerini nassın en üst mertebesine örnek olarak verirken amacının nassın bütün kısımlarını ortaya koymak değil, nassın en üst mertebesine işaret etmek olduğunu belirtir (bk. *el-Burhân*, I, 227).

¹⁰² Zâhirin kısımları arasında ele alınacağı üzere umurun delâleti konusunda Mu'tezilî ve Şîî usulcüler Hanefîler'e daha yakın bir çizgide yer alırlar.

¹⁰³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 229. Cüveynî şart edatının delâletinin nassan olduğunu söylemekle birlikte bunun te'vile ihtimali olmayan ve nassın en üst mertebesini oluşturan sayı isimlerinden mertebeye düşük olduğunu da ifade eder. Kendisinin belirttiğine göre ikisi arasında şöyle bir fark vardır. Sayı isimlerinin müsemmasına delâletinde konulduğu anlamın dışına çıkmayı gerektirecek bir karîne ve ihtimal yoktur. Aksi taktirde yapılan iş hezeyan ve dilin sınırlarını aşmak olur. Bu yüzden de bu kısım nassın en üst mertebesini oluşturur. İkincisinde ise tahsis mümkün olduğu için birinci mertebeden aşağıda yer alır. Üçüncü mertebede yer alan çokluk için konulmuş çoğul sîgalarının istiğraka delâleti ise zannîdir (bk. *el-Burhân*, I, 226-229).

¹⁰⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 126; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 142; a.mlf., *Şerhu'l-Müntehab*, s. 67.

gerektirir. Bu açıdan bakıldığında kelâmcı usulcülerdeki yaygın kabul gören anlayışa göre, nassın sabit olan anlamın / hükmün konuşanın kastı olduğunda herhangi bir şüphe söz konusu olmaz. Te'vil ihtimali taşıması sebebiyle de nas, delâleti en güçlü hitap türüdür. Âm lafızlar kelâmcı usulcüler tarafından genel olarak zâhir kategorisinde değerlendirildiği için bu durumda nassın tahsisinden söz etmek anlamlı değildir. Te'vile ihtimali olmamakla birlikte nassın neshe ihtimali vardır. Nitekim Bâcî ve Kelvezânî, nesheden veya çatışan bir delil bulunmadığı sürece nas ile amel etmenin vâcib olduğunu belirtir.¹⁰⁵

Hâs gibi âmmın da nas olacağını kabul eden Hanefiler'de hâkim olan görüşe göre, nassın bilgi ve amel bakımından hükmü aynı olup, kesinlik ve gereğiyle amelin vâcibliğini gerektirmesidir.¹⁰⁶ Bununla birlikte hâs olan nas için te'vil, âm olan nas için tahsis ihtimali¹⁰⁷ mevcuttur. Bir delilden kaynaklanmadığı sürece mücerret te'vil ve tahsis ihtimalinin bulunması, nassı katilikten çıkarmaz. Çünkü delilden kaynaklanmayan

105 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 72; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 7.

106 Hanefiler'deki genel eğilim çatışmaları halinde nassın öncelikli olması dışında hüküm bakımından zâhir ile nas arasında bir fark yoktur. İkisi de delâlet ettikleri hükmün kesin olarak sabit olmasını ve gereğince amel edilmesini gerektirir. Debûsî bunların hükmünü ifade etmek için "yakinen" ve "kat'an" tabirini birlikte kullanırken (bk. *Takvîmü'l-edille*, s. 116), Pezdevî "yakinen" tabirini (*Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 127), Serahsî de "kat'an" tabirini kullanmıştır (bk. *Usûl*, I, 164). Sonraki Hanefî usulcülerden Sadrüşşerîa ise nas ve zâhirdeki katılığı farklı bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre, kati ilim (el-ilmü'l-kat'î) tabiri iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi muhkem ve mütevâtir lafızlarda olduğu gibi ihtimali tamamen ortadan kaldıran bir kati bilgi olup "ilmü'l-yakin" diye isimlendirilir; ikincisi zâhir, nas ve meşhur haberde olduğu gibi delilden kaynaklanan ihtimali ortadan kaldıran kati bilgi olup bu da "ilmü't-tuma'nine" diye isimlendirilir (bk. *et-Tavzîh*, I, 129).

107 Hanefî usul eserlerinde genellikle te'vil ve tahsis ihtimalinin ayrı ayrı zikredilmesi, birincisinin hassın hakikatten mecaza hamledilme ihtimali bulunan hâs için geçerli olması, ikincisinin umum anlamının hususa hamledilme ihtimali bulunan âm için geçerli olması yönüyledir. Bu anlamda te'vil dar kapsamlı bir terim olarak kullanılmaktadır. Te'vil, lafzı, zâhirinden başka bir anlama çevirme olarak düşünüldüğünde ikisi arasında bir ayırıma gitmeye gerek yoktur (bk. Molla Civen, *Nûrû'l-envâr*, I, 142; Leknevî, *Kamerü'l-akmâr li-Nûrî'l-envâr fi Şerhi'l-Menâr*, İstanbul: Elif Ofset, 1986, I, 142).

ihtimal yok hükmündedir.¹⁰⁸ Neshe ihtimali olmama özelliği dikkate alındığında cumhurun kullanımındaki nassın Hanefiler'deki karşılığı nas değil müfesserdir.¹⁰⁹ Çünkü Hanefiler'e göre te'vil ve tahsis ihtimali bulunmamakla birlikte neshe ihtimali olan lafız müfesserdir.¹¹⁰

Semerkandî ise Hanefiler'deki hâkim görüşten ayrılarak delilden kaynaklanmasa da genel anlamda tahsis ve mecaz ihtimali bulunduğu için katiyyetin sabit olmayacağını benimser. Ona göre hem zâhir hem de nas amelin gerekliliğini kesin olarak değil, zâhiren (zannî olarak) gerektirir. Aynı şekilde bilgi bakımından da kesin bilgiyi değil, Allah bu konuda neyi kastetmiş ise onun hak olduğuna inanmayı gerektirir.¹¹¹

2. Zâhir

a) Zâhirin Sözlük Anlamı

Zuhûr kökünden sıfat olan **zâhir** (çoğulu zevâhir), sözlükte “açık olan, açığa çıkan, görünen şey” anlamına gelir ve “kapalı, gizli” olan **bâtının** zıddıdır.¹¹² Usulcüler daha açık olduğunu düşündükleri için zuhuru **vuzuh** ve **inkişâf** kelimeleri ile açıklamışlardır.¹¹³ İşiten açısından lafzın anlamının açık olması sebebiyle zâhir, nas ve müfesser sözlük anlamı açısından eşittir.¹¹⁴ Bunun yanında zâhir, tersi imkân dahilinde olan şeyler

¹⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 128.

¹⁰⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 129.

¹¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 117; Serahsî, *Usûl*, I, 165; Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile), I, 133.

¹¹¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 516. Semerkandî, benimsediği bu görüşü Semerkant ekolüne, ashâbü'l-hadîse (Hanefiler'in ve Mu'tezile'nin dışındaki usulcüler) ve Mu'tezile'den bazılarına nisbet eder. Iraklı Hanefiler'e ve Mu'tezile'nin geneline ise nassın kesin olarak ilim ve ameli gerektirdiği görüşünü nisbet eder. Semerkandî'nin, benimsediği görüşü ashâbü'l-hadîse nisbet etmesi, nas ve zâhiri mahiyet olarak aynı görenler açısından doğru olmakla birlikte bunu genele teşmil etmesi hatalı bir nisbettir. Çünkü Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin büyük çoğunluğu yukarıda belirtildiği gibi nas ve zâhiri birbirinden ayırmaktadır.

¹¹² meselâ bk. Râzî, *Muhtârûs-sıhâh*, “zhr” md. (s. 171); Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “zhr” md. (s. 557). Askerî, zuhurdaki açıklığın kasıt ve kasıt olmaksızın iki şekilde olduğunu belirtmiştir (bk. *el-Furûk*, s. 321).

¹¹³ meselâ bk. Sîgnâkî, *el-Vâfi*, I, 270; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, 145; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 168.

¹¹⁴ Lâmişî, *Kitâb fî usûlî'l-fıkḥ*, s. 77.

için de kullanılır. Meselâ “Zâhirü hâze'l-merîd ennehû lâ yebrau ve lâ yencû minhu” sözünde hastanın yakalandığı hastalıktan ölme ihtimali, iyileşme ihtimaline göre daha yüksektir. Bununla birlikte iyileşme ihtimali tamamen ortadan kalkmış değildir.¹¹⁵

b) Zâhirin Terim Anlamı

Fıkıh usulü terimi olarak zâhir, beyana ihtiyaç duymaması yönüyle nas gibi delâleti açık hitap olup mübeyyenin ikinci kısmını oluşturur. Usulcüler genellikle nas ve zâhiri, birbirlerini esas alarak tanımlandıkları için nassın yukarıdaki tanımları büyük ölçüde zâhirin de çerçevesini çizmektedir. Nas ile zâhiri aynı anlamda kullanan usulcüler dışarıda tutulacak olursa usulcülere göre zâhiri başka bir anlama ihtimalinin şart olup olmaması açısından esas itibariyle iki kullanıma indirmek mümkündür.

1. Başka anlama ihtimali şart olmaksızın anlamını açık olarak ifade eden lafız. Mu'tezilî, Hanefî ve Şii usulcülerin tercih ettiği bu kullanıma göre, lafzın ifade ettiği açık anlamının dışında başka bir anlama ihtimalinin olması şart değildir. Buna göre de zâhir nassı kapsayan daha genel bir terimdir. Meselâ Basrî, zâhiri şu şekilde tarif etmiştir: “Zâhir, zâhir olduğu anlamı ifade etmede başkasına ihtiyaç duymayan lafızdır.”¹¹⁶ Basrî, kelâm şartının gerekliliği ve anlamının açık olması noktalarında zâhirin nas ile müşterek olduğunu, zâhir olduğu anlamı ifade etme konusunda nassın ayrıldığını belirtir.¹¹⁷ Ardından Basrî, zâhirin “ken-

115 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 49.

116 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 295. الظاهر هو ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره.

117 Metinde zâhirin nas ile müşterek olduğu nokta belirtilirken şu ifade yer almaktadır: “وشاركه في وجوب كونه كلاما وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم”. İfadeenin sonunda yer alan “ve nefyi'l-umûm” kısmında bir hata söz konusu olmalıdır. Zira bu şekilde okunduğunda zâhir ve nassın umum anlamını içermeme konusunda müşterek oldukları gibi bir anlam çıkmaktadır ki, bu anlam nassın tanımında koymuş olduğu kayıtlarla örtüşmemektedir. Çünkü nassın tek bir şeyde nas olabileceği gibi şeyler için de nas olabileceğini belirtmiştir. Öte yandan umum için konulmuş lafızların olduğunu ve bunların istiğrak anlamında kullanıldığını (*el-Mu'temed*, I, 195), umurun umum anlamını engelleyecek bir karîne bulunmaması halinde umuma hamledileceğini ve bunun da hitabın zâhirinin delâleti olduğunu söylemesi (*el-Mu'temed*, II, 351) bu ifadede bir hata bulunduğu izlenimini vermektedir.

disiyle kastedilen anlamın ve kastedilmeyen anlamın açık olduğu fakat kastedilen anlamın daha açık olduğu” şeklindeki tanıma yer vererek kendi yaptığı tanımın daha doğru olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, ister başka bir anlama ihtimali olsun ister olmasın kelâmın zâhir olarak isimlendirilmesinin sebebi, kastedilenin açık olmasıdır.¹¹⁸ Aynı şekilde Şerîf el-Murtazâ da başka anlama ihtimali olmaksızın da zâhirin kullandığını ifade ederek ihtimalin şart koşulmasının bir anlamının bulunmadığını belirtir.¹¹⁹

Nas ile karşılaştırıldığında bu tanımın yeterince açık bir tanım olmadığı söylenebilir. Zira “Zâhir, zâhir denildiği anlamı ifade etmede nastan ayrılır” şeklinde ifade edilebilecek bir ayırım oldukça muğlak bir ayırımdır ve bir şeyi kendisiyle tanımlamaktır.¹²⁰ Bu sebeple olsa gerek Üsmendî zâhir için Basrî’nin tanımını vermekle birlikte tanımın ardından zâhirin te’vile ihtimali olduğu için nastan ayrıldığını belirtir.¹²¹

Râzî’nin bu konudaki tavrı da ilginçtir. Râzî, hem nas hem zâhir için el-Mahsûl’de iki ayrı tanım vererek, bu iki farklı tanım arasında bir zıtlığın söz konusu olmadığını ifade eder.¹²² Birinci tanıma göre zâhir, “İki anlamından birini ifade etmesi, diğerini ifade etmesinden daha kuvvetli, daha üstün (râcih) olan lafızdır.” Bu yüzden râcih olduğu anlamın dışındaki anlamı ifade etmesine bütünüyle engel teşkil etmez (râcihun gayru mâniin mine’n-nakîz).¹²³ Bu tanıma göre zâhiri nastan ayıran özellik lafzın ikinci anlama delâletine engel teşkil etmesidir. Nas ise ikinci bir anlama delâlete engeldir. Râzî’nin Basrî’den

¹¹⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 295.

¹¹⁹ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 329.

الظاهر فالأولى أن يكون عبارة عما أمكن أن يعرف المراد به ولا معنى لاشتراط الاحتمال أو التقارب على ما اشترطه قوم فقد يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال

¹²⁰ Nitekim İsfahânî, Basrî’nin nas ve zâhir tanımlarını, bir şeyin kendisi ile tanımlandığı gerekçesiyle eleştirmiştir (bk. *el-Kâşif*, V, 36).

¹²¹ Üsmendî, *Bezlû’n-nazar*, s. 271-272.

وأما الظاهر فما يفيد على سبيل الظهور سواء كان متناولا له وحده أو مع غيره وكان محتملا للتأويل على بعض الوجوه وهو مفارق للنص من هذه الجهة

¹²² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 152.

¹²³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 230-231. Nas ise tek anlama gelen lafızdır (râcihun mâniin mine’n-nakîz).

وأما إن كانت دلالة اللفظ على أحد مفهوميه أقوى سمي اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا... فينقسم إلى ما إفادته لأحد مفهوميه أرجح من إفادته للثاني وهو الظاهر.

aldığı ikinci tanıma göre ise zâhir, “İster sadece anlamını ifade etsin ister başka bir anlamla birlikte ifade etsin anlamını ifadede başkasına ihtiyaç duymayan lafızdır.” Râzî, “İster başka bir anlamla birlikte ifade etsin” kaydı ile tıpkı âmmın hâstan ayrılması gibi zâhirin nastan ayrıldığını belirtir.¹²⁴

Râzî, zâhir ve nassın bu iki tanımının birbirini nefyetmediğini söylemesine rağmen bunun tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Çünkü bu durumda akla şöyle bir soru gelmektedir. Zâhir başka bir anlama ihtimali olmadan tek başına anlamını açıkça ifade ediyorsa nastan farkı nedir? Nitekim Sirâceddin el-Urmevî bu noktaya dikkat çekerek, zâhir ve nassın ikinci tanımlarına göre, nassın zâhirin bir kısmı olduğu, birinci tanımlarına göre ise birbirinden farklı iki kısım olduğu ve dolayısıyla birbirini nefyetme durumunun söz konusu olacağı şeklinde bir itirazın yerinde olduğunu belirtir.¹²⁵

124 Râzî, *el-Mahsûl*, III, 152.

الظاهر وهو ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره سواء أفاده وحده أو أفاد مع غيره وبهذا القيد الأخير يمتاز النص امتياز العام عن الخاص. Basrî'den aldığı nas tanımı ise şöyledir: النص وهو كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه (el-Mahsûl, III, 151).

125 Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 412. Aynı şekilde Karâfî, nas ve zâhirin ikinci tanımlarına göre nassın zâhirin bir kısmı olduğunu belirterek, mevcut kullanımın buna engel teşkil ettiğini ileri sürer. Karâfî'ye göre iki tanımın birbirini nefyetmemesi ancak nas ve zâhirin iki anlamda müşterek terim olarak düşünülmesi halinde mümkündür (bk. *Nefâisü'l-usûl*, V, 2278). İsfahânî ise Karâfî ve Sirâceddin el-Urmevî tarafından dile getirilen bu itiraza değinerek, bunun yerinde olmadığını belirtir. İsfahânî, Şâfiî ve benzeri usulcülerin kullanımına dikkat çekerek, nas ve zâhirin aynı anlamda bir kullanımının bulunduğunu belirtir ve şöyle bir değerlendirmede bulunur. Nas ve zâhirin her birinin tek bir hakikati (kullanımı) varsa iki tanım kesin olarak birbirini nefyetmektedir. Eğer her biri için iki anlam varsa bu durumda lafız iki farklı hakikatte müşterek olarak kullanıldığı için birbirini nefyetmesi söz konusu değildir. Özetle bu terminolojiye ait bir durumdur. Mütেকaddiminin bu konudaki sözleri bu lafızların her birinin tek bir hakikati olduğunu işâret etmektedir (bk. *el-Kâşif*, V, 46). İsfahânî'nin yukarıda Basrî'nin nas ve zâhir tanımlarını eleştirdiği ve Râzî'nin ikinci tanımlarının da esasen Basrî'den alındığı göz önünde bulundurulursa bu açıklamalarının söz konusu eleştiri için tatmin edici bir cevap olmadığı açıktır. Nas ve zâhirin iki kullanımının mevcut olduğunun söylenmesi problemi çözmez. Bu durumda bir kimsenin bir şeyin iki farklı terim anlamından birini tercih edip kullanması daha tutarlı bir yaklaşımdır.

Hanefî usulcülerin “sırf işitmekle işiten açısından açık olan lafız”,¹²⁶ “düşünmeksizin sırf işitmekle kastedilenin bilindiği lafız”¹²⁷ ve “sığası sebebiyle işiten için kastedilenin açık olduğu kelâm”¹²⁸ şeklindeki zâhir tanımları da zâhirin birinci kullanımı çerçevesinde değerlendirilebilir. Çünkü bu tanımlarda da ikinci bir anlama ihtimalinin olup olmaması, zâhiri nastan ayıran bir özellik olarak görülmemiştir. Nastaki açıklığın konuşandan kaynaklanan karîne sebebiyle ilâve açıklık olduğu düşünülürse asgari açıklık sınırında nassın zâhir ile örtüştüğü söylenebilir. Nasta belirtildiği gibi esasen önceki Hanefî usulcülere göre zâhir ve nas mahiyet olarak aynı olup, nassı zâhirden ayıran nokta konuşandan kaynaklanan ilâve karînedir. Hanefîler’de hâkim olan görüşe göre, çatışma halinde nassın tercih edilmesi dışında ikisi arasında hüküm (bilgi ve amel) bakımından bir farklılığın bulunmadığının vurgulanması, nassın zâhirle aynı mahiyete sahip olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zâhir ve nassın mahiyet olarak ayrı olduğu daha sonraki bazı Hanefî usulcülerin gündeme getirdiği bir tartışmadır.¹²⁹ Nastaki açıklığın konuşandan kaynaklanan bir karîneye dayanmasına karşılık zâhirdeki açıklık, sigadan kaynaklanmakta olup, bu da lafzın dilde konulduğu anlamı ifade

¹²⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 116. وأما الظاهر فما ظهر للمسمعين بنفس السماع

¹²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 163-164.

وأما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهو الذى يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد

¹²⁸ Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* şerhi ile], 123-124. الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للمسمع بصيغته

¹²⁹ Abdülazîz el-Buhârî’ye göre sonraki Hanefî usulcülerle önceki Hanefî usulcüler arasındaki bu yaklaşım farklılığı büyük ölçüde, Pezdevî’nin nassın tanımına ilişkin olarak şârihlerin yaptığı yorumdan kaynaklanmaktadır. Nasta belirtildiği gibi Abdülazîz el-Buhârî, söyleniş sebebi olmamasını zâhiri nastan ayıran bir özellik olarak görmemiştir ve sözün söyleniş sebebi olmasını nassı zâhirden ayıran bir özellik olarak görenlerin bu yaklaşımının önceki Hanefî usulcülerin genelinin açıklamalarına aykırı olduğunu belirtmiştir (*Keşfü’l-esrâr*, I, 124-125). Aynı şekilde Molla Hüsrev de sözün söyleniş sebebi olmamasının zâhir için ayırıcı özellik olduğu, dolayısıyla zâhir ve nassın birbirine zıt olduğu şeklindeki görüşün sonraki Hanefî usulcüler arasında meşhur olan görüş olduğunu, önceki Hanefî usulcülere göre ise bunların birbiriyle örtüştüğü, mefhum ve haysiyet açısından birbirinden ayrıldıkları görüşünde olduklarını belirtir (*Mirâtu’l-usûl*, s. 102). Zâhir ve nas konusundaki bu yaklaşım farklılığı hakkında daha geniş bilgi için bk. Fadime Sarıbaş, *Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafız-Anlam İlişkisi Bakımından Zâhir ve Nas* (yüksek lisans tezi, 2004), EÜSBE.

etmesidir. Bu yüzden zâhirle kastedilen anlam, dili bilen herkes için açık ve anlaşılır bir anlamdır.

2. Te'vile ihtimali olan lafız anlamında zâhir: Hanefî, Mutezilî ve Şii usulcülerin dışındaki çoğunluğun tercih ettiği bu kullanıma göre zâhir, te'vile ihtimali olmayan nastan mahiyet olarak ayrı bir terimdir. Bu kullanıma göre zâhir, bazan “muhtemel olduğu iki anlamdan birini ifade etmede diğerine göre daha baskın, daha açık olan lafız” bazan da “te'vil ihtimali bulunan lafız” şeklinde tanımlanır. Örneğin İbn Fûrek, Ferrâ, Şîrâzî, Bâcî, Kelvezânî'ye göre zâhir “iki şeye (anlama) ihtimali olup birinin diğerinden daha açık olduğu lafızdır.”¹³⁰ Cüveynî ise “kendisine te'vil imkânının iliştiği lafız” şeklinde tanımlar.¹³¹ Âmidî'nin “Zâhir lafız aslı ya

- ¹³⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 142. حد الظاهر هو ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر
İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 248. وأما الظاهر فكل لفظ احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر من الآخر
Ferrâ, *el-Udde*, I, 140. الظاهر ما احتمل معنيين أحدهما أظهر من الآخر
Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 449. الظاهر ما احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر من الآخر
Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 73. الظاهر ما يحتمل معنيين فزائدا هو في أحدهما أظهر
Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 7. الظاهر فهو ما احتمل أمرين هو في أحدهما أظهر من الآخر
- ¹³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 337. الظاهر الذى يتطرق إمكان التأويل إليه. Cüveynî *el-Kâfiye*'de de (s. 49) te'vil ihtimalini esas alarak birbirine yakın tanımlar vermiştir. Zâhir. te'vili sahih olandır. Zâhir, akli ya da şer'î bir delil sebebiyle başka bir anlamda alınması mümkün olmakla birlikte mânası lafızından anlaşılandır. Zâhir, harici bir delil sebebiyle gerektirdiği anlamın hilâfına te'vili mümkün olandır. Cüveynî burada tercih etmediği iki tanıma daha yer verir. Bu tanımlardan birincisine göre zâhir, her muhtemel hitap için kullanılır. İkincisine göre, şeriattaki her lafız zâhirdir şeklindedir. Cüveynî birinci tanımla ilgili olarak herhangi bir eleştiride bulunmazken ikinci tanımın bütün nasları zâhir, bütün zâhirleri de nas haline getirdiği için bu tanımın kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî zâhiri, “te'vil ihtimali taşıyan lafız” (*el-Müstasfâ*, I, 384) ve “iki anlamdan birinde açık diğerinde açık olmayan lafız” (*el-Müstasfâ*, I, 345) şeklinde olmak üzere iki şekilde de tanımlamıştır.

الظاهر هو الذى يحتمل التأويل . اعلم أن اللفظ ... و اما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثانى فىمى ظاهرًا.

Âmidî, Gazzâlî'nin zâhiri “kat'î olmayan bir şekilde kendisinden zanna galip gelecek şekilde bir anlamın anlaşıldığı lafız” şeklinde tanımladığını belirterek bu tanımın camî bir tanım olmamasının yanı sıra gereksiz bir fazlalığı bulunduğunu ifade ederek eleştirir. Tanımın camî olmaması, sadece zann-ı gâlibe yer vererek zannı dışarıda bırakması yönüyledir. Halbuki zannın kendisi zâhirdir. “Kat'î olmayan bir şekilde” kaydı da gereksizdir. Çünkü zâhirin zan ifade etmesi. zorunlu olarak katî olmamasını gerektirir (bk. *el-İhkâm*, II, 48-49). Aynı şekilde İbnü'l-Hâcib de bu tanımı Gazzâlî'ye nisbet ederek tanımın gereksiz bir fazlalık

da örfî vaz' ile bir mânaya delâlet eden ve bu anlam dışında başka bir anlam da mercûh bir ihtimalle delâlet eden lafızdır"¹³² şeklindeki tanımı, zâhirdeki ağır basan ihtimalin sebebini açıklayıcı niteliktedir.

Zâhirin bu kullanımı çerçevesinde değerlendirilebilecek "zannî bir delâletle bir mânaya delâlet eden lafız" şeklinde bilgi değeri esas alınarak yapılan bir tanımı daha vardır. Bu tanım görebildiğimiz kadarıyla ilk defa İbnü'l-Hâcib tarafından yapılmıştır.¹³³ İbnü'l-Hâcib'in zâhiri bu şekilde tanımlamasına karşılık bunu esas alarak nassı da "kati bir şekilde bir mânaya delâlet eden lafız" şeklinde bir tanımına rastlayamadık.¹³⁴ Ancak Adudüddin el-İcî, zâhirin bu tanımını esas alarak nassı da "kati bir delâletle bir mânaya delâlet eden lafız" olarak tanımlayarak bu tanımlara göre zâhir ve nassın birbirinden farklı iki kısım olduğunu söylemiştir.¹³⁵

3. Muhtemel ve mücmel lafız anlamında zâhir: Zâhirin bu kullanımı Bâkılânî'ye aittir. Her ne kadar bazı kaynaklarda Bâkılânî'nin zâhiri "Hakikat ve mecazî olup, mânası anlaşılan lafızdır. Hakikat anlamında alındığında zâhir olur, mecaza gidildiğinde ise müevvel olur" şeklinde tanımladığı belirtilse¹³⁶ de onun zâhir konusundaki tutumu bu kadar net değildir.

içerdiğini belirtir (bk. *Münteha'l-vüsûl*, s. 145). Ancak Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in Gazzâlî'ye nisbet ettikleri bu tanım *el-Müstasfâ*'da değil, *el-Menhûl*'de (s. 167) geçmektedir.

¹³² Âmidî, *el-İhkâm*, II, 48-49. العرف ويحتمل غيره. اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرف ويحتمل غيره. احتمالاً مرجوحاً

¹³³ İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 145; a.mlf., *Muhtasari'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 168.

الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية ثم ذلك إما بحكم الوضع كالأسد للحيوان وإما بعرف الاستعمال كالعائط للخارج.

Muhtemelen İbnü'l-Hâcib bu tanımı, yukarıda Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'de geçtiğini belirttiğimiz zâhiri, bilgi değerini esas alarak yaptığı tanımı yeniden düzenlemek suretiyle yapmıştır.

¹³⁴ İbnü'l-Hâcib, her iki eserinde de nassın tanımına yer vermemiştir. Muhtemelen bu durum Âmidî'den kaynaklanmaktadır. Çünkü o da her iki eserinde de (*el-İhkâm* ve *Münteha's-sûl*) nassın tanımına yer vermemiştir.

¹³⁵ Adudüddin el-İcî, *Şerhu Muhtasar*, II, 168. Aynı şekilde Sübkî de bu zâhir tanımına göre nassın "kati olarak delâlet eden" şeklinde tanımlanması gerektiğini belirtir (bk. *Refu'l-hâcib*, III, 449).

¹³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 279. Cüveynî, Bâkılânî'nin zâhiri bu şekilde tanımladığını kaydederek, bunun bazı zâhirler için geçerli olduğunu ileri sürerek bu tanımın

Bâkullânî'nin zâhire yaklaşımını problemli kılan şey, zâhiri te'vil ihtimali taşıyan lafız şeklinde değerlendiren usulcülerin zâhir kapsamında değerlendirdikleri emir, nehiy ve umum sîgalarının delâletlerinde kararsızlığı tercih ederek bunları iki anlama ihtimali olan müşterek lafız gibi değerlendirmiş olmasıdır. Hitabın anlamını ifade etmesi bakımından yaptığı taksimin ikinci kısmında diğer usulcüler tarafından mücmel örnek verilen ifadeleri ve âm lafızları örnek vererek bunları muhtemel diye nitelemesi,¹³⁷ başka bir taksimde muhtemel ve mücmeli aynı grupta değerlendirmesi¹³⁸ ve zâhiri ayrı bir kategori olarak zikretmemesi esasen onun zâhiri mücmel gibi değerlendirdiğini gösterir.

c) Zâhirin Kısımları

Zâhir, başka bir anlama te'vil ihtimali bulunan ya da diğer bir ifadeyle muhtemel iki anlamdan birine delâleti diğerinden daha ağır basan lafız olarak alındığında ve bunun sebebinin de esasen bir anlam için vazedilmiş lafzın başka bir anlamda kullanılması olduğu düşünüldüğünde zâhirin kapsamına hangi tür hitaplar girmektedir?

Zâhir kapsamına giren hitap türleri konusunda derli toplu bir sınıflamaya İbn Fûrek'te rastlamaktayız. İbn Fûrek, diğer anlama göre daha belirgin olarak nitelediği zâhirin bu daha belirgin oluşunun iki sebepten kaynaklandığını belirterek zâhiri iki kısma ayırmıştır. Birincisi vaz' sebebiyle zâhir olandır ve vaz' da şer' ve dil açısından olmak üzere ikiye ayrılır. Şer'î vaz' açısından zâhir olanlar salât ve sıyâm gibi şer'î hakikatler olup bunların şer'î anlamlarında kullanılması zâhirdir. Bu anlamlarının dışındaki bir anlama ise ancak bir delil ile hamledilir. Lugavî vaz' açısından

yerinde bir tanım olmadığını belirtir. Bu tanım Cüveynî'nin etkisiyle daha sonraki usul eserlerinde Bâkullânî'ye nisbet edilmeye devam etmiştir (meselâ bk. Zerkesî: *el-Bahrü'l-muhit*, I, 465). Yine Cüveynî, tahsis edilmiş âmmın hükmü konusunda Bâkullânî'nin şöyle dediğini kaydeder: "Kâdî Ebû Bekir dedi ki; lafız tahsis edildiğinde fukahânın çoğunluğunun kabul ettiğinin aksine mecaz olur. ... Fakat bu, kendisiyle amel edilmesi gereken bir mecazdır. Çünkü mücmelât, zevâhir ve nususun hakikatleri ele aldığımızda açıklayacağımız üzere biz, nass olmayan zâhirlerle amel konusunda Resûlullah'ın ashabının âdetini esas almaktayız." (*el-Burhân*, I, 176). Diğer yandan Cüveynî, Bâkullânî'nin satır aralarında zâhiri nas diye isimlendirdiğini belirtir (bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 279).

¹³⁷ Bâkullânî, *et-Takrib*, I, 349.

¹³⁸ Bâkullânî, *et-Takrib*, I, 434.

zâhir olanlar ise emir, nehiy ve benzeri hitap türleridir. Bunlar da aynı şekilde lugavî vaz' açısından konuldukları anlamlara hamledilir, bunun dışındaki bir anlama ancak bir delil ile hamledilir.¹³⁹ Başta İbn Fûrek olmak üzere asıl ve ma'kûl-i asl ayırımı yapan usulcüler, umumu ayrı bir kısım olarak vermekle birlikte esasen umum da zâhirin kapsamına dahildir. İbn Fûrek'in delil sebebiyle zâhir dediği ikinci kısım ise lafzın bir anlam için konulması, ancak delilin lafzın konulduğu bu anlamda değil de başka bir anlamda kullanıldığına delâlet etmesidir. Meselâ "Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur' beklerler" (el-Bakara 2/282) âyeti, haber kalıbında olmakla birlikte bununla kastedilen boşanan kadınların üç kur' bekledikleri değil, üç kur' beklemleri gerektirir. Çünkü haber olarak anlaşıldığı taktirde, üç kur' beklemeyenler düşünüldüğünde Allah'ın verdiği haberde haber verilen şeyin aksi bir durum söz konusu olmaktadır. Bu ise câiz değildir.¹⁴⁰

Cüveynî ise delâletleri açısından zâhir olarak değerlendirilebilecek hitap türlerini beş kısımda toplamıştır.

1. Mutlak emir sîgası vücûb ifade etmede zâhir, nedbe ve ibâhada müevveldir.
2. Mutlak nehiy sîgası, tahrîm ifade etmede zâhir, kerahette müevveldir.
3. Mutlak umum sîgaları, umum ifade etmede zâhir, hususa hamlinde müevveldir.

139 İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 268, 276,

140 İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 298, 301. Kelvezânî de aynı şekilde zâhir oluşun, vaz' ve delil sebebiyle olmak üzere iki şekilde bulunduğunu, vaz' sebebiyle zâhir oluşun da şer'î vaz' ve lugavî vaz' olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade ederek bunları örnekendirir. Şer'î vaz'ın örneği "sıyâm" ve "salât" lafızlarıdır. Çünkü bunlar dildeki anlamlarının yanı sıra şer'de özel nitelikleri bulunan ibadetler anlamına gelir. Lugavî vaz' sebebiyle zâhir olana ise emir ve nehiy sîgalarını örnek vermiştir. Emir sîgaları, nedbe ihtimali olmakla birlikte icap anlamında daha açıktır (ezhar). Nehiy sîgaları da kerâhete ihtimali olmakla birlikte tahrîm anlamında daha açıktır. Delil sebebiyle zâhir olanın örneği ise şu âyet-i kerîmedir: "Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler" (el-Bakara 2/233). Haber kalıbında geldiği için bu sözün zâhirinden anlaşılan annelerin çocuklarını iki yıl emzirdikleridir. Ancak bu şekilde anlaşıldığında mevcut durum, Allah'ın verdiği haberin doğru olmamasını gerektirir. Bu yüzden âyetin, "Annelerin çocuklarını iki yıl emzirmeleri vâciptir" şeklinde anlaşılması gerekir ki, söz konusu gerekçe sebebiyle bu anlam diğerinden daha açıktır (*et-Temhîd*, I, 8).

4. Mutlak şer'î nefiy, cevazın nefyini ifade etmede zâhir, kemalin nefyinde müevveldir.

5. Tahsisten anlaşılan mefhumu (mefhûmü'l-muhâlefe) almak zâhir, terketmek te'vil hükmündedir.¹⁴¹ Bu kısımlar aynı şekilde Sem'ânî tarafından da zâhirin kısımları olarak verilmiştir.¹⁴² Biz de Cüveynî'nin taksimini esas alarak usulcülerin bu sîgaların delâletindeki yaklaşımlarına ana hatlarıyla değinmek istiyoruz.

1. Mutlak emir sîgası. Mutlak emir sîgasının delâleti konusu ekoller arasında ve ekollerin kendi arasında yoğun tartışmaların yapıldığı ve farklı görüşlerin ileri sürüldüğü bir konudur.¹⁴³ Mutlak emrin hüküm açısından ne ifade ettiği konusunda farklı görüş ve tartışmalar bulunmakla birlikte

141 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 280.

142 Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 262.

143 Mutlak emir konusunda Cessâs dört görüş olduğunu belirtmiştir. Birincisi, bu sîga emredilenin güzel olduğuna ve teşvik edildiğine delâlet eder. İkincisi, nedb veya icap kastedildiğine ilişkin bir karîne bulununcaya kadar ibâhaya delâlet eder. Üçüncüsü, icap, nedb, ibâha arasında muhtemel olup bunlardan hangisinin kastedildiğine ilişkin bir delâlet bulununcaya kadar beklenir. Dördüncüsü, başka bir anlama delâletine ilişkin bir delâlet bulununcaya kadar icaba delâlet eder. Cessâs, benimsediği bu son görüşün aynı zamanda hocası Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin de görüşü olduğunu söyler (*el-Fusûl*, II, 87). Debûsî de bu konuda nisbette bulunmaksızın bu dört görüşü dile getirmiştir (*Takvîmü'l-edille*, s. 36). Bu konuda dört görüş bulunduğu aynı şekilde Bâkîllânî tarafından da belirtilmiştir. Cessâs, bu görüşlerin kime ait olduğuna değinmezken Bâkîllânî, ikinci görüş hariç bunların kime ait olduğunu da belirtmiştir. Birinci görüş Mu'tezile'nin cumhuruna, üçüncü görüş başta Eş'arî olmak üzere kelâmcı ve fakihlerden bu konuyu iyi bilenlere, dördüncü görüş ise fukahanın çoğunluğuna aittir (Bâkîllânî, *et-Takrîb*, II, 26-27). Bu görüşler aynı şekilde Ferrâ tarafından da aynı kişilere nisbet edilmiştir (*el-Udde*, I, 229).

Basrî ise bu konuda tevakkuf edenlere değinmeksizin üç görüş üzere ihtilâf edildiğini belirtmiştir. Birincisi, fakihlere ve kelâmcılardan bir gruba ait olan ve aynı zamanda Cübbâî'nin iki görüşünden biri olan vücûb ifade etmede hakikat olduğu görüşü; ikincisi, bir grup tarafından ileri sürülen nedb ifade etmede hakikat olduğu görüşü; üçüncüsü yine bir grup tarafından ileri sürülen ibâha ifade etmede hakikat olduğu görüşüdür (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 50-51). Burada dikkati çeken, Bâkîllânî tarafından Mu'tezile'nin cumhuruna, Ferrâ tarafından Mu'tezile'nin tamamına nisbet edilen nedb ifade ettiği görüşünün, Basrî'nin kim olduğunu söylemediği bir gruba nisbet etmesidir. Basrî, bu görüşü Mu'tezile'den sadece Ebü Hâşim'e nisbet etmiştir.

biz, daha ziyade usulcülerin mutlak emri mantukun nas, zâhir ve mücmel şeklindeki kısımlarından hangisi çerçevesinde değerlendirdiklerini belirlemeye çalışacağız.¹⁴⁴

Eş'arî'nin kendisi ve Eş'arî kelâmcı usulcülerin önde gelen üç siması Bâkılânî, Gazzâlî ve Âmidî, mutlak emir sîgalarının talep ve iktizâ ifade ettiğinden hareketle vücûb ve nedb arasında gidip geldiğini, bu ikisinden hangisi için kullanıldığına ilişkin bir karîne bulununcaya kadar beklemek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Vâkıfîyye diye adlandırılan bu usulcülere göre, mutlak emir sîgası esas itibariyle iki anlama da ihtimali bulunduğu için ikisi arasında müşterek isim konumundadır. Bâkılânî'nin konuya ilişkin ifadesi şöyledir: "Allah ona rahmet etsin şeyhimiz Ebü'l-Hasan ve kelâmcılardan ve fakihlerden bu konuyu iyi kavramış olan pek çok kişinin görüşü, mutlak emrin ikisine ihtimali olduğu, ikisi arasında müşterek olduğu ve ancak bir karîne ya da delille bu ikisinden birine hamledileceğidir. Mubahın emredilmemiş olduğuna ilişkin daha önceki açıklamalarımız sebebiyle, ibâhanın bu konuyla ilgisi yoktur. İşte bu, bizim de kabul ettiğimiz hak olan görüştür."¹⁴⁵ Bâkılânî'nin bu konudaki temel gerekçesi şudur. Bu sîga, Arap dilinde vücûb ve nedb için kullanıldığına ve iki anlamdan biri için konulmuş olması da mümkün olmakla birlikte bu konuda elimizde bunlardan hangisi için konulduğuna ilişkin sağlam bir nakil olmadığına göre, ikisi arasında müşterek olması gerekir. Hangisinin kastedildiğine ilişkin bir karîne ya da delil bulununcaya kadar bu konuda beklemek gerekir.¹⁴⁶ Aynı görüş ve gerekçeler, Gazzâlî ve Âmidî tarafından da dile getirilmiştir.¹⁴⁷

Buna karşılık usulcülerin çoğunluğu mutlak emrin vücûb ifade ettiği, ancak bir karîne ve delil ile bu anlamdan başka bir anlama hamledileceği görüşündedir. Ancak bu usulcülerden bir kısmı mutlak emrin vücûba delâletinin zannî / zâhir olduğu görüşünde bir kısmı da vücûba delâletinin

144 İbn Rüşd, diğer usulcülerden farklı olarak, emir ve nehyin delâletiyle ilgili tartışmaları nas, zâhir ve mücmel ile ilişkisi açısından ele almıştır (bk. *ez-Zarûrî*, s. 120-122).

145 Bâkılânî, *et-Takrib*, II, 27.

146 Bâkılânî, *et-Takrib*, II, 35, 37.

147 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 53; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 369. Mâlikî usulcülerden İbn Reşîk de bu konuda tevakkufu benimsemiştir (bk. *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 521).

kat'î/nas olduğu görüşündedir. Bu konuda usulcülerin bağlı oldukları ekollerin kısmî olarak belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

İbnü'l-Kassâr, İbn Fûrek, Ferrâ, Cüveynî, Şîrâzî, Bâcî, Sem'ânî, Kelvezânî, İbn Rüşd ve Râzî gibi usulcüler mutlak emrin vücûba delâletinin zâhir olduğunu benimseyen usulcüler arasında yer alır.¹⁴⁸ Bu usulcülere göre mutlak emrin vücûba delâletinin zâhir olmasının anlamı, vücub dışında başka bir anlama ihtimali olması sebebiyledir. Ancak zâhirin hükmü gereği, bir karîne ya da delil olmadan başka anlama alınamaz. Bu usulcüler başta Kitap, Sünnet ve icmâdan olmak üzere konuya ilişkin pek çok delil sıralamışlardır.¹⁴⁹

Hanefiler'den Mâtürîdî, Semerkandî ve Lâmişî'yi de bu kısımda değerlendirmek mümkündür. Semerkandî'nin ifadesine göre, mutlak emir, amel noktasında zâhir olarak vücûbu gerektirirse de itikad noktasında vâcib veya mendup olduğuna kesin olarak hükmetmeksizin fiilin yapılması gerektiğini ifade eder.¹⁵⁰ Bu konuda Lâmişî de Semerkandî'nin belirttiği gibi Hanefiler'in ikiye ayrıldığını belirterek sahih olan görüşün Semerkant ulemâsının görüşü olduğunu belirtir.¹⁵¹ Bu görüşü Vâkıfiyye'nin görüşünden ayıran nokta öncekilerin karîne, delil bulununcaya

148 İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 58; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 276; Ferrâ, *el-Udde*, I, 141; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 270; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 449; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 73; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 262; Kelvezânî, *et-Temhid*, I, 8; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 122; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 69.

149 bu delillerin geniş bir şekilde ele alınışı için örnek olarak bk. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 45-94.

150 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 213-214. Semerkandî şöyle demektedir: "Vâkıfiyye karîne olmaksızın mutlak emrin bir hükmü bulunmadığı görüşündedir. Vâkıfiyye'nin dışındaki fukaha ve kelâmcıların geneline göre mutlak emrin hükmü amel ve itikad açısından kati olarak vücûbdur. Bu aynı zamanda bizim ashabımızdan Irak ulemâsının görüşüdür. Önderleri Ebû Mansûr Mâtürîdî olan Semerkant ulemâsına göre ise mutlak emrin hükmü amel noktasında zâhiren vücûbdur, itikad noktasında ise bir belirlemede bulunmak vâcib değildir. Şöyleki kişi, ne icap ne de nedbi belirlemek suretiyle bunlardan birine kati olarak inanmak zorunda değildir. İcap olsun, nedb olsun Allah'ın bununla kastettiği şeyin hak olduğuna müphem bir şekilde inanır. Fakat her hâlükârda emredilen fiili yerine getirir. Şayet bununla icap kastedilmiş ise sorumluluğunu yerine getirmiş olur, yok eğer nedb kastedilmiş ise bu durumda sevap kazanmış olur."

151 Lâmişî, *Kitâb fî usûlî'l-fikh*, s. 91.

kadar beklemek gerektiğini, bunların ise her hâlükârda emredilen fiilin yapılması gerektiğini ifade etmeleridir.

Diğer Hanefî usulcülerin nas tanımlarında mücerret ihtimalin hitabın nas olmasına engel olmadığını belirttikleri göz önünde bulundurulursa, delilden kaynaklanan bir ihtimal olmadıkça mutlak emrin vücûba delâleti katidir. Cessâs, mutlak emrin başka bir anlama delâlet ettiğine bir delil bulununcaya kadar icaba delâlet ettiğini, Kerhî'nin de bu görüşte olduğunu belirterek, bu görüşü mezhebin görüşü olarak verir.¹⁵² Nitekim Serahsî'nin emir sîgasının dilde özel / hâs bir anlam için konulmuş olmasının gerektiğini söylemesi,¹⁵³ Pezdevî'nin de diğer hâs lafızlar gibi olduğunu belirtmesi,¹⁵⁴ emir sîgasının delâletinin hâs lafzın delâleti konumunda olduğunu gösterir. Bu sebeple olsa gerek Pezdevî'den itibaren Hanefî usulcüler, emir ve nehyi hâssın kısımları olarak ele almışlardır.¹⁵⁵ Bu ise hâssın delâletinin aynıyla emir ve nehy için de geçerli olduğu anlamına gelir.

Zâhir ile nassı aynı anlamda kullanan Zâhirîler'in de aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. İbn Hazm, aksine bir delil bulununcaya kadar Kur'an ve Sünnet'te gelen emirlerin vücûba delâlet ettiğini, nehiylerin de tahrîme delâlet ettiğini, bu konuda başka türlü düşünülmesinin câiz olmadığını ifade eder.¹⁵⁶ İbn Hazm'ın emir ve nehiylerin zâhirlerinin alınması gerektiği konusundaki net tavrı, Hâricîler'in Kur'an âyetlerini zâhirine hamlettikleri için sapıttıkları şeklindeki itiraza verdiği cevapta kendini gösterir. Bu iddiada bulunan kişiyi İbn Hazm, yalan söylemek, iftira etmek ve günah işlemekle suçlayarak, Hâricîler'in, Kur'an âyetlerini zâhirine hamletmeleri yüzünden değil, aksine zâhirini terkettikleri için sapıttıklarını ifade eder.¹⁵⁷

¹⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 87; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 37-38. Hanefî usulcülerden Üsmendî de bu görüşü Hanefîler'e ve usulcülerin ekserisine nisbet ederek, bu görüşü benimser (bk. *Bezlû'n-nazar*, s. 59).

¹⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 16.

¹⁵⁴ Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile), I, 259.

¹⁵⁵ Ahsîkesî, *el-Müntehab* (Sîgnâkî, *el-Vâfi* şerhi ile), II, 653 (Nesefî, *Şerhü'l-Müntehab* şerhi ile), s. 380; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 33; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 24; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 28.

¹⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 275.

¹⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 308-309.

Bu konuda Mu'tezilî usulcülerden¹⁵⁸ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşü, mutlak emrin vücûb ifade ettiği'dir. Ancak bunun kelâmcı usulcülerde olduğu gibi vücûba delâletinin zâhir mi olduğu yoksa Hanefiler'de hâkim olan görüşte olduğu gibi kati mi olduğu konusunda net değildir. Bununla birlikte yasaklamadan sonra gelen emrin delâleti konusundaki ifadelerinden mutlak emrin delâletinin de kati olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir. Basrî burada şöyle demektedir: "Allah'tan sâdır olan emir, ilme delâlet eder. Yasaktan sonra gelen birtakım emirlerin ibâha anlamında kullanılmış olması, yasaktan sonra gelen emrin zâhirinin ibâha anlamına delâletini gerektirmez."¹⁵⁹ Basrî'nin ilmi zandan, delâleti de emâreden farklı kullandığı göz önünde bulundurulursa ister öncesinde bir yasaklama bulunmasın, ister bir yasaklama bulunsun, mutlak emrin vücûba delâletinin kati olduğu görüşünde olduğunu söylemek daha muhtemel gözükmektedir.

Şîi usulcülerin mutlak emrin delâleti konusundaki yaklaşımlarının da Basrî'nin yaklaşımı gibi olduğunu söylemek mümkündür. Şerîf el-Murtazâ, dil açısından düşünüldüğünde mutlak emir sîgasının vücûb ve nedbe ihtimali bulunduğu için kastedilenin hangisi olduğu konusunda lafzın zâhirinin dışında bir delâlete ihtiyaç bulunduğunu söylemekle birlikte üzerinde ittifak edilen ve süregelen şer'î örfün, Allah ve resulünden sâdır olması halinde mutlak emir sîgasının vücûba hamledilmesini gerektirdiğini belirtir. Şerîf el-Murtazâ mutlak emir sîgası için dil ve şer' açısından yaptığı ayırımın sonucunun aynı şekilde nehiy ve umum sîgaları

¹⁵⁸ Basrî'nin kaydettiğine göre, Mu'tezilî usulcüler, mutlak emrin delâleti konusunda farklı görüştedirler. Cübbâî, iki görüşünden birine göre emrin vücûb anlamında kullanılmasının hakikat olduğu görüşünü benimserken, Ebû Hâşim: iradeyi gerektirdiği görüşündedir ki, bu da sonuç itibarıyla nedbe delâlet ettiği anlamına gelir (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 50-51). Basrî, burada Kâdî Abdülcebbar'a ilişkin herhangi bir görüşten bahsetmemiştir. *el-Mugni*'deki açıklamalarında Kâdî Abdülcebbar, emrin ancak irade ile emir olmasından hareketle iradeyi gerektirdiğini ileri sürerek, karine olmaksızın icabın sırf bu sîgadan anlaşılacağına belirtir (daha ayrıntılı açıklama için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*: XVII, 107 vd.). Aynı şekilde Cüveynî, Şîrâzî ve Mâzerî'nin açıklamalarından Kâdî Abdülcebbar'ın doğrudan nedbe görüşünü değil, Ebû Hâşim'de olduğu gibi emrin iradeyi gerektirmesi sebebiyle nedbe delâlet ettiği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır (bk. *el-Burhân*, I, 158-159; *Şerhü'l-Lüma'*, I, 206; *İzâhu'l-mahsûl*, s. 202).

¹⁵⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 76.

için de geçerli olduğunu ifade eder.¹⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ yasaktan sonra gelen emir sîgası konusunda da Basrî ile aynı görüşü paylaşır.¹⁶¹ Tûsî ise Şerîf el-Murtazâ'nın dil ve şer' açısından yaptığı bu ayırımı atıfta bulunarak kendisine göre daha güçlü olan görüşün hem dil hem de şer' açısından mutlak emrin vücûbu gerektirmesi olduğunu belirtir.¹⁶² Muhakkik el-Hillî de bu konuda Tûsî ile aynı görüştedir.¹⁶³

2. Mutlak nehiy sîgası. Mutlak emrin delâletiyle mutlak nehyin delâleti arasında bir paralellik vardır. Buna göre, Bâkılânî, Gazzâlî, Âmidî ve İbn Reşîk'e göre, mutlak nehiy terki talep için olup, tahrîm veya kerâheye delâlet ettiğine ilişkin bir karîne bulununcaya kadar beklemek gerekir.¹⁶⁴ Usulcülerin çoğunluğuna göre ise mutlak nehiy sîgası tahrîme delâlet eder. Ancak bir karîne bulunması halinde bu anlamdan başka bir anlama hamledilebilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğuna göre nehyin tahrîme delâleti zâhir/zannîdir.¹⁶⁵ Iraklı Hanefîler ve aynı görüşte olan Mu'tezile'den Basrî, Şii usulcüler ve Zâhirîler'e göre nehyin tahrîme delâleti katidir.

3. Mutlak umum sîgaları. Usulcülerin tahsis edilmemiş, mutlak umum sîgalarının umuma delâleti konusundaki görüşlerinin bazı istisnalar olmakla birlikte büyük ölçüde mutlak emir sîgasının delâleti konusundaki görüşlerine paralel olarak şekillendiği söylenebilir.

Mutlak emir ve nehiy sîgalarında kararsızlığı benimseyen Vâkıfiyye umum sîgaları konusunda da aynı tavrı sergilemiştir.¹⁶⁶ Bâkılânî'nin "Biliniz ki, bizim kabul ettiğimiz görüş, emirler, nehiyler ve haberlerin hepsinde

¹⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 51-53. Şeyh Müfid ise mutlak emrin vücûb ifade ettiğini belirtmekle yetinmiştir (*Muhtasarü't-tezkire*, s. 30).

¹⁶¹ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 73.

¹⁶² Tûsî, *el-Udde*, I, 172.

¹⁶³ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, s. 64-65.

¹⁶⁴ Bâkılânî, *et-Takrib*, II, 317; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 85; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 406; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 544.

¹⁶⁵ meselâ bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 199; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 293; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 125; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 362;

¹⁶⁶ Âmmın delâleti konusunda müstakil bir eser kaleme alan Alâî, Eş'arî'nin *el-Umed* isimli eserinde umum sîgalarını ispat ettiğini, ancak diğer eserlerinde meşhur olan görüşünün tevakkuf olduğunu belirtir. Bu konuda Bâkılânî ve Abdülganî el-Ezdi'nin, müteahhirinden de Âmidî'nin onun görüşüne tâbi olduklarını be-

beklemektir (vakf). Haberlerde umum görüşünün iptaline delâlet eden deliller, emirlerde de aynı görüşü gerektirmektedir” şeklindeki ifadesi¹⁶⁷ bunu göstermektedir. Bâkullânî, umum olduğu iddia edilen sîgalarda çoğunluk alt sınırının kastedildiğini kabul etmekle birlikte bunun dışında kalan kısmın ancak bir delille kastedilmiş olacağını belirtir.¹⁶⁸ Buna gerekçe olarak bu sîgaların umum ve husus anlamları arasında müşterek olduğunu, diğer müşterek isimlerde olduğu gibi kastedilene ilişkin bir delil bulununcaya kadar bunlardan birine hamledilemeyeceğini ifade eder.¹⁶⁹ Ona göre umum sîgalarının umum (istiğrak) için konulmuş olduğu ya bunların konuluşuna şahit olmakla ya da bunun bilgi gerektirecek tevâtür yoluyla nakledilmesiyle olur. Bu ikiside söz konusu olmadığına göre beklemek gerekir.¹⁷⁰ Haleflerinden Gazzâlî ve İbn Reşîk, bu konuda Bâkullânî’den farklı düşünürken, Âmidî Bâkullânî’ye destek çıkar.¹⁷¹ Bu durumda Bâkullânî ve Âmidî’ye göre, umum sîgalarının delâlet bakımından müşterek isim gibi mücmel ya da mücmel konumunda olduğu söylenebilir.

lirtir (bk. *Telkîhu’l-fuhûm fî tenkîhi sıyagî’l-umûm* [nşr. Ali Muavvaz – Âdil Abdülmevcûd], Beyrut: Dâru’l-erkam, 1998, s. 110-111.

167 Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 50.

168 Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 51.

169 Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 52. Alâî, Vâkıfıyye’nin umum sîgaların, delâleti konusundaki kararsızlıklarının mahiyeti konusunda Eş’arî ve ashabından iki açıklamanın nakledildiğini belirtir. Birincisi bu kararsızlığın, lafzın çoğunluk alt sınırı ile bunun yukarısı arasında müşterek olduğu şeklindedir. Buna göre âm lafız kur’ ve ayn gibi müşterek bir lafızdır. İkincisi ise esas itibarıyla lafzın konuluş keyfiyetini bilmeme şeklindedir. Buna göre âm lafız umum ve husus için kullanılmakla birlikte bunun hakikat ya da mecaz olduğu bilinmemektedir. Alâî. İbnü’l-Hâcib’in birinci açıklamaya göre lafzın müşterek lafız gibi vaz’ olunduğu gerekçesinden hareketle bunun vakf görüşünden farklı olduğunu ileri sürerek bu görüşün vakf olarak değerlendirilemeyeceğini, bunun yerine vakfı farklı iki şekilde açıkladığını belirtir. Buna göre vakfın mahiyeti ya âm lafızların umum için konulup konulmadığının bilinmediği ya da âm lafızlar umum için kullanılmakla birlikte bunun hakikat mı yoksa mecaz mı olarak kullanıldığının bilinmediği şeklinde iki farklı şekilde açıklanmıştır (bk. *Telkîhu’l-fuhûm*, s. 112-114. İbnü’l-Hâcib’in açıklaması için bk. Adudüddin el-İcî, *Şerhu Muhtasar*, II, 102; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 111-113; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 69-71; Rahûnî, *Tuhfetü’l-me’sûl*, III, 83-85).

170 Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 55 (Bâkullânî’nin bu konudaki diğer gerekçeleri için ayrıca bk. III, 56-61).

171 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 417.

Kelâmcı ve fakih usulcülerin çoğunluğu ise âmmın umuma delâlet ettiği ve ameli gerektirdiği görüşündedir. Buna göre tahsis edildiğine ilişkin bir delil olmadıkça umum, istiğrak anlamına hamledilir. Bununla birlikte mutlak emir sîgasının vücûba delâletinin zannî mi yoksa kati mi olduğu konusundaki ihtilâf aynı şekilde umum sîgalarının umuma delâlet şeklinde de geçerlidir.¹⁷²

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğuna göre, âmmın umuma delâleti zâhir / zannîdir. Cüveynî¹⁷³ ve Sem'ânî'nin âmmın istiğrak delâletinin zâhir olduğunu belirttikleri yukarıda geçmişti. İbn Fûrek, Ferrâ, Şîrâzî, Bâcî ve Kelvezânî gibi usulcüler ise umumu zâhirden ayrı bir kısım olarak ele almakla birlikte ikisini de muhtemel hitabın kısımları olarak değerlendirdikleri için bu durum, delâletlerinin zannî olduğu konusunda bir fark doğurmaz.¹⁷⁴ Gazzâlî ve İbn Reşîk mutlak emir ve nehyin delâletinde tevakkufu benimsemiş olmalarına rağmen dilde istiğrak anlamını ifade eden âm lafızların bulunması gerektiğini ileri sürerek, bu görüşü benimsemişlerdir.¹⁷⁵

172 Alâî, umum sîgalarının kapsamına giren fertlere şümulünün zannî mi yoksa kati mi olduğu hususunda ekol ve usulcülerin görüşlerini şu şekilde vermiştir. "Âlimlerin cumhuruna -Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin geneline- göre, âmmın delâleti zannî olup, efradına şümulü nas yoluyla değil, zâhir yoluyla. Bu aynı zamanda Hanefiler'den Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ve Semerkant ulemâsından ona tâbi olanların görüşüdür. Hanefiler'in cumhuru ise âmmın fertlerine delâletinin her birinde ilmi gerektirecek nas yoluyla olduğu görüşündedir. Bu Ebû'Hasan el-Kerhî, Ebû Bekir el-Cessâs ve Iraklı Hanefiler'in genelinin, Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Mâverâünnehir ulemâsının ekserisinin görüşü ve Pezdevî ve müteahhirinden olanların tamamının tercih ettiği görüştür" (bk. *Telkihu'l-fuhûm*, s. 224-225). Alâî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Ebyârî'nin Mu'tezile'nin de kati olduğu görüşünde olduğunu söylediğini belirtir (bk. *Telkihu'l-fuhûm*, s. 115).

173 Genel olarak Cüveynî, umum sîgalarının umum anlamına delâletini zâhir olarak nitelendirmekle birlikte nas konusunda geçtiği üzere, şart isimlerinin umum anlamına delâletinin nassan olduğu görüşünü benimsemiştir.

174 İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 359; Ferrâ, *el-Udde*, I, 141; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 304, 449; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 73, 129, 135; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 9. Bu usulcülerin umum ve zâhiri ayrı ayrı ele almaları, tam girişimlilik yönüyledir. Buna göre her umum zâhirdir fakat her zâhir umum değildir.

175 Gazzâlî ve İbn Reşîk'in bu konudaki görüş ve gerekçeleri için bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 103-104; *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 553-556.

Hanefî usulcülerden Semerkandî ve Lâmişî mutlak emrin delâletinde olduğu gibi, âmın delâletinde de aynı yaklaşımı benimsemiştir. Buna göre âm amel açısından umumu gerektirir, fakat itikad açısından bununla umumun mu yoksa hususun mu kastedildiği konusunda bir belirleme yapmaksızın kastedilenin hak olduğuna inanmayı gerektirir. Buna göre de husus ihtimali olmakla birlikte umumun zâhirine tutunmak doğrudur.¹⁷⁶ Semerkandî bu görüşü şöyle gerekçelendirir. Aslında âm lafızlar dilde umum için konulduğu halde örfî kullanımda umum ile husus arasında müşterek hale gelmiştir. Müşterek hale gelmesiyle birlikte kullanımda tercih husustan yana olur. Kur'an'da "Allah her şeye kâdirdir" (el-Bakara 2/284), "Allah her şeyi bilir" (en-Nisâ 4/176) ve benzeri kendisiyle istiğrakın kastedildiği çok az sayıda umum vardır. Bu yüzden mutlak âmın umuma hamledilmesi bilgi (itikad) açısından hata ihtimalini doğurmaktadır. Bu yüzden de itikad noktasında kesin bir belirlemede bulunmayıp ihtiyata uygun olarak zâhiren amelin gerekliliği sabit olur.¹⁷⁷

Nassın hükmü açıklanırken geçtiği üzere başta Kerhî, Cessâs, Debûsi, Serahsî ve Pezdevî gibi usulcüler olmak üzere Hanefiler'de hâkim görüş, âmın umuma delâletinin kati olduğudur.¹⁷⁸

Kâdî Abdülcebbar ve Basrî de âmın umuma delâletini kati olarak kabul edenler arasında yer alır. Basrî, âmın istiğrak anlamının bulun-

¹⁷⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 410-411; Lâmişî, *Kitâb fî usûl'l-fikh*, s. 124-125. Semerkandî, umumu benimseyenlerin iki gruba ayrıldığını belirterek başta Kerhî ve Cessâs olmak üzere, Debûsi gibi kendi bölgelerinden kimi usulcülerin ve Mu'tezile'nin ekserisinin âmın hem amel hem itikad açısından umumun kapsamına giren her fert açısından sanki nas gibi umumu gerektirdiği görüşünde olduklarını, buna karşılık kelâmcılardan ve ashâbü'l-hadîsten bir grubun da amel ve itikad açısından kesin olarak değil, zâhir olarak umumu gerektirdiği görüşünde olduklarını belirtir. Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî içlerinde Mâtürîdî'nin de bulunduğu bazı Hanefiler'in âmın umumu ile ameli gerektirmesinin kesin olarak değil zann-ı gâlib olarak gerektirdiği görüşünde olduğunu, bu yüzden de haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi câiz gördüklerini belirtir (bk. *Ma'rîfetü'l-huceîş-şer'iyye*, s. 15).

¹⁷⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 417.

¹⁷⁸ Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, Hanefiler'in genelinin âmın umumu ile ameli gerektirmesinin kati olduğu görüşünde olduğunu, bu yüzden de zannî olduğunu kabul edenlerin aksine haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi câiz görmediklerini belirtir (bk. *Ma'rîfetü'l-huceîş-şer'iyye*, s. 15).

duğunun herkes açısından açık olduğunu belirterek, ihtiyaç sebebiyle böyle bir sîğanın bulunması gerektiğini ifade eder. Birbirini takip eden asırlar boyu insanların “sema” ve “arz” gibi açık olan veya kapalı olan birtakım anlamlar için belli isimler koydukları bilinen bir husus olup aynı ihtiyacın söz konusu olduğu istiğrak anlamı için bir isim koymamaları düşünülemez.¹⁷⁹ Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî başta olmak üzere Şîî usulcülerde hâkim olan görüş de âmmın umuma delâletinin kati olduğudur.¹⁸⁰

Başta İbn Hazm olmak üzere zâhiri kati huccet kabul eden Zâhirîler’i de bu kısımda ele almak uygun olur. İbn Hazm, âmmın delâleti konusunda Zâhirîler’in görüşlerinin, âm lafzın, tahsisini araştırmaksızın umuma hamledilmesi şeklinde olduğunu ifade ederek,¹⁸¹ ancak Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl gibi bir delil bulunması halinde umumdan vazgeçileceğini ve delilin gösterdiği şekle hamledileceğini, her hâlükârda zâhirin dışına çıkmanın söz konusu olmadığını ifade eder.¹⁸² İbn Hazm’ın bu konudaki gerekçesi Basrî’nin yukarıda belirttiğimiz gerekçesi ile aynıdır.¹⁸³

Âm lafızların umuma delâletini zannî ve kati kabul eden usulcülerin müşterek olduğu nokta bu lafızların hakikat olarak istiğrak anlamını ifade etmek üzere konulmuş olduğudur. Buna göre âm lafızların istiğrak anlamı için kullanılması hakikat, bir delil sebebiyle husus anlamında kullanılması mecazdır. Bununla birlikte zâhir tanımlarına bağlı olarak birinci grupta yer alan usulcüler, tahsis ihtimalinden dolayı âmmın istiğraka delâletinin zannî olduğunu; ikinci grupta yer alan usulcüler ise mücerret tahsis ihtimalinin âmmın istiğraka delâletinin katiliğini etkilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü az da olsa benzer bir ihtimal (mecaz ihtimali)

¹⁷⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 195.

¹⁸⁰ Nitekim Kitab’ın umumunun haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi meselesinde Şerîf el-Murtazâ “Şayet haber-i vâhid ve kıyas ile amel câiz olsaydı bunlarla tahsis katinin (mâlûm) zannî ile tahsisi olarak değil, katinin kati ile tahsisi kabilinden olacağı için câiz olurdu” demektedir (bk. *ez-Zeria*, I, 281). Tûsî ise böyle bir durumda bunun katinin zannî ile tahsisi olacağı için hiçbir şekilde geçerli olmayacağını ifade eder (bk. *el-Udde*, I, 343-344, 353).

¹⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 361.

¹⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 399.

¹⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 371.

hâs lafızlar için de söz konusudur. Bu ihtimal hâssın delâletinin katiliğine zarar vermiyorsa, âm lafızlardaki ihtimal de âmmın delâletinin katiliğine zarar vermez.

Âmmın umuma delâletinin zannî ya da kati oluşundaki görüş farklılığının etkisi başlıca şu meselelerde görülür:

a) Sonra gelen âmmın, önce gelen hâs ile ilişkisinin çatışma sayılıp sayılmayacağı, dolayısıyla bu durumun nesih olarak mı, yoksa tahsis olarak mı değerlendirileceği: İstisnaları bulunmakla birlikte, genel olarak âmmın delâletini zannî kabul edenler açısından genel olarak bu durum tahsis olarak değerlendirilir ve çatıştığı oranda hâssa, geri kalan kısımda âmma göre amel edilir.¹⁸⁴ Yine istisnaları bulunmakla birlikte âmmın

184 Kaynaklarda genellikle bu mesele “binâü'l-âm ale'l-hâs” şeklinde ifade edilir (bu görüş için bk. Ferrâ, *el-Udde*, II, 615; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 773; Şîrâzi, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 363; a.mlf., *et-Tebşıra*, s. 153; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 160; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 200; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 130; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 151-152; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 106; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 725; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 521; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 129; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Aduddüddin el-İcî şerhi ile], II, 147; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 92; Beyzâvî, *Minhâc* [Sübkî, *el-İbhâc* içinde], IV, 1459). İsfahânî, İbn Fûrek'in de hâssın öncelikli olduğu görüşünde olduğunu belirtir (*el-Kâşif*, IV, 543).

Hanefiler'den Semerkandî ise bu konuda diğerlerinin görüşünü benimseyerek tarihleri bilinsin, bilinmesin âmmın hâssa bina edileceği görüşünü benimseyerek bunu Semerkant ulemâsına nisbet eder. Debûsî ve onu izleyen Semerkant ulemâsına göre ise bunun nesih olarak değerlendirildiğini belirtir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 474-475; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fıkh*, s. 138).

Bazı kaynaklarda Hanefiler'le birlikte Bâkılânî ve Cüveynî'nin sonra gelen âmmın hâssı neshedeceği görüşünde olduğu belirtilmektedir (meselâ bk. İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 129; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Aduddüddin el-İcî şerhi ile], II, 147-148; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 400; İbn Müflih, *Usûl*, III, 950; İsnevî, *Nihâyetüs-sûl*, II, 162; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, I, 345). Ancak Bâkılânî ve Cüveynî'nin sonra gelen âmmın önce gelen hâssı neshedeceği konusunda net açıklamaları yoktur. Bâkılânî'nin tarihleri bilinmediğinde bunların ikisinin dışında bir delille amel edileceği konusundaki açıklamaları için bk. *et-Takrîb*, III, 177-179. Cüveynî ise ikisinin de nas (kati) olması halinde sonra gelenin önce geleni neshedeceğini belirtir (bk. *el-Burhân*, II, 752). Yine Cüveynî, âm ve hâssın ittifakla birbirinin gerektirdiği hükümle çatışacak şekilde aynı hadise ile ilgili olmaları ve bunların benzerinin ayrıca âm ve hâs şeklinde sabit olması halinde âmmın hâssın gerektirdiğine

delâletini kati kabul edenler açısından bu durum nesih olarak değerlendirilir ve âmma göre amel edilir.¹⁸⁵

b) Âmmın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisinin mümkün olup olmadığı: Âmmın delâletini zannî kabul edenlere göre âm, haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis edilir.¹⁸⁶ Âmmın delâletini kati kabul edenlere göre ise

göre anlaşılacağını belirtir (bk. *el-Burhân*, II, 773). Muhtemelen Âmidî'nin âm ve hâssın çatışıp tarihleri bilinmediğinde Ebû Hanîfe, Bâkılânî ve Cüveynî'ye göre ikisi ile de amel edilmeyip başka bir delile başvurulacağı şeklindeki görüşleri (bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 522; a.mlf., *Münteha's-sûl*, s. 146) İbnü'l-Hâcib tarafından tarihlerinin bilinmesi halinde sonra gelen âmmın hâssı neshedeceği şeklinde yorumlanarak verilmiştir. *Muhtasar*'ın şârihleri de aynı şekilde bu görüşü ismi geçen üç kişiye nisbet etmişlerdir (bk. Adudüddin el-Îcî, *Şerhu Muhtasar*, II, 148; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 311; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 304; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 228).

185 Bu görüş genelde Hanefîler'in savunduğu görüştür. Meselâ Cessâs âmmın hâstan sonra gelmesi halinde hâssın hükmünü neshedeceğini ve Kerhî'nin bu görüşü mezhep imamlarının görüşü olarak naklettiğini belirtir (bk. *el-Fusûl*, I, 385; Debûsî, *Takvîmül-edille*, s. 96; Serahsî, *Usûl*, I, 133; Pezdevî, *Usûl* [Abdulâzîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde], I, 587-593; Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 232; Sad-rüşşeria, *et-Tavzîh*, I, 41).

Bazı kaynaklarda Debûsî'nin bu durumda sonra gelse de hâssın âmmı tahsis edeceği görüşünde olduğu belirtilmektedir (bk. Lâmişî, *Kitâb fî usûlî'l-fıkḥ*, s. 138; İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-nizâm*, II, 485; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût*, I, 345). Debûsî'nin kendi açıklamaları esas alındığında bu nisbette hata ihtimali olduğu söylenebilir. Nitekim Semerkandî, Debûsî'nin bu konuda Iraklı Hanefîler'le aynı görüşte olduğunu belirtir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 475). Ensâri de Debûsî'nin *el-Esrâr* isimli eserinde tahsisin bu şekilde olamayacağını açıkça belirttiğine dikkat çekerek, bunun tuhaf bir durum olduğunu belirtir (bk. *Fevâtiḥu'r-rahâmût*, I, 345). Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar, Hanefîler'le aynı görüşü paylaşmakla birlikte (bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 258) Basrî, hâssın âmma göre daha az ihtimal taşıdığı ve daha açık olduğu gerekçesiyle bunun tahsis olduğu görüşünü benimser (bk. *el-Mu'temed*, I, 256, 259). Şii usulcülerden Şerîf el-Murtazâ, Kâdî Abdülcebbar'ın görüşüne meyleder (bk. *ez-Zerîa*, I, 315-320). Tûsî, Kâdî Abdülcebbar'ın görüşünü benimserken (bk. *el-Udde*, I, 393), Muhakkık el-Hillî Basrî'nin görüşünü benimser (bk. *Meâricü'l-usûl*, s. 98). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ise bir tercihte bulunmaksızın iki görüşü vermekle yetinmiştir (bk. *Mebâdiu'l-vüsûl*, s. 145-146).

186 Bâkılânî, gerek haber-i vâhid gerekse kıyasla tahsis konusunda umum ile haber-i vâhidin, umum ile kıyasın birbirini dengelediği gerekçesiyle teâruzun gerçekleştiğini ve başka bir delile başvurulması gerektiğini belirtir (bk. *et-Takrîb*, III, 185-186, 195). Sühreverdî, her iki durumda tevakkuf görüşünü benimseyerek,

âmmın haber-i vâhid ve kıyasla tahsis câiz değildir.¹⁸⁷

Bâkılânî'nin görüşünün kuvvetli olduğunu belirtmiştir (bk. *et-Tenkîhât*, s. 303, 306). Cüveynî ise haber-i vâhid ve kıyas arasında ayırım yaparak, birinci ile tahsisin câiz olduğunu benimserken, ikinci ile tahsis konusunda Bâkılânî'yi izleyerek umum ve kıyasın birbirini dengelediğini ve teâruzun gerçekleştiğini belirterek tevakkufu tercih etmiştir. Cüveynî'ye göre bunun sebebi haber-i vâhidle tahsisin câiz olduğu konusunda sahâbenin icmâının bulunması, kıyasla tahsis konusunda böyle bir icmâın bulunmamasıdır (bk. *el-Burhân*, I, 286). Gazzâlî, haber-i vâhid ile tahsisin câiz olduğunu tercih eder (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 136). Kıyasla tahsis konusunda ise hem umurun hem de kıyasın farklı mertebeleri bulunduğunu belirterek, tercih edilecek görüşün celî kıyas ile hafî kıyas arasında ayırım yapanların görüşü olduğunu belirtir. Umur ve kıyasın birbirine denk olması halinde ise Bâkılânî'nin belirttiği gibi tevakkufu tercih etmiştir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 140-141). Âmidî ise haber-i vâhidle tahsisin câiz olduğunu kabul ederken (bk. *el-İhkâm*, I, 525), kıyas konusunda ayırma gitmiştir. Kıyasın illetinin mansus olması halinde câiz, müstenbat olması halinde câiz olmadığı görüşünü tercih etmiştir (bk. *el-İhkâm*, I, 536). Haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis konusunda aynı yaklaşım için bk. İbnü'l-Hâcib, *Münthe'el-vüsûl*, s. 131, 134; a.mlf., *Muhtasarü'l-Münthehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 149, 153.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğuna göre, zan ifade etmeleri açısından aralarında fark olmadığı gerekçesiyle hem haber-i vâhid hem de kıyas ile umurun tahsisi câizdir (İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 94-95; Ferrâ, *el-Udde*, II, 550, 559; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 353-354, 384; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 167, 171; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 185-187, 190-191; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 105, 120; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 85, 96; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 90, 93; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), IV, 1470, 1482.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, müteahhirinden bazı Hânefilere göre haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisin câiz olduğunu belirtir (bk. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, s. 17). Mâtürîdî ve Semerkandî'nin âmmın delâletini zannî kabul ettikleri hatırlanacak olursa, bu görüşün onlara ait olduğu söylenebilir. Nitekim Semerkandî âmmın delâletinin zannî olduğu şeklindeki yaklaşımlarının bunu gerektirdiğini ifade etmektedir. Ancak Semerkandî, haber-i vâhid ve kıyastaki ihtimalin âmdaki ihtimalden daha fazla olması sebebiyle doğru olan görüşün bu ikisi ile tahsisin câiz olmadığı görüşü olduğunu belirtir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 471, 473; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkḥ*, s. 133).

¹⁸⁷ Bu, Hanefiler'de hâkim olan görüştür (bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 155-156). Cessâs bu görüşü İsâ b. Ebân'ın açıklamalarına dayandırır. Kitab'ın umurunun haber-i vâhidle tahsisinin câiz oluşunu sahâbenin uygulamalarına dayandıran ve bu konuda icmâ bulunduğunu ileri süren çoğunluğun aksine Cessâs, sahâbe döneminde hâkim olan görüşün dile getirdiği görüş olduğunu belirterek buna ilişkin

c) Âmmın umuma delâleti ve gereğince amel için tahsis eden delilin

bazı örnekler verir (Hanefiler'in görüşleri için ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 103; Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde], I, 593-595; Serahsî, *Usûl*, I, 133-134; Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, s. 17-18; İbnü's-Sââtî, *Bedi'ü'n-nizâm*, II, 487, 495; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, I, 40). Bu yüzden Râzî ve onu izleyen bazı usulcülerin haber-i vâhid ve kıyasla tahsisin câiz olduğu görüşünü Ebû Hanîfe'ye de nisbet etmelerinin (bk. *el-Mahsûl*, III, 85, 96) doğru olmaması gerekir. Basrî ise tahsis edilip edilmediğine bakmaksızın Kerhî'nin kıyas ile âmmın tahsisin, câiz gördüğünü belirtir (bk. *el-Mu'temed*, II, 275).

Hanefi usulcülerden görebildiğimiz kadarıyla sadece Üsmendî, Basrî'nin yaklaşımını benimseyerek bu konuda Hanefiler'de hâkim olan görüşten ayrılmış ve haber-i vâhid ve kıyasla tahsisin câiz olduğu görüşünü benimsemiştir (bk. *Bezlû'n-nazar*, s. 463, 631).

Basrî, umumun haber-i vâhid ile tahsisinin cevazı konusunda Mu'tezile içerisinde farklı görüşte olan herhangi birini zikretmemiş; kıyas ile tahsis konusunda ise Cübbâî ve ilk görüşüne göre (son görüşünde câiz olduğu kanaatindedir) Ebû Hâşim'in bunu câiz görmediğini belirtir (bk. *el-Mu'temed*, II, 275). Kâdî Abdülcebbar'ın kimi ifadelerinden kıyasla tahsisi câiz gördüğü anlaşılmaktadır (bk. *el-Mugnî*, XVII, 325, 341). Basrî ise hem haber-i vâhid ile hem de kıyas ile tahsisin câiz olduğu görüşündedir (bk. *el-Mu'temed*, II, 155, 275). Basrî, âmmın delâletinin kati olduğu halde haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi gerekçelendirirken ilginç bir gerekçeye tutunmuştur. Basrî'nin bu konudaki yaklaşımı, katilik bakımından haber-i vâhidi umum seviyesine çıkarmaya yöneliktir. Tek başlarına ele alındığında Kitab'ın umumu ilim, haber-i vâhid ise sıhhatinden dolayı zan ifade ettiğinden, tahsisin câiz olmaması şeklindeki itirazı şu şekilde cevaplamıştır. Haber-i vâhid, her ne kadar tek başına ele alındığında zan ifade etse de bununla hüküm vermenin gerekliliği, sahâbenin bu konudaki icmâından dolayı zannî değil (gayri maznûn) katidir (mâlûm). Aralarındaki çatışma ise haber-i vâhidin hükmü ile umumun hükmü arasındadır. Haberin sıhhati açısından zan ifade etmesi buna engel değildir. Bu açıdan bakıldığında her biri tek başına ele alındığında ilim ifade ettiğine göre, anlamının daha hususi olması sebebiyle haber ile umumun tahsisi gerekir (bk. *el-Mu'temed*, II, 155). Basrî, bu itiraza umumun ve haber-i vâhidin zannî olduğu gerekçesiyle tahsisin câiz olduğu şeklindeki cevabın doğru olmadığını ifade etmiştir (bk. *el-Mu'temed*, II, 161). Kıyas ile tahsis konusundaki yaklaşımı da aynıdır (bk. *el-Mu'temed*, II, 275-277). Bu şekilde kıyası katilik bakımından umumun derecesine çıkarttığı için olsa gerek Semerkandî gibi usulcüler tarafından Mu'tezile'ye kıyasın kati bir delil olduğu görüşü nisbet edilmiştir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 470; Lâmişî, *Kitâb fî usûlî'l-fıkh*, s. 133).

Şerif el-Murtazâ ve Tûsî gibi Şii usulcülere göre esasen haber-i vâhid ve kıyas hüccet olmadığı için bunlarla tahsisten sözetmek anlamlı değildir. Ancak şayet haber-i vâhid ve kıyas ile amel söz konusu olsaydı, bu durumda Şerif el-Murtazâ, bunlarla tahsisin katinin (mâlûm) zannî ile tahsisi olarak değil, katinin kati ile

varlığını araştırmanın şart olup olmadığı: Genel olarak âmın delâletini zannî kabul edenlere göre, tahsis delilinin bulunup bulunmadığının araştırılması gerekir. Çünkü âm, tahsisin bulunmaması şartıyla delildir.¹⁸⁸ Kati

tahsisi kabilinden olacağı için câiz olabileceğini ifade ederken (bk. *ez-Zeria*, I, 282, 285), Tûsî, bunun katinin zannî ile tahsisi olacağı için hiçbir şekilde geçerli olmayacağını ifade eder (bk. *el-Udde*, I, 343-344, 353). Diğer yandan Tûsî, Basrî'nin dile getirdiği gibi, umumu kabule delâlet eden delilin ilim ifade eden bir delil olduğu gerekçesiyle umumun zan ifade ettiği için haber-i vâhidle tahsisini câiz görenlerin bu sözlerinin bâtil bir söz olduğunu belirtir (bk. *el-Udde*, I, 349). İbn Hazm, haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini ileri sürerek bununla hem tahsisin hem de neshin câiz olduğunu belirtir (bk. *el-İhkâm*, I, 115, 518). İbn Hazm'a göre hüccet olmadığı için kıyas ile ne tahsisten ne de nesihten söz edilebilir (bk. *el-İhkâm*, I, 397, 531).

188 İbn Süreyc, Ebû İshak el-Mervezî ve Ebû Saîd el-İstahri gibi usulcülerin aralarında bulunduğu farklı mezheplerden usulcülerin çoğunluğuna göre âm ile amelden önce tahsis delilinin araştırılması gerekir (bk. Bâkılânî, *et-Takrib*, III, 425-426; Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 162-166; a.mlf., *el-Burhân*, I, 273-274; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 326; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 143; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 150; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 65-66; Sühreverdî, *et-Tenkihât*, s. 309; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 47-48; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-Mahsûl*, II, 603-604; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], II, 168; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, V, 2051).

Gazzâlî, Âmidî ve İbn Reşîk gibi usulcüler âmın, tahsis edici bir delilin bulunmaması şartıyla delil olduğunu belirterek, müctehidin âm ile hüküm verebilmesi için âmı tahsis eden on delili araştırması gerektiğini ve bu konuda tartışma bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Gazzâlî tahsis delilinin araştırılması konusunda âlimlerin üç farklı görüş ileri sürdüklerini belirtir. 1. İçinde birçok eşya bulunan bir evde bir şeyi arayıp bulamayan kimsenin sonunda aradığı şeyin evde olmadığı konusunda zann-ı gâlib elde etmesi gibi müctehid de tahsis delilinin bulunmadığına kanaat getirirse, âm ile hüküm verebilir. 2. Tıpkı kıblenin yönünü araştırıp bir tarafa yönelme konusunda mutmain olan kimse gibi müctehid de tahsis edici bir delilin bulunmadığına ilişkin kesin kanaat sahibi olur ve iç rahatlığına kavuşursa âm ile hüküm verebilir. 3. İçinde şüphenin kalmayacağı şekilde tahsis edici bir delilin bulunmadığına kesin kanaat getirmesi gerekir. Gazzâlî, Âmidî ve İbn Reşîk bu son görüşü Bâkılânî'ye nisbet eder. Bâkılânî istisna edilecek olursa bu konuda usulcülerin ölçüsü şudur: Müctehid bu konuda ortalama bir araştırma yapar ve artık tahsis edici bir delil bulunmadığı kanaati hâsıl olursa âm ile hüküm verir.

Başta Sayrafi olmak üzere diğer mezheplerden birçok usulcü aksi kanaattedir. Sayrafi'nin bu görüşü beyanın hitap vaktinden sonraya bırakılmasının câiz olmadığı görüşü ile de uyum arz etmektedir. Ferrâ bu konuda Ahmed b. Hanbel'den

kabul edenlere göre ise tahsis delilini araştırmak zorunlu olmayıp araştırmadan umum ifade ettiğine inanmak ve gereğince amel etmek gerekir.¹⁸⁹

4. Mutlak şer'î nefiy. Mutlak şer'î nefiy ile kastedilen "Lâ salâte illâ bi Fâtihati'l-kitâb" sözünde olduğu gibi nefiy ve ispat tarafını birlikte ifade eden "Lâ ... illâ ..." kalıbında gelen ifadelerdir. Usulcülerin çoğunluğuna göre bu tür ifadeler, nefyettiği / olumsuzladığı şeyin hükmünün ancak ispat edilen şey ile sabit olduğu konusunda zâhirdir. Buna göre "Lâ salâte illâ bi Fâtihati'l-kitâb" sözü, Fâtîha'nın okunmadığı bir namazın sahih/geçerli olmadığını, namazın ancak Fâtîha okunduğu takdirde geçerli

iki farklı rivayet bulunduğunu kaydetmekle birlikte araştırmadan önce amelin gerekliliği görüşünü tercih etmiştir (bk. *el-Udde*, II, 525-532; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 720). Râzî, Beyzâvi ve Sübkî de bu konuda Sayrafi'nin görüşünü tercih etmiştir (bk. *el-Mahsûl*, III, 21, 23; *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), IV, 1371; *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 363).

189 Alâî, başta Hanefiler olmak üzere birçok usulcünün muhassısın ortaya çıkmasından önce âm ile amelin gerekli olduğu görüşünde olduklarını ifade ederek Gazzâlî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve şârihlerinin bu konuda icmâ bulunduğu iddialarının doğru olmadığını belirtir (bk. *Telkîhu'l-fuhûm*, s. 236-237).

Hanefiler'in âmmın delâletini kati kabul ettikleri, nassa ziyadeyi nesih olarak değerlendirdikleri ve sonra gelen hâssın örtüştüğü ölçüde âmmı neshettiği görüşünde oldukları göz önüne alındığında tahsis delilini araştırmamanın gerekli olmadığı, âmmın umumuna itikad edip gereği ile amel edilmesi gerektiği görüşünde olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim Sayrafi'de olduğu gibi Hanefiler'de hâkim olan görüş mücmelin beyanının ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi câiz olmakla birlikte zâhiri üzere alınması mümkün olan hitabın beyanının hitap vaktinden sonraya bırakılmasının câiz olmadığı yönündedir. Cessâs bu görüşü Kerhî'den aktardıktan sonra bunun kendisine göre mezhep imamlarının görüşü olduğunu belirtirken buna gerekçe olarak onların nassa ziyadeyi nesih olarak değerlendirmelerini verir (bk. *el-Fusûl*, II, 48-51). İbn Abdüşşekûr da delâleti kati olan bir şeyde beklemek gerekmediğini belirtir (bk. *Müsellems-sübût*, I, 267).

Mu'tezilî ve Şii usulcülerin genel olarak umumun beyanının hitap vaktinden sonraya ertelenmesini câiz görmedikleri göz önüne alınırsa bu konuda Hanefiler'le aynı görüşte oldukları söylenebilir. Nitekim Basrî Cessâs'ın yaptığı açıklamanın aynısını yaparak zâhiri üzere alınması mümkün olan umumun beyanının hitap vaktinden sonraya ertelenmesinin câiz olmadığını belirtir (bk. *el-Mu'temed*, I, 315-316. Şii usulcüler için bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 363; Tûsî, *el-Udde*, II, 450).

İbn Hazm, duraksamaksızın ve inceleme yapmaksızın âmmın umuma hamledilmesi gerektiğini, ancak umumu tahsis eden bir delilin bulunması halinde bunu alacaklarını belirterek diğer görüşü eleştirir. Bu görüşü Zâhirîler'in tamamına ve bazı Mâlikî, Şâfiî ve Hanefiler'e nisbet eder (bk. *el-İhkâm*, I, 361).

olacağını ifade eder. Bu tür ifadelerin zâhir olarak değerlendirilmesi, bu anlamın dışında bir de nefy-i kemal anlamı için kullanılmasıdır. Buna göre hadisin anlamı, “Fâtıhasız namaz kâmil namaz değildir” şeklinde olur. İki farklı anlamı ifade etmesinden dolayı usulcüler arasındaki tartışmanın daha ziyade bu tür ifadelerin zâhir ya da mücmelden hangisinde yer aldığına ilişkin olarak yapıldığı görülmektedir. Bu yüzden usulcülerin konuya ilişkin görüş ve değerlendirmelerinin ayrıntılarını, mücmelliği tartışmalı hitap türleri konusunda ele almayı uygun gördük.

5. Mefhûm-ı Muhâlefe. Hitabın şart veya sıfatla tahsisinden mefhûm-ı muhâlefe yoluyla anlaşılan anlam da mefhûm-ı muhâlefeyi geçerli bir delâlet şekli olarak kabul eden usulcülere göre zâhir değerindedir. Mefhûm-ı muhâlefe geçerli bir delâlet şekli kabul etmeyen usulcüler açısından ise bu delâletle sabit olan anlam yok hükmündedir. Usulcülerin bu konuya ilişkin görüş ve değerlendirmeleri mefhûm-ı muhâlefe konusunda ele alınacaktır.

d) Zâhirin Hükümü

Tanımı ve kısımlarında belirtildiği gibi te’vil ihtimalinden dolayı zâhirin bilgi değeri konusunda ekoller ve usulcüler arasında yaklaşım farklılığı bulunmakla birlikte genel olarak usulcüler, sahâbe icmâını gerekçe göstererek Kitap ve Sünnet’in zâhirinin ameli gerektirdiği konusunda hemfikirdir.¹⁹⁰ Bu konuda temel şart, zâhirin delâlet ettiği anlamdan te’vilini gerektirecek bir delilin bulunmamasıdır. Yine hitabın zâhir

190 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 337-338; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 375. Cüveynî şöyle demektedir: “Biz kesin olarak biliyoruz ki, onlar fer’î meselelerde sadece naslarla istidlâlde bulunmakla yetinmeyip, Kitap ve Sünnet’in zâhirlerine de tutunmuşlardır. Öyle ki, onların kıyasa tutunduklarından şüphe edenler bile Kitap ve Sünnet’in zâhirlerine tutunduklarında şüphe etmemişlerdir.” Cüveynî, “Kitap ve Sünnet’in zâhir ifadeleri ameli gerektirir” sözünün temellendirilmesinin haber-i vâhid ve kıyasın temellendirilmesiyle aynı olduğunu vurgular. Şöyle ki, zâhir ifadeler, tıpkı haber-i vâhid ve kıyas gibi kendi başlarına amelin gerekliliği konusunda bir bilgi ortaya koymaz. Amelin gerekliliği bilgisini yukarıda söz konusu edilen icmâ ortaya koyar. İcmâda ise zan söz konusu olmaz.

Şîrâzî de zâhirin kısımlarıyla birlikte mübeyyen kapsamına girdiğini belirterek, bununla kastedilenin bilinmesinde başka bir şeye ihtiyaç duyulmadığını ve meselelerin hükümlerinin belirlenmesinde bununla ihticacın sahih olduğunu ifade eder (bk. *Şerhu'l-Lüma'*, I, 449).

anlamının kastedilmediğine ilişkin bir delil bulunması halinde bu zâhire tutunulmayacağı, dolayısıyla da delil olmayacağı konusunda bir problem yoktur. Ancak te'viline ilişkin bir delilin bulunmadığında zâhirin bilgi değeri nedir?

Eş'arî ve Bâkılânî gibi bazı usulcüler zâhire tutunma konusunda olumsuz bir tavır sergileseler de usulcülerin büyük çoğunluğunun zâhirin bilgi değeri konusunda ikiye ayrılır. Özellikle Eş'arî usulcüler ve bu konuda onlara tâbi olan usulcüler zâhirin delâletinin zannî olduğu görüşündedirler. Mâtürîdî, Semerkandî ve Lâmişî gibi Hanefî usulcüler de bu konuda Eş'arîler'le hemfikirler. Buna karşılık başta Iraklı Hanefî usulcüler olmak üzere Hanefîler'in çoğunluğu ve önde gelen Mu'tezilî, Zâhirî ve Şii usulcüler ise zâhirin delâletinin kati olduğu görüşündedirler.¹⁹¹

Zâhirin delâleti konusunda olumsuz tavır sergileyen ve bu konuda kararsızlık eğiliminde olan Eş'arî ve Bâkılânî'nin bu tutumlarında kelâmî yaklaşımlarının önemli ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Cüveynî'nin Eş'arî ve Bâkılânî'nin bu tutumlarına ilişkin yaptığı değerlendirme bize bu konuda ipucu sağlayacak niteliktedir.¹⁹² Cüveynî, Eş'arî'nin ifadeleri hakkında uzun araştırmaları sonucunda ondan nakilde bulunanların çoğunun kabul ettiğinin aksine onun umum sîgalarını reddetmediği sonucuna varır. Cüveynî'ye göre Eş'arî aslında umum sîgalarını inkâr etmemektedir. Onun umum sîgalarını reddetmesi, Mu'tezile ile vâid içeren ifadeler hakkında yaptığı tartışmalar bağlamında olup, katiyet gerektiren konularla ilgilidir, zannî konularda zâhirlere tutunmayı ise menetmemiştir. Ardından Bâkılânî'nin aşırı giderek ilmî ve amelî konularda

¹⁹¹ Usulcülerin zâhirin delâleti konusundaki yaklaşımları için yukarıda zâhirin kısımları olarak verdiğimiz emir, nehiy ve umumun delâleti konusundaki dipnotlara bakılabilir.

¹⁹² Cüveynî, umum ile mefhûm-ı muhâlefenin delâletini karşılaştırırken, zanların karşı karşıya gelmesinden dolayı umum sîgalarını inkâr edenlerin aynı gerekçeyle mefhumu da inkâr etmelerinin tabii olduğunu ifade eder. Çünkü zanların karşı karşıya gelmesi mefhum söz konusu olduğunda daha açıktır ve kararsızlık noktasında daha önceliklidir. Cüveynî, Eş'arî'nin özellikle rû'yetullah meselesinde "Hayır, onlar o gün rablerinden perdeleneklerdir" (el-Mutaffîfîn 83/15) âyeti hakkında müminler için bunun tersinin geçerli olduğu şeklindeki sözünün mefhumu hüccet kabul ettiğine delâlet ettiğini belirtmekle birlikte çoğunluk tarafından onun umum sîgalarını ve mefhumu reddettiğinin nakledildiğini ifade eder (bk. *el-Burhân*, I, 299).

umum sîgalarını inkâr ettiğini ve mefhumu açıkça reddettiğini belirtir.¹⁹³ Cüveynî'nin bu açıklaması Bâkılânî'nin zâhire yaklaşımındaki belirsizliğin sebebini de büyük ölçüde ortaya koyar niteliktedir. Birçok konuda Mu'tezile'ye karşı olan tepkisel tavır, zâhir konusunda da onu benzer bir tavır almaya sürüklemiştir.

Eş'arî ve Bâkılânî'nin konuya ilişkin yaklaşımlarını bu şekilde değerlendiren Cüveynî, te'vil imkânının söz konusu olduğu zâhirin bilgi değeri hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir. Katiyet istenen konularda zâhir ile istidlâl bâtıldır. Eğer bir kimse, zâhirle katiyet gerektiren konularda istidlâlde bulunuyorsa bu durumda iki husustaki cehaletinden birini ortaya koyuyor demektir. Ya onun zâhir olduğunu bilmemekte, nas olduğuna inanmaktadır, fakat durum onun düşündüğünün tersinedir ya da ilmi gerektiren konularla zannî konuları birbirinden ayırmayı bilmiyordur.¹⁹⁴ Birinci konuda cahil olan ikinci konuda cahil olandan daha mâzur sayılabilir. Cüveynî, katiyet gerektiren bütün konularda istidlâlde bulunan kişinin, te'ville uğraşmasının gerekli olmadığını belirterek, sadece ihtimalin söz konusu olduğunu ve lafzın

193 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 299; aynı açıklama için bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 339. Alâî de benzer şekilde Eş'arî'nin "Fâcirler cehennemdedir" (*el-İnfîtâr* 82/14) "Kim Allah'a ve resulüne isyan ederse ona içinde ebedî kalacağı cehennem ateşi vardır" (*el-Cinn* 72/23) ve benzeri vâid içeren âyetler konusunda Mu'tezile ile tartışmalarında, vâ'd ifade eden âyetler konusunda da Mürchie ile tartışmalarında umum sîgalarının umum için konulduğunu reddettiğini ve bu sîgaların delâleti konusunda tevakkuf ettiğini belirtir (bk. *Telkîhu'l-fuhûm*, s. 114).

el-Burhân'da Bâkılânî'nin umum sîgalarını inkârda aşırı gittiği konular belirtirken yer alan ifade şu şekildedir: *عمد باح القاضي بجد الصيغ في المواضع التي تقدم ذكرها في العقليات والعلميات*. Buna göre Bâkılânî'nin umum sîgalarını sadece akliyyât ve ilmiyyât konularında reddettiği anlaşılmaktadır. Ancak akliyyât ve ilmiyyâtın zanniyyât mukabilinde kat'îyyât için kullanıldığı düşünülürse bu ifadenin hatalı olduğu söylenebilir. Nitekim eseri tahkik eden Abdülazîm ed-Dîb, dipnotta diğer iki nüshanın birinde bu ifadenin sadece "âmeliyyât" şeklinde, diğerinde "ilmiyyât ve amelîyyât şeklinde geçtiğini belirtmektedir. Mâzerî'nin de Bâkılânî'nin amelîyyâtta umuma tutunmayı açıkça inkâr ettiğini belirtmesi ve yukarıda belirtildiği gibi Bâkılânî'nin mutlak emir, nehiy ve umum sîgalarını mücmel olarak değerlendirmesi *el-Burhân*'daki ifadenin hatalı olduğunu gösterir.

194 İctihadda hata-isabet meselesine bakışın temelini oluşturan kat'îyyât ve zanniyyât şeklindeki bu ayırımı nelerin girdiğine örnek olarak bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 327-329.

katiyet ifade etmekten çıktığını belirtmesinin yeterli olduğunu belirtir. Bu yüzden ilmi gerektiren konular açısından bakıldığında zâhir, anlamını ifadede kendi başına yeterli olmayan mücmeller grubuna dahil olur.¹⁹⁵

Hanefiler'den Semerkandî'nin de benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Semerkandî'nin nassın hükmünde olduğu gibi, zâhirin de kati olmaksızın ameli ve Allah'ın bu zâhirle kastettiği şeyin hak olduğuna inanmayı gerektirdiğini ifade eder.¹⁹⁶ Bu yaklaşımı sebebiyle Semerkandî, sem'î bilgiyi, kesinlik ve zan ifade etmeleri açısından ikiye ayırırken, birincinin Kitap, mütevâtir ve meşhur Sünnetten müfesser nas ve icmâ yoluyla sabit olduğunu, ikincinin ise Kitap ve mütevâtir Sünnetin zâhirleriyle, haber-i vâhid ve şer'î kıyasla sabit olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁷

Cessâs, Ebû't-Tayyib b. Şihâb'ın (ö. 350) kendisine hocası Kerhî ve Ebû Saîd el-Berdaî'nin (ö. 317/930) vaîd içeren ifadeler konusunda vakf görüşünü benimsediklerini naklettiğini kaydeder. Cessâs, bu nakille ilgili olarak Ebû Saîd el-Berdaî hakkında bir değerlendirmede bulunmaz. Ancak hocası Kerhî'den böyle bir şey işitmediğini, aksine umum ifadeler konusunda onun haber ve emir-nehîy arasında bir ayırım yapmaksızın umumu benimsediği görüşünde olduğunu ve Kerhî'nin bunu mezhebin görüşü olarak aktardığını belirtir.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 337; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 375.

¹⁹⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 516. Bu görüşün Semerkandî âlimlerinin ve ashâbü'l-hadis (Şâfiîler) görüşü olduğunu söyleyen Semerkandî, Iraklı Hanefiler'e ve Mu'tezile'nin geneline göre ise zâhirin katiyet ifade ettiğini belirtir. Bu görüşü gerekçelendirirken Semerkandî, tahsis edildiğine ilişkin karine bulunmayan âmmın delâletini esas alarak, her ne kadar tahsis edildiğine ilişkin bir karine bulunmasa da genel olarak tahsis ihtimalinin bulunmasının âmmı kati olmaktan çıkaracağını ifade eder.

¹⁹⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 106-107.

¹⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101-102. Gerek Kerhî'nin ve gerek hocası Ebû Saîd el-Berdaî'nin Mu'tezili temayülleri göz önüne alındığında bu konuda vakf görüşünü benimsediklerini söylemek zordur. Fâsıkların cehennemlik olduklarına ilişkin âyetleri umumu üzere almayıp bağışlanmalarını câiz görmelerini, Cessâs'ın da belirttiği gibi bu konuda gelen "Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz, bunun dışındakileri dilediği kimse için bağışlar" (en-Nisâ 4/48, 116), "Allah bütün günahları bağışlar" (ez-Zümer 39/35) ve benzeri âyetlere dayandırmak ve cehennemde ebedî kalacakları kâfirlere tahsis etmek Hanefiler'in genel eğilimi açısından daha uygun görünmektedir.

Sonraki Hanefî usulcülerin zâhirin bilgi değerinin katiyet olduğu yönündeki açıklamaları Cessâs'ın Hanefîler'e nisbet ettiği görüşü destekleyici niteliktedir. Meselâ Debûsî, zâhirin epistemolojik değeri hakkında şu değerlendirmede bulunur: “Zâhir ister âm olsun ister hâs olsun, sırf işitmekle içerdiği anlamın (mücebinin) yakîn ve kesinlik gerektirmesidir.”¹⁹⁹ Debûsî'nin zâhirin içerdiği anlam için birlikte kullandığı yakînen ve kat'an ifadeleri zâhirin zan değil, kesin bilgiyi (ilim) gerektirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.²⁰⁰ Bu yüzden Debûsî, ilmi gerektiren hüccetler arasında Kitap ve mütevâtir haberi sıralarken bunları Semerkandî'nin yaptığı gibi aksine müfesser ve benzeri herhangi bir şekilde kayıtlamaz.²⁰¹ Semerkandî'nin Kitap ve mütevâtir Sünnet'in zâhirlerini zan ifade eden kısmında değerlendirmesine karşılık, Debûsî, zan ifade edenler kısmında müevvel âyet, tahsise uğramış âm, haber-i vâhid ve kıyasa yer vermiştir.²⁰²

Eş'arî usulcülerin ve Semerkandî'nin âmmın tahsis ihtimalinin bulunmasının onu katiyet ifade etmekten çıkaracağı şeklindeki yaklaşımına karşılık, Debûsî, âm için söz konusu olan mecaz (tahsis) ihtimalinin hâs içinde geçerli olduğunu söyleyerek, ihtimalin bulunmasının bunları, konuldukları asıl anlamdan çıkarmayacağını, dolayısıyla aksine bir delâlet bulunmadıkça bunların hükmünün kesin olarak geçerli olduğunu belirtmiştir.²⁰³

Debûsî zâhirdeki ihtimalin kesinliği ortadan kaldırmadığını şu şekilde açıklar: Allah, gücümüz dahilinde olmayan şeylerle bizleri yükümlü tutmaz. Bu yüzden bilinmesi gücümüz dahilinde olmayan bâtını kesinlikle hüccet kılmamıştır. Dolayısıyla hem amel hem de ilim bakımından bâtın dikkate alınmaz. Bunun yerine bâtının kendisiyle ortaya çıktığı zâhiri

199 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 116.

200 Bu değerlendirmede Debûsî'yi takip eden Pezdevî'nin “yakînen sabit” ifadesini (bk. *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde], I, 127), Serahsî'nin ise “kat'an sabit” ifadesini (bk. *Usûl*, I, 164) kullanmış olmalarından hareketle, bu ikisinin birbirinin yerine kullanılan eş anlamlı kelimeler olduğu söylenebilir. Öte yandan teâruz halinde nassın tercih edilmesinin dışında zâhir ile nassın hükmünün aynı olduğunu söylemeleri göz önüne alınırsa, nassın ilmi gerektirmesinden hareketle aynı hükme tâbi olan zâhirin de ilmi gerektirdiği açıktır.

201 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 19.

202 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 168.

203 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 100.

hüccettir ve esas alınır. Meselâ hitapla yükümlü olmak, kişinin aklının mutedil olmasına bağlıdır. Bu, gizli bir durum olup, yükümlülük buna değil bu durumun zâhir sebebi olan bulûğa bağlanmıştır. Bu yüzden akıl bakımından olgunluğa erişmiş olsa bile henüz bulûğa ermeyen çocuk için yükümlülük söz konusu değildir. Bulûğa erdiği halde aklen olgunlaşmayan kişiyi de sanki olgunlaşmış gibi yükümlü tutmuştur. Aynı şekilde yolcuya tanınan ruhsatlarda da durum böyledir. Burada ruhsat hükmü yolculuktaki meşakkatin kendisine değil, meşakkatin sebebi olan sefere bağlanmıştır. Çünkü sefer, bilinebilen zâhir bir durumdur.²⁰⁴

Basrî'nin hitabın karînesiz veya karîne ile ne ifade ediyorsa onu ifade ettiğinin bilinmesini Allah'ın hikmetine bağlaması, "hitabın mecaza hamledileceğine ilişkin bir karîne bulunmadıkça hakikat anlamına hamledilmesi gerektiği" sözü²⁰⁵ ve mutlak emir ve umumi ifadeler konusundaki yaklaşımından hareketle aynı görüşü paylaştığını söylemek mümkündür. Onun bu konudaki yaklaşımı, hocası Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımı ile aynıdır. Kâdî Abdülcebbar, delâlet ve muvâdaanın gerçekleşmiş olması noktasında umurun tıpkı husus gibi olduğunu, bu yüzden de aralarının ayrılmasının doğru olmadığını ifade eder. Her ne kadar umumda umum anlamının kastedilmediğine ilişkin bir ihtimal söz konusu olsa da bu ihtimal daha az olmakla birlikte hususta da söz konusudur.²⁰⁶ Diğer yandan Kâdî Abdülcebbar, karînenin âmının umuma delâleti için değil, tıpkı ancak karîne ile birlikte hakikat anlamının dışına çıkılıp mecaza gidilmesi durumunda olduğu gibi, başka bir anlama delâleti için gerekli olduğunu ifade eder.²⁰⁷

Zâhirîler açısından bakıldığında hitapla kastedilen zâhirinden başka bir şey olmadığı için zâhirin katiyet ifade ettiği rahatlıkla söylenebilir. İbn Hazm, emirlerin ve haberlerin zâhir anlamında alınması konusunda kimilerinin duraksadığını, kimilerinin Hâricîler'de olduğu gibi zâhire tutunmanın dalâlete sürükleyeceği görüşünde olduğunu, kimilerinin de

204 Debûsî, *Takvîmül-edille*, s. 101. Abdülazîz el-Buhârî de konuşanın kastının bilinmeyen gizli bir şey olduğu için hükümlerin bu gizli anlamlara bağlanamayacağından hareketle, uzak ihtimalin -herhangi bir karînenin göstermediği ihtimaldir- dikkate alınmayacağını belirtir (*Keşfü'l-esrâr*, I, 128).

205 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 348.

206 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XVII, 10-11.

207 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XVII, 16.

lafzın zâhir anlamının dışında kullanımlarının bulunmasından hareketle sırf lafzın kendisinin anlamını ifade etmeyeceği görüşünde olduklarını belirttikten sonra bütün bu görüşlerin sahiplerini sofist olarak niteleyerek, ilginç ve alaycı bir üslûpla bu görüşleri reddetmiştir.²⁰⁸ Çünkü bu tür yaklaşımlar dilin insanlar arasında bir iletişim vasıtası olma özelliğini ortadan kaldıracığı gibi Allah ve resulünün sözlerinin anlaşılmasını da imkânsız hale getirmektedir. Hâricîler'in ise zâhire uydukları için değil, aksine zâhiri terkettikleri için sapıttıklarını belirten İbn Hazm, zâhirin başka bir zâhir tarafından terk edilmesi / te'vili dışında zâhir anlamın esas olduğunu, bunun dışında bir yolun haram, fık ve Allah'a isyan olduğunu ifade eder.²⁰⁹

e) Zâhirin Te'vili

Kelâmcı usulcülerin terminolojisinde nassın başka bir anlama ihtimali olmaması ve mücmelin de ancak beyan ile anlamının açığa çıkması sebebiyle te'vil, zâhir lafızlar için söz konusudur.²¹⁰ Daha önceki kimi usulcülerde te'vile ilişkin atıflar bulunsa da te'vil konusunun kelâmcı usulcüler tarafından ilk defa bir konu olarak ele alınışı görebildiğimiz kadarıyla Cüveynî tarafından olmuştur. Çağdaşı Sem'ânî'nin "Müteahhirinden olan arkadaşlarımızdan birinin, haberlerin te'vili konusunda bilinen usul konularına bir konu ekleyip, bu konuyu 'Bâbü't-Te'vil' diye isimlendirdiğini gördüm" ifadesi,²¹¹ bu tesbiti destekler niteliktedir.²¹² Bununla birlikte

208 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 308.

209 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 308-313.

210 Mâzerî, başka bir anlama ihtimali olmaması sebebiyle nassın, anlamı lafzından anlaşılabilmesi sebebiyle de mücmelin te'vile konu olmayacağını belirterek te'vilin zâhirde tasavvurunun mümkün olduğunu ifade eder (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 374; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 50). Bu yüzden her ne kadar Cüveynî, te'vil konusunu hitabın delâletinden sonra ele almış olsa da kendisinden sonraki usulcüler te'vili "Zâhir ve Müevvel" başlığı altında zâhir ile birlikte incelemeyi uygun görmüşlerdir.

211 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 409.

212 Sem'ânî bu sözün ardından Cüveynî'nin te'ville ilgili sözlerinden uzun alıntılar yaparak şu değerlendirmede bulunur. "Bil ki, maksadımız bu te'villeri zikretmek değildir. Çünkü bu kitap usûl-i fıkıh konularını içeren bir kitaptır. Bu konunun ise usûl-i fıkıh ile hiçbir alâkası yoktur. Bu konunun yeri hilâfiyyât ve ta'liklerdir. Şu var ki, araştırmacı için sağladığı faydanın kaybolmaması için bunlardan bir

genel olarak fıkıh usulünde te'vil konusunun Cüveynî'den önce Hanefî usulcülerden Debûsî tarafından ele alındığı söylenebilir.²¹³ Diğer yandan

nebze bahsettik" (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 414). Sem'ânî'nin Cüveynî'yi eleştirmesi, te'vil konusuna yer vermesi sebebiyle değil, Hanefîler'le Şâfiîler arasında te'vilden kaynaklanan oldukça fazla örneğe yer vermiş olmasıdır. Zerkeşî, Sem'ânî'nin te'vil konusunu usule kattığı için Cüveynî'yi eleştirdiğini, İbn Berhân'ın ise te'vil hakkında "Ayakların kaymasına sebep olan fâsid te'vilden başkası değildir" şeklindeki değerlendirmesini kaydederek, konunun oldukça önemli olduğunu ifade eder (Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 436). Sem'ânî Cüveynî'yi eleştirmekle birlikte bu örneklerden bazılarını sağladığı fayda sebebiyle yer vermiştir. Diğer taraftan, kelâmcı usulcülerin genellikle eserlerinde gerek tanım gerekse görüş ve açıklamalarına yer verdikleri Bâkılânî ve Basrî'ye herhangi bir atıfta bulunmamaları da te'vilin bir konu olarak usule daha sonra girdiğini göstermektedir. Daha sonra te'vil kapsamında değerlendirilen umumun tahsisi ve hakikatin mecaza hamledilmesi gibi işlemlerin büyük ölçüde te'vilin yerini tutmasının ayrıca te'vil için bir başlık açmaya ihtiyaç hissettirmediği söylenebilir. Te'vil konusu, zâhirin delâletiyle doğrudan ilişkili olmakla birlikte, Cüveynî tarafından zâhirle birlikte değil, Kitap ve Sünnet hitabının sonunda ayrı bir bölüm olarak, Cüveynî'den sonra gelen Gazzâlî ve Âmidî gibi kelâmcı usulcülerin eserlerinde ise özellikle zâhir için söz konusu olmasından dolayı zâhirle birlikte ele alınmıştır.

- 213 Debûsî, müsemmalarını içirme ölçüsü bakımından yaptığı lafız taksiminde âm, hâs ve müşterek yanında bir de müevvel lafız ve bunların hükümlerinden bahsetmiştir. Bunun dışında anlamlarının açıklığı bakımından zâhir, nas, müfesser ve muhkem olan lafızlardan te'vil ihtimali taşıyanlarla ilgili olarak ve hücc-i müevvize kısmına giren müevvel âyet meselesinde de te'vil konusuna atıflarda bulunmuştur. Bu açıdan Debûsî'nin kendinden sonra aynı sistematiği takip eden Hanefî usulcülere olduğu gibi kelâmcı usulcülere de etkisinden söz etmek mümkündür. Daha sonraki Hanefî usulcülerinden kimileri müevvelin müctehidin re'yine dayandığı için, vaz' ile ilgili olmadığını, dolayısıyla âm, hâs ve müşterekle birlikte nazmın kısımlarından biri olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Meselâ Sadrüşşeria bu düşünceden dolayı, müevveli vaz' bakımından ayrı bir kısım olarak ele almayıp onun yerine cem'i münekkiri zikretmiştir (Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, I, 33). Bu konuda Molla Hüsrev'in de Sadrüşşeria'yı takip ettiği görülmektedir (bk. *Mirâtü'l-usûl*, s. 21). Siğnâki ise müevvelin müşterek ile kastedilen anlam olduğunu, re'y ve ictihadın ise bunu açığa çıkaran şey olduğunu, netice itibarıyla hükmün lafız ile sabit olduğunu ve lafzın konulduğu anlamı ifade etmesi yönüyle de müevvelin bu taksime dahil olduğunu belirtir (bk. *el-Vâfi*, I, 269). Teftâzânî ise Pezdevî'nin müevvel açıklamasına yer vererek, müevvelin kimi zaman müşterekin anlamlarından birinin ağır basması dışında da gerçekleştiğini, bu ağır basmanın kimi zaman rey ve ictihadla değil, kati delil ile olduğunu ve bu durumda müevvel değil, müfesser olarak isimlendirileceğini belirterek buradaki probleme dikkat çekmiştir (bk. *et-Telvi*, I, 33).

hitabın zâhirini esas alan Zâhiriler açısından te'vil konusu ayrı bir önem taşımaktadır. Hitabın zâhiri esas olduğuna göre, bu zâhirin dışına çıkmanın belli bir ölçüsünün ve kuralının olması gerekir. Bu yüzden İbn Hazm ayrı bir başlık altında olmasa bile umum konusunda zâhirden vazgeçmeyi gerektiren durumları ve ne ile vazgeçileceğini ele almıştır.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere iki veya daha fazla anlama ihtimali olup bu anlamlardan birinde vaz' veya kullanım yoluyla daha ağır basan zâhirin delâlet ettiği anlamdan ancak bir karîne veya delil ile vazgeçilebilir. Zâhirin bir karîne veya delilden dolayı kendisinden daha ağır basan, ihtimal dahilinde olan diğer bir anlama hamledilmesi işlemi genel olarak te'vil, karîne veya delil sayesinde zâhirden daha ağır basan bu anlama nisbetle de lafız müevvel olarak olarak isimlendirilir.

Yapılan te'villerin geçerli (makbul) olup olmadığı konusunda âlimler arasında tartışma olsa da te'vil aslı itibariyle câizdir. Cüveynî, bunun câiz oluşunu, haber-i vâhid, kıyas ve Kitap ve Sünnet'in zâhirine tutunmanın vâcip oluşunun dayanağı olan Selef'in icmâına dayandırır. Çünkü onların nasların zâhirlerine tutundukları gibi te'vile zemin teşkil edecek zanni konularda te'vil yaptıkları da kesin olarak bilinmektedir. Bununla birlikte bu, her türlü te'vilin câiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu durumda zâhire tutunmanın vâcip olmasının bir anlamı kalmaz.²¹⁴

1. Te'vilin Tanımı ve Mahiyeti. Sözlükte bir şeyi nihaî noktasına ve varacağı yere döndürmek, çevirmek, reddetmek anlamına gelen te'vil, usul terimi olarak kelâmcı usulcüler tarafından "söz, zâhirinden ihtimali olan diğer bir anlama hamletmek" anlamına gelir.²¹⁵ Te'vilin, te'vilde bulunanın iddiasınca, sözün zâhirini, varacağı yere reddetmek anlamına geldiğini söyleyen Cüveynî, yukarıda da belirtildiği gibi, bu durumun

214 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 338.

215 İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 146. حد التأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله. Bâci de İbn Fûrek'in bu tanımını aynen benimsemiştir (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 49; a.mlf. *el-Hudûd*, s. 48).

İbn Hazm'ın te'vil tanımı da bu çerçevede olup şu şekildedir. "Lafzı, zâhirinin gerektirdiği ve dilde konulduğu anlamdan başka bir anlama nakletmek" تأويل. İbn Hazm, bu naklin burhan ile olması ve bunu nakledenin de kendisine itaatın vâcip olduğu bir kişi olması durumunda hak, bir burhana dayanmaksızın olması halinde ise bâtıl olduğunu ve buna iltifat edilmeyeceğini ifade eder (*el-İhkâm*, I, 42-43).

lafzın hem mantukundan hem de mefhumundan anlaşılan zâhir için geçerli olduğunu belirtir.²¹⁶ Bu tanımlar makbul veya merdud te'vili tanımlamaya yönelik olmayıp esas itibariyle te'vilin mahiyetini ortaya koyan tanımlardır. Yapılan te'vilin makbul veya merdud olması, aşağıda geleceği üzere, te'vil için öne sürülen şartlara bağlıdır.

Gazzâlî'nin "Te'vil, bir delilin desteklediği ihtimalden ibaret olup, bu delil sayesinde te'vil, zâhirin delâlet ettiği anlamdan daha ağır basar ve zanna daha galip gelir"²¹⁷ şeklindeki tanımında ise ihtimalin kendisi te'vil olarak nitelendirilmiştir. Te'vilin önşartı olması sebebiyle, ihtimalin kendisinin te'vil olarak nitelendirilmesi uygun değildir. Nitekim Âmidî bu noktaya dikkat çekerek²¹⁸ te'vili, "Lafzı, zâhir anlamından ihtimali olan başka bir anlama hamletmektir" şeklinde tanımlar. Âmidî'nin bu tanımı te'vilin genel anlamda bir tanımı olup hem sahih hem de fâsid te'vili kapsar.²¹⁹ Sahih te'vil kastedildiğinde ise Âmidî te'vili, "Lafzı, zâhir anlamından delilin desteklediği ihtimali olan başka bir anlama hamletmektir" şeklinde tanımlar.²²⁰ Bu tanımla ilgili açıklamalarında Âmidî,

216 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 336. إنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً أو مفهوماً

217 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 35.

218 Âmidî, Gazzâlî'nin bu tanımına üç yönden eleştiride bulunmuştur. Birincisi, te'vil, ihtimalin kendisi değil, bu ihtimal sebebiyle lafzı başka bir anlama hamletme işlemidir. İkinci olarak, te'vilin sonucunda her zaman için zan sözü konusu olmaz. Kimi durumlarda kati delille olduğu için te'vil sonucunda zan değil, ilim sözü konusu olur. Üçüncü olarak, tanımında "delilin desteklediği" kaydına yer vermiştir ki, bu mutlak anlamda te'vilin tanımı olmaya uygun değildir (bk. *el-İhkâm*, II, 49).

219 Fâsid te'vil, delil olduğu zannedilen bir şey ile lafzı, zâhir anlamından başka bir anlama hamletmektir (bk. Sübkî, *Cem'ül-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 408).

220 Âmidî, *el-İhkâm*, II, 50. هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده التأويل صرف اللفظ عن المحمل الظاهر إلى المحمل (الحمل) (الحقى لدليل) şeklinde tanımlamıştır (bk. *et-Tenkihât*, s. 120). Sonraki usulcüler de te'vilin tanımında Âmidî'nin tanımını esas almışlardır. Meselâ İbnü'l-Hâcib te'vili, "zâhirin, ihtimal dahilinde olan mercûh anlama hamledilmesi" (حمل الظاهر) (على المحتمل المرجوح و إن أردت الصحيح زد دليل يصيره راجحاً) olarak tanımlar ve sahih te'vilin kastedilmesi halinde "râcih hale getirecek bir delil sebebiyle" kaydının ekleneceğini belirtir (bk. *Münteha'l-vüsûl*, 145; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ*

iki anlamda kullanılan müşterek lafzın, bu iki anlamından birine hamledilmesinin te'vil olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir. "İhtimali olan" kaydı da ihtimali olmayan anlama hamledilmesinin sahih bir te'vil olmayacağını ifade eder. 'Delilin desteklediği' kaydı ise sahih te'vile işaret olup sahih olmayan te'vili dışarıda tutma amacına yöneliktir. "Delil" kaydı ayrıca kati ve zannî olanı içermesi yönüyle her iki şekilde de te'vilin olabileceğini ve sonuçlarının da buna göre olacağını ifade eder.²²¹

Te'vil, lafzı zâhirinden ve konulduğu anlamdan ihtimali olan başka bir anlama hamletme işlemi olduğuna göre, bu işlem nasıl bir işlemdir. Cüveynî'nin zâhir kapsamında değerlendirdiği hitap türleri göz önüne alınacak olursa, emrin vücûb anlamından nedb anlamına, nehyin tahrîmden kerâheye, âmmin istiğrakten hususa ve mutlak şer'î nefyin hükmün yokluğundan nefy-i kemale hamledilmesi söz konusu olduğuna göre, bir anlamda lafzın konulduğu hakikat anlamından mecaza çevrilmesi işlemi olduğu söylenebilir. Bu takdirde tahsis de te'vil kapsamında değerlendirilmiş olmaktadır.²²²

(Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 168; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 408; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 558; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1044; İbnü'l-Lehâm, *el-Muhtasar*, s. 172).

221 Âmidî, *el-İhkâm*, II, 50.

222 Nitekim Gazzâlî bu hususa vurguda bulunarak, her te'vilin bir anlamda lafzı hakikatten mecaza çevirme işlemi olduğunu, âm lafızların istiğrak anlamında olmasının hakikat kabul edilmesi halinde husus anlamına hamledilmesinin mecaz olduğunu belirterek bu yönüyle tahsisi de te'vil kapsamına dahil eder (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 35).

İbn Hazm ise lafzı, zâhirinin gerektirdiği ve dilde konulduğu anlamdan başka bir anlama nakletmek diye tanımladığı te'vildeki burhana dayalı naklin dört şekilden biri ile olduğunu ifade eder.

Birincisi, umum ile husus anlamının kastedilmesinde olduğu gibi, ismin ifade ettiği anlamlardan bazısına nakledilmesidir. Meselâ, "İnsanların kendilerine 'İnsanlar sizin için (asker) topladılar, onlardan sakının' dedikleri kimseler ..." (Âl-i İmrân 3/173) âyetinde "insanlar" sözüyle bütün insanların kastedilmediği açıktır. İkincisi, ismin dilde konulduğu anlamdan tamamen başka bir anlama nakledilmesidir. Bu kısma usulcülerin şer'î isimler dedikleri isimler girmektedir. Meselâ, "salât" ismi dilde "dua" anlamında iken bu anlamdan kıyam, rükû, secde, oturma, kıraatin bulunduğu belli hareketlere nakledilmiştir. Aynı şekilde emrin vücûbdan nedbe veya ibâhaya nakli de bu kısma girer.

Üçüncüsü, sözün kalan kısmından anlaşılması yönüyle haberin bir anlamdan başka bir anlama naklidir. Bu da diğer usulcülerin ızmar / iktizâ dedikleri şeye

Hanefî usulcülerde ise te'vil ve müevvel, daha dar anlamda kullanılan bir terimdir. Bu konudaki açıklamalarına genelde müevvel konusunda değinen Hanefîler'in bu dar kapsamlı te'vil anlayışlarının, te'vili müşterek lafızla birlikte değerlendirmelerinden kaynaklandığı görülmektedir. Müevveli "Müşterekin muhtemel anlamlarından birinin galip re'y ve ictihadla açığa çıkmasıdır"²²³ şeklindeki tanımları bunu göstermektedir. Debûsî tarafından yapılan bu tanım Serahsî, Pezdevî gibi daha sonraki Hanefî usulcüler tarafından hemen hemen aynı şekilde benimsenmiştir.²²⁴ Oysa yukarıda geçtiği üzere Âmidî, iki veya daha fazla anlama ihtimali olan müşterek lafzın bu anlamlarından birine hamledilmesinin te'vil olarak isimlendirilmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü müşterek lafız bu anlamlar için ayrı vaz' ile konulmuş olup zâhir anlamdan vazgeçme söz konusu değildir. Diğerlerinden farklı olarak Hanefîler, müşterek lafız müevvel hale getiren şeyin galip rey ve ictihad veya bazılarının ifadesiyle zannî delil²²⁵ olduğunu ifade etmişlerdir. Âmidî ve İbn Rüşd'ün belirttiği gibi te'vil zannî delille olabileceği gibi kati delille de olabilir.²²⁶

tekabül etmektedir. Meselâ, "Köye sor" (Yûsuf 12/83) âyetinde haber, köy halkından köye nakledilmiştir. Yine "Eğer hasta ve yolculukta iseniz ... ve su bulamamışsanız teyemmüm ediniz" (en-Nisâ 4/43) âyetinde hastalık ve sefer, hadesin yerine konmuştur. Çünkü kastedilen abdestsiz iseniz anlamıdır. Aynı şekilde "Yemin ettiğinizde yeminlerinizin kefâreti budur" (el-Mâide 5/89) âyetinde kefâret hükmü yemine bağlanmıştır ki, burada kastedilen yeminin bozulması veya yeminin bozulması iradesi olup bizzat yemin etmenin kendisi değildir.

Dördüncüsü ise nesihtir. Meselâ Allah Teâlâ, Beytülmakdis'e yönelerek namaz kılma emrini artık başkası asla helâl olmayan bir hükme nakletmiştir. İbn Hazm, neshin de bir nakil olduğunu söylemekle birlikte diğerlerinden farklı olarak, mensuh ile neshedilmeden önce amel etmemizin kastedildiğini, diğerlerinde ise nakille söz konusu olan hüküm ile amel etmenin gerekli olduğunu ifade eder (*el-İhkâm*, I, 396-397).

223 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 95. المؤول فما يتبين من المشترك أحد وجوهه المحتملة بغالب الرأي. والاجتهاد لا بسماع من يجب تصديقه

224 Serahsî, *Usûl*, I, 127; Pezdevî, *Usûl* (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde), I, 117; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 501; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s. 79; Ahsikesî, *el-Müntehab* (Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab* içinde), s. 58; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 140; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 96.

225 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 501; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s. 79.

226 Hanefî usulcülerin te'vili bu şekilde dar bir kapsamda ele almalarının, te'vil ile tefsir arasında net bir ayırım yapmış olmalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Te'vil re'y ile yapılırken tefsir ancak şâri'den bir beyan ile mümkündür.

Hanefî usulcüler, müevveli müşterekin muhtemel anlamlarından birinin re'y ve ictihadla belirginleşmesi şeklinde tanımlamakla birlikte bunun sadece müşteriye özel olmadığını da ifade etmişlerdir.²²⁷ Müşterek

Te'vil ve tefsir arasındaki bu keskin ayrımın, Mâtürîdî tarafından yapıldığı görülmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilât*'ın başında tefsir ile te'vil arasında ayırım yaparak, tefsirin kastedilenin hakikatini ortaya koymak olması yönüyle vahyin inişine şahit olan sahâbeye ait olduğunu, te'vilin ise sözü, yöneldiği anlama yöneltmek olması yönüyle fukahaya ait olduğunu ifade eder. "Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir eden cehennemdeki yerine hazırlansın" sözü, yapılan açıklamaya Allah'ı şahit tutma anlamına gelen tefsire yönelik olup, böyle bir şahit tutmanın söz konusu olmadığı te'vil için geçerli değildir. Diğer yandan bunun bir sonucu olarak tefsir tek anlama sahipken (zû vechin vâhidin), te'vilin birden fazla anlama ihtimali vardır (zû vücühin) (*Te'vilâtü ehli's-sünne*, I, 1). Mâtürîdî tarafından yapılan bu ayırım, öyle görünüyor ki, Debûsî ile birlikte Hanefî usulcülerin eserlerinde gözükmeye başlamıştır. Debûsî'den önce meselâ Cessâs'ta müfesser ve müevvel şeklinde bir ayrımın olmaması, bu ayrımın kabulünün bir süreç içinde olduğunu gösterir. Şâri'den yapılan beyan sonucunda lafız artık müevvel değil, müfesser olarak isimlendirilir. Bu yüzden Hanefî usulcüler müevvelde yapılan te'vilin galip re'y, ictihad ve kesin olmayan bir delille olabileceğini özellikle tanımlarına yansıtmışlardır. Debûsî, "Müevvel Âyet" başlığı altında bu konuya tekrar dönerek, re'y ile te'vilin câiz olduğu meselesini ele almıştır. Hz. Peygamber'in "Kim Kur'an'ı re'yi ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" sözünü gündeme getirerek, re'y ile te'vili kapsamadığına iki şekilde cevap verir. Birincisi, re'y ile câiz görülen tefsir değil, te'vidir. Çünkü tefsir, kendisinde hiçbir şek ve şüphenin bulunmadığı bir beyan olup, karşı çıkanın dalâlete düştüğüne hükmedilir. İkincisi, hadiste geçen bu tehdit, re'yi ile Kur'an'ı tefsir eden için geçerlidir. Çünkü bu kişinin re'yi şer'den kaynaklanan bir re'y değil, kendi hevasından kaynaklanan bir re'ydir. Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir eden kişi, Râfıziler gibi fâsık veya kâfir olur. Debûsî ardından kişinin şer'in re'yi ile yaptığı tefsirin bundan farklı olduğunu, bu tefsirin sahâbe ve Selef tarafından yapılan bir şey olduğu için câiz olduğunu, aksi takdirde mühlidlerin eleştirisinden (ta'n) kurtulmanın yolu olmadığını ifade eder (*Takvîmül-edille*, s. 169). Söz konusu hadise ilişkin olarak benzeri açıklamalar, Debûsî'den sonraki Hanefî usulcülerin eserlerinde de yer almıştır (meselâ bk. Serahsî, *Usûl*, I, 127; Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 122). Serahsî ve Pezdevî, söz konusu hadisten hareketle, Mu'tezile'nin her müctehid ictihadında isabet etmiştir görüşünün hatalı olduğunu ifade etmiştir.

²²⁷ Bu yüzden İbn Melek gibi kimi usulcüler, müevvelin bu şekilde tanımlanmasına yöneltilen itirazı yerinde bularak, bu durumda söz konusu tanımın sadece müevvelin bir kısmının tanımlı olabileceğini belirtir (İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 96-97).

dışında anlamı kapalı lafızlardan hafî ve müşkilin anlamlarının re'y ve düşünmekle açığa çıkması durumunda bunlar müevvel hale gelmekle birlikte bu kapalılığın kati bir delille açığa çıkması halinde bunlar müevvele değil, müfessere dönüşür. Aynı şekilde açık lafızlardan zâhir ve nas, müfesserden farklı olarak te'vil ihtimali taşımaktadır. Mücmeldeki kapalılık, ancak söz sahibinden bir açıklama ile ortadan kalkacağı için bu kapalılığın giderilmesi halinde mücmel, müevvel, değil, artık te'vil ihtimali ortadan kalkmış müfessere dönüşür.²²⁸

2. Te'vilin Şartları. Te'vilin temel şartı zâhirin taşıdığı ihtimaldir. Sahih te'vilin şartı ise lafzın, ihtimal dahilinde olan bu anlamı dilin imkânları açısından ifadeye elverişli olması ve bunun bir delil ile desteklenmiş olmasıdır.²²⁹ Ancak ihtimal dahilinde olan bu anlam bazan zâhirin delâlet

228 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 95, 117; Serahsî, *Usûl*, I, 165; Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde), II, 63; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 502; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 59-60.

Hanefî usulcülere göre, müevvelin hükmü re'y ve ictihada dayandığı için hata ve yanlış ihtimali olmakla birlikte gereğince amel edilmesidir (Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 104; Serahsî, *Usûl*, I, 163; Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde), II, 61; Ahsikesî, *el-Müntehab* [Neseî, *Şerhu'l-Müntehab* içinde], s. 58; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 141; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 97). Debûsî ve Serahsî, müevveli zâhire göre değerlendirerek, müevvelin de tıpkı zâhir gibi ameli gerektirdiğini, ancak zâhirle amelin kesin olarak sabit olduğunu, müevvel ile amelin ise hata ve yanlış ihtimali ile sabit olduğunu ifade ederler. Serahsî bunun için şöyle bir örnek verir. Bir kimse yağmur suyunu bir kaba koyduğunda bu sudan abdest alması halinde kesin olarak bunun pis olmadığına hükmeder. Fakat herhangi bir yerde bir su bulsa ve zannına o suyun temiz olduğu galip gelse hata ihtimali olmakla birlikte o sudan abdest alır. Daha sonra suyun pis olduğu ortaya çıksa abdesti ve namazı iade etmesi gerekir. Serahsî bu örneğin ardından araştırma ile (taharrî) ilgili meselelerin ekserisinin bu şekilde olduğunu belirtir (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 163).

229 Âmidî, sahih te'vil için üç şart ileri sürmüştür. 1. Te'vil yapanın buna ehil olması, 2. Te'vil edildiği anlamı lafzın kâbil olması, 3. Zâhir anlamdan vazgeçmeyi gerektiren delilin, zâhirin delâlet ettiği anlamdan daha güçlü olması (bk. *el-İhkâm*, II, 50; a.mlf., *Münteha's-sûl*, s. 162). İbn Reşîk, sahih te'vil için lafzın, ihtimal dahilinde olan anlamda dil ya da örf açısından ya hakikat ya da mecaz olarak kullanımının bulunması gerektiğini belirtir (*Lübâbü'l-mahsûl*, II, 497-498). Aynı şekilde Zerkeşî de te'vilin dilin vaz'ına veya örfî kullanıma ya da şer' sahibinin âdetine uygun olması gerektiğini, bu üçünün dışına çıkan te'villerin bâtıl olduğunu belirtmiştir (bk. *el-Bahrü'l-muhît*, III, 443).

ettiği anlamdan daha uzak, bazan da daha yakın bir ihtimal olabilir. İhtimalin uzak olması halinde te'vil için kuvvetli bir delil gerekir. Yakın olması halinde ise zayıf bir delil ve karîne yeterli olabilir. Eşit olması halinde ise eğer ikisinden birinin daha ağır basmasını sağlayacak bir karîne varsa müctehidin zannına ağır basanı alması gerekir. Şayet bu tercihi gerektirecek bir karîne bulunmaz ve her yönden eşitlik söz konusu ise bu durumda iki ihtimal arasında teâruz gerçekleşmiş olur.²³⁰

Cüveynî, te'vil ihtimali olan zâhirlerin önemli bir bölümünü oluşturan âm ifadelerin te'vile açık olup olmaması açısından üç mertebesinin bulunduğunu belirtir. Birinci mertebe şâriin âm lafızla umumu kastetmediğinin açık olmasıdır.²³¹ İkinci mertebe, şâriin umum kastının açık

230 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 365; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 35-36. Cüveynî'ye göre te'vilin herhangi bir şey ile desteklenmesi halinde zâhir karşısında şu üç durumdan biri söz konusudur. Birincisi, desteklenen te'vilin zâhirden daha açık olmasıdır ki, bu durumda te'vil câizdir ve kendisiyle amel edilir. İkincisi, iki anlamın da eşit olmasıdır ki, bu durumda çatışma söz konusu olur. Üçüncüsü ise desteklenen te'vilin zâhirden daha aşağı derece olmasıdır ki, bu durumda te'vil reddedilir. Aynı şekilde Mâzerî ve Âmidî de ihtimali destekleyen delilin zâhirden daha güçlü olmasını şart koşar (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 414; *el-İhkâm*, II, 50). İbn Rüşd de te'vilin, zâhirin açıklık derecelerine bağlı olarak farklı derecedeki delillerle yapılacağını ifade eder. Buna göre lafız daha açık (azhar) olduğunda te'vilinde daha güçlü delile ihtiyaç duyulur. Lafzın açıklığı azaldıkça daha hafif bir delille te'vili mümkün olur. İbn Rüşd zâhirin açıklık derecesini birinci, orta ve sonuncu olarak üç derece olarak belirleyip bunlara birer örnek verir. Birinci derecedekine örnek "Ey Ademoğulları! Size edep yerlerinizi örtecek elbise indirdik" (el-A'raf 7/26) âyetidir. Âyetteki "elbise"nin, insanı örten şey olduğu son derece açık olduğu için bu elbiseyi yağmur diye te'vil etmek gerçekten güçlü bir delili gerektirir. Orta derecedekine örnek "Onlarla birlikte kitabı ve mîzanı indirdik" (el-Hadid 56/25) âyetidir. Bu âyetteki "mîzan"ı adalet olarak te'vil etmek birincisi kadar güçlü bir delili gerektirmez. Sonuncu derecedekine örnek "Kadınlara dokunduğunuzda ..." (en-Nisâ 4/43) âyetidir. Bu âyetteki dokunmayı bazıları el ile dokunmaya, bazıları da cinsel ilişkiye hamletmişlerdir. Eğer zâhirinin el ile dokunma olduğu düşünülürse bununla cinsel ilişkinin kastedilmiş olması yakın bir ihtimaldir. Çünkü bu şekilde kullanım (kinaye) Araplar'ın âdetidir. Allah da dokunmayı cinsel ilişkiden kinaye olarak zikretmiştir (bk. *ez-Zarûfî*, s. 108).

231 Meselâ Hz. Peygamber'in "Göğün suladığında onda bir, serpmeye biçiminde ve sulama çarkıyla sulananlarda onda birin yarısı vardır" hadisinin yağmurun suladığı ile çark ile yapılan sulama arasındaki farkı belirtmeye yönelik olduğu açık olup, topraktan alınan her türlü üründen öşür verilmesini gerektirmez (Cüveynî, *el-Burhân*, I, 354). Gazzâlî ise Cüveynî'nin bu değerlendirmesine itiraz

olmasıdır. Bu tür umurun, zannî bir kıyasla te'vili câiz değildir.²³² Üçüncü merteye ise şâriin umumu kastettiğinin ya da kastetmediğinin açık olmamasıdır. Cüveynî'ye göre âm lafızlarda te'vil tartışmasının yapıldığı esas durum budur. Haber ve kıyasın karşı karşıya geldiği bu durumda müctehid, her ikisinin zann bakımından değerini tartarak hangisi ağır basıyorsa ona göre hükmeder. Eğer iki zan eşit derecede ise mertebesinin üstte olması sebebiyle haber kıyasa tercih edilir.²³³

Başta Cüveynî olmak üzere usulcüler, makbul ve merdud te'vilin keyfiyetini örnekler üzerinde incelemişlerdir.²³⁴ Burada Hz. Peygamber'in "Hangi kadın ki, velisinin izni olmaksızın evlenir, onun nikâhı bâtıldır" sözü ile ilgili Hanefiler'in yaptığı te'vil ve kelâmcı usulcüler tarafından bu te'vile yöneltilen itirazları bir örnek olması bakımından vermek uygun olur.²³⁵

ederek, bu hadisle hem ikisi arasındaki farkın hem de göğün suladığı her şeyde onda birin vâcip olduğunun belirtilmesinin uzak bir ihtimal olmadığını, şayet hadis sadece bu lafızla gelmiş olsaydı umuma hamletmek gerektiğini belirtir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 44).

232 Cüveynî'nin bunun için verdiği örneklerden biri "Kim mahrem bir akrabasına mâlik olursa, bu kişi hürdür" hadisidir. Cüveynî, Şâfiiler'in bu hadisi babaya hamletmelerinin doğru olmadığını belirtir. Çünkü bu söz, bir durumun hikâyesi veya bir soruya cevap olarak söylenmiş değil, iptidaen hüküm koyma amacına yöneliktir. Dolayısıyla mahremiyet ilişkisi bulunan bütün herkesi kapsar (*el-Burhân*, I, 352). Aynı şekilde Gazzâlî de babanın saygı gösterilmesi gereken bir özelliğinin bulunduğunu, bu sözle şayet baba kastedilmiş olsaydı, ismi ile zikredilmesinin gerektiğini, daha genel bir ismin zikredilmesinin bir nevi bilmece ve karıştırmaca olacağını belirtir (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 43).

233 Cüveynî, Bâkîllânî'nin bu durumda tevakkuf ederek müctehidin ikisiyle de amel etmeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Bunun için Hz. Peygamberin "Ameller niyetlere göredir" hadisini örnek vererek, Şâfiiler'in bu hadise tutunarak abdestte niyetin şart olduğu görüşünü benimsediklerini belirtir (*el-Burhân*, I, 355).

234 Bu konuda başta Cüveynî olmak üzere usulcüler çok sayıda örnek vermiştir (bu örnekler ve değerlendirmeleri için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 339-364; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 375-414; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 36-45; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 498-512; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 565-569; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 51-60; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 145-147; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 169-171; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 571-580; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 409-413).

235 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 339-344.

Cüveynî, Şâfiî'nin bu hadise tutunarak nikâhta veliyi şart koştüğünü. velisiz kıyılan nikâhın geçersiz olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştir. Hanefî usulcüler ise nikâhta veli iznini şart koşmadıkları için bu hadisi değişik şekillerde te'vil etmişlerdir.

Hanefiler'in birinci te'vili, hadiste kadın ile kastedilenin küçük kız olduğudur. Cüveynî, değişik açılardan bu te'vinin geçersiz olduğunu ifade eder. Dil açısından bakıldığında küçük erkek çocuğun adam olarak isimlendirilemeyeceği gibi küçük kızın da kadın olarak isimlendirilemeyeceğini ileri sürer. Cüveynî, Hanefiler'in bu açıklamaya "Şüphesiz sen ölüsün ve onlar da ölüdür" (ez-Zümer 39/30) âyetinde olduğu gibi bir şeyin gelecekteki durumunun dikkate alınarak isimlendirilmesinin mümkün olduğunu ileri sürerek itiraz ettiklerini belirtir. Cüveynî, gelecekte mutlaka gerçekleşecek olan şeyler için bunun mümkün olduğunu, ancak küçük kızın evliliğinin velisinin iznine bağlı olarak gerçekleşme ve gerçekleşmeme ihtimalinin bulunması yönüyle bundan farklı olduğunu söylemiştir. Diğer yandan Hanefiler'e göre, velisinin iznine bağlı olarak küçük kızın yaptığı nikâhın sahih olarak kurulmuş olacağına dikkat çekerek bu te'vinin onların anlayışı açısından geçersiz olduğunu belirtir. Yine Hz. Peygamber, "Onun nikâhı bâtıldır" diyerek bu nikâhın geçersiz olduğunu bâtil kelimesini üç defa tekrar ederek pekiştirmiştir. Bir şeyi pekiştirmek istediğinde üç kere tekrar etmek ise Hz. Peygamber'in âdetir.

Hanefiler'in ikinci te'vili ise bu hadisin hükmünün câriye için geçerli olduğudur. Çünkü câriyenin kadın, efendinin de veli diye isimlendirilmesi mümkündür. Cüveynî bu te'vile de iki yönden itirazda bulunur: Birincisi küçük kızın nikâhı meselesinde olduğu gibi câriyenin nikâhı efendisinin iznine bağlı olmak şartıyla sahih bir nikâh olduğu için bu te'vil geçersizdir. İkincisi Hz. Peygamber'in hadisin devamındaki "Eğer ilişkide bulunursa kadının mehir hakkı vardır" sözü de bu te'vili geçersiz kılmaktadır. Çünkü câriyeye hamledilecek olsa mehir câriyenin değil, efendinin hakkıdır. Bu yüzden Cüveynî, bazı Hanefiler'in bunu mutlak olarak câriyeye değil, mükâteb (anlaşmalı) câriyeye hamlettiğini belirtir. Çünkü mükâteb olması halinde mehir efendinin değil, câriyenin hakkıdır.

Cüveynî, Şâfiîler'den ve başka mezheplerden birçok fakihin bu te'vili makbul saydıklarını söyleyerek, bunun makbul bir te'vil olmadığı konusunda Bâkılânî'den uzunca bir alıntı yapar. Bâkılânî özetle şunları söylemektedir: Bu te'vil, kesinlikle merduddur. Şâfiî'nin ilimdeki yüksek derecesine

rağmen bu tür te'vil yönlerini bilmemesi düşünülemez. Ancak o, bu hadisi nas (kati) olarak kabul ettiği içindir ki, bunu celî kıyastan bile öne almıştır. Bu te'vilin geçersiz olduğunu gösteren hususlar şunlardır. Birincisi Hz. Peygamber söze lafızların en umumi olanı ile başlamıştır. Çünkü şart edatları olan "mâ" ve "eyyü" edatları sîgaların en umumi olanlarından olup, ikisi bir araya geldiğinde umum ifade etmede son dereceye ulaşır. Diğer yandan hal karîneleri ise âlimlerin hepsine göre kabul edilebilir bir şeydir. Bu iki durum açık olduğuna göre, Hz. Peygamber, -bir soruya cevap olmak üzere veya bir durumu anlatma amacına ya da bazı konulardaki bir problemi çözmeye yönelik olmayarak- "hangi kadın olursa olsun" diye en genel sîga ile söze başlamış ve bu sözün de ilkten bir hüküm koymaya yönelik olduğu açık karinelerle ortaya çıkmış ise kendi hayalince Hz. Peygamber'in bu sözle, çoğunlukla kastedilen hür kadınları değil de mükâteb câriyeyi kastettiğini söyleyene ne demeli? Fesahat sahibi bir kişinin, son derece nâdir özel bir durumu anlatmak istediğinde bu şekilde ifade etmek yerine bunu açıkça belirteceği herkesin mâlûmudur. Nitekim Şâfiî, "Sıra dışı şeyler kesin ve açık olarak (nassan) ifade edilir, umumi sîgalarla özel şeyler kastedilmez" demiştir. İkincisi, zâhire tutunmak, dilin konuluşu ve örf açısından, konuşanın maksadında açıklığı ve meyledilen te'vili gerektirir. Sonra da bu te'vile delil göstermesi istenir. Ciddiyet sahibinden bu beklenir, söylediği sözle dalga geçmesi, alaya alması ve bilmecemsi konuşması değil. Son derece fasih konuşan Hz. Peygamber'in bu sözünün mükâteb câriyeye hamledilmesi sözün fesahat ve akıcılığını yitirmesi anlamına gelir ki, bu da kabul edilebilir bir şey değildir. Bütün bunlardan Hz. Peygamber'in bu sözüyle mükâteb câriyeyi kastetmediği apaçık ve zaruri olarak ortaya çıkar.

Bâkılânî'nin söylediklerinin özünün bu olduğunu söyleyen Cüveynî daha sonra bu te'vile ilişkin olarak muhalifin başka bir gerekçesine yer verir. Bu da câriyelerin ve mükâteb câriyelerin umumun kapsamına dahil olması yönüyle umum lafızla umumun kapsamına giren bir şeyin kastedilmiş olmasının uzak bir ihtimal olmadığıdır. Cüveynî, umumun bir kısmına ya da kapsamına giren nâdir şeylere hamledilmesinin garipsenmeyecek bir durum olduğunu kabul etmekle birlikte, en kapsamlı bir lafızla son derece özel ve nâdir olan bir anlamın kastedilmesinin kabul edilemez olduğunu ifade eder. Cüveynî, muhalifin, âm lafızdan son derece hâs ve şâz bir şey kalıncaya kadar istisnada bulunmanın câiz oluşunu buna gerekçe olarak ileri sürmesi halinde bunun dilde kıyas olduğu gerekçesiyle

kabul edilemez olduğu cevabını verir. Diğer yandan Bâkılânî'nin bu tür bir istisnayı, değil Hz. Peygamber'den onun dışındaki kimseler açısından bile câiz görmediğini belirterek, Hz. Peygamber'in böyle bir söz söylemekten uzak olduğunu ifade eder.

Bu örnekte görüldüğü üzere usulcülerin yapılan te'villeri makbul veya merdud olarak değerlendirmelerinde zâhirin kuvvet derecesi ve hangi delillerle te'vil yapılacağına ilişkin kabulleri önemli rol oynamaktadır.²³⁶ Diğer yandan te'villerde söz ve hal karîneleri de büyük önem taşımaktadır. Ancak bu karînelerin bir kurala bağlanması söz konusu değildir. Bu yüzden olsa gerek Gazzâlî, her te'vilin her delil vesilesiyle makbul olmayacağını ve değişik şekillerde olabileceğini belirterek, te'vilin esasen kesin, objektif bir kurala bağlanamayacağını ifade eder.²³⁷

B) Mücmel

1. Mücmelin Anlamı

a) Sözlük Anlamı

"Toplamak, bir araya getirmek" anlamına gelen "cml" kökünden türeyen mücmel, sözlükte ayrıntılı olanın karşıtı olarak bir şeyin toplamını ve genelini ifade eden bir kelime olup, bu anlamda "ecmeltü'l-hisâb" denilir. Yine bu anlamda olmak üzere bir şeyden oluşan topluluk (cemâatü's-şey) ve ayrıntısı açıklanmayan söz için "cümle" kelimesi kullanılır.²³⁸ Genel olan şeyin ayrıntısına nisbetle kapalı olması sebebiyle mücmelin kapalılık anlamında kullanımı esasen bu kullanımına dayanır.²³⁹ Bu

236 Meselâ İbn Hazm, te'vilde yapılan naklin doğruluğunu gerektiren delili akıl ve şer' olmak üzere ikiye ayırarak şer'i delillerin Kur'an nassı, Sünnet nassı, Hz. Peygamber'in nas konumundaki fiil ya da ikrarı ve icmâ olduğunu belirtir. Bunlar dışında örneğin kıyas, delilü'l-hitâb ve sahâbî sözü gibi gerekçelerle te'vilde bulunmak bâtıldır (*el-Ihkâm*, I, 397-399).

237 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 36.

238 Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, "cml" md. (s. 1266); Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, "cml" md. (s. 47); Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cml" md. (s. 137); Tehânevî, *Keşşâf*, "Mücmel" md. (I, 250).

239 Bazı usul eserlerinde mücmelin sözlük anlamının karıştırma olduğu belirtilerek Hz. Peygamber'in "Allah yahudilere lânet etsin. Kendilerine hayvanların içyağları haram kılındığı halde eriterek karıştırıp sattılar ve parasını yediler" (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها وأكلوا أموالها) sözü bu kullanıma örnek

“genellik” anlamı sebebiyle kapsamına giren fertleri toplu olarak ifade ettiği için mücmelin erken dönem usulcüler tarafından âm anlamında kullanıldığından söz edilir.²⁴⁰ Mücmelin kimi tanımlarında bu genellik anlamına yer verilse de fıkıh usulünde daha ziyade “kapalılık” anlamı ile terimleşmiştir.

b) Terim Anlamı

Lafzın delâletindeki kapalılığı ifade etmek için kelâmcı usulcüler tarafından “muhtemel, müphem, müteşâbih, müşkil” gibi farklı terimler kullanılmakla birlikte mücmel teriminin bu terimler arasında en yaygın kullanıma sahip terim olduğu söylenebilir.²⁴¹

Genel anlamda kelâmcı usulcülerin terminolojisinde mücmel, kastedilenin kendisinden anlaşılamadığı, kastedilenin bilinmesinde beyana

verilmiştir. Buna göre lafzın mücmel olarak isimlendirilmesi de kastedilenin başka bir anlam ile karışık olması sebebiyledir (bk. Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, 18; a.mlf., *Nefâisü'l-usûl*, V, 2270; Sübkî, *el-İbhâc*, V, 1565-1566).

Semerkandî ise mücmelin sözlükte biri “genel” ve “toplama”, diğeri “kapalılık” olmak üzere iki anlamda kullanıldığını belirterek mücmelin âm anlamında kullanılmasını birinci anlamı ile, terim anlamını ise ikinci anlamı ile ilişkilendirir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 511).

240 Mücmelin bu iki farklı kullanımını Cessâs'ta görmek mümkündür. Cessâs, âmmın şümul anlamı içermesi ve mücmelde de çoğulluk (cümle) anlamının bulunması yönüyle ikisinin aynı mânada kullanılmasına bir engel olmadığını belirtmektedir. Nitekim Cessâs, İsâ b. Ebân'ın değişik yerlerde âmdan bahsederken onu mücmel diye isimlendirdiğini söyler. İkinci kullanımda ise umum anlamı yoktur. Burada mücmellik, meçhul bir lafızdadır (bk. *el-Fusûl*, I, 63). Basrî de mücmeli tanımlarken Cessâs'ın belirttiği iki farklı kullanıma dikkat çeker. Birinci kullanımda müsemmaların altında toplanmasını ifade etmesi yönüyle umurun mücmel olarak isimlendirilmesi söz konusudur. İkinci kullanımda mücmel ile “kastedilenin kendisiyle bilinmesi mümkün olmayan lafız” kastedilmektedir (bk. *el-Mu'temed*, I, 293). Bu açıdan bakıldığında mücmelin erken dönemlerde iki farklı kullanımının bulunduğu, daha sonraki dönemlerde ise ikinci kullanımının ağırlık kazanarak birinciye gölgede bıraktığı söylenebilir. Nitekim Cüveynî mücmelin umum anlamında da kullanıldığını söyledikten sonra usulcülerin terminolojisinde bununla müphemini kastedildiğini belirtir (bk. *el-Burhân*, I, 281).

241 Muhtemel özellikle Bâkullânî tarafından mücmel anlamında kullanılan bir terimdir (meselâ bk. *et-Takrib*, I, 349, 371, 432, 433; II, 27). Bâkullânî'nin özellikle

ihtiyaç duyan hitap olup, anlamı açık olan mübeyyenin (nas ve zâhir) karşıtı olarak kullanılır. Hanefî usulcülerin terminolojisinde ise “hâfî, müşkil, mücmel ve müteşâbih” şeklinde lafzın kapalılık bakımından yapılan sınıflamasında dar anlamda kullanılan bir terimdir. Buna göre mücmelin kelâmcı usulcülerin kullanımında her türlü kapalılığı ifade eden daha kapsamlı bir terim olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.²⁴²

Kelâmcı usulcüler ve onları izleyen usulcülerin mücmel tanımları mahiyet olarak aynı olmakla birlikte bazılarının mücmeli genel olarak bazılarının zâhiri göz önünde bulundurarak tanımladıkları söylenebilir.

Başta İbn Fûrek olmak üzere birçok usulcü mücmeli, “mânası, lafzından anlaşılmayan şey”, “kastedilenin lafzından anlaşılmadığı şey” şeklinde genel bir şekilde tanımlayarak, kastedilenin bilinmesinin, hâricî bir beyana ihtiyaç duyduğunu belirtir.²⁴³ Tanımdaki “mânası” ya da “kastedilen”

mutlak emir, nehiy ve umum sîgalarında bunların delâletlerini belirleyen bir karîne olmadıkça tevakkuf edileceği görüşünü, bu sîgaların farklı anlamlara ihtimali olduğu gerekçesine dayandırmasının, kendisini, bunun için elverişli böyle bir terimi kullanmaya ittiği söylenebilir.

Müphem ise Cüveynî tarafından kelâmcı usulcülerin terminolojisindeki mücmelin karşılığı olarak verilmiştir (bk. *el-Burhân*, I, 281). Hanefî usulcülerden Serahsî ise bazılarının müphemi zâhirin zıddı olarak kullandıklarını söyleyerek sözlük anlamı açısından müphemın mutlakı da içermesi sebebiyle hâfî kelimesini kullanmayı tercih ettiğini belirtir (*Usûl*, I, 168).

Müteşâbih terimi ise aşağıda ele alınacağı üzere kelâmcı usulcüler tarafından mücmelle aynı anlamda kullanılan bir terimdir.

Müşkil terimi ise İbn Fûrek tarafından “fikir ve teemmüle ihtiyaç duyan” (bk. *el-Hudûd*, s. 147), Bâcî tarafından da “kendisiyle kastedilenin anlaşılması konusunda tefekkür ve teemmüle ihtiyaç duyan” (bk. *el-Hudûd*, s. 47; *İhkâmü'l-fusûl*, s. 48) şeklinde açıklanarak müteşâbihin karşılığı olarak verilmiştir. Buna göre müteşâbih ve müşkilin kastedilenin bilinmesi hususunda beyana ihtiyaç duyan mücmelin altında bir kapalılığı ifade ettiği söylenebilir. Ancak bu kullanım kelâmcı usulcülerin genel kullanımına uygun düşmeyen bir kullanımdır. Bu anlamda müşkil Hanefîler'in terminolojisindeki müşkil ile aynı olmakla birlikte Hanefîler'de müşkil ile müteşâbih birbirinden farklı iki terimdir.

242 Nitekim İbnü'l-Hümâm, bu noktaya dikkat çekerek Şâfiîler'e göre daha genel bir terim olduğunu belirtir (bk. *et-Tahrîr* [Emîr Pâdişah, *Teyisîr* içinde], I, 163).

243 İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 147. حد الحمل ما لا يعقل معناه من لفظه
 İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 391. واما الحمل فهو الذى لا يفهم المراد من لفظه ويفتقر فى البيان
 إلى غيره
 Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 323. الحمل هو الخطاب الذى لا يستقل بنفسه فى معرفة المراد به

kaydı, mücmelin delâlet ettiği bir anlam bulunduğunu ifade eder. Bu yönüyle mücmel, bir delâleti bulunmayan mühmel lafızdan ayrılır. İbnü'l-Hâcib'in "delâleti açık olmayandır" şeklindeki mücmel tanımı da esasen bu noktayı vurgulamaya yöneliktir.²⁴⁴ Mücmelin bazı tanımlarında lafız kaydına yer verilmemesi ise mücmelliğin sadece lafızlar için değil aynı zamanda fiiller için de geçerli olduğunu vurgulamaya yöneliktir.

Mücmeli, zâhiri esas alarak tanımlayan usulcülerin başında ise Bâkıl-lânî, Basrî ve Gazzâlî gelmektedir. Zâhirde belirtildiği gibi Bâkıl-lânî esasen zâhiri mücmel olarak değerlendirmektedir. "Allah ve resulünün hitabıyla ne kastettiğini bilmenin yolu" başlığı altında hitabı esas itibarıyla iki kısma ayırarak ikincisini mücmel olarak niteler. Bâkıl-lânî mücmel için net bir tanım vermemekle birlikte bu kısmı aynı zamanda muhtemel ve müteşâbih olarak nitelemiştir.²⁴⁵ Mücmelle müteşâbihi aynı anlamda kullanmasından hareketle müteşâbih için yaptığı "farklı anlamlara ihtimali olup bu anlamların hepsini hakikat olarak içeren veya bir kısmını hakikat, bir kısmını mecaz yoluyla içeren fakat zâhirinin, kendisiyle kastedileni haber vermediği hitap"²⁴⁶ şeklindeki tanımın, mücmel için de geçerli olduğu söylenebilir. Buna göre mücmellik, lafzın muhtemel anlamlarından hangisinin kastedildiğinin lafzın kendisinden bilinmediği şeklindeki bir belirsizliği ifade eden bir terimdir. Aynı şekilde Gazzâlî mücmelin, tercih söz konusu olmaksızın lafzın iki veya daha fazla anlam arasında gidip geldiği şeklinde bir kapalılık içerdiğini belirterek mücmeli, "anlamı, ne dilin vaz'ı ne de kullanım örfü sebebiyle

المحمل لفظ يقتضى تفسيراً فيأخذ من لفظ آخر. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 43.

Ferrâ, *el-Udde*, I, 142-143. المحمل فهو ما لا يعرف معناه من لفظه

المهم هو الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللفظ و مبتغاه. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 281.

المحمل ما لا يعقل معناه من لفظه عند سماعه ويفتقر في معرفة المراد. Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 454. المحمل ما لا يفهم المراد به من لفظه ويفتقر

في البيان إلى غيره. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 195; a.mlf., *el-Hudûd*, s. 45.

المحمل الذى لا يفهم منه المراد. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 263.

²⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 136; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 158. المحمل ما لم تتضح دلالتة. Şâfiiler'den Sübkî (bk. *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnifü'l-mesâmi'* içinde), I, 413-414) ve Hanbeliler'den İbn Müflih (bk. *Usûl*, III, 999) bu tanımı tercih etmiştir.

²⁴⁵ Bâkıl-lânî, *et-Takrîb*, I, 432, 434.

²⁴⁶ Bâkıl-lânî, *et-Takrîb*, I, 330-331.

belirginleşmeyen iki anlamdan biri için elverişli lafızdır”²⁴⁷ şeklinde tanımlar. Bâkıllânî’den farklı olarak Gazzâlî’ye göre zâhir, bu muhtemel anlamlardan birinde vaz’ ya da örfî kullanım sebebiyle daha baskın olması yönüyle mücmelden ayrılır.²⁴⁸

Basrî’nin “toplu olarak birtakım şeyleri (anlamları) ifade eden, haddizatında belli olan fakat lafzın kendisinin bunu belirlemediği (lafız)” şeklindeki mücmel tanımı da mücmelin muhtemel anlamlardan hangisi içir. kullanıldığı konusunda lafızda bir açıklığın bulunmadığını ifade eder Meselâ müşterek bir isim olan kur’ kelimesi böyledir. Kur’ kelimesinin “temizlik” ya da “hayız” anlamını ifade ettiği bilinmekle birlikte lafız, bunlardan hangisinin kastedildiğini belirlememektedir.²⁴⁹

247 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 345. حمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال

248 Gazzâlî’nin bu tanımı kendisinden sonra birçok usulcû tarafından benimsenmiştir. Âmidî, lafız kaydının fiilleri dışarıda bıraktığı gerekçesiyle Gazzâlî’nin tanımını eleştirmekle birlikte lafzî mücmel için uygun olduğunu ifade eder. Buna göre kendisi lafız kaydına yer vermeksizin mücmeli, “İkisinden birinin diğerine nisbetle bir üstünlüğü olmayacak şekilde iki şeyden birine delâlet: انحمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه) şeklinde tanımlayarak “delâleti olan” kaydı ile sözler, fiiller ve bunların dışındaki diğer mücmel delillerin tanıma dahil edildiğini belirtir. “İki şeyden birine” kaydı tek anlama delâleti olan şeyleri dışarıda tutmak amacına yöneliktir “İkisinden birinin diğerine nisbetle bir üstünlüğü olmayacak şekilde” kaydı ise lafzın bir anlamda hakikat, diğer anlamda mecaz olarak kullanılmasında olduğu gibi, bir lafzın biri zâhir anlam diğeri de daha uzak bir ihtimalle de olsa başka bir anlamda kullanılışını dışarıda tutma amacına yöneliktir (bk. *el-İhkâm*, II, 10).

انحمل ما لا يفيد مدلوله إلا بقرينة ويتعارض فيه وجوه الاحتمالات

Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 18, 120. المحمل هو المتردد بين احتمالين فأكثر على السواء

Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* ile), III, 549. المحمل المتساوى الدلالة

Tûfî, *Şerhu Muhtasarî’r-Ravza*, II, 647. المحمل اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء

İbnü’l-Lehâm, *el-Muhtasar*, 159. المحمل اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء

Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2750. المحمل ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء

249 Basrî, *el-Mu’temed*, I, 293. انحمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه. Âmidî, Gazzâlî’nin tanımında olduğu gibi tanımın özellikle lafzî mücmelin tanımı olması halinde düzgün olacağını, aksi takdirde fiilleri kapsamaması yönüyle câmi’ bir tanım olmadığını belirtmiştir. Âmidî, Basrî’ye ait “kendisiyle kastedilenin bilinmesi mümkün olmayan şey” şeklinde ikinci bir tanım daha

Hanefîler'in terminolojisinde ise mücmel kapalılığın hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olmak üzere dört farklı düzeyinden üçüncüsünü oluşturur. Bunların karşısı olan zâhir, nas, müfesser ve muhkemin mahiyet olarak ayrı olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte kapalı lafızların birbirinden ayrı olduğu konusunda ittifak vardır.²⁵⁰ Kelâmcı usulcülerde olduğu gibi Hanefî usulcülerde de mücmelin, biri genel²⁵¹ diğeri

vererek mühmeli içerdiği gerekçesiyle bu tanımın doğru bir tanım olmadığını belirtir (bk. *el-lhkâm*, II, 10). İbnü'l-Hâcib ve Adudüddin el-Îcî ise yukarıdaki tanıma değinmeksizin bu tanıma Basrî'ye nisbet edip eleştirmiştir (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-Îcî şerhi ile], II, 158). Basrî'nin bu tanım ile ilgili olarak "Bazan mücmel ile kendisiyle kastedilenin bilinmesi mümkün olmayan şey kastedilir" şeklindeki ifadesi ve yukarıdaki tanıma başlarken "şöyle denilmesi mümkündür" ifadesini kullanması yukarıdaki tanıma tercih ettiğini gösterir.

Şîî usulcülerden Tûsî'nin, "bir şeyden ayrıntılı olarak değil, genel olarak haber veren ve kastedilenin ayrıntılı olarak bilinmesi mümkün olmayan" (وهو ما أنبأ عن الشيء على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن أن يعلم المراد به على التفصيل) şeklindeki tanıma da Basrî'nin tanıma çerçevesinde değerlendirilebilir (bk. *el-Udde*, I, 407).

Hanefî usulcülerden Üsmendî de, "Kendisiyle, haddizatında belirli bir anlam kastedilen (fakat) lafzın bunu belirlemediği şeydir" (المحمل ما يراد به شيء معين في نفسه) şeklindeki mücmel tanımında Basrî'nin tanımını esas almıştır (bk. *Bezlu'n-nazar*, s. 269).

Râzî de mücmel için verdiği iki tanımdan birinde Basrî'nin tanımını esas almıştır. (el-Mahsûl, III, 153). Râzî'nin mücmel için verdiği diğer tanım ise lafızların taksiminde yaptığı "lafzın konulduğu iki anlama delâletinin eşit şekilde olması" şeklindeki tanımdır (bk. *el-Mahsûl*, I, 230). Şîî usulcülerden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî de Râzî'nin yaptığı taksimi verirken mücmeli aynı şekilde tanımlamıştır (bk. *Mebâdî'ül-vüsûl*, s. 63, 65).

Şîî usulcülerden Muhakkık el-Hillî de mücmel için Basrî'nin bu tanımını vermiştir. (bk. *Meâricü'l-usûl*, s. 105).

²⁵⁰ Bu değerlendirme için bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 126; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 105.

²⁵¹ Cessâs'ın "Söylendiğinde hükmünün kullanılması mümkün olmayan, hükmünün kullanılması başkasından gelecek bir beyana bağlı olan lafızdır" (المحمل هو (اللفظ الذي لا يمكن استعمال حكمه عند وروده ويكون موقفا على بيان من غيره) (tanımdaki eksik olduğu düşünülerek tarafımızdan eklenmiştir) şeklindeki mücmel tanımı, kelâmcı usulcülerdeki gibi genel bir tanım olup, her türlü kapalılığı içerir (bk. *el-Fusûl*, I, 63).

muhtemel anlamları dikkate alınarak²⁵² yapılmış iki tanımı mevcuttur. Mücmeldeki kapalılık lafzın kendisinden kaynaklanan bir kapalılık olduğu için ancak söz sahibinden bir açıklama ile giderilebilir. Bunun üzerinde yer alan müteşâbihdeki kapalılığı gidermenin hiçbir yolu yokken, altında yer alan hafideki kapalılık lafzın dışında hâricî bir sebepten kaynaklanan kapalılık olup inceleme yapmakla (talep), müşkildeki kapalılık ise lafzın kendisindeki bir kapalılık olup inceleme ve değerlendirme (teemmül) ile giderilebilir.²⁵³ Mücmeldeki kapalılığın tam olarak beyan edilmediği durumlarda mücmelin müşkile dönüşüp kalan kapalılığın inceleme ve değerlendirme ile giderilmesi mümkündür.²⁵⁴

حمل هو الذى لا يعقل معناه أصلاً لتوحش اللغة وضعا أو المعنى. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 118. استعارة

حمل هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المحمل و بيان من جهته. Serahsî, *Usûl*, I, 168. يعرف به المراد وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صبغة غريبة

حمل هو اللفظ الذى يحتاج إلى البيان فى حق السامع مع. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 511. كونه معلوما عند المتكلم

المحمل مالا يوقف على المراد منه إلا ببيان من جهة المتكلم. Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s. 77. المحمل فما خفى مراده بحيث لا يدرك إلا ببيان يرجى. Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 107.

252 حمل هو ما. Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhi* ile], I, 144. زدحت فيه المعان واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل

حمل وهو ما ازدحت فيه المعان فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك. Ahsîkesî, *el-Müntehab*, s. 236. إلا ببيان من جهة المحمل

حمل فما ازدحت فيه المعان واشتبه. Neseî, *el-Menâr* (a.mlf., *Keşfü'l-esrâr* içinde), I, 150. المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل

253 حمل هو ما. Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhi* ile], I, 144-145; Sadrüşşeria. *et-Tavzih*, I, 126.

254 Pezdevî ve Neseî'nin tanımlarında her mücmelde tefsirden sonra talep ve teemmüle ihtiyaç duyulduğu gibi bir anlam çıkmakla birlikte bu her mücmel için geçerli olmayıp beyanın yeterli olmadığı durumlarda talep ve teemmüle ihtiyaç duyulur ki, bu da esasen mücmelin müşkile dönüşmesi sebebiyledir (Sîgnâkî, *el-Vâfi*, I, 315-316; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 127; İbn Melek, *Şerhu Menârî'l-envâr*, s. 105; Leknevî, *Kamerü'l-akmâr*, I, 150). Hanefiler bunun için ribâ âyetini örnek verirler. Ribâyı tefsir eden ise eşya-yı sitte hadisidir. Ancak hadiste ribânın bütün neveleri zikredilmediği ve ribânın sadece sayılanlarda cereyan etmemesi sebebiyle lafız müşkil hale gelir ve bu sayılan şeylerde ribânın cereyan etmesinin illetinin ne olduğu icthad yoluyla tesbit edilir ve bu şekilde lafızdaki işkal de ortadan kalkar. Salât ve zekât gibi şer'î isimlerdeki mücmelliğin tam bir beyan ile kalkması sebebiyle tefsirden sonra talep ve teemmüle ihtiyaç duyulmaz.

c) Mücmel-Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbih ilk dönemden itibaren çok farklı şekillerde anlaşılma²⁵⁵ birlikte genelde birbirinin mukabili olarak kullanılan iki terimdir. Bu yüzden bunlardan birinin mahiyetine ilişkin belirlemenin diğerinin de mahiyetini belirleyeceği kuşkusuzdur. Nitekim Hanefiler’de hâkim olan anlayışa göre, muhkem açıklıkta, müteşâbih ise kapalılıkta son noktayı ifade eden birbirinin mukabili iki terimdir. Kelâmcı usulcülerin kullanımında mücmel ile aynı anlamda olup olmaması yönüyle müteşâbihte görece bir belirsizlik olsa da yukarıda belirtildiği gibi muhkemi nas veya nas ile birlikte zâhiri de kapsayacak şekilde mübeyyen anlamında kullandıklarından hareketle genel olarak müteşâbihi mübeyyenin karşıtı olan mücmel anlamında kullandıkları söylenebilir.

Kelâmcı usulcülerin terminolojisinde bu görece belirsizliğin,²⁵⁶ müteşâbih teriminin daha ziyade Allah hakkında zâhiri teşbih ve tescîm ifade eden “vech, yed, nüzûl” gibi ifadeler ve “kesik harfler” için kullanılan kelâmî bir terim olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Kerhî ve Cessâs gibi Debûsî’den önceki Hanefî usulcüler istisna edilirse²⁵⁷ Hanefiler’in Debûsî ile birlikte kapalılık bakımından yaptıkları dörtlü taksimde müteşâbihi mücmelden ayrı olarak kelâmî bir terim

²⁵⁵ muhkem ve müteşâbihin anlamı konusunda usulcüler tarafından aktarılan farklı görüşler için örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 283-284; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 450-452.

²⁵⁶ bu yöndeki bir değerlendirme için bk. Bardakoğlu, “Delâlet”, *DİA*, IX, 120.

²⁵⁷ Cessâs, Kerhî’nin muhkemi “ancak tek anlama (vech) ihtimali olan”, müteşâbihi de “iki veya daha fazla anlama ihtimali olan” söz olarak tarif ettiğini belirterek, müteşâbihin muhkem esas alınarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Muhkemin muhkem diye isimlendirilmesinin sebebi, delâletinin açık olması, ihtimalin bulunmaması sebebiyledir. Müteşâbihin müteşâbih diye nitelendirilmesi ise taşıdığı ihtimallerden birinde muhkeme benzerliği sebebiyledir ki, müteşâbihin delâletinde muhkem ile ortak olduğu bu anlamın esas alınması gerekir (bk. *el-Fusûl*, I, 373-374; *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 281 vd.). Cessâs bu anlamda müteşâbihin fıkhîta olduğu gibi Allah’ın sıfatları ve fiilleri gibi usûlû’d-dîne ilişkin konularda da söz konusu olduğunu ifade eder. Burada da iki ihtimal taşıyan müteşâbihin ihtimal taşımayan muhkem esas alınarak anlaşılması gerekir. Aynı şekilde bu tür konularda lafzın iki ihtimal taşıması halinde akıl, bu ihtimallerden birini tecviz ediyor, diğerini tecviz etmiyorsa aklın câiz gördüğü anlamın esas alınması gerekir. Çünkü akıl, bir asıl olup, câiz olanı câiz olmayandan ayırmaya yarayan Allah’ın bir hucetidir (bk. *el-Fusûl*, I, 377).

olarak kullandıkları söylenebilir.²⁵⁸ Çünkü müteşâbih için verilen örneklerin tamamı te'vil edilip edilmeyeceği tartışmalı kelâmî konulardır.²⁵⁹ Bu yüzden kapalılık açısından yapılan taksimde yer almış olsa da müteşâbih teriminin Debûsî ve sonraki Hanefiler tarafından bir usul terimi olarak kullanılmadığı söylenebilir.²⁶⁰ Kelâmî konulardaki kullanımı dikkate alındığında kelâmcı usulcüler ve onları takip eden birçok usulcü açısından müteşâbihin mücmele göre daha kapsamlı bir terim olduğu düşünülebilirse de müteşâbihin bilinip bilinmeyeceği şeklindeki tartışmada tercihlerini, bilineceğinden yana kullanmaları sebebiyle müteşâbihin mücmele aynı anlamda kullanılan iki terim olduğunu söylemek daha

258 Nitekim İbnü'l-Hümâm, Hanefiler'le Şâfiiler arasında bu kullanım farkına dikkat çekerek Şâfiiler'den muhakkik olanlara göre mücmele ile müteşâbihin aynı olduğunu belirtir (bk. *et-Tahrîr* [Emîr Pâdişah, *Teyisr* içinde], I, 161).

259 Debûsî'nin ifadesine göre, müteşâbih kapalılıkta son noktayı ifade etmektedir. Öyle ki, nassın gerektirdiği anlam, aklın gerektirdiğine kesin olarak aykırı olup, bu aykırılığın beyan ile bile giderilmesi söz konusu değildir. Çünkü, aklın kesin olarak gerektirdiği şeyin değişmeye ihtimali olmadığı gibi, nassın gerektirdiği anlamın da Hz. Peygamber'den sonra değişme ihtimali yoktur. Bu yüzden müteşâbih söz konusu olduğunda ebedî olarak duraksamak ve kastedilen ne ise onun hak olduğuna inanmak gerekir. Kul, bu noktada sadece inanmakla yükümlüdür, başka bir şey ile değil (*Takvîmü'l-edille*, s. 118). Başta Serahsî ve Pezdevî olmak üzere Hanefi usulcülerin büyük çoğunluğu bu konuda Debûsî'nin yaklaşımını benimsemişlerdir (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 169; Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde], I, 149; Ahsikesî, *el-Müntehab*, s. 237; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 129; Nesefî, *Menârü'l-envâr* (a.mlf., *Keşfü'l-esrâr* içinde), I, 152; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, I, 127-128; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* [Emîr Pâdişah, *Teyisr* içinde], I, 160; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 108).

Sem'ânî gibi bazı Şâfiî usulcülerin de mücmele ile müteşâbihi tamamen birbirinden ayrı iki terim olarak ele aldıkları görülür. Sem'ânî, müteşâbih ile ilgili olarak Allah'ın ilmini kendisine seçtiği, mahlûkatından hiçbirini buna muttali kılmadığı, onları sadece imanla yükümlü tuttuğu şeklindeki görüşün ileri sürülen görüşler içinde en güzel görüş olduğunu ifade eder (*Kavâtu'l-edille*, I, 265). Hanbeli usulcülerden İbn Kudâme de müteşâbihin sadece Allah'ın sıfatları konusunda gelen ifadelerde bulunduğunu, bunlara iman etmenin vâcip olduğunu, te'vile kalkışmanın ise haram olduğunu belirtir (bk. *Ravzatü'n-nâzir*, I, 279).

260 Nitekim Büyük Ali Haydar Efendi, lafızların yapılan taksiminin şer'i hüküm istinbatı açısından olması gerektiği ve müteşâbihin de kapalılığın idrak ihtimali olmayacak şekilde son noktasında olması yönüyle müteşâbihin esasen taksimde yeri olmadığını belirterek, muhkemin mukabili olarak taksim zorunluluğundan kaynaklandığını ifade eder (bk. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Matbaa-i Âmire, 1326, s. 197).

doğru gözükmetedir.²⁶¹ Bununla birlikte kelâmdaki kullanımı söz konusu olduğunda daha ziyade müteşâbih teriminin fıkıh ve fıkıh usulünde ise mücmel teriminin tercih edildiğini belirtmek gerekir. Nitekim Şîi usulcülerden Şerîf el-Murtazâ'nın, mücmelin fukahânın terminolojisinde

261 Meselâ Bâkılânî'nin müteşâbih için yaptığı "farklı anlamlara ihtimali olup bu anlamların hepsini hakikat olarak içeren veya bir kısmını hakikat, bir kısmını mecaz yoluyla içeren fakat zâhirinin, kendisiyle kastedileni haber vermediği hitap" şeklindeki mücmel için de uygun düşen tanımından ve bütün müşterek isimlerin müteşâbih olarak isimlendirileceğini, ayrıca usûlü'd-dîn ile ilgili konularda da pek çok müteşâbihin bulunduğunu ifade etmesinden (bk. *et-Takrîb*, I, 330-331) hareketle müteşâbih ile mücmeli aynı anlamda kullandığı söylenebilir. Eserinin başka bir yerinde de (bk. *et-Takrîb*, I, 434) mücmelin müteşâbih olduğunu açıkça ifade etmiştir. Cüveynî müteşâbih ile ilgili farklı görüşlerin bulunduğunu belirterek, müteşâbihin mücmel olduğu görüşünü tercih etmiştir (bk. *el-Burhân*, I, 284). Gazzâlî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in tercihi de bu yöndedir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 156; *el-İhkâm*, I, 142; *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl* içinde], II, 163. Şîrâzî ve Ferrâ da müteşâbihin mücmel olduğu görüşünü tercih etmiştir (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 464; *el-Udde*, II, 684-685). İbn Kudâme'nin Ferrâ'nın konuya ilişkin görüşünü "Kadı dedi ki, muhkem müfesserdir, müteşâbih de mücmeldir" şeklinde vermesi de Ferrâ'nın ikisini aynı anlamda kullandığını gösterir (*Ravzatü'n-nâzır*, I, 277). Kelvezânî'nin muhkemi beyana ihtiyaç duymayan, müteşâbihi de beyan ve te'vile ihtiyaç duyan olarak tanımlaması, müteşâbihi mücmelle aynı anlamda kullandığını gösterir (bk. *et-Temhîd*, II, 276-277).

Mütezeile'den Kâdî Abdülcebbar'a göre muhkem, kastedilenin zâhirinden kesin olarak anlaşıldığı; müteşâbih ise kastedilenin zâhirinden anlaşılmayıp kastedilenin bilinmesinde karîneye ihtiyaç duyan hitaptır. Müteşâbihten kastedilen bu karînelere biri ile anlaşılır ve muhkeme hamledilir (bk. *Müteşâbihü'l-Kurân*, I, 6-7; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 600-601). Burada dikkati çeken husus Kâdî Abdülcebbar'ın müteşâbihi belirttiği karînelere yardımıyla anlaşılabilir bir hitap olarak değerlendirmesidir. Nitekim başka bir yerde müteşâbihin de muhkem gibi bir anlamının bulunduğunu, aksi takdirde kendisiyle bir şey kastedilmeyen hitabın abes olacağını belirtir (bk. *el-Mugnî*, XVII, 39). Müteşâbih terimini kullanmamakla birlikte Basrî'nin zâhiri teşbih ve cebr ifade eden âyetleri beyanı zâhir olmayan diye niteleyerek mücmelin kısımlarından biri olarak zikretmesi (bk. *el-Mu'temed*, I, 299) ikisi arasında bir fark olmadığı şeklinde değerlendirilebilir. Şîi usulcülerden Tûsî'nin muhkem ve müteşâbih ile ilgili açıklamaları da Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamaları doğrultusundadır. Ona göre de muhkem tek anlama ihtimali olan, müteşâbih de iki veya daha fazla anlama ihtimali olan hitap olup, müteşâbihin muhkeme hamledilmesi gerekir. Çünkü muhkem müteşâbih için asıldır (bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 408).

beyana ihtiyaç duyan hitap anlamına geldiğini, bununla birlikte bu terimi özellikle şer'î hükme delâlet eden hitapla ilgili kullandıklarını, kelâmcıların ise beyana ihtiyaç duyan hitap için müteşâbih terimini kullanarak mücmel tabirini hemen hemen hiç kullanmadıklarını belirtmesi bu tesbiti destekler niteliktedir.²⁶² Râzî ve kendisinden sonraki kimi usulcülerin ise muhkemi nas ve zâhiri kapsayan daha kapsamlı bir terim olarak kullandıkları gibi müteşâbihi de mücmel ve müevveli kapsayan daha genel bir terim olarak kullandıkları görülür.²⁶³

Müteşâbih ile mücmelin aynı ya da farklı anlamda kullanımı esasen müteşâbihin bilinip bilinmeyeceği şeklindeki tartışmanın bir sonucu olup bu tartışma da Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetine, “وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آما به” verilen anlamdan kaynaklanır. Bu âyete ilişkin farklı anlayışlar, usulcülerin müteşâbih kavramına yükledikleri anlamı da büyük ölçüde belirlemiştir. Âyet, iki şekilde anlaşılmıştır. Birincisi, “Müteşâbihatın te'vilini ancak Allah bilir. Dinde derin bilgi sahibi olanlar ise ona inandık, hepsi rabbimizin katından gelmiştir derler” şeklinde olup vakıf yeri lafza-i celâldir.²⁶⁴ İkincisi ise “Müteşâbihatın te'vilini ancak Allah ve dinde derin bilgi sahibi olanlar bilir” şeklindedir. İstisnaları bulunmakla birlikte genelde müteşâbihi mücmelden ayrı değerlendiren usulcüler birinci anlamı tercih ederken, müteşâbihi mücmel ile aynı veya mücmeli müteşâbih kapsamında değerlendiren usulcüler ikinci anlamı tercih etmişlerdir.

Hanefî usulcülerde Debûsî'den itibaren hâkim olan anlayış birincisidir. Hiçbir şekilde anlaşılmayan ve hatta anlaşılma yolu bulunmayan bir

262 Şerif el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 328.

263 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 231; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), III, 552; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdiü'l-vüsûl*, s. 65-66. Tûfî, Râzî'nin bu kullanımı hakkında onun dışında böyle bir kullanımı olan başka birini bilmediğini, muhtemelen bunun Râzî'nin kendisinin kullandığı bir terminoloji olduğunu belirterek bununla birlikte onun bu görüşünün müteşâbihle ilgili görüşlerden biri doğrultusunda anlaşılabilirliğini ifade eder (bk. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 51). İbnü'l-Hümâm da aynı şekilde Beyzâvî'ye atfen bu kullanıma değinerek, müevvelin delil sebebiyle râcih hale gelmesi sebebiyle müteşâbihin kısmı sayılmasının problemli ve doğru olmadığını belirtir (bk. *et-Tahrîr* (İbn Emîru Hâc *et-Tahrîr* içinde), I, 161, [Emîr Pâdişah, *Teysîr* içinde], I, 162).

264 bu anlam için dil açısından yapılan izaha örnek olarak bk. İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 213; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 51-59.

hitap olsa da bu, müteşâbih hitapların anlamsız olduğu anlamına gelmez. Bununla kastedilen bir anlam vardır fakat bizim bu anlama ulaşma imkânımız yoktur. Bize düşen, bu hitapla kastedilenin hak olduğuna inanmak ve teslimiyet göstermektir ve âyetle de belirtildiği gibi bunları te'vil ile uğraşmamaktır. Bu da imtihan amacına yöneliktir.²⁶⁵

Başta Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr olmak üzere Eş'arî ve Mu'tezilî usulcüler ise ikinci anlamı tercih ederek müteşâbihlerin bilinebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu anlayışa göre müteşâbihlerin te'vilini bilme

265 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 118; Serahsî, *Usûl*, I, 169; Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde], I, 149; Neseî, *Menârü'l-envâr*, I, 152; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, I, 127-128; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emir Pâdişah *Teyisr* içinde), I, 163-164; Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 108. Semerkandî bir tercihte bulunmayarak her iki anlayışı vermekle yetinmiştir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 518-519). Bununla birlikte İtkânî Hanefîler'in önde gelen üç simasının Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin birinci anlamı tercih ederek müteşâbihlerin te'vilinin câiz olmadığı görüşünde olduklarını belirtir ve bu görüşü fukahaya nisbet eder. İçlerinde Ebû'l-Muin en-Neseî ve Semerkandî'nin bulunduğu kelâmcılara göre ise müteşâbihlerin te'vilinin câiz olduğunu belirtir (bk. *et-Tebyîn*, I, 212). Abdülaziz el-Buhârî de bu görüşü, Ehl-i sünnet'in mütekaddiminin geneline nisbet etmiştir (bk. *Keşfü'l-esrâr*, I, 149).

Şâfîiler'den Sem'ânî de birinci anlamı tercih ederek, bunu Ehl-i sünnet'in görüşü olarak vermiştir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 265). Bazı kaynaklarda (meselâ bk. Merdâvî, *et-Tahbîr*, III, 1411) Şîrâzî'nin de birinci anlamı tercih ettiği belirtilmekte ise de *Şerhü'l-Lüma'* da bu konuda bir açıklık yoktur.

Hanbelîler'de hâkim olan anlayış da birincisidir. Ferrâ müteşâbihin mücmelle aynı anlamda olduğunu kabul etmesine karşılık, birinci anlamı tercih etmiştir (bk. *el-Udde*, II, 689). Bu iki yaklaşımı arasında bir çelişki olduğu düşünülebilirse de Ferrâ'nın bu anlamı özellikle Allah'ın sıfatları konusundaki müteşâbih ifadelerde sınırlı olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu da açıkça belirtmemesine karşılık fûrû-i dîn ile usûl-i dîndeki müteşâbihler arasında bir ayırım yaptığı anlamına gelir. Tûfî de birinci anlamı tercih ederek bunu Ehl-i sünnet'in görüşü olarak değerlendirir. İkinci anlamı tercih edenlerin ise Mu'tezile, Eş'arîler ve onlara uyanlar olduğunu belirtir (bk. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 45-46).

İbn Hazm, müteşâbihin hem usûl-i dîn hem de fûrû-i dînde olabileceğini söyleyerek, te'vile kalkışmanın yasaklandığı ve sadece Allah'ın bildiği müteşâbihin bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaa ve yeminlerden ibaret olduğunu belirtir. Bu yüzden de sadece belirttiği bu iki tip müteşâbih ifadeyle sınırlı olmak üzere söz konusu âyetin birinci anlamını tercih etmiştir. Bunun dışındaki gerek usûl-i dîn gerekse fûrû-i dîn konusunda olsun müteşâbihlerin bilinebileceğini ve bunlar üzerinde incelemede bulunulması gerektiğini ifade eder (bk. *el-İhkâm*, I, 533-535).

ilim sahiplerinin bir meziyeti olup âyette özellikle zikredilmelerinin sebebi budur. Yoksa müteşâbihlere iman konusunda ilim sahipleri ile avam arasında bir fark yoktur. Eş'arî usulcüler bu görüşü, "imkânsız teklifin câiz olmaması" prensibi ile Mu'tezile ise "Allah'ın aslah olana riâyetinin vâcipliği prensibi" ile temellendirir.²⁶⁶

Müteşâbihin te'vilinin bilinip bilinemeyeceğine ilişkin her iki görüş açısından da şunu söylemek mümkündür: Kitap ve Sünnet'te teklife ilişkin olup da anlamı bilinmeyen, anlaşılmayan bir hitap yoktur. Müteşâbihin te'vilinin bilinemeyeceğini ileri sürenler açısından bu, ya müteşâbihin kelâma ait bir kavram olması yönüyledir ya da sadece kelâmdaki müteşâbihlerin bilinemeyeceği anlamına gelir. Teklife ilişkin konularda ise bilinmesi mümkün olmayan bir müteşâbihin bulunması söz konusu değildir. Müteşâbihin te'vilinin bilinebileceğini ileri sürenler açısından ise zaten bu konuda bir problem yoktur.²⁶⁷

266 Eş'arîler'in görüşü için bk. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 332-333. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 156-157; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 388; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 143-144; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Rahûnî, *Tuhfetü'l-me'sûl* içinde), II, 164.

Mu'tezile'nin görüşü için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, 15-16; a.mlf., *Şerhu'l-Usûl-i'l-hamse*, s. 603; a.mlf., *el-Mugnî*, XVII, 39; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûn'il-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (nşr. Mustafa Hüseyin Ahmed), I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1987, I, 338; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 150; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 46.

Hem Eş'arîler hem de Mu'tezile, sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaaların anlamlarının bilineceği görüşündedirler. Bâkılânî bu konuda yapılan te'villerden kabul edilebilecek olanları şu şekilde sıralar: 1. Bunlar başında bulundukları sûrelerin isimleridir, 2. Allah bu harfleri dili oluşturan harflerden kinaye olarak zikretmiş ve bu şekilde onlara kendi dilleri ile hitap ettiğini bildirmek istemiştir, 3. Dikkatlerini çekmek için bu harflerle hitapta bulunmuştur 4. "Elâ yâ Zeydükbil" sözünde olduğu gibi benzer kullanım Araplar'ın sözlerinde de mevcuttur (bk. *et-Takrîb*, I, 332; benzer açıklamalar için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, 16-17; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 157).

Cessâs ise söz konusu âyete ilişkin "Müteşâbihatın te'vilini ancak Allah ve dinde derin bilgi sahibi olanlar bilir" şeklindeki anlamı tercih etmiştir. Çünkü âyetteki "ve" bağlacının hakikat anlamı cem' olup bu şekilde anlaşılması gerekir. Başlangıç anlamında alınması ise ancak bir delâlet ile mümkündür ki, burada bu anlamı vermeye uygun bir delâlet söz konusu değildir (bk. *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 283-284).

267 Az önce belirtildiği gibi bu Eş'arîler açısından imkânsız teklifin câiz olmaması, Mu'tezile açısından da Allah'ın aslah olana riâyetinin vâcipliği ile temellendiril-

2. Mücmelin Kısımları

Mücmelin kısımları, mücmelliği gerektiren sebepler olup bu konuda usulcülerin değişik sınıflamaları mevcuttur. Bu sınıflamalardan kimisi sistematik bir yapı arzederken kimisi de belli bir sistematik olmaksızın örneklerin sıralanması şeklindedir. Biz de diğerlerine göre daha sistematik olduğunu düşündüğümüz ve kendisinden sonraki birçok usulcü tarafından takip edilmesi sebebiyle Basrî'nin sınıflamasını esas alarak diğerlerinin görüşlerini bu sınıflama çerçevesinde vermeyi uygun gördük.²⁶⁸ Basrî'nin sınıflamasına göre mücmellik esas itibariyle

miştir. Bu konuda Basrî şöyle demektedir: “Mükellef tutan, çirkinin çirkinliğini, vâcibin vâcipliğini bilendir. Yine o, çirkin bir fiili yapmaktan ve vâcibi ihlâl etmekten uzaktır. İstidlâlde bulunan kişi bunu bildiğinde, Allah'ın yararmıza ve zararımıza olan şeyleri bildirmemesinin câiz olmadığını da bilir. Çünkü lutufları bildirmek vâciptir, hakim olan ise vâcibi ihlâl etmez. Yine istidlâlde bulunan kişi, hitabın, mücerret olarak veya karîneyle birlikte ne ifade ediyorsa onu ifade ettiğini bilerek dilin konuluşunda (muvâdaa) hiçbir anlam ifade etmeyen bir sözle bize hitapta bulunmasının câiz olmadığını da bilir. Çünkü kişi bunu bilmeyecek olsa, bu durumda Allah, aklımızı karıştırmış ve bize gerçeğin tersini göstermiş olur ki, bu da çirkindir” (bk. *el-Mu'temed*, II, 342-343).

Cüveynî de Allah'ın Kitabında, sadece resulüne bildirdiği mücmel bir hitabın bulunup bulunmadığı şeklindeki soruya şu şekilde cevap verir: “Bize göre tercih edilen görüş, teklif içeren bir konuda mücmelliğin devam etmesinin imkânsız olduğudur. Çünkü böyle bir şey, imkânsızı teklife götürür. Teklif içermeyen konularda ise mücmelliğin devam etmesi ve Allah'ın sadece kendine has kulması söz konusu olabilir. Akılda bunu imkânsız kılacak herhangi bir şey yoktur” (bk. *el-Burhân*, I, 284-285). Âmidî de “imkânsızı teklifi” câiz görmeyenler açısından Allah'ın kelâmında anlaşılmayan bir hitabın olamayacağını söyler. Öte yandan içinde anlaşılmayan bir hitabın bulunması, Kur'an'ı insanlar için beyan olmaktan çıkarır ki, bu da “Bu insanlar için bir beyandır” (Âl-i İmrân 3/138) âyetine aykırıdır. Yine böyle bir anlayış, Allah ve resulünün haberine güvensizliğe yol açar. Bu ise şeriâtın ibtali anlamına gelir (bk. *el-İhkâm*, I, 144).

- ²⁶⁸ Mücmelin çeşitlerine ilişkin söz konusu edebileceğimiz ilk sınıflamanın Cessâs'a ait olduğunu söyleyebiliriz. Cessâs'ın sınıflamasına göre mücmel, esas itibariyle birincisi, lafzın kendisinde olan, ikincisi esasında mücmel olmayıp kendisine mücmelliği gerektirecek bir şeyin eklenmesiyle mücmel hale gelen olmak üzere ikiye ayrılır. Cessâs, mücmelliği gerektiren bütün durumları yakınlıklarına göre bu iki kısım içerisinde ele almıştır. Kâdî Abdülcebâr tarafından *el-Umed'de* yapılan farklı bir taksimin bulunduğunu söylemekle birlikte Basrî, Cessâs'ın bu sınıflamasına benzer bir sınıflama vermiştir. Basrî de mücmeli dilin konuluşundan

birincisi kelimenin/dilin vaz'ından kaynaklanan, ikincisi vaz'dan kaynaklanmayan (kullanımdan kaynaklanan) olmak üzere iki sebepten kaynaklanır.

a) Vaz'dan Kaynaklanan Mücmellik

Vaz'dan kaynaklanan mücmellik iki kısımdır. Birincisi kapalılığın lafzın aslına yönelik olmayıp sıfatına yönelik olması, ikincisi kapalılığın asla ve sıfata yönelik olmasıdır. Bu tür mücmellik aslında lafzın birden fazla anlama delâlet etmesi için konulmuş olmasından kaynaklanır. Ancak lafzın farklı cinslerde birden fazla anlama nisbetle iki durumu söz konusudur. Birincisi farklı cinslerde birden fazla anlama, ortak olan tek bir anlam olarak delâlet etmesidir. Bu tür lafızlar “mutavâtı” (الْمُتَوَاتِي) lafızlar olarak isimlendirilir. İkincisi farklı cinslerdeki birden fazla anlama farklı anlam olarak delâlet etmesidir. Bu tür lafızlar da “müşterek lafızlar” olarak isimlendirilir.

1. Mutavâtı Lafızdaki Mücmellik. Basrî, bu tür kapalılığı sözün, bir anlamı ifade etmesi, ancak bu şeyin sıfatını ifade etmemesi şeklinde açıklar. Bu tür lafızlar genel bir anlam için konulmuş lafızlardır. Ancak bu genelin kapsamına giren belirli / muayyen bir anlam için kullanıldığında özel olarak bu anlam için konulmadığı için bu belirli anlam açısından mücmel hale gelir. Meselâ “Hasat günü hakkını verin” (el-En‘âm 6/141) âyetindeki “hak” lafzı bu anlamda mücmeldir. Hak kelimesi az ya da çok şey için konulmuş genel bir lafızdır. Ancak özel olarak bunlardan biri için konulmaması yönüyle ne tür bir miktarı ifade ettiği bilinmemektedir. Dolayısıyla söz sahibinin beyanına ihtiyaç vardır.²⁶⁹ Hz. Peygamber’in mahsuldeki hakkın sulamanın niteliğine göre onda bir

kaynaklanan ve dilin konuluşundan kaynaklanmayan olmak üzere ikiye ayırarak daha sonra bunları kendi arasında tekrar kısımlara ayırmıştır. Bu açıdan bakıldığında Basrî’nin, Cessâs tarafından yapılan sınıflamayı esas alarak daha sistematik hale getirdiğini söyleyebiliriz. Basrî’nin yaptığı bu sınıflamanın kendisinden sonra Semerkandî, Üsmendî ve Râzî tarafından aynı şekilde ele alındığı görülmektedir. Buna karşılık Bâkılânî, Cüveynî, Şîrâzî, Bâcî, Gazzâlî ve Âmidî gibi usulcülerin ise mücmel olan ifade türlerini sıralamakla yetindiklerini görürüz.

269 Mücmelin bu kısmı usulcüler tarafından çok değişik şekillerde ifade edilerek aynı örnek verilmiştir. Basrî ve Semerkandî bu kısmı sıfattaki mücmellik olarak niteler (bk. *el-Mu‘temed*, I, 298; *Mizânü’l-usûl*, I, 511).

veya yirmide bir olduğu şeklindeki açıklaması ile bu mücmellik gide-rilmiştir.

Usulcülerin çoğunluğuna göre âm lafız, dilde kapsamına giren bütün fertleri (bir cinsten ortak olan anlamı) ifade etmesi için konulduğu için âm lafızlarda bu yönden bir mücmellik söz konusu değildir. Genel bir anlam için konulan fakat belirli bir anlam kastedilmeyen mutlak lafızlarda da mutlak olmaları yönünden anlamları açık olduğu için esasen bu yönden bir mücmellik söz konusu değildir. Mücmellik, mutlak lafzın belirli / özel bir anlama nisbetle kullanılmasından kaynaklanır. Ancak bu durumda söz konusu mücmelliğin vaz'dan kaynaklanan bir mücmellik olup olma-dığı tartışmaya açıktır.²⁷⁰

Cessâs, bunu umum anlamı bulunmayan müfred meçhul bir lafızdaki mücmel-lik olarak niteler (bk. *el-Fusûl*, I, 63).

Bâkılânî ise bunu "bir açıdan anlamını ifade etmede yeterli, bir açıdan ise ye-terli olmayan" diye niteler. Günün, hasadın ve vermenin belli olmasına karşılık verilecek olan hakkın miktarı belli değildir. Bu yüzden de muhtemeldir (bk. *et-Takrib*, I, 349-350).

İbn Fûrek ise bu tür mücmelliği, hakkında dilde bir örfün oluşmadığı lafız ola-rak niteleyerek mücmelin birinci kısmı olarak değerlendirmiştir (bk. *el-Muh-tasar*, s. 397. Aynı şekilde Kelvezânî de bunu "hakkında şer'de ve dilde bir örfün bulunmadığı" kısım olarak niteleyerek mücmelin birinci kısmı olarak değeren-dirmiştir (bk. *et-Temhîd*, I, 10).

Cüveynî ise bu mücmeli, konunun (mahallin) mâlûm olduğu, hükmün ise meç-hul olduğu mücmel şeklinde ele almıştır. Bu âyette hükmün konusu olan ekin bilinmektedir. Ancak "hak" olarak ifade edilen hüküm ise miktar, nitelik ve cins açısından bilinmemektedir (bk. *el-Burhân*, I, 281).

Şîrâzî ise bu tür mücmeli, lafzın, belirli bir anlam için konulmaması şeklinde isimlendirmiştir. Âyetteki hak kelimesi, Arap dilinde belirli bir anlam için ko-nulmuş olmayıp az olana da çok olana da ihtimali vardır. Nekire olmadığı için de -izâfetle mârifelik kazanmıştır- umuma hamledilemez. Bu yüzden bir beyan gelinceye kadar bu hakkın ne olduğu âyetten anlaşılmaz (*Şerhü'l-Lüma'*, I, 454). Râzî ise bu tür lafızları mutavâtî' lafızlar olarak isimlendirir ki, lafız muhtemel olduğu anlamları bu anlamların hepsinde ortak tek bir anlam olarak içerir (bk. *el-Mahsûl*, III, 155-156).

²⁷⁰ Nitekim Karâfî ve İsfahânî, kural olarak mutavâtî' lafızların vaz' açısından müc-mel olmayacağını belirtir. Çünkü mutavâtî' lafızlar külli bir anlam için konul-muştur ve bu külli anlamdan daha özel bir anlamda kullanıldığına ilişkin bir karîne bulunmadığında külli anlamına hamledilmesi gerekir. Özel bir anlamda kullanıldığına ilişkin bir karîne varsa konulduğu külli anlamda kullanılmaz, an-cak bu takdirde de konulduğu anlamda kullanılmış olmaktan çıkar. Bu açıdan

2. Müsterek Lafızdaki Mücmellik, Lafzın konuluşandan kaynaklanan esas mücmellik müsterek lafızdaki mücmelliktir.²⁷¹ Müsterek lafızlar farklı cinslerde farklı anlamlar için ayrı konuluşlarla konulur. Müsterek lafızlar konuldukları farklı anlamlar açısından iki kısma ayrılır. Bu anlamlar ya birbirine zıddır ve birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir ya da birbirine zıt değildir ve birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmez.²⁷²

Birbirine zıt olan anlamların, irade açısından imkânsızlığı gerektirmesi sebebiyle aynı anda aynı kişi tarafından bir lafızla kastedilmesi mümkün değildir. Bu konuda usulcüler arasında herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Meselâ, “yap” sözü ile hem bir şeyin emredilmesi hem de yasaklanması mümkün değildir. Usulcüler arasında esas tartışılan konu lafzın, kur’ kelimesinin “temizlik” ve “hayız” anlamında olduğu gibi iki hakikat için kullanılması veya “nikâh” lafzının “ilişki” ve “akid” anlamında olduğu gibi biri hakikat diğeri mecaz anlamda kullanılması durumunda bir lafızla iki anlamın birden kastedilmesinin mümkün olup olmadığıdır.

Bu konuda usulcüler ikiye ayrılmıştır. Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu’tezilî usulcüler, Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî gibi Şîî usulcüler, Şîrâzî ve Sem’ânî gibi Şâfiî usulcüler ve Ferrâ gibi Hanbelî usulcüler bu şekilde bir lafızla iki farklı anlamın kastedileceği görüşünü benimsemiştir. Ebû Hâşim, Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebû’l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu’tezilî usulcüler, Bâkullânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi Eş’arî usulcüler ve Hanefîler’in geneli bunun câiz olmadığı görüşünü

bakıldığında da özel bir anlamda kullanılan mutavâtî’ lafızdaki mücmellik, vaz’-dan kaynaklanan bir mücmellik değil, kullanımdan kaynaklanan mücmellik olur (bk. *Nefâisü’l-usûl*, V, 2285-2286; *el-Kâşif*, V, 50).

271 Müsterek lafzın delâleti kelâmcı usulcüler tarafından genellikle “Mücmel ve Mübeyyen” başlığı altında mücmelin kısımlarından biri olarak veya âm lafzın delâleti içerisinde “Umûmü’l-müsterek” tartışmasında ele alınır. Bunun yanında Râzî ve daha sonraki usulcülerde olduğu gibi lafızların değişik açılardan taksiminin yapıldığı bölümde müstakil bir başlık altında incelenir. Hanefî usulcülerde genellikle vazolunduğu anlam bakımından lafızların birinci taksiminde âm ve hâs ile birlikte ele alınır.

272 Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 422-424; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 17; Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 176-177.

benimsemişlerdir.²⁷³ Takipçileri tarafından Şâfiî'ye nisbet edilen görüş câiz olduğu görüşüdür.²⁷⁴

Cevaz görüşünü savunanların temel gerekçesi, birbirini nefyfetmeyen bu iki anlamın bir lafızla kastedilmesinin irade açısından imkânsızlığı gerektirmemesidir. Şayet bu durum imkânsız olsaydı, bu, ya konuşana ya da sözün kendisine bağlı bir sebepten dolayı imkânsız olurdu. Konuşana bağlı bir sebepten dolayı imkânsız olamaz, çünkü bir kimsenin, “Babanın nikâhladığı kadını nikâhlama” sözü ile “Babanın nikâh akdi yaptığı kadınla nikâh akdi yapma” ve “Onun cinsel ilişkide bulunduğu kadınla cinsel ilişkide bulunma” anlamlarını kastetmesi mümkündür. Aynı şekilde “Hanımına dokunduğunda abdest al” sözü ile hem cinsel ilişkiden dolayı hem de el ile dokunmadan dolayı abdest almanın gerekli olduğunu kastetmek doğrudur. Sözün kendisine bağlı bir sebepten dolayı bunun imkânsız olduğu da ileri sürülemez, çünkü söz bu iki anlamı da ifade etmek için konulmuştur. Burada birlikte kastedilen iki anlamın ikisinin de hakikat veya birinin hakikat diğerrinin mecaz olması ya da birinin sarîh diğerrinin kinaye olması arasında bir fark yoktur. Bu yüzden iki anlamdan birinin kastedildiğine ya da kastedilmediğine ilişkin bir karîne ya da

273 Bâkullâni, *et-Takrîb*, I, 425; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 300, 301; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 17; Tûsî, *el-Udde*, I, 53-55; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 235, 236; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 177; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edile*, I, 277; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 120; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 238; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 268, 269; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 452.

Hanefî usulcülerden Abdülazîz el-Buhârî de usulcülerin bu konuda ihtilâf ettiklerini, Hanefîler'in, dilcilerin genelinin, Şâfiîler'den muhakkik olanların ve kelâmcıların genelinin bunu câiz görmediklerini, Şâfiî ve ashabının genelinin, ehl-i hadîsin genelinin ve kelâmcılardan Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbar gibi usulcülerin bunu câiz gördüklerini belirterek, bu konuda tarafların görüş ve gerekçelerini derli toplu güzel bir şekilde vermiştir (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 85-87).

274 Cüveynî, “Kadınlara dokunduğunuzda ...” (en-Nisâ 4/43) âyetiyle ilgili Şâfiî'nin, “Bu, hakikat olarak elle dokunmaya, mecazen de ilişkiye hamledilir” dediğini kaydeder (bk. *el-Burhân*, I, 236). Mevlâlarına vasiyette bulunan kişinin bu vasiyetinin hem alt hem de üst mevlâları için geçerli olacağı görüşü, mükâtep (anlaşmalı) köle ile ilgili âyetteki (en-Nûr 24/33) “hayr” kelimesini güç ve kazanma anlamlarında açıklaması Şâfiî'nin bu görüşü benimsediğinin diğer örnekleri olarak zikredilir (bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 134-135).

Cüveynî'nin ifadelerinden Bâkullâni'nin bunu câiz görmediği anlaşılırken, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî tarafından onun cevaz görüşünü kabul ettiği nakledilmiştir (bk. Bir önceki dipnotta verilen kaynaklar).

delil bulunmadığı sürece bir lafızla kastedilmesi mümkündür ve mücmel değildir. Mücmellik bu anlamların birbirini nefyetmesi durumunda ya da bu iki anlam, birbirini nefyetmemekle birlikte ikisinden birinin kastedildiğine ilişkin bir delil olması durumunda söz konusudur.²⁷⁵ Bu görüşü savunanlar açısından müşterek lafzın birbirini nefyetmeyen iki anlamına birden hamledilmesi konusunda bir problem bulunmamakla birlikte biri hakikat diğeri mecaz iki anlama birden hamledilmesi problemlidir. Çünkü kendilerinin de benimsediği genel kural gereğince hakikat anlamını engelleyecek bir karîne ya da delil bulunmadığı sürece lafzın hakikat anlamına hamledilmesi gerekir.²⁷⁶ Bu kurala rağmen ikisinin birlikte kastedildiğine ya da belirsiz olarak ikisinden birinin kastedildiğine iliş-

275 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 301; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 17-19; Tûsî, *el-Udde*, I, 53-59; Ferrâ, *el-Udde*, II, 703-704; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 177-179; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 278-280.

Şîrâzî ister ikisi de hakikat ister biri hakikat diğeri mecaz olsun bir lafızla iki farklı anlamın kastedilmesi konusunda üç durum, söz konusu olacağını belirtir. 1. Eğer ikisinden birinin belirsiz olarak kastedildiğine ilişkin bir delil varsa mücmeldir, beklemek gerekir. 2. Eğer iki anlamın birlikte kastedildiğine ilişkin bir delil varsa iki anlama birden hamletmek gerekir ve mücmellik söz konusu olmaz. 3. Eğer ikisinden birinin kastedildiğine ilişkin bir delil yoksa ikisine birden hamledilir mi yoksa mücmel olarak mı kabul edilir? *Şerhü'l-Lüma'*'da (I, 177, bu kısım ile ilgili metinde bir problem vardır. Bu yüzden *el-Lüma'*'daki [s. 42] ifade esas alınmıştır). Şîrâzî müşterek isimlerde ihtilâflı olan noktanın bu olduğunu belirterek ikisine birlikte hamledileceği görüşünü tercih eder. Şîrâzî bunu şu şekilde gerekçelendirir. Lafız dilde bu iki anlamdan her biri için hakikat olarak konulmuştur ve birbirini nefyetme durumu da söz konusu değildir. Nasıl ki açıkça "Temizlik ve hayızdan oluşan üç kur' ile iddet bekle" şeklinde söylendiğinde bu câiz oluyorsa aynı şekilde her ikisi için uygun bir lafızla da söylenmesi câizdir. Şîrâzî'nin bu ifadeleri temizlik ve hayızdan oluşan üç kur' ile iddet beklemenin câiz olduğunu ifade etse de bu şekilde iddet beklenilmesi câiz değildir. Şîrâzî bunu söz konusu tartışmaya örnek olarak vermiştir. *Şerhü'l-Lüma'*'da mücmelin kısımlarını sayarken "farklı iki anlam için konulmuş lafzın bu iki anlama tek bir ihtimalinin olması ve kastedilenin gayri muayyen olarak bu ikisinden biri olduğunu bilinmesi" şeklinde bir kısma yer verip buna da kur' kelimesini örnek vermesi (bk. I, 456) kur' lafzını mücmel kabul ettiğini gösterir. Bu yüzden burada kur' lafzının iki anlama birden hamledileceğini söylemesini "şayet ikisinden birinin kastedildiğine ilişkin bir delil olmasaydı" şeklinde anlamak gerekir.

276 Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 10; Tûsî, *el-Udde*, I, 29; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 175; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 271.

kin bir delil yoksa bu kurala rağmen lafız nasıl olup da hem hakikat hem de mecaz anlamı birlikte ifade edebiliyor?

Bir lafızla iki farklı hakikatin ya da biri hakikat diğeri mecaz iki farklı anlamın kastedilemeyeceğini savunan usulcüler de iki gruba ayırmak mümkündür. Birincisi bu durumu akıl açısından mümkün gören fakat dil açısından mümkün görmeyen Basrî, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi usulcülerin yer aldığı grup; ikincisi bunu hem akıl hem de dil açısından mümkün görmeyen Hanefî usulcülerin yer aldığı gruptur.

Basrî konuya ilişkin görüşünü şu şekilde ortaya koyar. “Bize göre, iki hakikat veya iki mecaz ya da biri hakikat diğeri mecaz olmak üzere iki anlam ifade eden müsterek isimle bu iki anlamın imkân açısından kastedilmesi câiz, dil açısından ise câiz değildir.”²⁷⁷ Basrî’ye göre bunun câiz olmasının sebebi, haddizatında mümkün oluşudur. Çünkü söz, iradeler arasında birbirini nefyetme durumu olmadıkça, haddizatında imkânsız olmayan bir şeyi imkânsız hale getirmez. Meselâ kasıt sahibi, kur’ ismini söylememiş olsaydı, kadının hayız ve temizlik ile iddet beklemesinin birlikte kastedilmesini engelleyecek bir şey yoktur. Çünkü bu ikisi ile birlikte iddet beklemek haddizatında mümkün bir şeydir. Dolayısıyla bu

²⁷⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 301. Basrî’nin “Müsterek isimle iki farklı anlamın kastedilmesi gibi mücmel olduğu halde mücmelden çıkarılan” şeklinde seçtiği başlık kendi görüşünü yansıtır niteliktedir. Basrî Ebû Hâşim, Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî’nin ister ikisi de hakikat, ister biri hakikat diğeri mecaz olsun bir lafızla iki farklı anlamın kastedilmesinin câiz olmadığı görüşünde olduğunu belirterek Ebû Abdullah el-Basrî’nin bunun için dört şart ileri sürdüğünü belirtir. 1. Konuşanın bir kişi olması, 2. Sözün tek olması, 3. Vaktin aynı olması, 4. Kişinin kastettiği iki farklı anlamın tek bir anlama indirgenememesi. Bu şartlardan biri ortadan kalktığında iki farklı anlamın kastedilmesi câizdir. Buna göre birinci şart ortadan kalktığında iki kişinin aynı sözle farklı anlamları kastetmesi mümkündür. İkinci şart ortadan kalktığında kişinin iki farklı sözle kelimenin iki farklı anlamını kastetmesi mümkündür. Üçüncü şart ortadan kalktığında bir kişinin farklı zamanlarda aynı sözle farklı anlamlar kastetmesi mümkündür. Dördüncü şart ortadan kalktığında tek anlama indirgenebilen bir kelime ile iki farklı anlamın kastedilmesi mümkündür. Basrî bu dördüncü şartın ortadan kalkmasından hareketle Ebû Abdullah el-Basrî’nin “Şayet su bulamamış iseniz teyemmüm edin” (el-Mâide 5/6) âyetindeki “su” kelimesinin tabii su ve nebiz olarak iki farklı anlamı da ifade edeceği görüşünde olduğunu belirtir (bk. *el-Mu’temed*, I, 300).

ismi söylediğinde de iki anlamın birlikte kastedilmesini engelleyecek bir durumun olmaması gerekir.²⁷⁸

Basrî'ye göre aklî imkân açısından durum bu olmakla birlikte bir lafızla iki farklı anlamın kastedilmesi, dil açısından câiz değildir. Basrî'nin bu konudaki gerekçesi, dil ehlinin müşterek lafızları koyarken ayrı ayrı koymuş olmalarıdır. Meselâ "himâr" sözünü, yalnızca belli hayvan için koymuşlar ve yine yalnızca mecaz yoluyla aptal kişi için kullanmışlardır. Bu sözü konulduğu ve kullanıldığı iki anlamda birlikte kullanmışlardır. "Raeytü himâran" denildiğinde, bu sözden kişinin bir eşek ve aptal kişiyi birlikte gördüğü anlaşılmaz. Kur' lafzı da böyledir. Bu kelime ayrı ayrı olarak hayız ve temizlik anlamı için konulmuştur. "İ'teddî bi kur" denildiğinde bundan biri temizlik diğeri hayız iki kur' beklenmesinin gerektiği anlaşılmaz.²⁷⁹

278 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 301.

279 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 303. Basrî, müşterek lafzın tekil veya çoğul olma durumlarını, çoğul olması halinde olumlu veya olumsuz olma durumlarını ayrıntılı olarak ele alıp incelemiştir (bu konuda bk. *el-Mu'temed*, I, 303-305).

Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî'nin müşterek lafzın mücmelliği konusundaki temel yaklaşımları, Basrî'nin yaklaşımı ile aynıdır. Cüveynî'nin müşterek lafzın mutlak olması durumunda bu lafzın konulduğu anlamları bedel yoluyla ifade etmeye elverişli olduğu ve konulduğu bütün anlamları birlikte içermek için konulduğu gerekçesinden hareketle konulduğu bütün anlamlara hamledilemeyeceğini söyleyerek, müşterek lafzın konulduğu bütün anlamları (aynı anda) ifade ettiğini ileri sürmenin bir anlamı olmadığını belirtir. Aynı şey, lafzın biri hakikat ve diğeri mecaz olarak iki anlam ifade etmesi halinde de geçerlidir. Bununla birlikte Cüveynî, kendisine bitişen bir karîne ile birlikte müşterek lafızla konulduğu bütün anlamların kastedilmesinin mümkün olduğunu söyler. Aynı şekilde karîne bulunduğu takdirde hakikat ve mecaza hamledilmesine de mümkün gözüyle bakmaktadır (bk. *el-Burhân*, I, 236). Sonuç olarak müşterek isimler karîne olmadığında mücmeldir (bk. *el-Burhân*, I, 282).

Gazzâlî, meseleyi Basrî gibi imkân ve dilin vaz'ı açısından ele alarak, lafzın bir kere söylenip bununla her iki anlama birden delâletin kastedilmesinin mümkün olduğunu ancak bunun dilin vaz'ına aykırı bir durum olduğunu söyler. Çünkü müşterek isim cem' yoluyla değil, bedel yoluyla konulmuştur. Lafzın, Şâfiî'nin dokunma âyeti hakkındaki görüşünde olduğu gibi hakikat ve mecaz anlamının birlikte kastedilerek kullanılmasının, kur' lafzının temizlik ve hayız için birlikte kullanılmasından daha uygun olduğunu söylemekle birlikte, böyle bir kullanımın Arap dil geleneğine aykırı olduğunu ifade etmiştir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 120-121).

Basrî, kastedilenin hangisi olduğuna ilişkin bir delâlet bulunmamasının, lafzın, kullanıldığı iki anlamın bedel (ikisinden birinin) veya cem' yoluyla (ikisinin birlikte) kastedildiğine delâlet ettiği şeklinde değerlendirilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü lafız, ikisi için birlikte veya seçime bağlı olmak üzere konulmadığında karînesiz bulunması mümkün değildir. Lafzın karînesiz bulunması, ancak zâhirinin delâletinin yeterli olacağı şekilde konulmuş olması durumunda söz konusu olur.²⁸⁰

Cessâs'ın, mücmel lafızlar içerisinde ele aldığı müşterek isim hakkındaki "Müşterek isimler, mutlak olarak kullanıldığında mücmeldir, umum anlamında alınması doğru değildir" ifadesi Hanefîler'in görüşünü ortaya koyar. Bir lafızla ismin kapsadığı bütün anlamların kastedilmesi câiz olmadığı için mücmeldir ve kastedilenin bilinmesi beyana bağlıdır.²⁸¹ İki hakikat için geçerli olan bu kural, bir lafzın hakikat ve mecaz yoluyla veya sarîh ve kinaye yoluyla iki anlam ifade etmesi durumunda da geçerli olup umuma hamledilmez.²⁸² Ancak öncekinden farklı olarak bu durumlarda

Râzî de müşterekin umumunun kasta ilişkin bir durumdan dolayı değil, dilin vaz'ı açısından kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Lafzın iki farklı anlam için bedel yoluyla konulmuş olması, ikisi için birden konulduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla lafzın iki anlamı birden ifade edeceğinin söylenmesi, lafzı vaz' olunmadığı bir anlamda kullanmak demektir (bk. *el-Mahsûl*, I, 269-270). İki anlamda birden kullanılamayacağı için de mücmeldir (bk. *el-Mahsûl*, III, 156).

Âmidî ise her iki tarafın görüş ve gerekçelerini ele alıp eleştirmekle yetinmiş, kendisi bir tercihte bulunmamıştır (bk. *el-İhkâm*, I, 452-457). Mücmelin çeşitlerini sayarken de tekil müşterek lafzın, müşterekin umumunu kabul etmeyenlere göre mücmel olduğuna dikkat çekmiştir (bk. *el-İhkâm*, II, 10).

280 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 307.

281 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 76-77. Cessâs hocası Kerhî'nin de aynı görüşte olduğunu ifade eder. Buna örnek olarak Hanefî imamların malının üçte birini mevlâlarına vasiyet eden kişinin üst ve alt mevlâsı bulunması halinde, vasiyet edenin kimi kastettiğini açıklamadığında vasiyetin bâtil olduğu görüşlerini verir. Basrî'nin bir lafızla iki anlamın birden kastedilmesinin imkân açısından câiz olduğunu söyleyip Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşünü eleştirmesi, Ebû Abdullah el-Basrî'nin de Hanefîler'le aynı görüşü paylaştığını gösterir (bk. *el-Mu'temed*, I, 301-302).

282 Bununla birlikte Cessâs, hakikat ve mecazın birlikte kullanılması konusunda Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed arasında bir farklılığın olduğuna dikkat çeker. Kerhî'nin belirttiğine göre Ebû Hanîfe, bir lafızla hakikat ve mecazın aynı anda kastedilmesinin câiz olmadığı görüşündedir. Kerhî bunu Ebû Hanîfe'nin şu görüşlerinden çıkarmıştır. Bir kişi "Fırat'tan içsem kölem hürdür" dese, bu

mücmellik söz konusu değildir. Çünkü karîne bulunmadığında hakikat ve sarîh anlam, mecaz ve kinayedenden önceliklidir.²⁸³

Cessâs'ın bu görüşleri için temel aldığı iki gerekçe söz konusudur. Birincisi, hakikat ve mecaz anlamın ya da sarîh ve kinaye anlamın aynı anda ikisinin birden kastedildiğini söylemenin iki zıddı bir araya getirmek türünden imkânsız bir şey olduğudur. Bu zıtlığı gerektiren şey ise

sözü nehirden eğilerek direk içmeye hamledilir, çünkü sözün hakikat anlamı budur. Testi ve benzeri bir şey ile suyu alıp içmesi halinde sözüne aykırı davranmış olmaz. Aynı şekilde kişi “Şu buğdaydan yemeyeceğim” diye yemin etse. bu yemini buğdayın tane hali için geçerlidir, çünkü sözün hakikat anlamı budur. Buğdaydan yapılan ekmeği yemekle yeminini bozmuş olmaz. Buna karşılık Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, birinci meselede testi ile içmesi halinde, ikinci meselede o buğdaydan yapılan ekmeği yemesi halinde de sözünden / yemininden dönmüş olur. Bu durumda onlara göre, bir lafızla aynı anda hakikat ve mecazın kastedilmesi mümkündür (bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 78-79). Serahî ve Pezdevî, bu örneklerde lafzın iki anlamı kapsamasının Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre. lafzın hakikat ve mecazı birlikte ifade etmesi yoluyla değil, mecazın umumu yoluyla olduğunu belirtirler. Çünkü mecaz umumu açısından, hüküm bakımından hakikate bağlı olduğu için hakikati de kapsar (bk. *Usûl*, I, 176, 184; *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 171 vd.).

- 283 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 46-48. Çünkü isimlerde yaygın olan durum, vazolunduğu anlamda kullanılması olup, vazolunduğu anlamdan ancak bir delâletle vazgeçilir. Bu duruma diğer usulcüler tarafından iki hakikat arasında müşterek kabul edilen kur' örneğini verir. Buna göre kur' kelimesi hayız anlamında hakikat, temizlik anlamında mecazdır. “Babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlaymayın” (en-Nisâ 4/22) âyetindeki “nikâh” kelimesi de aynı şekilde olup, cinsel ilişki anlamında hakikat, akid anlamında mecazdır. Dolayısıyla mecaz anlamın kastedildiğine ilişkin bir delâlet olmadıkça hakikat anlamına hamledilmesi gerekir ve aynı anda iki anlamın birden kastedilmesi de câiz değildir. Yine bir lafız biri sarîh, diğeri kinaye yoluyla iki anlama geldiğinde de durum aynıdır. “Kadınlara dokunduğunuzda ...” (en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6) âyetinde “dokunma” sözü, elle dokunma anlamında hakikat (sarîh), cinsel ilişki anlamında kinayedir. Bu durumda da tıpkı hakikat ve mecazda olduğu gibi kinaye anlamın kastedildiğine ilişkin bir delâlet bulununcaya kadar sarîh anlama hamledilmesi gerekir ve aynı şekilde aynı anda iki anlamın birden kastedilmesi câiz değildir. Cessâs, her iki durumda (hakikat-mecaz, sarîh-kinaye) Kerhî'nin de aynı görüşte olduğunu belirtir. Debûsî de bir lafızla hakikat ve mecaz anlamın birlikte kastedilemeyeceğini belirterek, Cessâs'ın sarîh ve kinayeye örnek verdiği “Kadınlara dokunduğunuzda ...” âyetini hakikat ve mecaza örnek vermiştir. Buna göre el ile dokunma hakikat anlamıdır, cinsel ilişki mecaz anlamıdır (bk. *Takvîmü'l-edille*, s. 120).

lafzın aynı anda hem vazedildiği anlamda hem de vazedildiği anlamın dışında kullanılıyor olmasıdır. Bu ise birbirine zıt iki durumdur. İkincisi, sahâbenin bu konudaki tavırlarıdır. Sahâbenin, âyetteki “dokunma” ile elle dokunmanın mı yoksa cinsel ilişkinin mi kastedildiği konusunda ihtilâf ettiği bilinmektedir. Yine bilinmektedir ki, onlardan bu anlamların ikisinden hangisi olursa olsun, birini kabul eden diğerini reddetmiştir. Bu açıdan bakıldığında bir lafızla iki anlamın birden kastedilmeyeceği konusunda bir ittifakları söz konusudur. Bu ise onların bir lafızla iki anlamın birden kastedilemeyeceği görüşünde olduklarını gösterir.²⁸⁴ Debûsî de müşterekin umumunun olmadığını belirterek hakikat ve mecazın bir lafızla kastedilmesinin daha uzak olduğunu ifade eder ve buna ilginç bir örnek verir. Lafız anlama nisbetle bedendeki elbise konumundadır. Bir elbisenin aynı anda hem sahibi tarafından giyilmesi hem de başkasına âriyet olarak verilmesi mümkün değildir.²⁸⁵

b) Kullanımdan Kaynaklanan Mücmellik

Kullanımdan kaynaklanan mücmellik, esasen dilde konulduğu bir anlam olan ve mücmel olmayan bir ifadeye mücmelliği gerektiren bir durumun ilişmesinden kaynaklanan mücmelliktir. Bu da kendi arasında ikiye ayrılır. Birincisi, umum için konulmuş olan âm lafza meçhul bir istisna ya da sıfatın eklenmesinden kaynaklanan mücmellik; ikincisi, lafzın konulduğu anlamın dışında kullanılmasından kaynaklanan mücmelliktir.²⁸⁶

1. Âmm Lafza Meçhul Bir İstisnânın Bitişmesinden Kaynaklanan Mücmellik

Daha önce geçtiği üzere Bâkılânî gibi kimi usulcüler istisna edilecek olursa²⁸⁷ usulcülerin çoğunluğuna göre âm lafzın istiğraka delâleti

²⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 48-50.

²⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 120; aynı yaklaşım için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 173; Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], II, 85 vd. Semerkandî ise bu konuda müşterekin umumu konusuna atıfta bulunarak burada tarafların görüş ve gerekçelerine işaret ettikten sonra bunun uzun bir mesele olduğunu belirtmekle yetinmiştir (bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 499, 545).

²⁸⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 297.

²⁸⁷ Bâkılânî'ye göre, umumu iddia edilen lafızlar esas itibariyle muhtemel / mücmel lafızlardır. Bunlarla lafzın kapsamına girenlerin tamamının mı, yoksa bir kısmının mı kastedildiği belli değildir. “Müşrikleri öldürün” (et-Tevbe 9/5) hitabı

hakikattir. Ancak kendisine meçhul bir istisna ya da şart eklendiğinde mücmel hale gelir. Meselâ, “Uhilllet lekümü’l-en’âmu illâ mâ yütlâ aleyküm” (el-Hac 22/30) âyetinde “illâ mâ yütlâ aleyküm” kısmı olmasaydı lafzın zâhirinin gerektirdiği anlamda kullanılması mümkündü. Bu kısım eklendiğinde “okunacak olan hayvanlar”ın hangi hayvanlar olduğu belli olmadığı için meçhullük sözün başına da sirâyet eder ve mücmel hale gelir. Aynı şekilde “Bunların dışında kalanları mallarınızla istemeniz size helâl kılındı” (en-Nisâ 4/24) âyeti zâhiri üzere alındığında umumunu kullanmak gerekir. Ancak bu hitaba “muhsînine gayra musâfihîn” sözü bitiştiğinde “ihsan” lafzının anlamı meçhul olduğu için mubah kılınan şey de beyana ihtiyaç duyan mücmele dönüşür.²⁸⁸

her ne kadar “müşrikler” ve “öldürme” açısından biliniyor olsa da kastedilenin müşriklerin tamamı mı, bir kısmı mı olduğu belli değildir. Her iki anlama ihtimali olmasından dolayı bu ve benzeri harf-i ta’rifli olsun olmasın umumu iddia edilen lafızlar muhtemel lafızlardır ve beyana ihtiyaç duyarlar (bk. *et-Takrib*, I 349-350).

288 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 69-70; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 298-299; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 282; Şirâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 455; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 512-513; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 156-157.

Cessâs’a göre birinci örnekte “illâ mâ yütlâ aleyküm” kısmı eklendiğinde iki farklı anlam kastedilmiş olabilir. Birincisi, “şu an haram olduğu sabit olup da size açıklayacaklarım hariç” anlamı; ikincisi ise “daha sonra size haram kılacaklarım hariç” anlamıdır. Cessâs bu anlamlardan birincisi kastedildiğinde sözün mücmel olacağını belirtir.

Basrî, meçhul muhassısın bazan hitaba bitişik, bazan da ayrı olduğunu belirtir. Bitişik olması durumunda ikinci örnekte olduğu gibi ya meçhul bir sıfat olur ya da birinci örnekte olduğu gibi meçhul bir istisna olur. Her iki durum da mücmelliği gerektirir. Muhassısın ayrı olması ise Hz. Peygamber’in “Müşrikleri öldürün” (et-Tevbe 9/5) âyetinin tahsis edilmiş olduğunu, müşriklerin tamamının değil, bazılarının kastedildiğinin söylemesi gibidir. Bu durumda âyetin geneli içerisinde kastedilen müşriklerin kimler olduğu konusunda beyana ihtiyaç duyulur.

Semerkandî âm lafızdaki mücmellik konusunda Basrî’nin yaptığı taksimin hemen hemen aynısını yapmıştır. O da Basrî gibi meçhul muhassısın âm lafza bitişik ve ondan ayrı olmak üzere ikiye ayrıldığını, bitişik olan meçhul muhassısın sıfat, istisna ve şart olmak üzere üç tür olduğunu belirtir. Basrî de olmayan kısım şart kısmıdır. Bunun dışındaki kısım ve örnekleri aynıdır. Semerkandî buna örnek olarak “Allah dilerse, kölelerim hürdür” sözünü vermiştir. Eğer “Allah dilerse” kısmı olmasaydı, söz umumu üzere alınacak ve köleler hürriyetine kavuşacaktı. Bu kısım eklendiğinde kölelerin hürriyetine kavuşması, Allah’ın

2. Lafzın Konulduğu Anlamın Dışında Kullanılmasından Kaynaklanan Mücmellik

Konulduğu anlamın tamamen dışında kullanılan mücmelin bu kısmını Basrî ikiye ayırmıştır. Birincisi mecaz anlamda kullanılan ve kastedilenin açık olmadığı kısımdır. Bu kısım aslında usûl'd-dîne ilişkin olup zâhiri teşbih ve teccîm ifade eden ifadelerle ilgilidir. Bu tür ifadelerin zâhir anlamının kastedilmediği kesin olarak bilinmektedir. Kastedilenin bilinmesi bunların te'vil edilip edilmeyeceği tartışmasına bağlı olup mücmel-müşâbih konusunda ele alınmıştır. Konulduğu anlamın tamamen dışında kullanılan ikinci kısım ise lafzın lugavî anlamının dışında şer' tarafından farklı bir anlamda kullanıldığı şer'î isimlerdir.

Salât, zekât, savm, ribâ gibi şer'î isimlerde mücmelliği gerektiren durum lugavî anlamı ile şer'î anlamı arasında gidip gelmesidir. Şer'î isimlerin mücmelliği konusunda lugavî anlamdan nakil olup olmadığı tartışmasına bağlı olarak usulcüler esas itibarıyla ikiye ayrılmıştır. Şer'î isimlerin mücmel olduğunu ileri sürenler genelde lugavî anlamdan naklin bulunduğu görüşünü benimseyenlerdir. Nakil olmadığı görüşünü benimseyenlere göre ise mücmel değildir.²⁸⁹

dilemesi şartına bağlandığı ve bu da bilinmediği için sözün tamamı mücmel hale gelmiştir.

Cüveynî ise bunun yanında âm lafzın mücmelliği ile ilgili başka bir duruma daha dikkat çekmiştir. Bu da dilde umum için konulmuş bir lafzın bulunup aklın, bu lafzın umum hükmünün alınmasının aykırılığına hükmetmesidir. Kişi, aklı incelemesini bitirinceye kadar bu lafzın muktezâsı / gereği mücmelliktir.

289 Meselâ İbn Fûrek salât, zekât ve hac gibi dilde bir kullanımı bulunan isimler konusunda iki görüş bulunduğunu belirtir. Birinci görüşe göre bunlar mücmeldir, ikinci görüşe göre mücmel olmayıp, delilin istisna ettiği hariç kendisinde lugavî anlamın bulunduğu her şeye hamledilir (*el-Muhtasar*, s. 399). Aynı şekilde Mâzerî de usulcülerin bu konuda mücmel olduğunu ileri sürenler ve mücmel olmadığını ileri sürenler olmak üzere ikiye ayrıldığını belirterek bu görüş farklılığının sebebine dikkat çeker. Ona göre mücmel olduğunu ileri sürenler şer'in bu lafızları lugavî anlamlarından şer'î anlamlarına naklettiğini benimseyenlerdir. Mücmel olmadığını ileri sürenler ise nakil olmadığı görüşünü benimseyenlerdir. Mâzerî bu görüşte olanların bu lafızları lugavî anlamın bulunduğu her şeye hamlettiklerini belirterek, Şâfiî ve Mâlikîler'den İbnü'l-Mevvâz'ın "ekümüş-salâh" âyetine Hz. Peygamber'e salât getirmeyi de dahil ettiklerini ifade eder (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 312).

Şer'î isimlerin nakil yoluyla olduğunu benimseyen Mu'tezilî ve Hanefî usulcüler ise lafzın lugavî ve şer'î anlam arasında gidip gelmesi halinde mücmel olduğu görüşünü benimsemişlerdir.²⁹⁰ Ancak şer'î anlam ile lugavî anlamın bir araya gelmesi halinde Basrî'nin²⁹¹ şer'î anlamın öncelikli olduğunu ileri sürmesi ile burada mücmel olduğunu ileri sürmesi arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan Hanefî usulcülerin geneli mücmel olduğunu ifade ederken İbnü'l-Hümâm gibi bazı Hanefî usulcülerin bu tür isimler konusunda bir mücmelliğin bulunmadığını, şer'î anlamda zâhir olduğunu ileri sürmesi²⁹² de problemli gibi gözükmektedir. Ancak Cessâs'ın bu tür isimlerin şer'î anlamlarının yerleşmesinden sonra mücmel olmaktan çıkıp şer'de yerleşen anlamlarına hamledilmesi gerektiği şeklindeki açıklaması²⁹³ şer'î isimlerdeki

Gazzâlî'nin, Bâkullânî'nin şer'î isimleri kabul edenler açısından bu isimlerin mücmel olduğunu söylediğini belirtmesi (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 21) de bu isimlerin mücmelliğinin naklin olup olmadığı tartışması ile ilgili olduğunu gösterir.

290 Meselâ Cessâs ribâ, zekât, savm, salât gibi dilde konulduğu anlamların dışında başka anlamlar için konulmuş şer'î isimlerin mutlak olarak kullanıldıklarında bunlarla kastedilenin bilinen, alışılmış anlamları olduğuna bir işaret yoksa bunların beyana ihtiyaç duyan mücmel olduğunu belirtmiştir (bk. *el-Fusûl*, I, 65-68). Şer'î isimlerin mücmelliği Hanefîler tarafından genel olarak mücmelin üç kısmından biri olarak değerlendirilir (bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 118; Serahsî, *Usûl*, I, 168-169; Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 145; Siğnâkî, *el-Vâfi*, I, 315-318; Nesefî, *Menârü'l-envâr* (a.mlf., *Keşfü'l-esrâr* içinde, I, 150-151).

Basrî de şer'in salât sözünde olduğu gibi şer'î isimleri dilde kullanıldıkları anlamların dışında başka bir anlama naklettiğini, bu tür lafızları içeren bir hitap söz konusu olduğunda bunların şer' vasıtasıyla başka bir anlama nakledildiği bilinmiyorsa mücmel olacağını ve beyana ihtiyaç duyacağını belirtir (bk. *el-Mu'temed*, I, 299). Aynı şekilde Râzî de salât örneğini vererek, ismin şer'î anlama nakledildiğinin bilinmediğinde mücmel olduğunu ifade etmiştir (bk. *el-Mahsûl*, III, 157).

Aynı şekilde Üsmendî, lugavî anlamlarından şer'î anlama nakledilen isimlerin mücmel olduğunu belirtmiştir (bk. *Bezlû'n-nazar*, s. 275).

Hanbelî usulcülerden Ferrâ ve Kelvezânî de şer'î isimleri mücmel olarak değerlendirmişlerdir (bk. *el-Udde*, I, 143-144; *et-Temhîd*, I, 10-11).

291 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 345.

292 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emîr Pâdişah, *Teyisr* içinde), I, 172; İbn Abdüşşekûr. *Müsellemüs-sübût*, II, 41.

293 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 334.

mücmelliğin şer'î kullanımının olduğu ilk dönem için geçerli olduğunu gösterir. Bu konuda benzer bir açıklama Semerkandî tarafından yapılmıştır. Semerkandî'nin açıklamasına göre, dilde bir anlamı olan lafız şer'î anlama nakledildiğinde zamanın geçmesiyle şer'î anlamdaki kullanımı gittikçe yaygınlık kazanır. Bu süre zarfında lugavî anlamdaki kullanımı devam ettiği sürece lafız, lugavî anlam ile şer'î anlam arasında müşterek bir isim olur. Lafzın şer'î anlamı lugavî anlamını bastırarak şekilde yaygınlık kazanıp, söylendiğinde ilk hatıra gelen şer'î anlamı ise artık lafız şer'î hakikat haline gelir.²⁹⁴

Gazzâlî ve Âmidî gibi kimi usulcüler ise bu isimlerin kullanıldığı olumlu ifade ile olumsuz ifadeler arasında ayırım yapmışlardır. İfadenin olumlu olması halinde her ikisi de şer'î anlama hamledileceğini benimserken, Gazzâlî olumsuz ifadelerde kullanılması halinde mücmel olduğunu, Âmidî ise lugavî anlama hamledilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²⁹⁵

Sonraki usulcülerin hemen hepsi, şer'in hükümleri bildirmek için geldiği gerekçesinden hareketle ister olumlu ister olumsuz ifadelerde kullanılsın şer'î isimlerin mücmel olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.²⁹⁶

3. Mücmelliği Tartışmalı Bazı Hitaplar

Yukarıdaki kısımların dışında mücmel olup olmadığı genelde Hanefiler'le diğer usulcüler arasında tartışmalı olan bazı hitap türleri ve hitaplar söz

294 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 538.

295 Olumlu ifadedeki örneği, Hz. Peygamber'in, kendisine yiyecek bir şeyler hazırlanmadığı bir anda söylediği "innî izen esûmu" sözüdür. Bu sözdeki "esûmu" ifadesi, şer'î anlamda alınacak olursa, oruca gündüzden niyetin câiz olduğuna delâlet eder. Dilde kullanıldığı anlamda alınacak olursa, "Ne yapayım, ben de aç dururum" anlamına gelir ve oruca gündüzden niyetin câiz olduğuna delâlet etmez. Olumsuzun örneği ise "Dâi's-salâte eyyâme akrâiki" sözündeki salât lafzıdır. Gazzâlî'ye göre burada salât lafzı dildeki ve şer'deki anlamı arasında mücmeldir, Âmidî'ye göre ise dildeki anlamında kullanılmıştır (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 22; *el-İhkâm*, II, 23).

296 meselâ bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl* içinde), III, 279-282; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 664; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emîr Pâdişah *Teyşir* içinde), I, 172; Sübkî, *Cem'ül-cevâmi'* (Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde), I, 419; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1014; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 165; Merdâvî, *et-Tahrîr*, VI, 2786-2793.

konusudur. Bu tür hitaplar kelâmcı usulcüler tarafından umumiyetle “Mücmel Olmadığı Halde Mücmele Dahil Edilenler” başlığı altında ele alınmıştır.

a) Helâllik ve Haramlığın Nesnelere İzâfe Edilmesi

Usulcüler genel olarak “Size anneleriniz, ... haram kılındı” (en-Nisâ 4/23), “Size meyte haram kılındı” (el-Mâide 5/3), “... size hayvanlar helâl kılındı” (el-Mâide 5/1) ifadelerinde olduğu gibi, helâl kılma veya haram kılmanın nesnelere izâfe edilmesi durumunda helâl kılınanın veya haram kılınanın nesnenin kendisi değil, muhatabın nesneye yönelik fiili olduğu konusunda hemfikirler.²⁹⁷ Zira hüküm, teklife konu olmayan nesnelerin kendisine ilişkin olmayıp fiile yönelik bir durumdur. Hüküm fiile yönelik bir durum olduğuna göre, helâl kılma veya haram kılma bunlara ilişkin bütün fiillere mi yoksa bir tanesine mi yöneliktir? Bir tanesinin konu olması halinde sözde bunun dile getirilmemiş olmasından hareketle bunun mücmel olduğu söylenebilir mi?

297 Cessâs, kural olarak tahlil ve tahrîmin mükelleflerin fiilleriyle ilgili olduğunu, onların fiilleri olmayan şeylere izâfesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Diğer yandan bunlar dış dünyadaki nesneler olup, bunların yasaklanması ya da emredilmesi düşünülemez (bk. *el-Fusûl*, I, 257 vd.).

Buna karşılık Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî gibi Hanefî usulcüler, bunu fâhiş bir hata olarak değerlendirir ve söz konusu naslarda haramlığın bu nesneler için hakikat olarak sabit olduğunu ileri sürerler. Buna göre helâllik ve haramlık hükmünün nesneye izâfe edilmesi o nesnenin şer’ açısından fiile mahal olmaktan çıktığı anlamına gelir. Fiilin haramlığı veya helâlligi ise mahalle tâbi olmasından kaynaklanır (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 195; Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* şerhi ile], II, 195-199; Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, I, 379 vd.). Bu tartışma esasında bu tür ifadelerin mücmelliği ile ilgili değil, bu kullanımın hakikat mi, mecaz mı olduğu ile ilgilidir. Tartışmanın sonucu ise bu tür kullanımlarda umum iddia edilip edilemeyeceği ve bir şeyin li-aynihi ve li-gayrihi haram olması meselesinde ortaya çıkar (bu konuda bir değerlendirme için bk. İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr* içinde], I, 164-165, [Emîr Pâdişah, *Teyisîr* içinde], I, 166.

İbnü’s-Sââtî, Pezdevî’nin tahrîmin fiile ve nesnenin kendisine izâfe edilmek üzere iki türlü olduğunu, nesneye izâfe edilmesinin haramlığı ifadede daha tekitli bir ifade olduğunu ve bunun mecaz olmadığını söylediğini belirterek, bu açıklamanın lafzı mecaz olmaktan çıkarmayacağını belirtir (bk. *Bedîu’n-nizâm*, II, 505).

Bu tür hitapları mücmel kabul edenlere göre,²⁹⁸ bu âyetlerin zâhirine tutunulamaz. Çünkü meselâ “Size anneleriniz haram kılındı” sözünü ele alacak olursak, bizâtihi annelerin bize haram kılınması mümkün olmadığına göre, haram kılınanın annelere ilişkin fiillerimizden birisinin olması gerekir. Haram kılınan fiil de âyette söz konusu edilmediğine göre, haram kılınanın, şu veya bu fiil olduğuna hükmetmek mümkün olmaz. Öte yandan şayet bu âyet, belirli bir fiilin haram kılınmasını gerektirseydi, bu fiilin, ilişkili kılındığı nesnenin değişmesiyle değişmemesi gerekirdi. Halbuki “Size anneleriniz haram kılındı” sözünde bu fiil, cinsel ilişkidir, “Size meyte haram kılındı” sözünde ise yemedir ve bu iki fiil birbirinden farklıdır.²⁹⁹

Hanefiler’in³⁰⁰ ve diğer usulcülerin çoğunluğuna göre bu tür ifadeler mücmel değildir. Tahrîm veya tahlilin izâfe edildiği nesneye göre

298 Bu tür ifadelerin mücmel olduğu görüşü, kaynaklarda genellikle Hanefî usulcülerden Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî’ye nisbet edilmiştir. Şîrâzî, bazı Şâfiî usulcülerin de bu görüşte olduğunu belirtir (Basrî, *el-Mu’temed*, I, 307; Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 458; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 161; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 12). Kelvezânî ise bu görüşü Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî’nin yanı sıra Ferrâ’ya nisbet eder (bk. *et-Temhîd*, II, 230). Ferrâ’nın, Ahmed b. Hanbel’in *Tâatü’r-resûl* kitabındaki bazı açıklamalara yer vererek bu tür ifadelerin mücmel olduğunu ima ettiğini söylemesi ve kendisinin de bu tür ifadelerin mücmel olduğunu ayrıca belirtmesi bu nisbeti destekler mahiyettedir (bk. *el-Udde*, I, 144-148). Ancak Ferrâ’nın bu görüşü, bu âyetlerin delilin tahsis ettiği hariç umum ifade ettiği şeklinde başka bir konudaki anlayışı (bk. *el-Udde*, II, 518) ile çelişmektedir.

Gazzâlî ise bu görüşü Kaderiler diye nitelediği Mu’tezile’ye nisbet etmiştir (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 15). Gazzâlî’nin bu görüşü Mu’tezile’ye nisbet etmesinin, koyu bir Mu’tezilî olan Ebû Abdullah el-Basrî ve onunla karşılıklı olarak hocalık-talebelik ve arkadaşlık ilişkisi bulunan Kerhî’nin (bu konuda bk. Apaydın, “Kerhî”, *DİA*, XXV, 285) görüşü olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Buna karşılık Bâkullânî, Kaderiyye’ye (Mu’tezile) göre de bu tür sözlerin mücmel olmadığını belirterek, bu ihtilâfın ilk olarak, sözlerine itibar edilmeyecek ve bu konuda onların görüşlerini bilmeyen türedi Kaderiler’den (nevâbitü’l-Kaderiyye) birisi tarafından çıkarıldığını ifade eder (bk. *et-Takrîb*, I, 345).

299 Basrî, *el-Mu’temed*, I, 307.

300 Cessâs, bu tür ifadelerde hükmün fiile değil de nesneye izâfe edilmesinin mecaz olduğu, bu yüzden de kastedilenin bilinmesinin delile bağlı olduğu şeklindeki bir itiraza cevap olarak, bu tür ifadelerin anlamlarının kullanım yoluyla nazar ve istidlâle gerek kalmaksızın âlim ve cahil herkes açısından açık ve anlaşılır olduğunu söyler. Yine ona göre, delille istisna edilenler hariç bu tür ifadelerde

kastedilen fiil, dili bilen kişi açısından açık ve anlaşılır bir fiildir. Buna göre annelerin haram kılınmasında cinsel ilişkinin haram olduğu, meytenin haram kılınmasında ise yeme fiilinin haram olduğu açıktır. Ancak bu usulcülerin bu tür ifadelerin mücmel olmayıp anlamlarının açık ve anlaşılır olduğu konusunda farklı açıklama tarzlarını benimsedikleri görülür. Bâkılânî ve Ebû Hâşim gibi usulcülere göre bu tür ifadeler anlamı açık olan mecaz ifadelerdir.³⁰¹ Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar, Basrî, Şirâzî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi usulcülere göre ise bu tür ifadeler örfî hakikat haline gelmiş anlamı açık olan ifadelerdir.³⁰² Diğer yandan bu usulcülere

umum anlamının kastedilmesi ve bu anlamların da genel bir anlamda buluşması mümkündür. Buna göre, tahrîm söz konusu olduğunda lafız, haram kılınan fiilin, yapan açısından bir tür cezayı hak ettiği çirkin bir şey olmasını, tahlil söz konusu olduğunda ise yapılmasının çirkin olmamasını ve yapan kişiye herhangi bir sorumluluğun olmamasını gerektirir. Tahrîm ve tahlilin fiillerimize değil de, nesnelere ilişkin olarak kullanılması, tahrîmi gerektirmesi açısından daha vurgulu bir ifadedir. Çünkü şayet bir fiil zikredilip bununla ilişkilendirilseydi, lafzın delâleti noktasında hüküm sadece bu fiile hasredilmiş olacaktı (bk. *el-Fusûl*, I, 258-260; Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 282-283; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* [Emîr Pâdişah, *Teyşîr* içinde], I, 166; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût*, II, 33).

³⁰¹ Bâkılânî, bu tür ifadelerin, ismin mecaz anlamda yaygınlık kazanması yönüyle, hakikat anlamında değil, mecaz anlamda kullanılan ifadeler olup anlamlarının açık olduğunu ifade eder (bk. *et-Takrîb*, I, 370). Hatta ona göre bu tür ifadelerden anlaşılan anlam, lafzın fahvâsından anlaşılan anlam türünden olup, anlamını ifadede başka bir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde açıktır. Bu tür hitapların, işitildiğinde, hangi anlamı ifade ettikleri konusunda dilin konuluğu ve dili konuşanların anlayışları açısından bir ihtilâf ve anlaşmazlık söz konusu değildir. Bu yüzden de hiçbir şekilde mücmel olduğu söylenemez. Bunun mücmel olduğunu söyleyen kişinin bu sözü, o kişinin dilcilerin bu konudaki örfünü bilmediğini gösterir. Bâkılânî, kimilerinin bu tür hitapları "Köye sor" (Yûsuf 12/82) sözünde olduğu gibi mahzuf türünden olduğunu söylediklerini belirterek, bununla hazif olmakla birlikte kastedilenin biliniyor olması kastediliyorsa bunun uzak bir ihtimal olmadığını ekler (bk. *et-Takrîb*, I, 345-346). Kâdî Abdülcebbar, bu konuda Ebû Hâşim'in hükmün nesneye izâfesini açık, anlaşılır mecaz olarak değerlendirdiğini belirtir (bk. *el-Mugnî*, XVII, 138). Bâcî'ye göre de bu tür ifadeler, mecaz bir kullanım olsa da lafzın mecaz anlamda kullanımı yaygınlık kazandığında mufassal kısmına dahil olur (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, 201). Sühreverdî'nin ifadeleri de yaygın mecaz olduğu yönündedir (bk. *et-Tenkihât*, s. 104).

³⁰² Kâdî Abdülcebbar, Cübbâî'nin bu tür ifadelerin mücmel olmadığını, belli bir fiilin haramlığına zâhiri ile delâlet ettiği görüşünde olduğunu belirterek kendisi de bu açıklama tarzını tercih eder (bk. *el-Mugnî*, XVII, 138-139; Basrî,

göre örfî kullanımın tek bir fiil ile sınırlı olup olmamasına göre bir ya da birden fazla anlamın anlaşılması mümkündür.³⁰³

b) Nefiy ve İspat İçeren İfadeler

“Velisiz nikâh yoktur”, “Abdestsiz namaz yoktur”, “Fâtıhasız namaz yoktur”, “Allahın adını anmayanın abdesti yoktur”, “Mescid komşusunun mescid

el-Mu'temed, I, 308; Cüveynî, *et-Telhis*, I, 198 vd.; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 458-460; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 292; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 15-16; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 231; Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 283; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 161-162; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 572-574; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 12; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 476-477; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Rahûnî, *Tuhfetü'l-mesûl* içinde], III, 267-268; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 659-661; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnifü'l-mesâmi'* içinde], I, 414-415).

Basrî, tıpkı “dâbbe” kelimesinin örfî kullanım yoluyla “at” anlamına nakledilerek örfî hakikat haline gelmesi gibi örfün, nesnelere ilişkin tahrîm ve tahlili naklederek, isimlerin değişmesine bağlı olarak farklı fiilleri haram ve helâl kılma konusunda hakikat haline dönüştürmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Aynı şekilde Karâfî, tekil lafızlarda nakil olduğu gibi cümlelerde de naklin bulunduğunu belirterek, bu tür ifadelerin esasen mürekkep lugavî mecaz olduğunu, ancak yaygın bir kullanıma sahip olmasıyla mürekkep örfî hakikat haline geldiğini belirtir (bk. *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 121).

Gazzâlî, bu tür kullanımların mahzuf veya mecaz sayılıp sayılamayacağına değinerek şöyle der: “Eğer bu görüş sahipleri, bu sözleriyle bunları mücmel grubuna dahil etmeyi kastediyorlarsa, bu yanlıştır. Eğer mahzuf olmasına rağmen anlama işinin gerçekleştiğini kastediyorlarsa bu doğrudur. Yok eğer bunu mecaz grubuna dahil etmeyi kastediyorlarsa, bu taktirde bu kişilerin örfî isimleri mecaz olarak adlandırmaları gerekir.”

- 303 Kâdî Abdülcebbar, Cessâs'ın da belirttiği gibi nesnelere izâfe edilen helâllik ve haramlık konusunda belirgin bir örfün olmaması halinde delilin tahsis ettiği hariç bu nesne ile ilgili tasarrufların tamamına hamledileceğini belirterek “Allah yahudilere lânet etsin. Onlara iç yağları haram kılındı, onlar ise onu satıp parasını yediler” sözünü örnek verir. Bu örnekte haram kılınan sadece iç yağının yenmesi değil, aynı zamanda satımı da haram kılınmıştır (bk. *el-Mugnî*, XVII, 139). Aynı şekilde Râzî de kimi durumlarda bir fiilin değil, birden fazla fiilin söz konusu olabileceğini belirterek bu örneğin yanı sıra şu örneklerle yer verir. “Falan kişi şu eve sahiptir” sözünden kişinin o evde oturma ve o evi satma tasarrufuna sahip olduğu anlaşılır. “Falan kişi câriyeye sahiptir” denildiğinde bundan o câriye üzerinde satım, cinsel ilişki ve hizmette kullanma gibi tasarruflara sahip olduğu anlaşılır (bk. *el-Mahsûl*, III, 161-163; benzer değerlendirme için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 12-14; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 137).

dışında namazı yoktur” ve benzeri “lâ ... illâ ...” formunda gelen nefy ve ispat içeren sözler ve “Oruca gecedan niyet etmeyenin orucu yoktur” şeklinde mutlak nefiy türünden ifadeler mücmel midir? Kimi usulcüler, “Ameller ancak niyetledir” şeklinde “innemâ” hasr edatıyla gelen ifadeleri de bu kısma dahil ederek, bunların da mücmel olup olmadığını öncekiler ile birlikte ele almışlardır.

Bu tür ifadelerde nefyedilen şey, başına olumsuzluk edatının geldiği amelin aslı (biçimsel varlığı) değildir. Zira nefyedilen şey şeklen vardır. Amelin biçimsel olarak mevcut olduğu halde olmadığının ileri sürülmesi Hz. Peygamber’in yalan söylemiş olmasını gerektireceği için de bu konuda usulcüler arasında esasen bir tartışma yoktur. Burada mücmelliği gerektiren sebep bu tür ifadeler ile bazan sıhhatin bazan da kemalin nefyinin kastedilmesidir. Bazı usulcülere göre bu tür ifadeler sıhhat ve kemalin nefyi arasında gidip gelmesinden dolayı mücmel olarak değerlendirilirken usulcülerin çoğunluğu bu tür ifadelerin mücmel olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bazı usulcüler ise olumsuzluk edatının başına geldiği ismin şer’î isim olup olmamasına göre farklı değerlendirme yapmıştır.

1. Mücmel Olduğunu İleri Sürenler

Bu tür ifadelerin mücmel olduğunu kabul edenlerin başında Ebû Abdullah el-Basrî ve Bâkılânî gelmektedir.³⁰⁴ Ebû Abdullah el-Basrî’nin konuya ilişkin görüş ve gerekçesini Basrî, şu şekilde vermiştir. Şartın yokluğuna rağmen nefyedilen mevcuttur. Aslın nefyedilmemesinden hareketle nefyedilenin hüküm olduğu anlaşılır. Burada kemalin ve yeterliliğin nefyi olmak üzere iki hüküm bulunup, bunların birbirini nefyetmesi sebebiyle ikisinin birden kastedilmesi (umum iddiası) mümkün değildir. Bu ikisinden biri diğerinden öncelikli olmadığı için de mücmel olarak kabul etmekten başka seçenek yoktur.³⁰⁵

³⁰⁴ Bu tür ifadelerin mücmel olduğu görüşü ise Basrî ve Râzî tarafından Ebû Abdullah el-Basrî’ye (*el-Mu’temed*, I, 309; *el-Mahsûl*, III, 166), Gazzâlî tarafından Mu’tezile ve Bâkılânî’ye (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 18, 19), Âmidî tarafından hem Ebû Abdullah el-Basrî’ye hem de Bâkılânî’ye (*el-İhkâm*, II, 18), Şîrâzî tarafından bazı Şâfiîler’e (*Şerhü’l-Lüma’*, I, 461), Bâcî tarafından bazı Hanefîler’e, Bâkılânî ve bazı Mâlikîler’e (*İhkâmü’l-fusûl*, s. 201) nisbet edilmiştir.

³⁰⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 309. Basrî’nin bu açıklamasına rağmen Gazzâlî, Mu’tezile’nin biçimin nefyi ile hükmün nefyi arasında tereddütlü olduğu gerekçesiyle

Bu tür ifadelerin mücmel olup olmadığı konusunda Bâkıllânî'nin yaklaşımında görece bir belirsizlik olduğu söylenebilir. Bu belirsizliğin sebebi Bâkıllânî'nin bu tür ifadelerin mücmelliğini değerlendirirken "mücmel olmadığı halde mücmele dahil edilenler" şeklinde bir ifade kullanmış olmasıdır.³⁰⁶ Ancak Bâkıllânî'nin burada mücmelliği tartıştığı nokta, amelin zatının nefyedilip nefyedilmediğidir. Bâkıllânî'ye göre bu tür ifadeler şer' gelmeden önce de amelin zatının nefyedilmediği konusunda mücmel değildir.³⁰⁷ Mücmellik, Ebû Abdullah el-Basrî'nin ileri sürdüğü cevaz ve nefy-i kemâl anlamları arasındadır.³⁰⁸ Aynı şekilde Bâkıllânî de Ebû Abdullah el-Basrî gibi bu iki ihtimal, birbirine zıt olduğu için ikisinin birlikte kastedilmesinin yani umumunun iddia edilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir.³⁰⁹

bu sözlerin mücmel olduğunu ileri sürdüklerini belirtir ve bunu sakat bir görüş olarak niteleyerek eleştirir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 18). Gazzâlî'nin bu hatasının kaynağı muhtemelen Bâkıllânî'dir. Bâkıllânî bu tür ifadelerden amelin zatının nefyinin anlaşılmasını bir gruba nisbet etmeksizin bâtil bir anlayış olarak değerlendirerek, risâletten önce bu tür ifadelerin dili bilenler tarafından anlaşıldığını, bu açıdan bir problem olmadığını belirtir (bk. *et-Takrib*, I, 382-383).

306 Bâkıllânî, *et-Takrib*, I, 378, 381.

307 Buna göre "Ameller ancak niyetledir" sözü, "Ameller ancak niyetle faydalı ve yeterli / yerine getirilmiş (müczie) olur" anlamında olup, bununla niyetsiz olarak yapıldığı takdirde amelin olmadığı, gerçekleşmediği kastedilmemektedir. Çünkü böyle bir şeyi kastetmek Hz. Peygamber bir yana dil ehlinde hakim birisi için bile mümkün değildir (Bâkıllânî, *et-Takrib*, I, 379). Aynı şekilde "Lâ sıyâme limen lem yübeyyiti's-sıyâme mine'l-leyl" sözü de bu açıdan mücmel olmayıp, "Geceden niyet edilerek tutulan oruçtan başka faydalı ve yeterli / yerine getirilmiş oruç yoktur" anlamındadır. Bâkıllânî, bu tür ifadelerin anlamlarının şer'den önce açık olduğunu belirtmekle birlikte sevap ve faydanın, akıl açısından değil, şer' açısından ve sem'in hükmü gereği olduğunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla bu nefiyden, söz konusu amellerin şer'i ve sevap kazandıran amel olmalarının nefyedildiğini anlamak gerekir. Bu tür ifadelerden hiçbir şey anlaşılmadığını veya amelin kendisinin nefyedildiğini anlamak ise bâtil bir görüştür. Hiçbir şey anlaşılmadığı söylenemez, çünkü bunların anlamları kullanım örfüyle anlaşılmaktadır. Amelin gerçekleştiğinin (aslının) nefyedildiği de söylenemez, çünkü bu da Peygamber'in yalan söylemiş olmasını ve sözünden dönmeyi (hulf) gerektirir (*et-Takrib*, I, 382-383).

308 Bâkıllânî, *et-Takrib*, I, 380, 383-384.

309 Bâkıllânî, *et-Takrib*, I, 383-384.

2. Şer'î İsim-Şer'î Olmayan İsim Ayırımı Yapanlar

Kādî Abdülcebbâr ve Basrî başına olumsuzluk edatı gelen ifadeleri iki kısma ayırarak farklı farklı değerlendirir.³¹⁰ Birincisi, sözde belirtilen şekilde yerine getirilmediğinde fiilin (şer'î hüküm açısından) yok olmasının mümkün olduğu durumlar; ikincisi ise belirtilen şekilde yerine getirilmediğinde fiilin yok olmasının mümkün olmadığı durumlardır. Birinci duruma örnek, Hz. Peygamber'in "lâ salâte illâ bi Fâtihati'l-kitâb" sözüdür. Burada olumsuzluk edatı, şer'î ismin başına geldiği için -çünkü Hz. Peygamber'in sözünün şer'î anlama hamledilmesi gerekir- bu söz zâhir anlamı gereği, Fâtiha olmadığına şer'î namazın olmadığına delâlet eder. Bu da Fâtiha'nın namaz için şart olmasını gerektirir. Şeklen namaz bulunmuş olsa da şer'î hükmünün nefyedilmesi mümkün bir durumdur. Buna göre "fâsid namaz" sözünün mecaz olması gerekir. Çünkü şer'an geçerli olmayan birtakım fiillerin (şeklen namaz biçiminde olsa da) hakikat olarak namaz diye isimlendirilmesi söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in "Oruca geceden niyet etmeyenin orucu yoktur" ve "Velisiz nikâh yoktur" sözleri de böyledir.³¹¹ Bu açıklamalarından hareketle Basrî'ye göre olumsuzluk edatının şer'î ismin başına gelmesi halinde söz mücmel olmayıp zâhir olarak amelin şer'an sahih olmadığını ifade eder. Bu tür ifadelerin nefy-i kemâle hamledilmesi ise ancak bir karîne ile mümkündür.

Basrî, ikinci kısma Hz. Peygamber'in "el-a'mâl bi'n-niyyât" sözünü örnek vermiştir. Bu söz hakkında yapılabilecek en ileri te'vil, sözün. "Amelsiz niyet yoktur" (lâ ameale illâ bi'n-niyyeti) şekline dönüştürülüp anlaşılmasıdır. Burada olumsuzluk şer'î olmayan bir ismin başına gelmiştir. Birinci kısımdan farklı olarak bu konuda oluşmuş bir örf olmadığı için niyetin yokluğunun amelin yeterliliğinin olmadığını gerektireceği söylenemez. Çünkü niyet olmadığına amelin amel olmaktan çıkmaya-acağı bilinmektedir. Bu durumda birbirine zıt olduğu için hem yeterliliğin

310 Şii usulcülerden Tûsî'nin belirttiğine göre esasen olumsuzluğun şer'î bir ismin başına gelmesi halinde mücmel olmadığı, şer'î olmayan ismin başına gelmesi halinde ise mücmel olduğu şeklindeki bu ayırım Kādî Abdülcebbâr tarafından yapılan bir ayırımdır. Tûsî'nin, Kādî Abdülcebbâr'ın bu görüşünün doğruya daha yakın olduğunu ifade etmesi, kendisinin de bu görüşe meylettği şeklinde değerlendirilebilir (bk. *el-Udde*, II, 442-443). Tûsî, Kādî Abdülcebbâr'ın bu görüşünü *el-Umed*'den olduğu gibi naklettiğini belirtmiştir.

311 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 309.

hem de kemalin nefyedildiği de ileri sürülemez. Bu durumda geriye ikisinden (yeterliliğin ve kemalin) birinin bedel yoluyla nefyinin kastedilmesi ihtimali kalır. İki ihtimalden birisi diğerinden öncelikli olmadığı için de kastedilenin hangisi olduğu konusunda beyana ihtiyaç duyulan mücmel olur.³¹²

Bu konuda Hanefî usulcülerden Cessâs'ın da benzer bir ayırım yaptığı söylenebilir. Cessâs, İsâ b. Ebân'ın "Allah'ın adını anmayanın abdesti yoktur" hadisi hakkında yaptığı bir değerlendirmeden hareketle mutlak şer'î nefiy ile nefiy ve ispat içeren ifadelerin mücmel olmadığını, bunların amelin aslının (şer'î hükmü) nefyi konusunda zâhir olduğunu ve nefy-i kemâle ancak bir delâletle gidilebileceği görüşünün doğru olduğunu belirtir.³¹³

Cessâs, umumun iddia edilemeyeceği hitap türlerinden biri olarak ele aldığı, Hz. Peygamber'in "Ameller niyet iledir" sözünün, amelin faziletinin sabit olması ve hükmünün sabit olması şeklinde iki farklı anlama geldiğini belirtir. Bu iki anlamdan birinin diğerinden daha öncelikli olmadığı gerekçesiyle kastedilenin ne olduğuna ilişkin bir delâlet bulununcaya kadar lafzın mücmel olduğunu ifade eder.³¹⁴

312 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 309-310. Zerkeşi de bu görüşü tercih etmiştir (bk. *el-Bahrü'l-muhît*, III, 470).

313 Cessâs, İsâ b. Ebân'ın "Allah'ın adını anmayanın abdesti yoktur" hadisi hakkında şöyle dediğini kaydeder: "Besmelenin terkinin abdestin sıhhatine engel teşkil etmediği konusunda herkesin ittifakı olduğuna göre, hadis ya neshedilmiştir, ya da hadis zâhir anlamının dışında bir anlama sahiptir. Çünkü şayet besmele çekmek, abdestin bir şartı olsaydı, ümmet öğlen namazının dört rek'at, akşamın üç rek'at olduğunu naklettikleri gibi bunu da naklederlerdi ve abdest alırken besmeleyi terkeden kişiye abdesti ve namazı iade etmesini emrederlerdi." Cessâs, "ya da hadis zâhir anlamının dışında bir anlama sahiptir" sözünün, bu tür ifadelerle aslın nefyinin kastedildiği, nefy-i kemâle ise ancak bir delâletle gidilebileceğine delâlet ettiğini söyleyerek kendisinin de doğru kabul ettiği görüşün bu olduğunu belirtir. Çünkü nefiy edatının dilde konulduğu hakikat anlamı nefiy olup aksinin kastedildiğine bir delâlet bulununcaya kadar aslın nefyedildiğini anlamak gerekir. Bu tıpkı âm lafız ve belli anlamlar için konulmuş diğer lafızlar gibidir. Âm lafız nasıl ki, husus kastedildiğine ilişkin bir delâlet bulununcaya kadar konulduğu anlama delâlet ediyorsa bu da aynen öyledir (*el-Fusûl*, I, 353-355).

314 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 260-261.

3. Mücmel Olmadığını İleri Sürenler

Usulcülerin çoğunluğuna göre bu tür ifadeler mücmel değildir. Ancak mücmelliğin olmadığına ilişkin yaklaşımları açısından bu usulcülerini ikiye ayırmak mümkündür. Ferrâ, Şîrâzî, Bâcî ve Sem'ânî gibi usulcülere göre bu tür ifadeler sıhhat ve kemalin nefyini umum yoluyla ifade ettiği için mücmel değildir. Ferrâ bunu muzmarât ve anlamlarda umurun ileri sürülebileceği görüşüne,³¹⁵ Şîrâzî ise umum ifade etmesini nekire ismin nefyiden sonra gelmesine bağlamıştır.³¹⁶

Başta Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Âmidî gibi Eş'arî usulcüler olmak üzere bu tür ifadelerin mücmel olmadığını kabul eden usulcülerin çoğunluğu ise şer'î veya örfî açıdan cevazın nefyi konusunda zâhir olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hz. Peygamber'in "Mescid komşusunun mescid dışındaki namazı yoktur" sözünün icmâ sebebiyle kâmil bir namaz olmadığı

315 Ferrâ, *el-Udde*, II, 513, 515, 517. Ferrâ "Muzmarât ve Anlamlarda Umum İddiası: Doğrudur" başlığı altında değindiği bu konuda "Hz. Peygamberin 'Velisiz ve iki şahitsiz nikâh yoktur' sözü, sıhhat ve kemal(in nefyi) hususunda âmdır" diyerek bunun mümkün olduğunu, Hanefîler'den ve Şâfiîler'den çoğunluğun bu konuda umurun iddia edilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Bu tür ifadelerle fiilin gerçekleştikten sonra kaldırılması mümkün olmadığına göre, lafızdan buna ilişkin hükümleri (sıhhat ve kemal) nefyettiği anlaşılır. Ferrâ bu görüşü Ahmed b. Hanbel'den aktardığı birtakım rivayetlerle desteklemeye çalışmıştır.

316 Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 340, 461-463. Şîrâzî "innemâ" hasr edatı ile gelen ifadeleri de buraya dahil etmiştir. Şîrâzî, bu tür lafızların dilciler tarafından fiilin sıfatının nefyi ve hükmünün kaldırılması üzere konulduğunu, bunların dil açısından açık olduğunu belirtir. Bu sözler, tıpkı "Beldede sultan yoktur" sözünde olduğu gibi kendisiyle yeterliliğin sağlandığı sıfatların yokluğu ve kabul edilecek yeterli bir amelin olmadığı anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in bu sözleriyle nefyettiği ve ispat ettiği şeylerin şer'î hükümlerin nefyi ve ispatı olarak anlaşılması gerekir. Yukarıdaki sözler bu anlamda alındığında mücmel değil, mübeyyen kısmına girer. Diğer yandan kemal ve cevazın birbirine zıd olduğu gerekçesiyle umurunun ileri sürülemeyeceğinin "Kâmil ve câiz nikâh yoktur" denilmesinin uygun olması sebebiyle doğru olmadığını belirtir. Bâcî de Şîrâzî'ye atıfta bulunarak kendisine göre evlâ olanın bu görüş olduğunu belirtir. Bâcî de bu esasen şer'in örfünü gerekçe olarak kullanmakla birlikte, muzmarâtta umum iddiasının câiz olmadığı şeklindeki itiraza "Ashabımızdan bazılarına göre bu câizdir" şeklinde cevap vermiştir (*İhkâmü'l-fusûl*, I, 202-203). Sem'ânî, muzmarâtta umurun câiz olmadığı şeklindeki itiraza yer vermemekle birlikte bu görüşün doğru olduğunu belirtir (bk. *Kavâtinü'l-edille*, I, 292-293).

şeklinde anlaşılmasında olduğu gibi kemalin nefyi, ihtimal dahilinde olup bu anlama te'vili ancak bir delil sebebiyle mümkündür.³¹⁷

317 Cüveynî'nin mutlak şer'î nefiy diye nitelediği bu tür ifadeleri zâhirin kısımları arasında zikretmesinden hareketle mücmel saymadığı anlaşılmaktadır. Nitekim mutlak şer'î nefye örnek olarak "Oruca geceden niyet etmeyen orucu yoktur" hadisini örnek vererek, bunun cevazın nefyi konusunda zâhir, kemalin nefyi konusunda ise müevvel olduğunu ifade etmiştir (bk. *el-Burhân*, I, 280. Cüveynî'nin bu hadisile ilgili Hanefiler'in yaptığı te'vilin eleştirisi için bk. *el-Burhân*, I, 344-346). Aynı şekilde te'vil konusunda "İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât" hadisinin zâhiri esas olmakla birlikte te'vile açık olduğu şeklindeki yaklaşımı (bk. *el-Burhân*, I, 355), bu tür ifadeleri de mücmel kabul etmediğini göstermektedir. Cüveynî, fukahanın cumhuru tarafından bu tür ifadelerin cevaz ve kemalin nefyi konusunda âm olduğunun ileri sürüldüğünü belirterek bunu da eleştirmiştir (bk. *el-Burhân*, I, 213). Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki bu açıklamaları ile *et-Telhis*'teki (I, 208) "Bizim tercih ettiğimiz görüş, kemalin nefyi ile cevazın nefyi arasında gidip gelmesinden dolayı bu tür ifadelerin muhtemel (mücmel) kısmına dahil edilmesi ve iki anlama birden hamledilmesinin imkânsız olduğudur. Dolayısıyla iki muhtemel anlamdan birini belirlemenin tevakkuf dışında bir yolu yoktur" ifadesi birlikte değerlendirildiğinde bu ifadenin daha çok bu tür ifadelerin mücmel olduğu şeklindeki Bâkullânî'nin görüşünü yansıttığını ya da Cüveynî'nin bu görüşü kabul etmekle birlikte bundan vazgeçtiğini söylemek mümkündür (diğer usulcülerin görüşleri için bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 19-20; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 234-235; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 168-171; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 575-577; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 17-18; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 480; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], II, 160; a.mlf., *Münteha'l-vüsûl*, s. 138; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 121-122; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, II, 663-667; Sübkî, *Cem'ül-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], II, 415).

Şerif el-Murtazâ da şer'î ve lugavî isim ayırımı yapmaksızın bu tür ifadelerin mücmel olmadığı görüşünü benimsemiştir. Şerif el-Murtazâ'ya göre, her ne kadar bu tür ifadeler nefiy biçiminde gelmiş olsa da esas kastedilen ispattır. Bu yüzden meselâ Hz. Peygamber'in "Lâ salâte illâ bi-tuhûrin" sözü daha tekidli bir ifade olup "Abdest namazın şartlarındandır" anlamındadır. Buna göre de abdest olmadığında meşrû bir namazın olmadığı kastedilmiştir. Başına nefiy harfinin geldiği bütün durumlarda sözün zâhir anlamı bu şekilde olup mücmellik söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in "Lâ salâte li câri'l-mescidi illâ fi'l-mescid" sözünün zâhir anlamına değil de nefy-i kemâle hamledilmesi ise bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır ki, bu da mescid dışında kılınan namazın şer'î ve geçerli bir namaz olduğu konusundaki icmâdır (bk. *ez-Zerîa*, I, 353-354). Şîî usulcülerden Muhakkık el-Hillî de herhangi bir tercihte bulunmaksızın, Mu'tezile'den Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerini vermekle yetinmiştir (bk. *Meâricü'l-usûl*, s. 108-109). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ise Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşünün aksine bu tür ifadelerin mücmel olmadığını belirtmiştir.

Bu tür ifadelerin kemalin veya cevazın nefyi şeklinde anlaşılmasında usulcülerin başka hususları da göz önünde bulundurdıklarını belirtmek gerekir. Hanefîler'in "Fâtıhasız namaz yoktur" sözünü kemalin nefyine hamletmelerinde haber-i vâhid olması sebebiyle bu hadisle "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" (el-Müzzemmil 73/20) âyetini tahsis etmemeleri örnek olarak verilebilir.³¹⁸

c) Hz. Peygamberin "Ümmetimden Hata ve Unutma Kaldırılmıştır" Hadisi

Usulcülerin Hz. Peygamber'in bu hadisinin mücmel olup olmadığı konusundaki yaklaşımları ile "lâ amele illâ bî'n-niyyeti" şeklindeki nefiy edatının başına geldiği ismin şer'î isim olmaması şeklindeki ifadelere yaklaşımları büyük ölçüde birbirine paraleldir.

Usulcüler, Hz. Peygamber'in bu hadisinin hata ve unutma fiilini aslen kaldırmadığı hususunda hemfikirdirler. Çünkü tecrübe ve müşahede hata ve unutmanın kalkmadığını kesin olarak göstermektedir. Dolayısıyla kaldırılan başka bir şeydir. Bu şeyin bilinip bilinmemesine göre de mücmel olup olmadığı usulcüler arasında tartışma konusudur. Çünkü kaldırılan şeyin uhrevî sorumluluk, dünyevî bir ceza veya tazmin sorumluluğu gibi bir hüküm olması mümkündür.

1. Mücmel Olduğunu İleri Sürenler

Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu'tezilî usulcülere göre ve Hanefî usulcülerdeki genel eğilime göre bu tür ifadeler mücmeldir.

Ona göre bu tür ifadelerde ızmar söz konusudur ve bu ızmar da sıhhattir. Yani nefyedilen amelin sıhhatidir (bk. *Mebâdiü'l-vüsûl*, s. 158).

Hanefî usulcülerden Üsmendî de bu tür ifadelerde mücmellik olmadığı görüşündedir (*Bezlün-nazar*, s. 284). İbnü'l-Hümâm'ın bu konudaki açıklamaları Râzî'nin açıklamaları doğrultusunda olup mücmel olmadığı yönündedir (bk. *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr* içinde], I, 164-165, [Emîr Pâdişah, *Teyisr* içinde], I, 166). İbn Abdüşşekûr'un açıklamaları da bu tür ifadelerde mücmellik olmadığı yönündedir (bk. *Müsellems-sübût*, II, 38-39).

³¹⁸ Meselâ bk. Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde], II, 555-556. Bununla birlikte Hanefîler, haber-i vâhid de olsa bu hadisle âyetin umumunu iptal etmeyecek şekilde amel ederek, Fâtıha'nın okunmasının vâcip olduğunu ifade etmişlerdir.

Basrî bu sözü, “Ameller niyetlere göredir” hadisi gibi değerlendirdiği için mücmel kabul etmiştir. Hatanın bizâtihi kaldırılması söz konusu değildir. Günahın kaldırılmasını kastetmediği de bilinmektedir. Çünkü bu konuda bu ümmetin diğer ümmetlere bir üstünlüğü yoktur. Sonuç olarak kaldırılanın hatanın hükümleri olması gerekir ki, bu hükmün ne olduğunun bilinmesi noktasında beyana ihtiyaç vardır.³¹⁹ Tûsî de Basrî gibi bu hadise tutunmanın sahih olmadığını belirtir. Çünkü kaldırılanın ne olduğu sözde belirtilmediği gibi, bu sözün özel bir hatanın hükmünün kaldırılması konusunda kullanıldığı örfî bir kullanımı da bulunmamaktadır.³²⁰ Basrî tarafından açıkça belirtilmemekle birlikte mücmelliği gerektiren durumun, bu sözün dünyevî kınama, ceza ve tazmin gibi hükümlerden hangisinin kastedildiğinin lafızdan anlaşılamaması olduğu söylenebilir.³²¹

Bu ifadenin mücmelliğine bir öncekinde olduğu gibi umum iddiası mümkün olmayan hitap türleri arasında yer veren Cessâs, burada iki farklı anlamın söz konusu olduğunu söyler. Birincisi hükmün tamamen kaldırılması, ikincisi ise hüküm kalmakla birlikte günahın kaldırılmış olmasıdır.³²² Lafızda ise hangisinin kastedildiğine ilişkin bir delâlet söz

319 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 310.

320 Tûsî, *el-Udde*, II, 446.

321 Nitekim Bâkılânî'nin bu sözü ile Hz. Peygamber'in şer'î bir hükmün tazmin sorumluluğunu kaldırdığının anlaşılmasının ancak lafızların lugavî anlamlarından şer'î anlamlarına nakledildiğinin kabul edilmesi halinde mümkün olduğunu belirtmesi bunu destekler niteliktedir (bk. *et-Takrib*, I, 372).

322 Basrî, Tûsî ve Kelvezânî gibi usulcülerin, uhrevî hüküm olan muahezenin, bu ümmetin diğerlerine bir üstünlüğünün olmadığı gerekçesiyle kaldırılmasının kastedildiğinin aklen bilindiği şeklindeki değerlendirmelerine Hanefiler katılmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî, bu itirazı gündeme getirerek bunun Mu'tezile'nin görüşü olduğunu, Ehl-i sünnet'e göre ise “Rabbimiz, unuttur ya da hata edersek bizi muaheze etme” (el-Bakara 2/286) âyetinin delâletiyle unutma ve hatadan dolayı muahezenin hikmet açısından mümkün olduğunu, aksi takdirde bu şekilde dua etmenin bir anlamının olmayacağını ifade eder (*Keşfü'l-esrâr*, II, 194). Aynı şekilde Bâkılânî de “Bu sözün, günah ve cezalandırmaya değil, tazmin sorumluluğunun kalkmasına yönelik olarak anlaşılması daha yerindedir. Çünkü günah ve cezalandırmanın kaldırıldığı aklen anlaşılmakta olup, bu söz ile şer' açısından tazmin sorumluluğunun kaldırıldığı anlaşılması daha yerindedir” şeklindeki bu itirazı gündeme getirerek unutma ve hata sebebiyle gerçekleşen fiillere şer'in günah ve cezalandırma hükmünü getirmesini aklın imkânsız görmesinin doğru olmadığını belirtir. Çünkü aksi takdirde “Rabbimiz, unuttur ya da hata edersek bizi sorumlu tutma. Rabbimiz, bizden öncekilere yüklediğin

konusu değildir. İkisinin aynı anda kastedilmesi mümkün olmayan iki farklı anlam olduğu için de umurun kastedilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla beyana ihtiyaç duyan mücmel bir ifadedir.³²³

2. Mücmel Olmadığını İleri Sürenler

Bu sözün mücmel olmadığını ileri sürenler bir önceki meselede olduğu gibi ayrıntılarda farklılık olmakla birlikte esasen iki açıdan yaklaşmışlardır. Birinci yaklaşıma göre bu söz umum ifade ettiği için mücmel değildir, ikinci yaklaşıma göre örfi kullanım yoluyla anlamı zâhir olup mücmel değildir.

Umurun delâletiyle mücmel olmadığını söyleyen usulcülerin başında bir önceki meselede olduğu gibi Ferrâ, Şîrâzî ve Sem'ânî gibi usulcüler gelmektedir. Ferrâ, muzmarâtta umumu kabul ettiği için hem günah hem de hükmün kaldırıldığını ileri sürerek mücmel olmadığını belirtmiştir.³²⁴ Şîrâzî ise bu sözün anlamının lafzın zâhirinden anlaşılır

gibi bize yük yükleme. Rabbimiz, gücümüzün yetmediği şeyleri bize yükleme' (el-Bakara 2/286) âyetinde inananlar tarafından arzu edilen bir istekten dolayı övülmelerinin bir anlamı kalmazdı (bk. *et-Takrib*, I, 373, 377).

323 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 261. Debûsî ise bunu muktezânın delâleti kapsamında ele alarak kaldırılanın uhrevî ya da dünyevî hüküm olmak üzere iki farklı anlamın takdirinin söz konusu olduğunu ve Şâfiî'nin kabul ettiğinin aksine iki anlamın birden kastedilemeyeceğini belirtir. Kendilerine göre burada kaldırılanın icmâ sebebiyle uhrevî hüküm olan muaheze olduğunu belirterek, bu takdir ile sözün anlamını ifade eder hale geldiğini ve zaruretin ortadan kalktığını, dolayısıyla bunun ötesinde başka bir hükmün takdirine gidilemeyeceğini ifade eder (*Takvîmü'l-edille*, s. 136-137). Serahsî ve Pezdevî de bu sözü "Ameller niyetlere göredir" hadisiyle birlikte kendisiyle hakikatin terkedildiği kısımlar arasında zikretmiştir. Serahsî kural olarak umum anlamına elverişli mahallin dışında kullanılan âm lafzın mücmel anlamında olduğunu belirterek, bununla ancak kastedildiği kesin olarak bilinen şeyin sabit olacağını ve bunun da mecaza benzer bir kullanım olduğunu ifade eder. Buna göre bu hadis kastedilen Cessâs'ın da belirttiği gibi ya günahın kaldırıldığı ya da hükmün kaldırıldığıdır. Bu ikisi birbirinden farklı anlam olduğu için ikisinin birlikte kastedilmesi doğru değildir. Çünkü bu muktezânın umumunu gerektirir ki, muktezânın umumu yoktur. Dolayısıyla bu açıdan anlamlarının farklılığından dolayı umumu bulunmayan müşterek gibi olur ve bir delil olmaksızın cevaz ve fesat gibi hükümlerde bu sözle ihticâc sahih olmaz. Bir delil bulunması halinde ise müevvel gibi olur (Serahsî, *Usûl*, I, 194, 251; Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde], I, 192-194).

324 Ferrâ, *el-Udde*, II, 514-517.

olduğu gerekçesiyle mücmel olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü efendi kölesine “Senin cinayetini kaldırdım” dediğinde bu söz onun işlediği suç ile ilgili her türlü tazmin, cezalandırma ve benzeri şeylerin kalktığını ifade eder.³²⁵ Şîrâzî’nin iktizânın umumunu kabul etmediği görüşü ile buradaki açıklamaları bir çelişki arz etmektedir. Ancak Şîrâzî, bu sözün umum ifade etmesini, iktizânın umumu olarak değil, sözün vaz’ının umum ifade etmesi olarak değerlendirmektedir.³²⁶

Kelvezânî de mücmel olmadığı görüşündedir. “Bu söz, bir şeyin kasten yapılması halinde gerekli olan şeylerin nefyini gerektirir” ifadesi, hata ve unutmanın hem dünyevî hükümlerinin hem de günahının kalktığı görüşünde olduğunu gösterir.³²⁷ Râzî ise Basrî’nin belirttiği gibi sözün mücmel olmasını ihtimal dahilinde görmekle birlikte mücmel olmayıp hatadan dolayı meydana gelen bütün hükümlerin kalktığına delâletinin açık olduğunun daha yakın bir ihtimal olduğunu belirtir.³²⁸ Ancak Şîrâzî

325 Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 463.

326 Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 464. Sem’ânî de aynı örneği ve açıklamayı vererek kullanım açısından bu sözün anlamının açık ve anlaşılır olduğunu, bu yüzden de mücmel olmadığını söylemiştir (bk. *Kavâtu’l-edille*, II, 293). İsfahânî ise Şîrâzî’nin bu değerlendirmesinin tartışmaya açık olduğunu belirtir (bk. *el-Kâşif*, IV, 362).

327 Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 236. Kelvezânî’nin kaldırılanın günah olduğu şeklindeki itirazı yerinde bulmayarak, günahın da kaldırılan hükme dahil olduğunu, diğer yandan günahın kaldırılması konusunda bu ümmetin diğerlerine göre bir ayrıcalığının olmadığını belirtmesi umum ifade ettiği görüşünde olduğunu gösterir.

İbn Kudâme de kaldırılanın hüküm olduğunu belirtmekle birlikte bunun bütün hükümleri kapsayıp kapsamadığına ilişkin net bir açıklamada bulunmamıştır. Bununla birlikte Gazzâlî’nin açıklamalarını özetleyerek Kelvezânî’nin buna yönelik itirazına yer vermesinden hareketle Kelvezânî ile aynı görüşte olduğu söylenebilir (bk. *Ravzatü’n-nâzır*, II, 578-579).

328 Râzî şöyle demektedir: “Mücmel olmaması daha yakın bir ihtimaldir. Çünkü efendi kölesine, “Senden hatayı kaldırdım” dediğinde bu söz örfte bu fiil sebebiyle muahezenin nefyi anlamına gelir. Aynı şekilde Hz. Peygamber ümmeti için böyle bir söz söylediğinde bu fiil sebebiyle söz konusu olan muahezenin nefyi anlamına alınması gerekir ki, bu da şer’î hükümlerdir. Bu durumda Hz. Peygamber sanki şöyle demiş olmaktadır: “Hatadan dolayı meydana gelen şer’î hükümleri sizden kaldırdım” (*el-Mahsûl*, III, 172).

Kârâfî ise Râzî’nin bu sözün şer’î hükümlerin nefyi anlamına geldiği şeklindeki yaklaşımını kabul etmeyerek, nefyedilenin sadece günah olduğunu, tazminin

de olduğu gibi Râzî'nin bu görüşünün iktizânın umumu olmadığı görüşü ile çeliştiği söylenebilir.³²⁹

Bu sözü umum yoluyla her türlü dünyevî ve uhrevî hükmün kalktığı anlamına hamleden usulcüler açısından problem teşkil eden husus tazmin, kazâ ve benzeri hükümlerin kalkmadığı bilindiği halde hadisin diğerlerinin yanı sıra bunların kalktığına delâletinin nasıl izah edileceğidir. Bu görüşü benimseyen Tûfî'nin açıklamasını esas alacak olursak tazmin, kefarete ve kazâ gibi diğer hükümlerin bu sözün umumuna dahil olması bu konuda gelen diğer deliller sebebiyledir.³³⁰

ise kalkmadığını belirtmiştir (bk. *Nefâisü'l-usûl*, V, 2305). Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*'de ise (s. 121-122) bu hadiste olduğu gibi ızmarın birden fazla olması halinde mücmel olacağını ifade etmiştir. Yine İsfahânî'nin bu hadisile ilgili üç görüşten bahsederek, Râzî'nin Gazzâlî'den farklı olarak bu sözü bütün şer'î hükümlerin kaldırıldığı anlamına hamlettiğini belirtmesi (*el-Kâşif*, V, 68), Râzî'ye göre tazmin gibi hükümlerin de kalktığını söylemeyi mümkün kılar.

329 İktizânın umumu meselesinde Râzî, yine bu hadisi örnek vererek, sözün takdirinin "Ümmetinden hatanın hükmü kaldırılmıştır" şeklinde olduğunu ifade eder ve bu hükmün de tazminin vâcip oluşu gibi bazan dünyevî, günahın kaldırılması gibi bazan uhrevî olduğunu belirterek, ikisinin birlikte ızmarının câiz olmadığını söyler (bk. *el-Mahsûl*, II, 382). Râzî'nin bu sözleri ile kastettiği çok açık olmamakla birlikte Karâfî'nin açıklamaları dikkate alındığında şu anlama geldiği söylenebilir. Sözün zâhiri üzere alınması mümkün olmadığı için bir ızmara gerek vardır. Bu ızmar da ya âm bir lafız olur ya da hâs bir lafız olur. Muzmer olan hâs lafzın birden fazla olması mahzurlu olduğu için âm lafzın muzmer olduğunu söylemek daha uygundur. Cins isim olan "hüküm" muzaf olduğunda umum ifade eder ve bu şekilde hem dünya ve hem de âhiret hükümlerini kapsar (bk. *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1957; benzer değerlendirme için bk. İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 364).

330 Tûfî, örneğin namazı uyuyarak veya unutarak geçiren kişinin kazâ yükümlülüğünün kalkmamasının "Kim namazını uyuyarak veya unutarak geçirirse hatırladığında kılsın" hadisinden dolayı, birisini öldürmeye zorlanan kişinin o kişiyi öldürmesi halinde kısasen öldürülmesi veya diyet ödemekle yükümlü olmasının "Kim bir kişiyi öldürürse öldürülen kişinin ehlinin iki şeyden birini seçme hakkı vardır. İsterlerse o katili öldürürler, isterlerse diyet alırlar" hadisinden dolayı olduğunu belirtir (*Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 668, 670). Açıkça belirtmese de Ferrâ'nın bu şekilde bir açıklamayı benimsediği söylenebilir. Helâllik ve haramlığın nesnelere izâfe edilmesinin, nesnelere ilişkin fiillerde umumu gerektireceğini ileri sürerken bunu "delilin tahsis ettiği hariç" sözleriyle kayıtlamıştır. "Ümmetinden hata ve unutma kaldırılmıştır" hadisini de bu şekilde değerlendirdiği düşünülecek olursa aynı kaydın bu söz içinde geçerli

Bâkıllânî, Gazzâlî ve Âmidî gibi Eş'arî usulcülere göre ise bu tür ifadelerin mücmel olmaması umum ifade etmesi yönüyle değil, örfi kullanım sebebiyledir. Çünkü şer' gelmeden önce de şer' geldikten sonra da herhangi birinin "Senden hata ve unutmayı kaldırdım" sözünün anlamı, kınama, günah ve cezalandırmanın kaldırıldığıdır. Buna göre Hz. Peygamber'in sözü de günah ve cezalandırmanın kalktığını ifade eder. Örfi kullanımın buradaki belirleyiciliği tıpkı "Size anneleriniz haram kılındı" (en-Nisâ 4/23) âyetinde olduğu gibidir. İktizânın umumu olmadığı için de bu söz tazmin, kefâret ve kazâ gibi diğer hükümlerin kalktığına delâlet etmez. Başta Bâkıllânî olmak üzere bu usulcüler tazmin ve kazâ gibi hükümlerin kaldırılmasının, umum ifade etmediği için bu sözün delâletine dahil olmadığını açıklamak için bu tür hükümlerin cezalandırma olarak adlandırılmayacağını ileri sürmek durumunda kalmışlardır.³³¹

olduğu söylenebilir (bk. *el-Udde*, II, 518). İktizâ ve ızmarın umumun olduğu görüşünün Hanbelîler'de hâkim olan görüş olduğu (meselâ bk. İbn Müflih, *Usûl*, II, 828) düşünülürse Hanbelîler'in geneline göre bu sözün umum yoluyla mücmel olmadığı söylenebilir. Nitekim İbn Müflih (bk. *Usûl*, III, 1006) ve İbn Lehhâm (bk. *el-Muhtasar*, s. 162) gibi Hanbelî usulcüler bu hadisin mücmel olmadığını iktizânın umumu ile ilişkilendirmişlerdir.

³³¹ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 372-378; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 16-17; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 15-16; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 477-478; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 159; a.mlf., *Münteha'l-vüsûl*, s. 138; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 394; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 417; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), V, 1566; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde), I, 416.

Bâkıllânî, "Şayet Hz. Peygamber bu hadisiyle tazmin sorumluluğunun da kalktığını kastetse, bu dilin gereği olarak değil, onun bildirmesiyle elde edilen şer'î bir hüküm olurdu. Fakat bu da ancak lafızların lugavî anlamlarının şer'î anlamlara nakledildiğinin kabul edilmesi ile mümkündür ki, bu bozuk bir anlayıştır" ifadesiyle (*et-Takrîb*, I, 372) bu sözün tazmin yükümlülüğünün kalktığına delâlet etmediğini ifade etmiştir. Diğer yandan Bâkıllânî'ye göre tazmin ve kefâretle yükümlü tutmak kişinin sevap kazanmasına vesile olan deneme ve imtihan amacına yönelik olup, cezalandırma kapsamına girmez. Nitekim kasıt olmaksızın hata ile birisini öldüren kişiye kefâret gereklidir. Bununla birlikte bu bir cezalandırma değil, bir teklif ve imtihandır. Aynı şekilde kişinin sahip olduğu hayvanın vermiş olduğu zararı tazmin etmesi de cezalandırma kapsamına girmez. Yine çocuk, teklif ve cezalandırılmaya ehil olmadığı halde malından tazminin gerekli olduğu durumlar söz konusudur. Katil, celde ve el kesme gibi, suç işleyen fakat samimi tövbe eden kişiler için gerekli olan cezalar da cezalandırma amacı değil, imtihan amacı taşır. Dolayısıyla günahın ve cezalandırmanın

d) “Başınızı Meshedin” Âyeti (el-Mâide 5/6).

Usulcülerin çoğunluğuna göre bu âyette herhangi bir mücmellik söz konusu değilken, bazı usulcülere göre, başın tamamının meshedilmesi ile bir kısmının meshedilmesi arasında ihtimalli olduğu için mücmeldir.³³²

kaldırılmış olmasından hareketle tazmin sorumluluğunun da kaldırılmasının gerektiği ileri sürülemez (bk. *et-Takrib*, I, 376-377).

Hanefiler’den İbnü’l-Hümâm ve İbn Abdüşşekûr, Şii usulcülerden İbnü’l-Mutahhar el-Hillî de bu görüştedir (bk. *et-Tahrîr*) [Emîr Pâdişah, *Teyisir* içinde], I, 169; *Müselle mü’s-sübût*, II, 38; *Mebâdiü’l-vüsûl*, s. 160).

- 332 Bu görüş, kimi usulcüler tarafından ayırım yapılmaksızın Hanefiler’e nisbet edilirken (bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 232), kimi usulcüler tarafından da bazı Hanefiler’e nisbet edilmiştir (bk. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 164; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 14). Basrî ise bu görüşü, Iraklı Hanefiler’e nisbet etmiştir (bk. *el-Mu’temed*, I, 308). Sonraki Hanefî kaynaklarda da bu görüş bazı Hanefiler’e nisbet edilmiştir (meselâ bk. İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedî’u’n-nizâm*, II, 505; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emîr Pâdişah şerhi ile), I, 167; İbn Abdüşşekûr, *Müselle mü’s-sübût*, II, 35). *Müselle mü’s-sübût* şârihi Ensârî ise *el-Hidâye* sahibi Mergînânî’yi mücmel kabul edenler arasında saymıştır ki, Mergînânî’nin *el-Hidâye*’deki ifadesi bu nisbeti doğrulamaktadır (bk. *el-Hidâye*, I, 12).

Basrî’nin bu âyetin mücmel olduğunu nisbet ettiği Iraklı Hanefiler’in başında Kerhî ve Cessâs gelmektedir. Ancak Cessâs, *el-Fusûl*’de mücmelin kısımları arasında veya başka bir yerde âyetin bu yönden mücmel olduğuna ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bununla birlikte söz konusu mücmellik iddiasının kaynaklandığı “bi-ruûsiküm” ifadesinin başındaki “bâ” harf-i cerri hakkındaki açıklamalarından bunu mücmel kabul etmediği anlaşılmaktadır. Cessâs nahivcilerin bu edatın “ilsâk” (iki şeyin arasını birleştirme) anlamına geldiğini söylediklerini, buna karşılık başkalarının bu anlamla birlikte “teb’iz” ifade ettiğini belirterek ikinci anlayışı tercih eder. Çünkü “Mesahtü bi-ra’si’l-yetim” ifadesi ile “Mesahtü ra’s’e’l-yetim” ifadesi arasında fark vardır. Birincisi başın bir kısmına dokunulduğunu (teb’iz) ifade ederken, ikincisi başın tamamına dokunulduğunu ifade eder. Şayet bu iki sözün aynı anlama geldiği söylenecek olursa bu takdirde bu edatın ifade ettiği bir anlam olmamakta, dolayısıyla ilga edilmiş olmaktadır. Halbuki bu edat bir anlam ifade etmek üzere vazolunmuştur, bu da teb’iz anlamıdır. Buna göre, ilga edildiğine ilişkin bir delalet bulununcaya kadar konulduğu teb’iz anlamını ifade etmesi gerekir (bk. *el-Fusûl*, I, 94). Cessâs’ın bu ifadelerini, söz konusu âyetle ilgili olarak *Ahkâmü’l-Kur’ân*’da yaptığı benzer açıklamalarla karşılaştırsak, âyetin başın tamamının meshedilmesiyle bir kısmının meshedilmesine ihtimalinden dolayı mücmel olduğu görüşüne katılmadığını görürüz. *Ahkâmü’l-Kur’ân*’da da bu edatın başka anlama ihtimali bulunmakla birlikte teb’iz ifade ettiğini ve bunun için konulduğunu, dolayısıyla konulduğu anlamın öncelikli olduğunu, ancak

Bu mücmellik tartışması da âyetteki “bi ruûsikum” sözcüğünün başındaki “bâ” harf-i cerrinden kaynaklanmaktadır.³³³

bir delâlet bulunması halinde başka bir anlamda kullanıldığının söylenebileceğini ifade eder (bk. *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 344 vd). Bununla birlikte Cessâs, bu âyetle başka bir açıdan mücmellik olabileceğini söyler. Buna göre, başın bir kısmının meshedilmesi gerekmele birlikte, bu konuda Hz. Peygamber'den bir beyan gelmeyip bu bir kısmın neresi olduğu belli olmasaydı lafız mücmel hale gelir ve beyana ihtiyaç duyardı (bk. *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 347-348). Cessâs'ın bu âyetin mücmelliğine ilişkin olarak hocası Kerhî'nin herhangi bir açıklamasına yer vermemesi, aksine *Ahkâmü'l-Kur'an*'da (III, 346) Kerhî'nin Mugîre b. Şu'be'den aktardığı rivayete dayanarak başın bir kısmının meshedilmesi gerektiği görüşünde olduğunu delil olarak kullanması, hem kendisinin hem de hocasının mücmellik iddiasında bulunan Hanefiler kapsamına girmediğini göstermektedir.

- 333 Cessâs'ın “bâ” harf-i cerrinin ilsâk anlamı ile birlikte teb'iz anlamında hakikat olduğunu söylemesine karşılık Serahsî ve Pezdevî gibi daha sonraki Hanefi usulcüler, dilde aslının olmadığı gerekçesiyle bunu reddederek hakikat anlamının ilsâk olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü dilde teb'iz için konulmuş “min” harf-i cerri vardır. Kelâmda asıl olan tekrar ve iştirakin olmaması olduğuna göre “bâ”nın da ilsâk için olması gerekir. Bu âyetle başın tamamının meshedilmeyip bir kısmının meshedilmesi ise bu harf-i cerden dolayı değil, başka bir yoldan olmaktadır. Bu da şudur. Meshten söz edebilmek için bir alet ve bir mahal gereklidir. “Bâ” harf-i cerri bitiştiğinde bu, aletin mahalle bitişmesi anlamına gelir ki, aletin tamamının mahalle bitişmesi söz konusu olmakla birlikte mahallin tamamına bitişmesi gerekmez. Diğer yandan aletin çoğu bütünün hükmünü alır ki, bu da üç parmağın mesh mahalline bitişmesiyle yerine gelir. İşte teb'iz anlamı bu şekilde gerçekleşir (daha ayrıntılı açıklama için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 228-229; Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 319-321). Şîî usulcülerden Şerîf el-Murtazâ, bu âyetteki mücmelliğin “bâ” harf-i cerrinin ilsâk ve teb'iz ifade etmesine bağlı olarak ne şekilde olacağını ortaya koymakla birlikte kendisi bir tercihte bulunmamıştır (bk. *ez-Zeria*, I, 348-350). Tûsî ise âyetteki “bâ” harf-i cerrinin teb'iz ifade ettiğini, ilsâk anlamına gelmesinin fiilin mef'ûle kendi başına geçişli olması halinde olduğunu, fiilin kendi başına mef'ûle geçişli olduğunda ise “bâ” harf-i cerrinin kullanılmasının câiz olmadığını ifade etmiştir. Bu kurala göre “Vemsahû bi ruûsikûm” ifadesinde fiil kendi başına mef'ûle geçişli olup bunun “Vemsahû ruûsekûm” şeklinde olması uygundur. Bu söze bâ harf-i cerri dahil olduğuna göre ilsâkın dışında başka bir anlamın bulunması gerekir ki, bu da teb'iz anlamıdır. Bu kısım belli olmadığı için de kişi, başın herhangi bir kısmını meshetmekte muhayyerdir. Şayet bu bir kısım ile kastedilenin belirli bir yer olduğu bilinse fakat neresi olduğu bilinmese, bu takdirde âyet bu açıdan mücmel olur (bk. *el-Udde*, II, 439-440).

Ebü Abdullah el-Basrî'ye göre başın tamamının meshedilmesi ile bir kısmının meshedilmesine ihtimali olduğu gerekçesiyle bu âyet mücmeldir.³³⁴ Mücmel olmadığını kabul eden usulcüler de esas itibariyle “bâ” harf-i cerrinin ilsak anlamına dayanarak birincisi hakikat anlamı açısından, ikincisi örfi kullanım açısından olmak üzere iki şekilde açıklanmıştır. Nitekim Basrî'nin belirttiğine göre Kâdî Abdülcebbar bu âyet hakkında iki farklı açıklama yaparak ikisinde de mücmel olmadığı sonucuna varmıştır. Birinci yaklaşıma göre âyette geçen “bâ” harf-i cerrinin dildeki zâhir anlamı, ilsaktır. Başın bir kısmı ise baş olarak isimlendirilmez. Buna göre âyet, dil açısından başın tamamının meshedilmesini gerektirir.³³⁵ İkinci yaklaşım olan örfi kullanım açısından bakıldığında ise “mesahtü bi'l-mendili” ifadesinde olduğu gibi, işiten kişinin elinin bir kısmını veya tamamını mendil ile meshetmeyi anlaması mümkündür ve her iki halde de ilsak anlamı gerçekleşir. Örfi açıdan bu anlamda kullanıldığı sabit olunca da hangisini yerine getirirse getirsin, emri yerine getirmiş olur ve lafız mücmel olmaz.³³⁶

334 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 33. Hanefî usulcülerden İbnü's-Sâ'âtî'ye göre, “bâ” harf-i cerrinin sıla, ilsak ve teb'iz anlamlarına ihtimali olduğu için mücmeldir. İbnü's-Sâ'âtî, örfi kullanım bulunmadığı takdirde başın tamamının meshedilmesinin gerektiğinin söylenemeyeceğini ileri sürerek mücmel olduğunu belirtir (bk. *Be-di'uh-nizâm*, II, 506).

335 Mâlikîler'de ve Hanbelîler'de hâkim olan görüş bu olup başın tamamının meshedilmesi gerekir (Mâlikîler için bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 167-169; İbnü'l-Hâcib. *Münteha'l-vüsûl*, s. 137; a.mlf., *Muhtasar'ül-Müntehâ* [Rahûnî, *Tuhfet'ül-mes'ûl* içinde], III, 268-269; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, III, 1070-1072; V, 2295. Hanbelîler için bk. Ferrâ, *el-Udde*, I, 200-201; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 232; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1004-1005; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 161).

336 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 33, 309. Şâfiîler'de hâkim olan görüş de bu yönde olup mücmelliğin olmadığıdır. Cüveynî, bazı Şâfiî fakihlerin bu âyette olduğu gibi ihtiyaç olmadığı halde “bâ” harf-i cerrinin kullanılması halinde teb'iz ifade ettiğini ileri sürerek bunun bir aslının olmadığını belirtir. İbn Cinnî'nin buna dayanarak “mesahtü ra'si” ifadesi ile “mesahtü bi ra'si” ifadesi arasında ayırım yapanlara aşırı tepki gösterdiğini belirterek “bâ” harf-i cerrinin dildeki zâhir anlamının ilsak olduğunu, teb'iz anlamının ise bu harf-i cerrin dışında bir şeyden elde edildiğini kaydeder (Cüveynî, *el-Burhân*, I, 136-137; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 164-165; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 14-15; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), V, 1579; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* ([Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 415). Hanefîler'den İbnü'l-Hümâm'ın mücmelliğin olmadığına ilişkin açıklamaları da Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamaları doğrultusundadır. Başın bir kısmının meshedilmesi ile “bâ” harf-i cerrinin anlamı olan ilsakın

e) “Hırsız Erkek ve Hırsız Kadının Elleri Kesin” Âyeti
(el-Maide 5/38).

Kelâmcı usulcüler, herhangi bir belirlemede bulunmayarak bazı usulcülerin bu âyetin, mücmel olduğunu ileri sürdüklerini belirtmişlerdir. Ferrâ ve Kelvezânî ise bu görüşü Hanefiler’e nisbet etmiştir.³³⁷ Bu âyetin, birincisi “yed” (el) kelimesindeki mücmellik, ikincisi kat’ (kesme) kelimesindeki mücmellik olmak üzere iki ayrı açıdan mücmel olduğu ileri sürülmüştür. “El” kelimesinde mücmelliğin ileri sürülmesi, bu kelimenin parmak uçlarından omuza kadar olan kısımlarından her biri için kullanılmasından dolayıdır.³³⁸ Bunlardan hangisinin kastedildiği ise âyette söz konusu edilmemiştir. Dolayısıyla beyana ihtiyaç duyan mücmel bir ifadedir. “Kesme” kelimesindeki mücmellik ise bu sözün hem koparma, hem de koparma olmaksızın olan kesikliği ifade etmesi açısındanadır.

gerçekleştiği için mücmel değildir (bk. *et-Tahrîr* [Emîr Pâdişah, *Teysîr* içinde], I, 167; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût*, II, 35-338).

337 Ferrâ, *el-Udde*, I, 151; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 236-237. Ferrâ bu görüşü özellikle İsa b. Ebân ve ona tâbi olan Hanefiler’e nisbet etmiştir. Ancak burada Hanefiler’e nisbet edilen mücmellik tartışması “kat” ve “yed” kelimelerinin mücmelliğinden ziyade hırsızlık için öngörülün çalınan malın hırs (koruma) altında olması ve belli bir miktarda olması gibi şartların âyeti, umum anlamından çıkarıp çıkaramayacağı şeklindeki mücmelliktir. Nitekim Cessâs Kerhî’nin el kesme hükmünün miktar ve hırs gibi dilde konulmamış anlamlarla ilgili olmasından dolayı bu âyetin mücmel olduğunu dolayısıyla umumu ile ihticâc edilemeyeceğini, bu bakımdan salât, zekât ve savm gibi şer’î isimler gibi olduğunu söylediğini belirterek bu durumun kendisine göre de mücmelliği gerektirdiğini, bununla birlikte başka bir yönden mücmelliğin daha bulunduğunu ifade etmiştir. Bu da *Ahkâmü’l-Kur’ân*’daki açıklamalarına bakılırsa kalkanın değerinin belirlenmesindeki mücmelliktir. Çünkü hırsızlık nisabı olarak kalkanın değeri esas alınmıştır. Cessâs, âyetin miktar açısından mücmelliği gerektirdiğini ve bu açıdan umumunun olmadığını kabul etmekle birlikte bu durumun diğer açılardan âyetin umumuna engel olmadığını da belirtir (*el-Fusûl*, I, 69; benzer açıklamalar için ayrıca bk. *Ahkâmü’l-Kur’ân*, IV, 62-64).

338 Arapça’da “yed” kelimesi, omuza kadar olan eklemle ayrılan her bir kısım için kullanılan bir sözcüktür. Buna göre parmak uçlarından bileğe kadar olan kısım için (keff, kü, zend, rusğ), dirseğe kadar olan kısım için (mirfak) ve omuza kadar olan kısım için (menkib) kullanılır (meselâ bk. Firûzâbâdî, *el-Kâmus*, “yed”, “keff”, “kü”, “zend”, “rusğ”, “mirfak” ve “menkib” md.).

Hâriciler istisna edilirse³³⁹ usulcüler ve fakihler Hz. Peygamber'in uygulaması ile elin bilekten koparma şeklinde kesileceği konusunda hemfikir. Buradaki tartışma şayet Hz. Peygamber'in bu uygulaması olmasaydı, âyet "kat" ve "yed" lafızları açısından mücmel olur mu, olmaz mı tartışmasıdır.

Usulcüler "kat" kelimesinin hakikat anlamının koparma şeklinde kesmek olduğu konusunda hemfikir olup esasen bu konuda usulcüler arasında bir tartışma yoktur. Bu yüzden aksine bir karîne olmadıkça bu anlamda anlaşılması gerekir. "Kadınlar onu görünce... ellerini kestiler" (Yûsuf 12/31) âyetinde ve "Kalemi açarken elimi kestim" cümlesinde olduğu gibi koparma anlamında olmayan kesiklerde kat' kelimesinin kullanımı mecazi bir kullanımdır. Çünkü birisi böyle bir söz söylediğinde normal şartlarda bundan kalemi açarken elini kopardığı anlamı anlaşılır.³⁴⁰

Bazı usulcülere göre ise "yed" kelimesi mücmeldir. Şii usulcülerden Şerîf el-Murtazâ ve bazı Hanefi usulcülerin tercih ettiği görüş budur. Bunun sebebi, "yed" kelimesinin hem bu uzvun tamamı için hem de her bir parçası

339 Cessâs, yed lafzının omuza kadar olan kısmın tamamını ifade ettiği gerekçesiyle Hâriciler'in omuzdan kesileceği görüşünde olduklarını ifade etmiştir (*Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 70; aynı görüşün Hâriciler'e nisbeti için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 632; Beyzâvî, *Tefsîrül-Beyzâvî: Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1988, I, 266).

340 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 311; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 200; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 293; Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 285; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 172; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 19-20; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarül-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 160; a.mlf., *Münteha'l-vüsûl*, s. 138-139; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), V, 1581-1582; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdiül-vüsûl*, s. 158-159; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emir Pâdişah, *Teysîr* içinde), I, 171; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1009-1011; Sübkî, *Cem'ul-cevâmi'* (Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde), I, 414; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2770-2771; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 425; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût*, II, 39.

Burada Râzî tarafından yapılan farklı bir değerlendirme mevcuttur. Râzî, "kat" ve "şakk (yaralama)" kelimesini müşterek olan ibâne (ayırma) anlamında değerlendirmektedir. Kat' kelimesi bir nesneye izâfe edildiğinde o nesnenin ayrıldığını, koptuğunu ifade eder. Aynı şekilde "şakk" kelimesi de ciltte meydana geldiğinde cildin bu kısmında olmak üzere ibâne anlamı gerçekleşir. Bu durumda ibâne anlamı elde değil, ciltte gerçekleştiği için "elin kesilmesi" sözü mecaz olur. Ancak burada mecaz "kesilme" kelimesinde değil elin bir kısmına "el" denildiği için el kelimesindedir. Beyzâvî'nin açıklaması da bu şekildedir.

için kullanılmasıdır. Meselâ “Elimi, parmak diplerine kadar, bileğe kadar, dirseğe kadar, omuza kadar suya daldırdım” denilmektedir. Yine parmak uçlarıyla verilen şey için “Onu elimle verdim”, parmaklarla yazıldığı halde “Elimle yazdım” denilmektedir. Şerif el-Murtazâ bazılarının “yed” kelimesinin “insan” kelimesi gibi kullanıldığını ileri sürdüklerini belirterek bunun doğru olmadığını söyler. Çünkü “insan” kelimesi kişinin tamamı için kullanılan bir kelime olup, her bir parçasının özel bir ismi vardır ve bu parçalar için “insan” kelimesi kullanılmaz. “Yed” kelimesi ise hem bütünü hem de özel isimleri olan parçaları ifade için kullanılır. Bu yüzden bütünün kesileceğini söylemek doğru değildir. Yine Şerif el-Murtazâ’ya göre hem tamamı hem de bir parçası için kullanıldığı gerekçesiyle “yed” isminin kullanıldığı asgari kısma hamledilmesi de doğru değildir. Çünkü bu ancak bir delille mümkündür. Sonuç olarak âyetle mücmellik olduğu açıktır.³⁴¹

Şayet Hz. Peygamber’in uygulaması olmasaydı “yed” kelimesinin mücmel olmayacağını ileri sürenler ise meseleye temelde iki şekilde yaklaşır- lar. Çoğunluğun benimsediği birinci yaklaşıma göre “yed” kelimesi, her ne kadar uzvun belli kısımları için kullanılsa da tamamında kullanılması hakikattir/zâhirdir. Çünkü el bilekten veya dirsekten koptuğunda “Bu elin parçasıdır, tamamı değildir” denilmesi uygun düşmektedir. Şayet elin parçası el olsaydı buna elin parçasıdır ya da elin tamamı değildir denilmesi doğru olmazdı. Aynı şekilde eli bilekten kesilen kimse için “Elinin hepsi, tamamı kesildi” denilmesi uygun değildir. Bu yaklaşıma göre şayet beyan olmasaydı uzvun omuzdan kesilmesi gerektiği anlaşılırdı.³⁴²

341 Şerif el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 350-351. Hanefiler’den Mevsilî de elin bileğe, dirseğe ve omuza kadar olan kısmı kapsadığını belirterek âyetin mücmel olduğunu, Sünnet’in ise bunu açıkladığını ifade eder (bk. *el-İhtiyâr li-ta’lîl-i-Muhtâr*, I-V İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987, IV, 109) aynı şekilde Abdülazîz el-Buhârî, âyetin miktarın yanı sıra “yed” kelimesi açısından da mücmel olduğunu, Sünnet’in bu mücmelliği açıkladığını belirtir (bk. *Keşfü’l-esrâr*, III, 217).

342 “Yed” kelimesinin uzvun tamamında hakikat olduğu için mücmel olmadığını benimseyen usulcüler için bk. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 310; Tûsî, *el-Udde*, II, 440-441; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, s. 200; Sem’ânî, *Kavâtu’l-edille*, I, 293; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 237; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 285; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 171-172; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 19-20; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 160; a.mlf., *Münteha’l-vüsûl*, s. 139; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), V, 1581; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdiü’l-vüsûl*, s. 158-159; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emîr Pâdişah, *Teysîr* içinde), I, 171; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1009-1011; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’* (Zerkeşî, *Teşnîfü’l-mesâmi’* içinde), I, 414;

Bazılarının benimsediği ikinci yaklaşıma göre bileğe kadar olan kısım için “yed” kelimesinin kullanılması asgari sınır ve kesin olduğu, bunun dışındaki kısımlar veya tamamı için kullanılması şüpheli olduğu için şayet beyan olmasaydı elin bilekten kesilmesi gerektiği anlaşıldı.³⁴³

4. Mücmelin Hükümü

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılabacağı üzere mücmel bir delâleti bulunmakla birlikte bunun ne olduğu muhatap açısından belli olmayan, açık olmayan lafızdır. Buna göre mücmel, kastedilenin ne olduğu konusunda bir beyan olmadıkça beklemeyi gerektirir. Kısaca mücmel kastedilenin bilinmesi beyana bağlı olan sözdür. Bu yüzden kısaca beyan üzerinde durmak gerekir.³⁴⁴

Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2770-2771; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 425; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût*, II, 39.

343 Cessâs, Ammâr b. Yâsir'in “Femsehû bi vücûhiküm ve eydiküm” âyetinden hareketle teyemmümde omuzuna kadar meshettiğini belirterek birinci açıklamayı esas alır ve “yed” kelimesinin mücmel olmadığını ifade eder. Bununla birlikte ikinci açıklamanın da ihtimal dahilinde olduğunu belirtir (bk. *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 69-70). Kelvezânî de birinci açıklamayı esas almakla birlikte “yed” kelimesinin bileğe kadar olan kısmını da hakikat olarak ifade etmesi halinde ikinci açıklama doğrultusunda yine mücmel olmayacağını belirtir (bk. *et-Temhîd*, II, 238). Hanefiler'den Mergînânî, “el” kelimesinin bileğe kadar olan kısmı da omuza kadar olan kısmı da kapsadığını söyleyerek, bileğe kadar olan kısmın kesin olduğunu belirtir ve Hz. Peygamber'in bilekten kesilmesi emrini bunu desteklemek için zikreder (bk. *el-Hidâye*, II, 126).

Şâfiiler'den Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ise “Elini çıkardığında neredeyse göremeyecekti” (en-Nûr 24/40), “Elini koynuna sok” (en-Neml 27/12) âyetlerindeki kullanımı gerekçe göstererek “yed” kelimesinin örfte bileğe kadar olan kısım için kullanıldığını, omuz bir yana dirseğe kadar olan kısmın dahi ele dahil olmadığını belirtir. Şâfiî'nin abdestte olduğu gibi teyemmümde “yed” kelimesini dirseklere kadar olan kısma hamletmesi, kelimenin dil açısından bu kısmı kapsamından dolayı değil, bu konudaki nâstan dolayısıdır (bk. *Ahkâmü'l-Kur'an* [nşr. Mûsâ M. Ali – İzzet Ali İd Atıyye], I-IV, Beyrut: Dârü'l-cil, 2004, III, 83-84).

344 Kelâmcı usulcüler tarafından kapalılığın giderilmesi anlamında mücmelin beyanının özellikle Debûsî'den itibaren Hanefî usulcülerin beyan anlayışları açısından beyanın bir kısmını, beyân-ı tefsîri oluşturduğunu belirtmek gerekir. Hanefiler'de Debûsî ile başlayan bu anlayış Pezdevî ile iyice oturmuştur. Pezdevî'den itibaren Hanefiler'de hâkim olan anlayışa göre beyan “beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı zarûret ve beyân-ı tebdîl” olmak üzere beş mertebeye ayrılır.

1. *Beyân-ı takrîr*: Mecaza ihtimali olan hakikate veya tahsise ihtimali olan âmma bu ihtimalleri ortadan kaldıracak bir şeyin bitişmesidir (Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], III, 214-216).
2. *Beyân-ı tefsîr*: Mücmel ve müşterekin beyanı olup (Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], III, 217), kelâmcı usulcülerde mücmelin beyanı ile kastedilen kısım budur.
3. *Beyân-ı tağyîr*: Söze bitişen bir şart veya istisnanın sözün anlamını değiştir-mesi şeklindeki beyan olup bu şeyin şart veya istisna olmasına göre ikiye ayrılır (Pezdevî, *Usûl*, III, 236 vd.).
4. *Beyân-ı zarûret*: Sözün konulduğu anlamın dışında bir şey ile yapılan beyan olup, bu şeyin mahiyetine göre dört kısma ayrılır (Ayrıntıları ve örnekler için bk. Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], III, 285 vd.).
5. *Beyân-ı tebdîl*: Bu beyan nesihtir (bk. Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], III, 297).

Pezdevî'nin bu beyan taksimi sonraki Hanefî usulcülerin benimsediği bir tak-sim haline gelmiştir (bu konuda bk. Ahsikesî, *el-Müntehab*, s. 278-281; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 237, 238, 241, 248, 250; Nesefî, *Menâri'ül-envâr* (a.mlf., *Keşfü'l-esrâr* içinde), II, 64, 65, 66, 76, 79; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 17-18; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 184, 185, 196, 198).

Serahsî'nin beyan taksimi de beşli olmakla birlikte bazı bakımlardan Pezdevî'nin-kinden ayrılır. Pezdevî neshi beyân-ı tebdil ismiyle beşinci kısım olarak ele alırken Serahsî, neshi beyanın bir kısmı olarak ele almaz (bk. *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], II, 53). Aynı şekilde nesih, Debûsî tarafından da beyanın bir kısmı olarak değerlendirilmemiştir (bk. *Takvîmü'l-edille*, s. 221, 228). Ancak Serahsî, Pezdevî'nin ikiye ayırdığı beyân-ı tağyîri iki ayrı kısım olarak de-ğerlendirerek istisnayı beyân-ı tağyîr olarak, şarta bağlamayı da beyân-ı tebdil olarak isimlendirir (bk. *Usûl*, II, 35). Bu konuda Serahsî'nin, Debûsî'yi takip etti-ği söylenebilir (krş. Serahsî, *Usûl*, 35; Debûsî *Takvîmü'l-edille*, s. 221). Debûsî'nin Pezdevî ve Serahsî'den ayrıldığı nokta ise taksim içinde beyân-ı zarûrete yer vermemesidir (Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin taksimiyle ilgili benzer bir de-ğerlendirme için bk. Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1179-1180; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 643).

Debûsî'den önce örneğin Cessâs'ta böyle bir taksime rastlanmaması bu taksimin ilk defa Debûsî tarafından yapıldığını söylemeyi mümkün kılar. Her ne kadar kısmen Cessâs'ın çağdaşı sayılabilecek ve Kerhî'nin diğer bir öğrencisi olan Ebû Ali eş-Şâşî'ye (ö. 344/955) atfedilen eserde böyle bir taksim yer almakta (bk. *Usûlü'ş-Şâşî*, Beyrut: Dârü'l-kitâb'l-Arabî, 1402/1982, s. 245-268) ise de *Usûlü'ş-Şâşî* ismiyle basılan eserin Ebû Ali eş-Şâşî'ye aidiyeti şüphelidir. Nitekim daha sonraki baskılarında bu eser, VII. (XIII.) asırda yaşayan Nizâmeddin eş-Şâşî'ye nisbet edilmiştir (bk. Nizâmeddin eş-Şâşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2000). Bu eserin Şâşî'ye ait olmadığı konusunda bir değerlendirme için bk. Ali Pekcan, "Usûlü'ş-Şâşî (İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri (!) Olarak Bilinen

a) Beyanın Anlamı

Sözlükte “ayrılmak, açık olmak, açıklamak” anlamlarına gelen **beyân**³⁴⁵ usulcüler tarafından delil, bildirme ve bilgi olmak üzere birbiriyle ilişkili üç anlamda kullanılır.³⁴⁶ Kelâmcı usulcüler açıklamaya ihtiyaç duymayan.

‘Usûlü’ş-Şâfi’ Adlı Eserin müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme’]. *İHAD*, sy. 2 (2003), s. 267-272.

Hanefi usulcülerden Semerkandî’nin beyanı genel ve özel olarak ikiye ayırıp özel anlamdaki beyanın 1. Mücmel, müşkil ve müsterekin beyanı, 2. Umumun beyanı ve 3. Beyanı nesih şeklinde üç kısma ayırdığını belirtmesi (bk. *Mizânü’l-usûl*, I, 508) Basrî’nin kullanımı olup (bk. *el-Mu’temed*, I, 315), daha ziyade Cessâs’ın vüçhü’l-beyân şeklindeki taksimine yakındır (bk. *el-Fusûl*, II, 22).

345 Râzî, beyan kelimesinin tebyîn masdarından türeyen masdar ismi olduğunu belirtir. Buna göre kelleme yükellimü teklimen ve kelâmen ve ezzene yüezzinü te’zinen ve ezânen denildiği gibi beyyene, yübeyyinü tebyînen ve beyânen denilir (bk. *el-Mahsûl*, III, 149). Karâfî ise bu açıklamaya itirazda bulunarak beyan kelimesinin ismi masdar değil, masdar olduğunu ve beyyene fiilinin değil bâne fiilinin masdarı olduğunu belirtir (bk. *Nefâisü’l-usûl*, V, 2271-2272). Sözlüklerde verilen bilgiler de Karâfî’nin ifadesini desteklemektedir (meselâ bk. Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “byn” md. [s. 1526]; Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, “byn” md. [s. 29]).

Beyan kelimesi sözlükte ayrılmak (kat’, fasl) ve açığa çıkmak (zuhur, izhar) anlamlarına gelir (meselâ bk. Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “byn” md. [s. 1525-1526]). “Mâ bâne min hayyin fe hüve meyyetün / meyyitün” hadisinde birinci anlamda. “bâne’l-hilâl” sözünde ve “hâzâ beyânün li’n-nâs” (Âl-i İmrân 3/138) âyetinde ikinci anlamda kullanılmıştır. Farklı olmakla birlikte bu iki anlam birbirini bütünleyici bir özelliğe sahiptir. Çünkü bir şey benzerlerinden ayrıldığında müşahhas olarak ortaya çıkar. Pezdevî, “açıklık” anlamındaki beyanın, “izhar” anlamında kullanımının “zuhur” anlamında kullanımından daha fazla olduğunu belirterek, fıkıh usulünde esas alınan anlamın izhar anlamı olduğunu ifade eder (*Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* içinde], III, 212). Abdülaziz el-Buhârî, Hanefiler’den bazılarının ve Şâfiiler’in ekserisine göre zuhur anlamının esas olduğunu, ancak bunun muhatap esas alındığı için muhatap açısından açık ve anlaşılır olmayan şeyin beyan sayılmayacağı gerekçesiyle amel ve itikad açısından sakınca doğuracağını belirtir (bk. *Keşfü’l-esrâr*, III, 212).

346 Gazzâlî’nin ifadesi şöyledir: “Beyan, tarif etme ve bildirmeye ilişkin bir durumdan ibarettir. Bildirme ancak bir delil ile gerçekleşir ve delil de bilgiyi doğurur. Buna göre burada bildirme, bildirmede kullanılacak delil ve delil sayesinde oluşan bilgi olmak üzere üç durum vardır” (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 25). Âmidî tarafından yapılan benzer bir açıklama için bk. *el-İhkâm*, II, 24). Beyanın bilgi anlamında kullanımı kaynaklarda genellikle Şâfiiler’den Ebû Bekir ed-Dekkâk’a, Mu’tazile’den Ebû Abdullah el-Basrî’ye nisbet edilir. Buna göre

açık olan hitapları da beyanın kapsamına dahil etme amacıyla bunlardan delil anlamını tercih etmişlerdir. Bununla birlikte kelâmcı usulcüler beyanın biri genel diğeri özel olmak üzere iki kullanımı bulunduğunu belirtirler. Genel anlamda beyan delil ve delâletle eş anlamlı kullanılır.³⁴⁷ Bu anlamda Kur'an ve Sünnet'in tamamı mücmel olup olmadığına bakılmaksızın beyandır. Bu yüzden kelâmcı usulcüler bir mücmelin açıklaması olmayı beyanın şartı olarak görmedikleri gibi bir şeyin herkes için açık ve anlaşılır hale gelmesini de beyanın şartı olarak değerlendirmezler.³⁴⁸

Özel anlamda ise beyan, anlamı açık olmayan bir sözü açık hale getiren söz ya da fiillerdir. Bu anlamda beyan "Kastedilene delâlette kendi

beyan, "Bir şeyin kendisi ile açığa çıktığı şey olup bu da bilgidir" (bu konuda bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 293; Şerif el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 329-330; Ferrâ, *el-Udde*, I, 107; Tûsî, *el-Udde*, I, 403; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 258; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 214.

Şâfiiler'den Ebû Bekir es-Sayrafi de bildirme, açıklama işini beyan olarak isimlendirerek beyanı "Bir şeyi kapalılıktan (ışkal) açık konuma çıkarmaktır" şeklinde tanımlar (bk. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 17; Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 372; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 294; Ferrâ, *el-Udde*, I, 105; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 124; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 258). Bu tanım, tanımda kullanılan kelimeler ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan ilkten hitapları (el-hitâbü'l-mübtede') kapsamadığı yönüyle birçok usulcü tarafından eleştirilmekle birlikte fıkıhçı usulcüler tarafından özellikle mücmelin tanımında esas alınan tanımdır. Nitekim Sem'ânî, Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî'nin iki açıdan eleştirmekle birlikte bu tanımı tercih ettiğini belirtir. Cessâs'ın ve Ferrâ'nın "mânayı, karıştığı ve benzeştiği şeyden ayırarak muhataba açıklamak, izah etmek" şeklindeki beyan tanımları da buraya dahil edilebilir (bk. *el-Fusûl*, II, 6; *el-Udde*, I, 100-101). Bu tanım esasen mücmelin tanımı olmakla birlikte bu usulcüler, ilkten hitabın da beyan sayılacağı görüşündedirler.

347 Beyanın delil anlamında kullanımı ise daha ziyade Mu'tezilî, Şii ve Eş'arî usulcülere aittir. Mücmelin açıklanması da açıklayan şeyin delil olması yönüyle beyan kapsamına girer (bk. Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 370; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 293, 296; Şerif el-Murtazâ, *ez-Zeria*, I, 329; Tûsî, *el-Udde*, I, 403; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 124; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 25; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 24). Tûsî ve Abdülaziz el-Buhârî de delil anlamındaki beyanı kelâmcı ve fakihlerin ekserisine nisbet eder (bk. *el-Udde*, I, 403; *Keşfü'l-esrâr*, III, 214).

348 Bir şeyin açığa kavuşup kavuşmaması kişiden kişiye değişebileceği için Bâkullânî ve Gazzâlî gibi usulcüler bu konuda beyanın şartının uyulması bilen kimsenin duyduğunda ve üzerinde düşündüğünde bilmesinin mümkün olacağı şekilde olmasını yeterli görmüştür (Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 372; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26).

başına yeterli olmayan bir hitapla neyin kastedildiğine delalet eden söz veya fiildir” şeklinde tanımlanır.³⁴⁹ Buna göre yukarıda ele alınan anlam- larını nas ve zâhir olarak ifade eden hitapların değil, mücmelin beyana ihtiyaç duyduğu açıktır.³⁵⁰ Usulcülere göre Hz. Peygamber’in hükümleri açıkladığı fiilleri de beyana ihtiyaç duyar. Hatta ne amaçla yapıldığının bilinmesi konusunda fiilin beyana ihtiyacı mücmel sözün beyana ihtiya- cından daha fazladır.³⁵¹

349 Basrı, *el-Mu'temed*, I, 293; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 230; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 270. Beyanı delil olarak tanımlayan usulcülere göre açıklama işi beyan değil, teb- yindir. Meselâ Basrı, Ebû Bekir es-Sayrafi'nin beyan tanımını değerlendirirken bunun beyanın değil, tebyinin tanımı olduğunu belirtir (bk. *el-Mu'temed*, I, 294).

350 Usulcüler beyana ihtiyaç duyan ve duymayan şeyleri genelde ayrı bir başlık altında ele alırlar. Esasen beyana ihtiyaç duyan hitaplar mücmel olanlar olup mücmelin kısımlarında bunların neler olduğu ele alınmıştır. Gazzâlî'nin şu de- ğerlendirmesi beyana ihtiyaç duyan ve duymayan şeyleri özlü olarak ifade eder: “İlim ve zâhir zan ifade etmeyen şeyler mücmel olup beyan sayılmaz, aksine- kendileri beyana muhtaçtır. Umum da kabul edenlere göre, istiğrak zannını ifade ederse de zannın ilme dönüşüp istiğrakın tam olarak gerçekleşmesi ya da aksinin açıklık kazanıp hususun gerçekleşmesi için beyana ihtiyaç duyar” (*İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26).

351 Bâkılânî, Hz. Peygamber'in, “Hacc menasikini benden alınız”, “Namazlarınızı beni namaz kılarken gördüğünüz şekilde kılınız” hadislerin de olduğu gibi, hükümleri açıkladığı fiillerinin öncesinde veya sonrasında gelen bir söz ve söz yerine geçecek bir durum ile fiillerin beyana ihtiyaç duyduğunu belirtir. Çünkü Hz. Peygamber'in yaptığı fiil kurbet kastıyla olabileceği gibi böyle bir kasıt taşımaksızın da olabilir. Yine yaptığı fiil ümmetini de kapsayacak şekilde bir hüküm ifade edebileceği gibi kendine mahsus bir fiil olması da mümkündür. Bütün bu ihtimaller söz konusu olduğuna göre, fiilin de beyana ihtiyacı vardır. Hatta fiilin beyana ihtiyacı, kaste- dileni kendi başına ifade edemeyen sözün beyana ihtiyacından daha fazladır (bk. *et-Takrib*, III, 382-383). Gazzâlî de fiilin bir sığasının olmadığından hareketle, fiilin. önceden bu fiil ile şer'in beyanının kastedildiğine ilişkin bir açıklamaya ihtiyacı olduğunu belirtir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26).

Basrı de fiilin, bizâtihi kendisinin hangi sıfatla yapıldığını bildirmemesinden hareketle fiilleri de beyana ihtiyaç duyanlar arasında zikretmiştir. Meselâ Hz. Peygamber'in ikinci rek'attan sonra teşehhüd miktarı oturmayarak ayağa kalk- ması, ne amaçla yapıldığının bilinmesi açısından beyana ihtiyaç duyar. Çünkü Hz. Peygamber'in bunu unutarak yapmış olması mümkün olduğu gibi, bu oturuşun terkedilmesinin câiz olduğuna delâlet etsin diye bunu kasıtlı olarak yapmış olması da mümkündür. Bununla birlikte fiile, hangi sıfatla yapıldığına ilişkin bir karinenin bitişmesi durumunda fiilin beyana ihtiyacı söz konusu ol- maz. Meselâ Hz. Peygamber'in sürekli olarak namazda iki secde yapması, bunun

Usulcülerin mücmelin beyanı konusunda üzerinde durdukları iki önemli konu vardır. Birincisi beyanın nelerle yapılacağı, ikincisi bu beyanın ertelenmesinin câiz olup olmadığı meselesidir.

b) Kendisiyle Beyanın Yapılacağı Şeyler

Kural olarak kendisiyle açıklamanın yapıldığı her şey ile mücmelin beyanı mümkündür.³⁵² Bunlar da esas itibariyle Kitap, Sünnet ve icmâ gibi şer'î delillerden ibaret olup buna delillerin usulcüler tarafından kabul edilen delâlet şekilleri de dahildir. Bu açıdan şâriin sözleri, söz yerine geçen fiilleri, takriri, sözün fahvâ ve mefhumu, hükmün illetine dikkat çekmesi (tenbih ve ima), yazı, işaret, sembol ve kıyas gibi şeylerle mücmelin açıklanması mümkündür.³⁵³

namazdan olduğuna delâlet eder (*el-Mu'temed*, I, 296; bu konuda ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 157-158).

Şîrâzî de Hz. Peygamber'in fiilinin, iki anlamdan sadece birine ihtimali olmak üzere iki anlama ihtimalinin olmasının da mücmelliği gerektirdiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in seferde iki namazı birleştirdiği rivayet edilmiştir. Bunun, uzun sefere de kısa sefere de ihtimali vardır. Ancak kastedilen sadece bunlardan biridir. Bu durumda onun bu birleştirme fiilini hangi tür seferde yaptığına ilişkin bir delil bulununcaya kadar beklemek gerekir (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 455-456).

352 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 311.

353 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 31; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 376-377; Ferrâ, *el-Udde*, I, 110; Tûsî, *el-Udde*, I, 418-419; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 469-472; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 217; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 294; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26.

Basrî ise daha sistematik bir şekilde kendisiyle beyanın yapıldığı şeyleri muvâzaa ile delâlet ve muvâzaa ile olmayan delâlet olmak üzere ikiye ayırmıştır. Muvâzaa ile delâlet söz, sayı ve yazıdan oluşmaktadır. Muvâzaa ile olmayan delâlet de muvâzaanın bağlı olduğu ve muvâzaaya bağlı olan olmak üzere ikiye ayrılır. Muvâzaanın bağlı olduğu delâlet işarettir. Çünkü herhangi bir söz üzerinde muvâzaanın sağlanması işaretle mümkündür. Muvâzaaya bağlı olan da kıyas ve fiiller olmak üzere iki kısımdır. Kıyas yoluyla sabit olan şey kıyasın yapılacağı bir hitaba bağlıdır. Aynı şekilde fiiller de ancak söz ile birlikte beyan özelliği kazanır (bk. *el-Mu'temed*, I, 311). Basrî'nin bu taksimi hemen hemen aynı şekilde Kelvezânî tarafından da verilmiştir (bk. *et-Temhid*, II, 285-286).

Bu konuda Şîi usulcülerden Basrî'nin çağdaşı Şerîf el-Murtazâ'nın da benzer bir taksimi göze çarpmaktadır. O da kendisiyle beyanın yapılacağı şeyleri, muvâzaa ve muvâzaaya bağlı olan olmak üzere ikiye ayırmıştır. Muvâzaa yoluyla delâlet söz ve yazıdır. Muvâzaanın delâletine bağlı olan da muvâzaa anlamında olan ve

Kaynaklarda fiil ile beyan yapılıp yapılmayacağı konusunda bir ihtilâftan bahsedilmişse de usulcülerin büyük çoğunluğu fiiller ile de beyan yapılacağı görüşündedir.³⁵⁴ Ancak fiillerin beyan olması söz konumunda olmasına ya da beyan olduğuna ilişkin başka bir söze bağlıdır.³⁵⁵

Söz ve fiilin birlikte bir mücmelin beyanı olması halinde hangisinin öncelikli olduğu da usulcüler arasında tartışma konusudur.³⁵⁶ Söz ve fiilin aynı şeyi ifade etmesi halinde önce gelenin beyan, sonra gelenin bu beyanın tekidi olduğu, öncelik ve sonralıkları bilinmiyor ise bir belirlemede bulunulmaksızın önce gelenin beyan sonra gelenin bunun tekit kabul edileceği konusunda bir problem yoktur. Aynı şekilde birbirine zıt olsa da sözün önce gelmesi veya tarihlerinin bilinmemesi durumunda sözün beyan sayılacağı konusunda herhangi bir problem yoktur. Problem fiilin önce, sözün sonra gelmesi halinde ortaya çıkmaktadır. Meselâ hac âyeti

muvâzaa anlamının bulunmadığı olarak ikiye ayrılır. Birincisi işaret ve fiillerdir İkincisi ise kabul edenler açısından kıyastır (bk. *ez-Zeria*, I, 331).

354 meselâ bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 311; Üsmendî, *Bezlûn-nazar*, s. 286; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 180-182; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 25-26.

355 Kâdî Abdülcebbar'ın şu açıklamaları fiillerin beyan olma niteliğini açıklayıcı mahiyettedir. Öncelikle Kâdî Abdülcebbar, fiilin bizâtihi sözün beyanı olamayacağını belirtir. Bunun istisnası fiil hakkında hangi amaçla yapıldığına ilişkin bir uylaşımın sağlanmış olmasıdır. Bu şekilde üzerinde daha önceden sağlanmış bir uylaşım ile fiil, söz konumuna geçeceği için beyan olarak değer kazanır. Böyle bir uylaşım söz konusu değilse fiilin bizâtihi fiil olması sebebiyle bir sözün beyanı olması mümkün değildir. Bu durumda fiil ancak başka bir hitap sebebiyle beyan değeri kazanır. Meselâ mücmel ya da âm bir hitaba, açıklamanın hitaba bitişen fiille yapılacağını belirten başka bir hitap bitişmesi halinde bu fiil, söz konumunda olur ve beyan olarak değer kazanır (bk. *el-Mugnî*, XVII, 80. Benzer açıklamalar için bk. Basrî *el-Mu'temed*, I, 311-312). Üsmendî, Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamasındaki, "Bu durumda fiil ancak başka bir hitap sebebiyle beyan değeri kazanır" kısmına itiraz ederek bunun şart olmadığını, Hz. Peygamber'in mücmel bir sözün ardından yaptığı fiilin başka bir söze gerek olmaksızın beyan olacağını ifade eder (bk. *Bezlûn-nazar*, s. 286).

356 Fiilin sözden daha açık olduğunun bu tartışma ile bir ilgisi yoktur. Bu açıdan bakıldığında Basrî'nin de belirttiği gibi fiil sözden daha açıktır. Çünkü fiil, açıklanan şeyin (mübeyyen) niteliğini müşahade yoluyla ortaya koymaktadır. Söz ise bu nitelikten haber verme olup, haber, görme gibi değildir (Leyse'l-haber ke'l-ıyân) (bk. *el-Mu'temed*, I, 312; Üsmendî, *Bezlûn-nazar*, s. 286). Namazın kılınarak gösterilmesinin, söz ile tarifinden daha açık ve anlaşılır olması açıklık bakımından ikisi arasındaki farka örnek olarak verilebilir.

ile (el-Bakara 2/186) ilgili olarak Hz. Peygamber'in "Kim hac ile umresini birleştirirse ikisi için sadece bir tavaf ve bir sa'y yapsın" hadisine karşılık, Hz. Peygamberin hac ve umreyi birleştirerek iki tavaf ve iki sa'y yaptığı rivayet edilmiştir. Sözü beyan kabul edilecek olursa ikinci tavaf ve sa'yın vâcib olmadığı veya mendup olduğu, fiili beyan kabul edilecek olursa ikinci tavafın vâcib olduğu ortaya çıkar. Böyle bir durumda ne yapılmalıdır? Usulcüler bu konuda ikiye ayrılmıştır.

Basrî, Üsmendî ve Muhakkık el-Hillî gibi usulcülere göre, öncelik ve sonralık bilindiği takdirde önce gelenin beyan kabul edilmesi gerekir. Zira mücmel bir hitabın peşinden beyan olabilecek bir şey geldiğinde bu şey beyan hüviyetini kazanır. Özellikle de beyanın ertelenmesinin câiz olmadığı söylenecek olursa bu durumda fiilin beyan olması daha açıktır.³⁵⁷

Tûsî, Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler ise ister söz önce ister fiil önce olsun sözün beyan kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü fiilin mücmelin beyanı olması, ancak zaruret halinde söz konusu olmaktadır. Söz ile beyan bulunduğu zaruret ortadan kalkmış olur ve fiilin beyan olmasına ihtiyaç kalmaz. Diğer yandan fiilin önce olup beyan sayılması halinde sözün fiili neshetmiş olması gerekir ki, bu durumda fiilin hükmünün nedb veya Hz. Peygamber açısından vâcib olarak değerlendirilerek cem' ve telif yoluna gidilmesi nesihten daha yerindedir.³⁵⁸

357 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 313. Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 288; Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, s. 110.

358 Tûsî, *el-Udde*, II, 434; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 183-184; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 27-28; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Abdudüddin el-Îcî şerhi ile), II, 163; a.mlf., *Müntehâ'el-vüsûl*, s. 141; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 399; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 419-420; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, V, 2331; a.mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 123; İsfahânî, *el-Kâşif*, V, 86-88; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), V, 1588 (İsnevî şerhi ile), II, 210-211 (Bedahşî şerhi ile), II, 208-209; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr* içinde), III, 39, (Emîr Pâdişah, *Teyisr* içinde), III, 176; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1022-1023; Sübkî, *Cem'ul-cevâmi'* (Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde), II, 423; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, III, 488-489; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 449-450; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 47. Şii usulcülerden Şerif el-Murtazâ bu meselede benimsenecek görüşün fiilin beyan bakımından söz konumunda kabul edilip edilmemesiyle ilgili olduğunu belirtir, fakat bir tercihte bulunmaz (bk. *ez-Zerâi*, I, 343).

Mücmelin beyanı olan delillerle ilgili usulcülerin üzerinde durdukları diğer bir mesele de beyanın mübeyyen (açıklamadan sonra mübeyyen hale gelecek mücmel) kuvvetinde olmasının gerekip gerekmediğidir. Genellikle mücmelin beyanının yanı sıra Kitap ve mütevâtir Sünnet'in umumunun tahsisi de bu meselede ele alınır. Hanefiler bu konuda mücmel ile âm arasında bir ayırıma giderek haber-i vâhid ve kıyas gibi daha zayıf bir delille mücmelin beyanını mümkün görürken mübeyyenin âm olması halinde beyanın aynı kuvvette olmasını şart koşarlar.³⁵⁹ Mübeyyenin mücmel ve âm olması şeklinde benzer bir ayırım yapan Âmidî ve İbnü'l-Hâcib ise birincisinde daha aşağı derecede bir delili beyan olarak yeterli görürken, ikincisinde beyanın eşit olmasını da yeterli görmeyerek daha kuvvetli olması gerektiğini ileri sürmüştür.³⁶⁰ Usulcülerin çoğunluğu ise

359 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 50-51. İbnü'l-Hümâm ve İbn Abdüşşekûr, umumun tahsisinde olduğu gibi beyanın mübeyyene eşit olması gerektiği, mücmelde ise âmmın tahsisinde olduğu gibi bir teâruz bulunmadığı için daha zayıf bir delille beyanın câiz olduğu görüşünü mezhebin görüşü olarak değerlendirir (bk. *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr* içinde], III, 37, [Emîr Pâdişah, *Teysîr* içinde], III, 173-174; *Müsellemü's-sübût*, II, 48). Hanefiler'in âm ile çatışması dışında haber-i vâhidlerle ilgili olarak umûmü'l-belvâda gelip gelmemesi arasında Bâkîllânî ve diğerlerinin belirttiği ayırım doğrudur. Bu, Hanefiler'in haber-i vâhidi kabul şartlarından biridir (bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Apaydın, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta' Anlayışı", *EÜİFD*, sy. 8 [1992], 185-190).

360 Âmidî, meseleyi ikiye ayırarak tercih ettiği görüşü şu şekilde açıklar. Birincisi, lafzın taşıdığı iki ihtimalden birini belirlemede olduğu gibi mübeyyenin mücmel olmasıdır ki, bu durumda tercihe imkân veren en aşağı bir şeyle beyanı yeterlidir. İkincisi mübeyyenin âm ya da mutlak olmasıdır ki, bu durumda tahsis eden veya takyid eden delilin delâlet bakımından âmmın ve mutlakın delâletinden daha kuvvetli olması gerekir. Şayet delâletlerinin kuvveti bakımından eşit iseler bu durumda tevakkuf etmek gerekir. Eğer tahsis ve takyid eden delil delâletinin kuvveti bakımından âm ve mutlakın delâletinde daha aşağı ise bu durumda kuvvetli olanın zayıf olanla ilgısı söz konusu olacağı ve bunun da imkânsız olması sebebiyle kabul edilmez (bk. *el-İhkâm*, II, 29). Âmidî'nin bu yaklaşımı İbnü'l-Hâcib tarafından aynı şekilde benimsenmiştir (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], II, 163; a.mlf., *Mühtehe'l-vüsûl*, s. 141). *Muhtasar*'ın şarihlerinden Rahûnî, delâletlerinin eşit olması halinde iki delili birleştirmenin söz konusu olduğunu belirterek İbnü'l-Hâcib'in tahakküm iddiasıyla beyan kabul edilmeyeceği görüşünün tartışmaya açık olduğunu belirtir (bk. *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 288).

mübeyyenin mücmel ya da âm olması arasında bir ayırım yapmaksızın daha aşağı derecede bir delille beyanını mümkün görürler.³⁶¹

361 Bâkılânî, Hanefîler'le diğerleri arasındaki bu görüş farklılığına değinerek, doğru olan ve kendisinin de kabul ettiği görüşün cumhurun görüşü olduğunu belirtir. Hanefîler'in ise umumun haber-i vâhidle tahsisî konusunda sübût ve kuvvet bakımından beyanın mübeyyen gibi olmasını şart koştuklarını söyler. Mücmel de ise bunun umûmü'l-belvâda gelmesiyle umûmü'l-belvâda gelmesi arasında fark gözeterek, birincinin beyanının mübeyyen mertebesinde olmasını şart koştuklarını, ikincinin beyanının ise mübeyyen mertebesinde olmasını şart koşmadıklarını dolayısıyla haber-i vâhidle beyanının câiz olduğunu söylediklerini belirtir. Bâkılânî âmın umum konusunda kati olduğu, haber-i vâhidin ise sıhhatinin kati olmamasından dolayı tahsisin câiz olmadığının ileri sürülemeyeceğini ifade eder. Çünkü âmın sığası sabit olsa bile bunun umum ifade edip etmediğinin bilinmesinin yolu ictihaddır. Buna karşılık haber-i vâhid sahâbenin icmâından dolayı amelî gerektirir. Bu bakımdan haber-i vâhid daha kuvvetlidir, böyle olmasa bile en azından aynı derecededir. Diğer yandan âmın umum ifade etmede kati olduğunun söylenmesi, haberin yalan olmasını gerektirir ki, bunun kabulü mümkün değildir. Aynı gerekçeyle Bâkılânî, Hanefîler'in mücmel konusunda yaptıkları ayırımın da gereksiz olduğunu belirtir. Bâkılânî'nin bu konuda verdiği örneklerden bazıları şunlardır. Umûmü'l-belvâ kapsamında gelen mess-i zeker haberi kabul edildiği gibi, umûmü'l-belvânın söz konusu olmadığı namazda kahkahadan dolayı abdest almaya ilişkin haber de kabul edilmiştir. Aynı şekilde "Beş veskten azında sadaka / zekât yoktur" haberi, tevâtür açısından "Göğün suladığında onda bir vardır" haberinin seviyesine ulaşmasa da kabul edilmiştir (bk. *et-Takrib*, III, 420-424). Bâkılânî'nin bu görüşünü umumu kabul edenler açısından değerlendirmek gerekir. Aksi takdirde daha önce belirtildiği üzere birbirlerini dengelediği için Kitap ve mütevâtir Sünnet'in umumunun haber-i vâhidle tahsisinde tevakkuf etmiş olması arasında bir çelişki meydana gelir (daha zayıf derecede bir delil ile beyanı câiz görenler için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 315-316; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 221-222; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 33; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 495; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 287-288; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 184; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 584; Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, s. 123; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1024; Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], II, 423; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, III, 490; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 167; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 450). Hanbelî usulcülerden Tûfî ise meseleyi delillerin delâlet ve mertebe bakımından bir ayırımına giderek ele almıştır. Buna göre, eğer zayıflık delillerin delâletinde ise zayıf ile kuvvetlinin beyanı câiz değildir. Eğer zayıflık delilin mertebesinde ise delâleti kuvvetli olduğu taktirde beyan (Kitap ve mütevâtir Sünnet'in umumunun haber-i vâhid ile tahsisinde olduğu gibi) câizdir (bk. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 686).

c) Beyanın Ertelenmesi

Usulcülerin mücmelin beyanı ile ilgili olarak üzerinde durdukları önemli bir konu da beyanın ertelenmesinin câiz olup olmadığı meselesidir. Bu mesele, biri beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi, diğeri de ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesi olmak üzere iki başlık altında ele alınır. Beyanın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin câiz olmadığı konusunda usulcüler arasında kayda değer bir görüş ayrılığı yoktur. Çünkü böyle bir şey imkânsız bir şey ile yükümlü tutmaya götürür.³⁶² Esas

Şîi usulcülerin genel eğilimi de bu olmakla birlikte kimi noktalarda aralarında fark vardır. Meselâ Şerif el-Murtazâ, beyanın bir yolunun ve bir delilinin olmasının gerektiğini ifade etmekle birlikte bunun konum ve kuvvet bakımından mübeyyen gibi olmasının gerekmediğini söyler. Zira beyanın bu şekilde olması Allah'ın bildiği bir maslahattan dolayı olabilir. Haber-i vâhid ve kıyas ile beyanın olmaması ise delil olmamalarından kaynaklanır (bk. *ez-Zeria*, I, 344-345). Tûsî ise uyulması gerekli birer delil olmadığı gerekçesiyle haber-i vâhid ve kıyas ile mücmelin beyanının mümkün olmadığını ileri sürer. Bunun tek istisnası Tûsî'nin "et-tâifetü'l-muhakkâ" diye nitelediği kendi imamlarından gelen haberlerdir ki, namaz, abdest, zekât, oruç, hac ve benzeri konularla ilgili hükümlerde bu taifenin kitaplarında derledikleri haberlere dayanılmaktadır (bk. *el-Udde*, II, 435). Sonraki Şîi usulcülerden Muhakkık el-Hillî ise bu konuda Basrî'nin verdiği bilgileri özetleyerek beyanın kuvvet bakımından mübeyyen gibi olmasının gerekmediğini, bu yüzden de zannî olan haber-i vâhidle beyanın câiz olduğunu ifade eder (bk. *Meâricü'l-usûl*, s. 110). Muhakkık el-Hillî, Şerif el-Murtazâ ve Tûsî'den farklı olarak haber-i vâhidi zann ifade eden bir delil olarak kabul etmiştir (bk. *Meâricü'l-usûl*, s. 142, 147). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî de haber-i vâhidin hücciyeti konusunda Muhakkık el-Hillî gibi düşünmektedir (bk. *Mebâdiu'l-vüsûl*, s. 203 vd.).

Hanefiler'den Üsmendî bu konuda Hanefiler'de hâkim olan görüşten ayrılarak Basrî'nin açıklamaları doğrultusunda çoğunluğun görüşünü benimsemiştir (bk. *Bezli'n-nazar*, s. 289). Daha önce geçtiği üzere Üsmendî'nin bu görüşü haber-i vâhid ve kıyasla umumun tahsisini câiz görmesiyle uyumlu bir görüştür.

İbn Emîru Hâc, Emîr Pâdişah ve İbn Abdüşşekûr gibi Hanefî usulcülerin beyanın daha kuvvetli olması gerektiği görüşünü içlerinde Râzî'nin de bulunduğu çoğunluğa nisbet etmeleri hatalıdır (bu nisbet için bk. *et-Takrîr*, III, 37; *Teysir* III, 173; *Müsellemüs-sübût*, II, 48). Bu görüş yukarıda belirtildiği üzere Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e ait bir görüştür.

362 Bu konuda sadece imkânsızla teklifi câiz görenlerin ihtilâfından bahsedilmektedir. Mu'tezile bunun vukuu yanında hakîm ve âlim olan Allah açısından zulüm ve abes bir iş olacağı için aklen de mümkün olmadığı, Eş'arîler ise bunun zulüm ve abes olması açısından değil, yapma ve terketmenin imkânsızlığından dolayı

tartışma beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin câiz olup olmadığıdır. Umumun tahsis şeklinde beyanın ertelenmesi de bu tartışmada mücmelin beyanın ertelenmesi ile birlikte ele alınmıştır.

Oldukça farklı görüşler bulunmakla birlikte³⁶³ esas itibarıyla usulcülerin mücmelin ve umumun beyanın ertelenmesi konusunda üç görüş etrafında toplandıklarını söylemek mümkündür.

1. Genel Olarak Beyanın Ertelenmesini Câiz Görenler

Başta Bâkullânî olmak üzere özellikle Eş'arî usulcülerin, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğunun, Hanefîler'den Semerkant ekolünün ve Zâhirîler'den İbn Hazm'ın benimsediği görüşe göre, hem mücmelin hem de umumun beyanın ertelenmesi câizdir.³⁶⁴ Bu görüşü benimseyen

câiz olmadığı görüşündedirler. Bâkullânî, ehl-i hakkın bunun aklen câizliğini kabul ettiğini belirterek Eş'arî'nin "Akıl açısından bu câizdir, adalettir ve doğrudur. Şu var ki, bu konuda sem' vârit olmamıştır" dediğini nakleder (bk. *et-Takrib*, III, 384-385; *el-Mu'temed*, I, 315).

³⁶³ Meselâ Mâzerî bir kısmında problem bulunmakla birlikte bu konuda altı görüş nakledildiğini, Zerkeşi ise dokuz görüş bulunduğunu belirtir (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 142-143; *el-Bahrü'l-muhît*, III, 494-501).

³⁶⁴ Bâkullânî, Mu'tezile'ye muhalif olan kalamcı ve fakih usulcülerin ve Şâfiîler'den Ebû'l-Abbâs b. Süreyc, Ebû Saîd el-İstahrî, İbn Ebû Hüreyre, Ebû Ali et-Taberî ve Kaffâl gibi önemli simaların hem mücmelin hem de umumun beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesini câiz gördüklerini belirtir (bk. *et-Takrib*, III, 386; aynı görüş için bk. İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 121; Ferrâ, *el-Udde*, III, 725-726; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 128; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 473; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 218-219; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 295; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 290-292; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 144-146; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 188; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 588; Âmidî, *Muntehe's-sûl*, s. 159; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 489; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Muntehâ* [Rahûnî, *Tuhfetü'l-mesûl* içinde], III, 288; a.mlf., *Muntehe'l-vüsûl*, s. 141; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 124; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), V, 1595; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, II, 671, 688; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'*], I, 424).

Kaynaklarda Mu'tezile ile birlikte Zâhirîler'in de genel olarak beyanın ertelenmesini câiz görmedikleri belirtilmekte (meselâ bk. Bâkullânî, *et-Takrib*, III, 387; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 362; Ferrâ, *el-Udde*, III, 726; Tûsî, *el-Udde*, II, 449-450; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 291; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 30) ise de İbn Hazm'ın "Bize göre, istisnanın ve tahsisin ertelenmesi, genel olarak beyanın ertelenmesi gibi câiz olup aralarında fark yoktur. Amelin gerekliliği vakti gelmedikçe bu caizdir" (bk. *el-İhkâm*, I, 85-86) ve "Mücmelin

usulcülerin belli başlı gerekçeleri şunlardır. Birinci gerekçeye göre beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin tasavvuru ve vâki oluşu haddizatında ya mümkündür ya da imkânsızdır. Akıl bunu imkânsız görmediğine göre mümkün olduğunu kabul etmek gerekir.³⁶⁵ İkincisi, emre uyma ve emri yerine getirebilme açısından beyana duyulan ihtiyacın kudret ve alete duyulan ihtiyaç gibi olmasıdır. Kudret ve aletin yaratılmasının ertelenmesi câiz olduğuna göre beyanın da ertelenmesi câizdir.³⁶⁶ Üçüncüsü, neshin ertelenmesinin câiz olduğu konusunda ittifak vardır. Özellikle de Mu'tezile'ye göre neshin ertelenmesi vâciptir. Nesih müddetin beyanı olduğuna ve bunun da sonra yapılması gerektiğine göre, diğerleri için de aynı şey geçerlidir.³⁶⁷ Dördüncüsü naklî gerekçelerdir. Bu naklî gerekçelerin başında "Sonra onun beyanı bize aittir" (el-Kıyâme 75/18) ve "Bu, hakîm ve habîr olan tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış sonra da

önce gelip, açıklamasının sonra ya da açıklamanın önce mücmelin sonra veya her ikisinin birlikte gelmesi câizdir" (bk. *el-İhkâm*, I, 83) şeklindeki ifadelerini esas aldığımızda umurun veya umum ile birlikte mücmelin beyanının ertelenmesinin câiz olmadığı şeklinde Zâhirîler'in geneline nisbet edilen görüşün İbn Hazm'dan önceki bazı Zâhirîler'e ait olduğu söylenebilir.

Hanefîler'den Semerkandî de çoğunluğun mücmelin beyanının ertelenmesinin câiz olduğu görüşünü benimsediğini, umurun beyanının ertelenmesinin ise Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere Iraklı Hanefîler'e ve Debûsî ve takipçilerine göre câiz olmadığını, ashâbül'l-hadîs ve Semerkant meşâyihine göre ise câiz olduğunu belirtir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 520-521).

365 Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 389. Genel olarak beyanın ertelenmesinin câiz olduğunu benimseyen usulcülerin bu konuda genelde Bâkılânî'nin ileri sürdüğü gerekçelere tutundukları görülür (aynı gerekçe için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 128; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 27; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 37). Bâkılânî gibi Cüveynî de bu gerekçenin temel gerekçe olduğunu belirtir. Cüveynî, bunun imkânsız farzedilmesinin esasen Mu'tezile'nin maslahat ve aslah görüşünden kaynaklandığını belirtir. Gazzâlî ise Bâkılânî'nin bu delili birçok yerde kullandığını ifade ederek, imkânsız olmamasının cevazı gerektirmeyeceğinden hareketle bunun tartışmaya açık olduğunu belirtir. Âmidî de bu delilin aynı şekilde câiz olmadığı için de kullanılabileceğini ifade ederek tartışmaya açık olduğunu ifade eder.

366 Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 390; Ferrâ, *el-Udde*, III, 729; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 474; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 219-220; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 27-28. Gazzâlî, ikisi arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gerekçesiyle bu delilin de tartışmaya açık olduğunu ifade etmiştir.

367 Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 391-398; Ferrâ, *el-Udde*, III, 727-729; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 474; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 300; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 29; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 298-301.

açıklanmış bir kitaptır” (Hûd 11/1) âyetleri gelmektedir. Bu âyetlerdeki “sümme” edatı, beyanın belli bir süre sonra yapıldığını ifade eder. Bu da beyanın ertelenmesinin câiz olduğunu gösterir. Diğer yandan Hz. Peygamber’in namaz, hac, zekât, alım satım, nikâh ve miras gibi pek çok genel hükmü peyderpey açıkladığı bilinmektedir.³⁶⁸

2. Genel Olarak Beyanın Ertelenmesini Câiz Görmeyenler

Hem mücmelin hem de umumun beyanının ertelenmesinin câiz olmadığı şeklindeki bu görüş daha ziyade Mu‘tezilî usulcüler tarafından savunulan görüştür.³⁶⁹ Bu görüşün temel gerekçesi şudur. Hitaptan maksat, muhatabın hitabı anlaması ve amel etmesidir. Beyan olmaksızın bu hâsıl olmadığına göre, mücmelin beyanının ertelenmesi câiz görüldüğünde bu imkân dahilinde olmayan bir şeyle yükümlü tutmaya götürür. Bu tıpkı Arap’a başka bir dille hitapta bulunmak gibidir. Bu ise abes bir şeydir.³⁷⁰

368 bu ve diğer nakli gerekçeler için bk. Bâkılânî, *et-Takrib*, III, 399-402; Ferrâ, *el-Udde*, III, 726-727; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 86; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 473-474; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 219; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 298-299; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 28-29; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 292-297; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 189 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 30-37. Gazzâlî, her ne kadar bu gerekçelerin her biri tek başına düşünüldüğünde bunların her biri için beyanın hemencecik yapıldığı ihtimali söz konusu olsa da bütünü için böyle bir ihtimalin söz konusu olmayacağını ifade etmektedir (bu gerekçelerin karşıt görüş sahipleri tarafından eleştirisi için örnek olarak bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 322-329).

369 Basrî ister âm olsun ister mücmel olsun Cübbâî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülceb-bâr'ın beyanın ertelenmesini câiz görmediklerini, sadece neshin beyanının ertelenmesini câiz gördüklerini belirtir (bk. *el-Mu'temed*, I, 315). Bâkılânî bu görüşü Mu‘tezile'ye ve içlerinde Dâvûd ez-Zâhiri'nin oğlunun da bulunduğu Zâhirîler'den birçoğu ile Hanefîler'den birçoğuna ve Şâfiîler'den Ebû İshak el-Mervezî ve Ebû Bekir es-Sayrafi'ye nisbet etmiştir (bk. *et-Takrib*, III, 387; aynı ekol ve kişilere nisbeti için bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26). Cüveynî ise bu görüşü sadece Mu‘tezile'ye nisbet etmiştir (bk. *el-Burhân*, I, 128). İbnü'l-Kassâr bu görüşü Mâlikîler'den Ebû Bekir el-Ebherî'ye nisbet etmiştir (bk. *el-Mukaddime*, s. 119). Râzî de Basrî'den önceki Mu‘tezilî usulcülerin nesih hariç diğerlerinde beyanın ertelenmesinin caiz olmadığını belirtir (bk. *el-Mahsûl*, III, 188).

370 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 320-322; bu görüşün gerekçe ve eleştirileri için ayrıca bk. Bâkılânî, *et-Takrib*, III, 407-415; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 129; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 29-32.

3. Mücmelin Beyanı ile Umumun Beyanı Arasında Ayırım Yapanlar

Bu görüşü savunanlara göre mücmelin beyanının ertelenmesi câizdir fakat umumun beyanının ertelenmesi câiz değildir. Bu görüş Hanefiler'in büyük çoğunluğunun, Şîi usulcülerin ve Mu'tezile'den Basrî'nin benimsemiştiği görüştür.

Bu görüşü benimseyen usulcülerin mücmelin beyanı ile umumun beyanını birbirinden ayırmalarının temel gerekçesi şudur. Umumda olduğu gibi zâhiri üzere alınması mümkün olan bir hitap ile husus kastedilip beyanı ertelendiğinde bu durum umum ve zâhiri terkedip bir şeye olduğundan farklı bir şekilde inanmaya götürür. Bu ise aldatma anlamına geleceği için sakıncalı bir durumdur. Mücmelin beyanının ertelenmesinde ise kastedilen belli olmadığı için bu sakıncalar söz konusu olmaz. Bu yüzden mücmelin beyanının ertelenmesi câizdir. Bu durumda beyanı beklemekle birlikte kastedilenin hak olduğuna inanılması yeterlidir.³⁷¹

371 Cessâs, Kerhî'nin mücmelin beyanının ertelenmesini câiz, zâhiri üzere alınması mümkün olan ifadelerin beyanının ertelenmesinin ise câiz olmadığı görüşünde olduğunu belirterek, kendisine göre bunun Hanefi imamların görüşü olduğunu kaydeder (bk. *el-Fusûl*, II, 48-51. Hanefiler'in görüşü için ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 221; Serahsî, *Usûl*, II, 28-31; Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde], III, 218-224).

Cessâs ve diğer Hanefi usulcülerin açıklamaları göz önüne alındığında Gazzâlî de olduğu (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 26) gibi kimi usulcülerin, beyanın ertelenmesinin câiz olmadığı şeklindeki görüşü, Mu'tezile ve Zâhiriler ile birlikte Hanefiler'in birçoğuna nisbet etmesinin doğru olmadığı ortaya çıkar. Çünkü başta Cessâs olmak üzere Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi önde gelen Hanefi usulcüler mücmelin beyanının ertelenmesinin câiz olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî Sem'ânî ve Gazzâlî tarafından yapılan bu nisbeti gündeme getirerek Pezdevî'nin "Beyân-ı tefsîrin bitişik ve ayrı olması sahihtir. Bu görüş ashabımızın apaçık görüşüdür" ifadesinin bunun doğru olmadığını belirtmeye yönelik olduğunu ifade eder (bk. *Keşfü'l-esrâr*, III, 220).

Basrî beyana ihtiyaç duyan hitabı ikiye ayırmıştır. Birincisi zâhir anlamı olan fakat zâhir anlamının dışında kullanılan hitap, ikincisi müşterek isimler gibi zâhiri olmayan hitaptır. Umumun tahsisinin tehir edilmesi, neshin tehir edilmesi, şer'i isimlerin beyanının tehir edilmesi ve kendisiyle belirli bir şey kastedilen nekire ismin tahsis edilmesi birinci kısma dahildir ve bunların hiçbirinde beyanın ertelenmesi câiz değildir. Bu tür hitapların beyanının genel (mücmel) veya ayrıntılı (mufasssal) olarak hitapla birlikte bulunması gerekir. Hitabın zâhirinin kastedilmediği "Bunun tahsis edildiğini bilin" ve benzeri genel bir şekilde belirtilip

Hanefiler, genel olarak beyanın ertelenmesinin câiz olduğunu kabul eden usulcülerin gerekçe olarak ileri sürdükleri “Sonra onun beyanı bize aittir” (el-Kıyâme 75/18) âyetiyle kastedilenin Kur’an’ın tamamı olmayıp bir kısmı olduğunu belirtirler. Bu bir kısım da mücmel olan kısımıdır.³⁷²

Bu yaklaşım Hanefiler’in umumun istiğraka delâletinin kati olduğu, umuma tutunmak için tahsis delilini araştırmanın gerekli olmadığı ve bu yüzden de sonra gelen delilin tahsis şeklinde beyan değil, nesih şeklinde beyan olduğu görüşleri açısından tutarlı bir yaklaşımdır.

II. MEFHUMUN DELÂLETİ

Mefhum kapsamına giren iktizâ, işaret, tembih, mefhûmü’l-muvâfaka ve mefhûmü’l-muhâlefe gibi delâlet türlerini ifade etmek için bu kısımlar ele alınırken belirtileceği üzere usulcüler arasında mefhumun bu türleriyle ilgili oldukça farklı kullanımlar mevcuttur.³⁷³ Bâkılânî, Gazzâlî ve

tahsis edilenlerin ne olduğunun açıklanmaması halinde âm lafız, müşterek isimde olduğu gibi istiğrak ve husus arasında gidip gelen bir konumda olacağı için bunun beyanının ertelenmesi mümkündür. İkinci kısım olan müşterek isimler gibi zâhiri bulunmayan hitabın beyanının ertelenmesi ise câizdir. Her ne kadar kur’ isminde olduğu gibi hayız ve temizlik dışında bir şeyi kastetmediğinin bilinmesi açısından zâhiri olsa da bunlardan hangisinin kastedildiği açısından zâhiri yoktur. Bu tür hitaplara beyanının hemencecik bitişmesi gerekmez. Müşterek bir hitapla hitapta bulunmak konuşanın gözettiği bir maksattan dolayı mümkün ve güzel olduğu için beyanının ertelenmesi de câizdir (bk. *el-Mu’temed*, I, 316-320; benzer açıklamalar için bk. Üsmendi, *Bezli’n-nazar*, s. 290-291, 302-304).

Şeyh Müfid, Şerif el-Murtazâ ve Tûsî gibi önde gelen Şii usulcülerin meseleye yaklaşımları da Basrî ve Hanefiler’in yaklaşımı doğrultusundadır (bk. *Muhtasar-ru’t-tezkire*, s. 39-40; *ez-Zeria*, I, 363, 376-377; *el-Udde*, II, 450, 463-464).

Sühreverdi’nin açıklamalarından onun da bu görüşe meylettği söylenebilir. Çünkü ayırım yapanların hüccetinin diğerlerinininkinden daha kuvvetli olduğunu belirterek, mutlak olarak beyanın ertelenmesini câiz görenlerin gerekçelerini eleştirmiştir (bk. *et-Tenkîhât*, s. 113-116).

372 Serahsî, *Usûl*, II, 32.

373 Mâzerî de usulcülerin kullanım farklılığına bağlı olarak kimilerince mefhum tabirinin, sözden mantukunun dışında anlaşılan şeylerin cins ismi olduğunu belirterek bunu mefhûmü’l-muvâfaka ve mefhûmü’l-muhâlefe olmak üzere ikiye ayırdıklarını, bazılarının mahzuf türünden olan lahnü’l-hitâbı da buna dahil ettiklerini, buna karşılık bazı usulcülerin ise mefhûmü’l-muvâfaka için mefhum, lahn ve fahvâ tabirlerini kullandıklarını, mefhûmü’l-muhâlefe için ise delilü’l-hitâb tabirini kullandıklarını belirtir (bk. *İzâhu’l-mahsûl*, s. 333-335).

Âmidî gibi usulcülerin kullanımında mefhum genel bir anlama sahip bir terim olup lafzın mantukunun delâleti dışında kalan iktizâ, işaret, tembih, mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefenin delâletini kapsar.³⁷⁴ Hitabın delâletini asıl ve ma'kul-i asl şeklinde ele alan İbn Fûrek, Ferrâ. Bâcî gibi usulcüler ise mefhum kapsamında yer alan bu delâlet türlerini ma'kul-i asl kapsamında değerlendirmişlerdir.

İbnü'l-Hâcib'e kadarki kullanım bu şekildedir. İbnü'l-Hâcib'den itibaren ise bu terim daha dar bir anlamda, mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe için kullanılan bir terim haline gelmiştir. Bu iki delâlet türünün dışında kalan diğer üç delâlet, iktizâ, işaret, tembihin delâleti İbnü'l-Hâcib tarafından mantukun gayri sarîh kısmı olarak değerlendirilmiştir.³⁷⁵

Bâkullânî'nin kullanımı Mâzerî'nin belirttiği ikinci kullanıma uygun düşmekle birlikte bu tabirleri sadece mefhûmü'l-muvâfaka için kullanmadığını belirtmek gerekir. Bâkullânî'ye göre mefhum, fahvâ ve lahn tabirleri mefhûmü'l-muhâlefe dışındaki delâlet türlerini ifade eden eş anlamlı tabirlerdir. Delîlü'l-hitâb ise Bâkullânî tarafından hüccet olmadığı gerekçesiyle mefhum kapsamına dahil edilmemiştir (bk. *et-Takrib*, I, 347-348).

Hanbelî usulcülerden Tûfî de mantukun delâletinin dışında kalan bu delâlet türlerini ifade için genel bir isimlendirme olarak fahve'l-lafz tabirini kullanarak bunun aynı zamanda işaret, ima ve lahn olarak isimlendirildiğini belirterek bunların hepsinin aynı anlamı ifade ettiğini belirtir (bk. *Şerhu Muhtasari-Ravza*, II, 704, 707).

374 Râzî'nin bu delâlet türlerini hitabın anlamı ile delâleti olarak niteleyip iltizamî delâlet olarak bir grupta toplaması da benzer bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir (bu konuda bk. *el-Mahsûl*, I, 232-234, 409, 410). Mefhum kapsamına giren delâlet türlerini iltizamî delâlet olarak değerlendirmesine karşılık Râzî, mantukun delâletini de mutabakat olarak değerlendirir (bk. *el-Mahsûl*, I, 232). Beyzâvî mantuk ve mefhum ayırımında Râzî'nin bu ayırımını esas almıştır (bk. *Minhâc* [Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile], III, 931, 936).

375 Kendinden önce mantukun delâletinin dışında kalan delâlet türlerini benzer bir sistemle ele alan başka bir usulcü bulunmadığı için mantuk-mefhum ayırımını bu şekilde ele alan ilk usulcünün İbnü'l-Hâcib olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce belirttiği gibi İbnü'l-Hâcib'in yeniden şekillendirdiği mantuk-mefhum ayırımı kimi usulcüler tarafından eleştirilmiştir. Teftâzânî bu tasnifinde mefhum ile gayri sarîh mantuk arasında İbnü'l-Hâcib'in belirttiği farkın tartışmaya açık olduğunu belirtirken (*Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari-Müntehâ*, II, 171), Zerkeşî bu tasnifin önceki usulcülerin tasnifine aykırı olduğunu, meselâ Gazzâlî'nin açıkça iktizâ, imâ ve işareti mefhumun kısımlarından saydığını belirtir (bk. *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 6). Hanbelî usulcülerden Merdâvî de iktizâ, işaret ve "imâ"nın delâletinin mantukun kısımlarından biri olarak

İbnü'l-Hâcib tarafından yeniden şekillendirilen bu sistem kendisinden sonra lafzın delâletini mantuk-mefhum ayırımı şeklinde ele alan usulcülerin benimsediği bir sistem haline gelmiştir.³⁷⁶

Âmidî'nin ifadelerini esas alacak olursak mefhum kapsamına giren bu delâlet türlerinin sınıflama mantığı şu şekildedir: "Gayri manzumun delâleti, delâleti sarîh olmayandır (gayri sarîh). Bunun medlûlü de ya konuşan tarafından kastedilmiştir ya da kastedilmemiştir. Şayet konuşan tarafından kastedilmiş ve konuşanın doğruluğu ya da söylenilenin sıhhati kendisine bağlı ise bu iktizânın delâletidir. Eğer konuşanın doğruluğu ya da söylenilenin sıhhati kendisine bağlı değil ise ve nutk mahallinde anlaşılıyorsa bu tembih ve "îmâ"nın delâletidir. Eğer nutk mahallinde anlaşılmıyorsa bu da mefhumun (mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe) delâletidir. Eğer medlûlü konuşan tarafından kastedilmemiş ise bu da işaretin delâletidir. Sonuç olarak gayri manzumun delâleti dört kısımdır."³⁷⁷

ele alınmasının İbnü'l-Hâcib'in yaklaşımı olduğunu, buna karşılık Gazzâlî'nin bunları mefhumun kısımları olarak değerlendirdiğini belirtir. Merdâvî ayrıca Konevî (ö. 729/1329) ile Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1348) arasında bu konuda bir tartışmadan bahsederek konuya ilişkin ikisinin de birer risâle yazdıklarını, İsfahânî'nin İbnü'l-Hâcib'e destek çıktığını belirtir (bk. *et-Tahbir*, VI, 2871).

Zerkeşî her ne kadar İbnü'l-Hâcib'den önce Âmidî tarafından da bu üç delâlet türünün mantuk kapsamında ele alındığını söylese de Âmidî'nin eserine baktığımızda bunun böyle olmadığını görürüz. Âmidî, delâlet konusunda Gazzâlî'nin tertibini takip ederek, mefhumun kısımlarıyla birlikte bu üç delâlet türünü, mantukun delâletine karşılık gelen manzûmun delâleti kapsamında değil, "Gayri Manzumun Delâleti" başlığı altında ele almıştır. Diğer yandan mantûkun "Nutm mahallinde lafızdan anlaşılan şeydir" şeklindeki tanımı eleştirirken iktizânın delâletindeki izmârın nutk mahallinde lafızdan anlaşılan anlam olmakla birlikte buna lafzın mantuku denilemeyeceğini belirtmesi ve mantuku "Nutm mahallinde lafzın delâletinden nutk olarak (*el-İhkâm*'da nutkan ifadesi yerine kat'an ifadesi yer almaktadır) anlaşılan şeydir" şeklinde tanımlaması (bk. *Muntehe's-sûl*, s. 165; *el-İhkâm*, II, 63) iktizânın delâletini mantuk kapsamında değerlendirmediğini gösterir.

³⁷⁶ Çalışmamızda daha ziyade Gazzâlî'nin sistemini esas aldığımız için mefhum kapsamına giren delâlet türlerinde İbnü'l-Hâcib ile birlikte başlayan taksimi değil, Gazzâlî'nin taksimini tercih ettik.

³⁷⁷ Âmidî, *Muntehe's-sûl*, s. 165; a.mlf., *el-İhkâm*, II, 61; a.mlf., *Ebkârü'l-efkâr*, III, 242.

A) İktizânın Delâleti

1. İktizânın Tanımı

Farklı isimlendirmeler bulunmakla³⁷⁸ birlikte bu delâlet türü daha çok iktizânın delâleti olarak isimlendirilir. İktizâ genel olarak lafzın, konuşanın veya sözün doğruluğunu gerektiren bir anlama delâlet etmesidir. Bu anlam lafızda açıkça söylenmediği halde takdiri olarak var kabul edilir.

Lafzın konuşanın ya da sözün doğruluğu için gerektirdiği bu anlama delâletinin, iktizânın delâleti olarak isimlendirilmesi tesbit edebildiğimiz kadarıyla “nassın muktezâsı”nın delâleti şeklinde ilk defa Debûsî tarafından kullanılmıştır.³⁷⁹ Kelâmcı usulcülerde ise görebildiğimiz kadarıyla ilk defa Gazzâlî tarafından kullanılmaya başlanmış ve kendinden sonraki Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Karâfî gibi usulcülerde bu kullanım yerleşmiştir. Bâkılânî ve Cüveynî gibi kendinden önceki usulcülerde böyle bir tabirin kullanılmamış olması açısından, Gazzâlî'nin bu delâlet türünü iktizânın delâleti olarak isimlendirmesinde Debûsî'nin etkisinin bulunması ihtimal dahilinde gözükmektedir.

Kelâmcı usulcülerden asıl-ma'kûl-i asl ayırımı yapan İbn Fûrek ve onu izleyen usulcülerin ma'kûl-i asl kapsamında değerlendirdikleri lahnü'l-hitâb³⁸⁰ şeklindeki delâlet türü, Debûsî ve Gazzâlî tarafından iktizânın

378 Erken dönem usulcülerde meselâ Bâkılânî de bu delâlet türünün özel bir ismi bulunmamakla birlikte verdiği örneklerden hareketle genel olarak mefhumun delâleti kapsamında değerlendirdiğini söylemek mümkündür (bk. Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 343-347).

Basrî ise bu delâlet türünü, anlaşılması muhatap açısından problem teşkil etmeyen ve ta'lîl yoluyla olmayan beyan (delâlet) olarak değerlendirerek bunu iki kısma ayırmıştır. Birincisi, vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin de aklen vâcib olması, ikincisi ise aklen hitabın zâhirinin kastedilmediğinin açık olduğu, kullanım yoluyla bunun bir mecaz türü olduğunun bilinmesi durumu olup bunun örfî hakikat olarak değerlendirilmesi de mümkündür (bk. *el-Mu'temed*, I, 297). Şii usulcülerden Tûsî ise emrin, ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin emredildiğine delâlet etmesini fâidetü'l-hitâbın bir kısmı olarak değerlendirmiştir (bk. *el-Udde*, I, 411). *Şerhu'l-Umed* isimli eserde ise emrin, ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin emredildiğine delâlet etmesi, fâidetü'l-hitâb ve fahve'l-hitâbdan farklı olarak mefhûmü'l-hitâb olarak değerlendirilmiştir (bk. Basrî, *Şerhu'l-Umed*, II, 218).

379 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130, 135.

380 Bu delâlet türünü lahnü'l-hitâb olarak isimlendiren usulcüler arasında İbn Fûrek, Şîrâzî, Bâcî ve Kelvezânî gibi usulcüler yer almaktadır (bk. İbn Fûrek, *el-Muhtasar*.

delâleti kapsamında değerlendirilmekle birlikte iktizânın delâleti daha kapsamlı bir delâlet türü olup birebir örtüşmemektedir. Bu yüzden Karâfi gibi sonraki bazı usulcülerin “lahnü’l-hitâb iktizânın delâletidir” şeklindeki ifadesini,³⁸¹ lahnü’l-hitâb ile iktizânın delâletinin aynı şey olduğu şeklinde değil, lahnü’l-hitâbın iktizânın delâletinin bir kısmını oluşturduğu şeklinde anlamak daha uygundur. Hatta Mâzerî gibi bazı usulcüler, daha ziyade izmâr ve hazif olarak değerlendirildiği için lahnü’l-hitâbı müstakil bir delâlet türü olarak kabul etmemişlerdir.³⁸² Hanefi usulcülerden Serahsî ve Pezdevî, lafzın izmâr ve hazif yoluyla delâletini iktizânın delâleti olarak değil, lafzın delâleti olarak değerlendirirken Semerkandî izmârı, iktizânın delâletinden ayrı bir delâlet türü olarak değerlendirmiştir.

Gazzâlî ve Debûsî’nin izmâr ve hazif yoluyla delâleti iktizânın kapsamında değerlendirmelerini esas alarak öncelâ lahnü’l-hitâb tabirini kullanan usulcülerin bunu nasıl tanımladıklarına, ardından iktizânın delâletinin nasıl tanımlandığına daha sonra da izmâr ile iktizânın delâleti arasında ayırım yapan Hanefi usulcülerin tanımlarına göz atılacaktır.

İbn Fûrek tarafından ma’kûl-i aslın dört kısmından ilki olarak ele alınan lahnü’l-hitâb “Kelâmin ancak kendisiyle tanımlandığı zamîrdir”

s. 560; Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 426; a.mlf., *el-Lüma’*, s. 104; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, s. 438; a.mlf., *İşâre*, 289; a.mlf., *el-Hudûd*, s. 51; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 19). İbn Fûrek *el-Hudûd*’da (s. 140) ise lahnü’l-hitâb tabirini fahve’l-hitâbla aynı anlamda kullanmıştır.

Ferrâ ve Sem’ânî’nin, lahnü’l-hitâbın biri izmâr anlamında diğeri fahve’l-hitâb anlamında iki kullanımına dikkat çekmesi, lahnü’l-hitâb tabirinin kullanımındaki farklılığa işaret eder (bk. *el-Udde*, I, 153, 154; *Kavâtu’l-edille*, I, 237).

Tâceddin es-Sübkî ise lahnü’l-hitâb tabirinin fahve’l-hitâb anlamında kullanıldığını da belirtmekle birlikte fahve’l-hitâb tabirini mefhûmü’l-muvâfakanın evla olan kısmı için, lahnü’l-hitâb tabirini ise müsavi olan kısmı için kullanmayı tercih ettiğini belirtir (bk. *Cem’u’l-cevami’* [Zerkeşî, *Teşnîfü’l-mesâmi’* içinde], I, 166, *Ref’u’l-hâcib*, III, 496). Sübkî, *el-İbhâc*’da Beyzâvî’ye uyararak müsavi olan kısmın mefhûmü’l-muvâfakanın bir kısmı olduğunu, lahnü’l-hitâb tabirinin müsavi olan kısmın özel ismi değil, mefhûmü’l-muvâfakanın diğer bir isimlendirilişi olduğunu belirtir (bk. III, 938-939).

381 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 25.

382 Mâzerî bazı usulcülerin mefhûmü’l-muvâfaka ve mefhûmü’l-muhâlefeye üçüncü bir kısım olarak lahnü’l-hitâbı eklediklerini, bazılarının ise bunu müstakil bir delâlet türü kabul etmedikleri için ayrı bir kısım olarak değerlendirmediklerini belirtirek ikinci yaklaşımı tercih eder (bk. *İzâhu’l-mahsûl*, s. 334-335).

şeklinde tanımlanmıştır.³⁸³ Buradaki “zamir” ile gizlenmiş, hazfedilmiş şey kastedilmektedir. İzmâr lafızda bulunmadığı halde lafızdan anlaşıl-makta olup, sözün anlamını ifade etmesi için bunun dikkate alınması gerekir.

İbn Fûrek bunun için şu örnekleri vermiştir. “Mûsâ’ya asânla deni-ze vur diye vahyettik. Deniz hemen yarıldı” (eş-Şuarâ 26/63). Burada hazfedilen Mûsâ’nın asâsıyla denize vurmuş olmasıdır. “Sizden, has-ta veya yolculukta olursa sayısınca diğer günlerde tutsun” (el-Bakara 2/185). Bizâtihi hastalığın veya yolculukta bulunmanın bu süre kadar diğer günlerde oruç tutmayı gerektirmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Öyle ise başka günlerde orucun kazâ edilmesinin nedeni bu sebepler yüzünden geçen süre içerisinde orucun tutulmamış olmasıdır. Bu yüzden âyetin anlamı “Sizden her kim hasta veya yolculukta olur da oruç tutmaz / tutamaz ise bu günler sayısınca diğer günlerde tutsun” şeklinde olması gerekir. “Köye sor” (Yûsuf 12/82) ifadesinde olduğu gibi muzafın hazfedilip muzafun ileyhın onun yerine konması da bu kısma dahildir.

383 İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 560. فُلِحَ الْحِطَابُ وَهُوَ الضَّمِيرُ الَّذِي لَا يَتِمُّ الْكَلَامُ إِلَّا بِهِ. Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih*, I, 74-75. وَمَا لِحَنِ الْحِطَابِ فَهُوَ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ لِضَمَارِ الَّذِي لَا يَتِمُّ الْكَلَامُ إِلَّا بِهِ. Şirâzî, mefhumun kısımlarından biri olarak değerlendirerek lahnü’l-hitâbı. وَمِنْ ذَلِكَ لِحَنِ الْحِطَابِ وَهُوَ الضَّمِيرُ الَّذِي “kelâmin ancak kendisiyle tamam olduğu zamir” olarak aynı şekilde tanımlar (bk. *el-Lüma’*, s. 104; *Şerhü’l-Lüma’*, I, 426). Bâcî’nin lahnü’l-hitâb tanımı da İbn Fûrek’in tanımıyla aynıdır. وَمَا لِحَنِ الْحِطَابِ فَهُوَ الضَّمِيرُ الَّذِي لَا يَتِمُّ الْكَلَامُ إِلَّا بِهِ. (bk. *İhkâmü’l-fusûl*, s. 438, *el-İşâre*, s. 289, *el-Hudûd*, s. 51). Kelvezânî’nin فُلِحَ الْحِطَابُ وَهُوَ الضَّمِيرُ فِي اللَّفْظِ لَا يَتِمُّ الْفَرْقُ إِلَّا بِهِ tanımı da aynıdır (bk. *et-Temhîd*, I, 19). Aynı şekilde Hatib el-Bağdâdî, Şirâzî, Bâcî ve Kelvezânî de muzafın hazfedilip muzafun ileyhın onun yerine konulmasını da lahnü’l-hitâbın bir kısmı olarak değerlendirirler. Ferrâ, kimilerince izmâr ve muzafın hazfininin lahnü’l-hitâb olarak değeri-lenildiğini söylemekle birlikte kendisi bunları ayrı bir kategori olarak değeri-len-dirmeyip, tembih ile eş anlamlı olan mefhûmü’l-hitâb kapsamında değeri-len-miştir. Mefhûmü’l-hitâb aynı zamanda fahve’l-hitâb ve lahnü’l-hitâb olarak da isimlendirilmektedir (bk. *el-Udde*, I, 152-154).

Bu delâlet türünü “nassın muktezâsı” olarak isimlendiren Debûsî muktezâyı³⁸⁴ “kendisi olmaksızın nassın mânâsının gerçekleşmediği bir ziyade” şeklinde tanımlamıştır. Buna göre muktezâ, sözde olmayan fakat onsuz sözün anlamının da ortaya çıkmadığı zorunlu bir ekleme olup sözün anlamsız bir söz olmaması için bunu sözün kendisi gerektirmektedir.³⁸⁵ Gazzâlî’nin tanımı da buna yakın bir tanımdır. Buna göre iktizâ, “Lafzın kendisine delâlet etmediği, açıkça söylenmiş olmayan fakat lafzın zarure-tinden kaynaklanan bir delalet türüdür.”³⁸⁶

Gazzâlî, lafzın zaruretinin şu üç açıdan kaynaklandığını belirtir. Birincisi, konuşanın doğru olmasının buna bağlı olması; ikincisi, söylen-en şeyin şer’î açıdan var olabilmesinin ancak buna bağlı olması; üçün-cüsü ise söylenen şeyin aklen sabit olabilmesinin buna bağlı olmasıdır.

Birincinin örneği Hz. Peygamber’in, “Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırılmıştır” hadisidir. Hata ve unutma fiilen var olduğuna ve Hz. Peygamber’in hadisi de vâkıya aykırı olmaktan uzak olduğuna göre, kaldırılan şey hata ve unutmanın hükmü olmalıdır. Bu tür sözler anlamını örfî kullanım yoluyla açık olarak ifade ettiği için herhangi bir kapalılık söz konusu değildir.

İkincinin örneği ise bir kimsenin diğerine “Köleni benim adıma âzat et” sözüdür. Bu söz, sözde söylenilmeyen mülkiyeti gerektirmektedir. Çünkü söylenilenin yerine getirilebilmesi öncesinde mülkiyetin olması-na bağlıdır.

384 Söylenen sözün kendisi muktezâ, bu sözün gerektirdiği gizli, hazfedilmiş olan anlam ise muktezâ olarak isimlendirilir (bk. Siğnâkî, *el-Vâfî*, I, 505).

385 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 135-136. وهو مقتضى زيادة على النص لم يتحقق وأما النوع الرابع وهو مقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها

386 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 186. وهو الذى لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ

ومنها ما يسمى اقتضاء وهو ما لا يدل عليه المنطوق ولكن يلزم. Sühreverdi, *et-Tenkihât*, s. 124. من ضرورة اللفظ

الأول يسمى اقتضاء وهو ما يكون من ضرورة اللفظ. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 770. وليس بمنطوق به

Âmidî, *el-İhkâm*, II, 61. دلالة الاقتضاء هي ما كان المدلول فيه مضمرا

Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, s. 25. فلحن الخطاب هو دلالة الاقتضاء وهو دلالة اللفظ التزاما على مالا يستقل الحكم الا به وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعاً

Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 704, 709. المقتضى وهو المضمر الضروري

Üçüncünün örneği ise “Size anneleriniz haram kılındı” (en-Nisâ 4/23). “Size meyte, kan haram kılındı” (el-Mâide 5/3), “Size okunacaklar dışında kalan hayvanlar helal kılındı” (el-Mâide 5/1) ve benzeri helâl ve haram kılmanın nesnelere izâfe edildiği sözlerdir. Bu tür ifadelerde sözün aklen doğruluğu için bir takdir gereklidir ki, bu takdirin de birinci âyette cinsel ilişki olduğu, diğer iki âyette ise yeme olduğu örfi kullanım yoluyla açıktır.³⁸⁷

İktizâyı izmârı da içine alacak şekilde kullanan bu usulcülere³⁸⁸ karşılık özellikle Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî gibi Hanefî usulcülere

387 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 162-163; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 233; İbn Kudâme. *Ravzatü'n-nâzir*, II, 770; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 61-62; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 617-618; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-Îcî şerhi ile), II, 171-172; a.mlf., *Müntehâ'l-vüsûl*, s. 147; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), III, 936; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 709-711; Sübkî, *Cem'ül-cevâmi'* (Zerkeşî. *Teşnifü'l-mesâmi'* içinde), I, 163-165.

Gazzâlî, Hz. Peygamber'in, “Oruca geceden niyet etmeyen orucu yoktur” hadisini de birinci kısma örnek vererek, şer'î isimleri kabul etmeyenler açısından bunun konuya örnek olabileceğini, orucun şer'î isim olarak kabul edilmesi halinde ise anlamını iktizâ şeklinde değil, mantuku ile ifade edeceğini belirtir.

Gazzâlî, üçüncü kısma “Köye sor” (Yûsuf 12/82) âyetini de örnek vererek bunun “Köy ahalisine sor” anlamında olduğunu belirtir. Bu örneğin iktizânın delâletine yakın olduğunu ancak bunun izmâr olarak adlandırılmasının da mümkün olduğunu ve izmâr hakkında söylenecek şeyin iktizâyâ yakın olduğunu belirtir.

388 Semerkandî, nassın iktizâsıyla delâleti konusuna bu konuda Hanefîler'in ihtilâf ettiğini söyleyerek başlar. Kimilerine göre izmâr ve muktezâ aynı şeyler olup kelâmı doğru hale getirmek için eklenen ihtisar ve hazif cinsinden bir delâlet türüdür. Semerkandî, bunun Debûs'nin tercih ettiği görüş olduğunu, buna karşılık Pezdevî'nin izmârın muktezâdan ayrı bir delâlet türü olduğunu söylediğini, doğru olanın da bu görüş olduğunu belirtir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 572-573). Bu yüzden Semerkandî izmârı iktizâdan ayrı bir delâlet türü olarak değerlendirmiştir (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 190).

Abdülazîz el-Buhârî de Hanefî, Şâfiî ve Mu'tezilî usulcülerin genelinin kelâmdaki izmârın yukarıda Gazzâlî'nin belirttiği üç şekilde olduğunu belirterek üçünü de muktezâ olarak isimlendirdiklerini, buna karşılık Pezdevî, Serahsî, Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî ve Semerkandî'nin bu üç kısımdan sadece sözün şer'an doğruluğu için söz konusu olan izmârı muktezâ olarak, diğer iki kısmı ise tek kısım olarak mahzuf ve muzmer olarak değerlendirdiklerini ifade eder (bk. *Keşfü'l-esrâr*, I, 191-192).

göre iktizâ, sözün anlamının şer'î açıdan sabit olabilmesini sağlayacak bir anlama delâlet etmesidir ve bu anlam zarurettten dolayı sabit olur. Buna göre iktizânın delâleti, Gazzâlî'nin üçe ayırdığı kısımlardan ikincisine tekabül eden bir delâlet şeklidir. Diğer iki kısım ise izmâr ve hazif olup dil yoluyla sabit olduğu için esasen bu delâlet türünün kapsamına girmez.³⁸⁹ Hanefî usulcülerin izmâr ile iktizâ arasında yaptıkları bu ayırımın önemi, iktizânın umumunun olup olmadığı meselesinde ortaya çıkmaktadır.

İktizâ ister izmârdan ayrı olarak değerlendirilsin ister izmârı da içeren bir delâlet türü olarak değerlendirilsin lafızda takdir edilen bu fazlalığın ihtimale yer vermeyecek derecede açık olması halinde anlamada herhangi bir problem söz konusu olmaz. Ancak kimi zaman farklı ihtimallerin bulunması, anlamın açık olmasını engeller ve anlamayı problemlile hale getirir. Bu problem usulcüler arasında iktizânın umumunun olup olmadığı tartışmasında ele alınmıştır.

389 Serahsî, muktezâyı "Sözde belirtilene (mansusun aleyh) yapılan bir eklemekten ibaret olup, söylenen sözün anlamlı olması veya hükmü gerektirmesi için ondan önce bulunması şarttır, bu eklemeye olmaksızın söylenen sözün işlevini yerine getirmesi mümkün olmaz" şeklinde tanımlayarak, sözün hükmünü icra etmesi için muktezânın önce gelmesinin şart olduğunu vurgulamıştır. Buna göre bir kimse başkasına "Köleni benim adıma bin dirheme âzat et" dese, o kişide kölesini âzat etse, bu köle sözü söyleyen açısından âzat edilmiş olur ve kölenin sahibine 1000 dirhemi ödemesi gerekir. Çünkü kişinin âzat etmeyi emretmesi, satın alma yoluyla bu kölenin mülkiyetine sahip olmasını gerektirir (bk. *Usûl*, I, 248-249). Serahsî daha sonra mahzufun (izmâr) muktezâ kapsamında olmadığını "Bu konuda eser kaleme alan bazılarının mahzufu muktezâyâ dahil ederek aralarını eşitlediklerini gördüm" sözü ile dile getirerek, bu yaklaşıma göre, "Köye sor" sözünde kastedilen "Köy ahalisine sor" anlamının, Hz. Peygamber'in, "Ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları şeyler kaldırılmıştır" hadisinin bu şeylerin değil, bunların hükümlerinin kaldırıldığına delâlet etmesinin ve yine Hz. Peygamber'in, "Ameller niyetlerledir" sözü ile amelin hükmünün kastedilmesinin sözün muktezâsı yoluyla sabit olduğunu belirterek bunu bir yanılğı olarak değerlendirir. Serahsî'ye göre mahzuf ile muktezâ arasında şöyle bir fark vardır. Mahzuf, geri kalanın kendisine delâlet etmesi yönüyle dilin kullanımına dayanan bir kısaltma (ihtisar) olup, dil açısından sabit olur. Muktezâ ise dil açısından değil, şer' açısından sabittir (bk. *Usûl*, I, 251-252); aynı açıklama için bk. Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile), I, 188-194; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 572-576; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 260-261; Sadruşşeria, *et-Tavzih* I, 139).

2. İktizânın Umumu

Lafızda söylenmeyen fakat konuşanın veya lafzın doğruluğu için gerekli olan takdirin birden fazla olması durumunda, bunların hepsi birden takdir edilebilir ve tıpkı âm lafız gibi umum ifade eder mi? Meselâ Hz. Peygamber'in, "Velisiz nikâh yoktur" sözü iki anlama gelmektedir. Birincisi "Velisiz sahih nikâh yoktur", ikincisi "Velisiz kâmil nikâh yoktur" anlamıdır. Yine Hz. Peygamber'in "Ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları şeyler kaldırılmıştır" sözünde takdir edilen hüküm, dünyevî ya da uhrevî ceza ve sorumluluğun kaldırıldığı şeklinde iki şekilde anlaşılmıştır. Bu durumda bu ve benzeri sözler bu anlamların hepsine mi yoksa bu anlamlardan sadece birisine mi delâlet eder? Mücmelliği tartışmalı olan hitaplar konusunda bu sözlerin umum ifade edip etmediği diğer bir ifadeyle mücmel olup olmadığı konusunda usulcülerin yaklaşımları ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Kısaca belirtmek gerekirse Hanbelîler'in geneline göre umum sadece lafza ait bir özellik olmayıp aynı zamanda anlama ait bir özellik olduğu için iktizâ ve izmârın umuma hamledilmesi mümkündür.³⁹⁰ Usulcülerin çoğunluğuna göre ise umum anlamın değil, lafzın özelliği olduğu için ve iktizâ da zarureten sabit olan bir takdir olup bunun da ancak ölçüsünce takdir edileceği için umumu gerektirmez.³⁹¹ İktizâ ile izmâr arasında ayırım

³⁹⁰ bu konuda bk. Ferrâ, *el-Udde*, II, 513. Kelvezânî'nin "Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır" hadisinin her türlü hükmün kalktığına delâlet ettiğini ifade etmesinden hareketle bu görüşü benimsediği söylenebilir (bk. *et-Temhid*, II, 236; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 578-579; Tûfi, *Şerhu Muhtasar'ı-Ravza*, II, 668-670). Sonraki Hanbelî usulcülerin eserlerinde bu görüş, genelde mezhebin görüşü olarak verilmektedir (İbn Müflih, *Usûl*, II, 828; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 131; Merdâvî, *et-Tahbîr*, V, 2423; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 197; İbnü'l-Mibred, *Şerhu Gâyeti's-sûl*, 316). Şehâbeddin Ebül-Abbâs'ın *el-Müsevvede*'sinde (s. 91) bu görüş, başta Ferrâ olmak üzere Hanbelîler'in geneline nisbet edilmiştir. Bu görüş aynı zamanda Hanefiler tarafından Şâfiî'ye nisbet edilmektedir (meselâ bk. Debûsî, *Takvîmül-edille*, s. 136; Serahsî, *Usûl*, I, 248; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 575). Şâfiî usulcülerin bu nisbet konusunda sessiz kalmaları ve önde gelen Şâfiî usulcülerin iktizâ ve izmârda umumu kabul etmedikleri göz önüne alınırsa bu nisbet konusunda ihtiyat edilmesi gerekir.

³⁹¹ Şâfiî usulcüler için bk. Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 75-76, 105; a.mlf., *Şerhü'l-Lüma'*, I, 338-427; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 171; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 162; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 382; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 459; İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 362-364; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde), I, 348.

yapan Hanefi usulcülere göre ise iktizânın umumu yoktur fakat dil açısından söylenmiş gibi kabul edildiği için izmârın umumu mümkündür.³⁹²

3. İktizânın Hükümü

İktizâ yoluyla sabit olan anlam, konuşanın doğruluğunu ortaya koymak veya sözün şer'an veya aklen sabit olmasını temin etmek amacıyla sabit olduğuna göre, söylenilen konumunda olması gerekir. Ancak Hanefi usulcülerle diğerlerinin sıralamaları esas alınacak olursa çoğunluğa göre iktizânın delâleti mantukun delâletinden sonra en kuvvetli delâlet şeklidir. Hanefiler'e göre ise ibarenin delâletinin dışındaki geçerli delâlet türlerinin sonuncusudur.

Gazzâlî'nin iktizânın delâletine ilişkin örnekleri genel olarak mücmel saymayıp anlamını örfi veya şer'î kullanım yoluyla açık olarak ifade eden sözler olarak değerlendirmesi iktizâyı mantukun delâletine yakın bir derecede değerlendirdiği şeklinde anlaşılabilir.³⁹³ Bâkılânî'ye göre de genel

Bâcî'nin ifadelerinden Mâlikîler'in çoğunluğunun da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 203; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 565-566; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl* içinde], III, 126-129; a.mlf., *Müntehâ'l-vusûl*, s. 111).

Hanefiler için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 136; Serahsî, *Usûl*, I, 251; Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile), II, 441; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 575.

392 İki arasında ayırım yapan Hanefi usulcüler, "Ümmetimden hata ve unutma kalDIRILMIŞTIR" hadisini mahzuf türünden kabul etmekle birlikte umumunun olmadığını belirtmişlerdir. Bu sözde mahzuf olan "hüküm" kelimesini müşterek isim konumunda değerlendirerek müşterekin umumu olmadığı gerekçesiyle bunun da umumunun olmadığını belirtmişlerdir (bk. Serahsî, *Usûl*, I, 252; Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], II, 453-454). Hanefiler umumunun olup olmaması açısından ikisi arasındaki farka şöyle bir örnek verirler. Bir kimse hanımına "tallikî nefsik" dese ve üç talâka niyet etse üç talâk gerçekleşir. Çünkü burada masdar hâfif edilmiştir. Mahzuf olan masdar dil açısından zikredilmiş hükümünde olduğu için sözün takdiri "tallikî nefsikî talâkan" şeklinde olur. Masdarda üç talâka niyet edilmesi ise mümkündür. Buna karşılık "Enti tâlikun" sözünde üç talâka niyet etmiş olsa zikredilen kadın olduğu için ve umumu olmayan bir şey (kadın) konusunda umuma niyet edildiği için masdar zarurettten dolayı sabit olur. Bunun da ölçüsünce takdir edilmesi gerekir. Burada masdar iktizâen sabit olduğu için bir talâk geçerli olur (bk. Pezdevî, *Usûl* [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile], I, 252-253; Serahsî, *Usûl*, I, 455-457; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 575).

393 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 15-20.

olarak bu örnekler anlamını her yönden açık olarak ifade eden nas ve sarîh konumundadır.³⁹⁴

Bâcî ise izmârın ihtimal dahilinde olup olmaması açısından ikiye ayırdığı lahnü'l-hitâbın birinci kısmının hükmü ile ilgili şu değerlendirmede bulunur: "Bu kat'î bir hüccet olup, kendisiyle hüküm ispatı, âmmın tahsisî, kendinden öncekini nesh ve mantuka ilişkin benzeri hükümler konusunda nas gibi işlev görür." Lahnü'l-hitâbın ikinci kısmı hakkında da aksine bir delil olmadıkça zâhirine hamledilmesi gerektiğini belirtir.³⁹⁵

Âmidî iktizânın delâletini gayrî manzumun konuşanın kastı olan kısmın,³⁹⁶ İbnü'l-Hâcib de gayrî sarîh mantukun ilk kısmı olarak ele alarak³⁹⁷ metne ilişkin tercihleri sıralarken iktizânın delâletinin işaret, îmâ ve mefhumun delâletine tercih edileceğini belirtmiştir. Buna göre, iktizânın işaretten öncelikli olması, birincinin mütekellimin kastı olması, ikincinin ise olmaması sebebiyledir. "Îmâ"nın delâletinden öncelikli olması ise konuşanın veya sözün doğruluğunun kendisine bağlı olması yönüyledir. Mefhumun delâletinde öncelikli olması ise iktizânın delâletinin ittifakla kabul edilmesi. mefhumun delâletinin ihtilâflı ve reddedenlerin çok olması sebebiyledir.³⁹⁸

Hanefî usulcüler iktizânın ibarenin delâleti konumunda olduğunu ifade etmekle birlikte kuvvet sıralamasında nassın delâletinden (mefhûmü'l-muvâfaka) sonra geldiğini ifade etmişlerdir.³⁹⁹ Buna göre iktizânın delâletiyle

394 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 346.

395 Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 438-439.

396 Âmidî, *el-İhkâm*, II, 61.

397 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 171.

398 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 474; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-vüsûl*, s. 224; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 312.

399 Her ne kadar Debûsî'nin "Muktezâ hükmüyle birlikte nassa izâfe edildiği için muktezânın söz konusu olmadığı bizzat nas ile sabit olan hüküm konumundadır (bi menzileti'l-hükmi's-sâbit bi'n-nas bi aynihî)" sözü (bk. *Takvîmü'l-edille*, s. 136) iktizânın delâletinin ibare kuvvetinde olduğunu ima etse de bu, daha ziyade kıyas ile karşılaştırıldığında nas konumunda olduğunu ifade etmeye yöneliktir. Aynı şekilde Pezdevî de, 'Bununla sabit olan nazımın kendisi ile sabit olan konumundadır' demekle birlikte iktizânın nassın delâletine (mefhûmü'l-muvâfaka) denk olduğunu belirtir (bk. *Usûl*, II, 439-440; ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, I, 248). Abdülazîz el-Buhârî, ibare, işaret ve delâletle sabit olan hükmün nazım ya da lugavî anlam olarak sabit olduğunu, iktizânın ise zarureten şer'îden dolayı sabit olduğunu belirterek ilk üçünün delâletinin daha kuvvetli olduğunu ifade eder (bk. *Keşfü'l-esrâr*,

nassın delâleti çatıştığında teorik olarak nassın delâleti öncelikli olmakla birlikte pratikte bunun örneğinin bulunup bulunmadığı tartışmalıdır.⁴⁰⁰

İktizânın umumunu kabul edenler açısından tahsisi mümkündür.⁴⁰¹ Nitekim Tûfi, “Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırılmıştır” hadisinin umum ifade ettiğini kabul edenlerin tazmin, kefâret ve kazâ gibi hükümleri hadisin umumundan bu konudaki diğer delillerle tahsis ettiklerini belirtir.⁴⁰² Tahsis, iktizânın umum ifade etmesine bağlı olduğu için muktezânın umumunu kabul etmeyenler açısından tahsisi söz konusu olmaz.⁴⁰³

B) İşaretin Delâleti

1. İşaretin Tanımı

Bir delâlet türü olarak işaretin delâleti,⁴⁰⁴ Debûsî ile birlikte literatüre girmiştir.⁴⁰⁵ Mefhumun delâleti kapsamında bir delâlet türü olarak işaretin

II, 439). Sonraki Hanefi usulcülerin yaklaşımı da bu doğrultudadır (bk. Ahsikesî, *el-Müntehab*, s. 245; Neseî, *Menâri’l-envâr* (a.mlf., *Keşfü’l-esrâr* içinde), I, 262).

400 Abdülazîz el-Buhârî’nin belirttiğine göre, her ne kadar bazı şarihler, bu konuda bazı örnekler verseler de esas itibarıyla iktizânın delâletiyle diğer delâlet türlerinin çatıştığına ilişkin bir örnek mevcut değildir (bk. *Keşfü’l-esrâr*, II, 439).

401 Ferrâ, *el-Udde*, I, 518.

402 Tûfi, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, II, 668, 670.

403 Meselâ bk. Serahsî, *Usûl*, I, 254.

404 İşaret, genel anlamda söz, yazı, sembol, sayı ve benzeri delâlet şekilleri arasında yer alır. Bu anlamda el kol hareketleri ve benzeri olarak özellikle konuşanın fiili olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda işaret, söz olmaksızın sözün yerini tutan ayrı bir gösterge olarak değerlendirilebileceği gibi, sözlü delâletin açıklamasına ilişkin olarak bir beyan şekli olarak da değerlendirilebilir. Bu durumda işaret, sözün anlamına açıklık kazandıran bir karîne olarak değer kazanır. Bu noktada İbn Rüşd’ün Hz. Peygamber’den gelen ve anlamayı sağlayan şeyleri söz ve karîne olarak ikiye ayırıp Hz. Peygamber’in fiil ve ikrarını anlamayı sağlayan karîne olarak değerlendirmesi oldukça yerinde bir tesbittir (bk. *ez-Zarûri*, s. 101).

405 Debûsî, kıyas ve re’y dışında zâhir nas ile sabit olan hükümlere ilişkin sıralamasında nassın kendisiyle (es-sâbitü bi ayni’n-nas) sabit olanlardan sonra ikinci sırayı, nassın işaretiyle sabit olana vermiştir. Bu sıralama kendisinden sonra gelen bütün Hanefi usulcüler tarafından kabul edilmiştir. Bununla birlikte Debûsî’den önce Cessâs tarafından bu delâlet türünün bu şekilde isimlendirilmeksizin kullanıldığı görülmektedir. Cessâs hakkında tevkif (nas) ve ittifak (icmâ) bulunmayan konularda hükme ulaşmanın iki yolundan birinin, tevkifin anlamından sadece bir anlama gelen bir delâletin çıkarılması (istihracü delâletin min

delâletinin kelâmcı usulcülerin eserlerinde ortaya çıkışı da görebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî ile birlikte olmuştur.⁴⁰⁶ Gazzâlî'den sonra Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in etkisiyle işaretin delâleti daha sonraki usulcülerin eserlerinde bir delâlet türü olarak yer almıştır.⁴⁰⁷

Debûsî "Kelâmın siyakinin gerektirmediği ve kapsamadığı, fakat kendisinde bir ziyade veya noksan olmaksızın bizzat zâhirin anlamıyla gerektirdiği şeydir" şeklinde tanımladığı işaretin delâletini, belâgat ve icâzın bir göstergesi kabul eder. Debûsî, ibarenin delâletiyle işaretin delâletini, bakışlarını kendisine doğru gelen kişiye odaklayan kişinin, göz ucuyla o kişinin sağındaki ve solundaki kişileri görmesine benzetir.⁴⁰⁸ Buna göre

ma'ne't-tevkîfî lâ yahtemilü illâ ma'nen vâhiden) olduğunu belirtir. Cessâs'ın özel bir isim koymadığı bu kısım için verdiği örneklerin birçoğu sonraki Hanefî usulcülerin işaretin delâletine verdikleri örneklerdir (bk. *el-Fusûl*, IV, 18-19).

Basrî ise işaretin delâleti için verilen iki örneği, "karînelerin zâhirini tamamladığı hitapla istidlâl şekli" başlığı altında ele almış ve bunu özel bir isimle isimlendirmemiştir (bk. *el-Mu'temed*, II, 347, 348).

406 Gazzâlî'den önceki Bâkîllânî ve Cüveynî gibi usulcülerde bu delâlet türüne ilişkin bir açıklamanın yer almaması, bu konuda Gazzâlî'nin Debûsî'den etkilendiği izlenimini vermektedir. Aynı şekilde İbn Fûrek, Ferrâ, Şîrâzî, Sem'ânî, Bâcî gibi diğer usulcülerin bu delâlet türüne değinmemeleri, bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Bu usulcülerden sadece Sem'ânî, Debûsî'nin delâlet türlerine ilişkin olarak yaptığı taksime atıfta bulunurken değinmiştir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 260-262).

407 Râzî ise diğerleri gibi bunu da iltizamî delâlet olarak değerlendirmiştir (bk. *el-Mahsûl*, I, 233-234). Beyzâvî ise bu delâlet türünü, fahve'l-hitâb (mefhûmü'l-muvâfaka) kapsamında değerlendirmiştir (bk. *Minhâc* [Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile], III, 936). *Minhâc*'ın şârihlerinden Bedahşî, Beyzâvî'nin örnek olarak verdiği "Oruç gecesinde hanımlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı ..." (el-Bakara 2/187) âyetinin cünûp olarak sabahlayan kişinin orucunun sahih olduğuna delâletini mefhûmü'l-muvâfakanın mantukla eşit olan kısmına örnek olduğunu ifade etmiştir (bk. *Menâhicü'l-ukûl*, I, 423). Buna karşılık yine *Minhâc*'ın şârihlerinden İsnevi, Beyzâvî'nin işaretin delâletini ihmal ettiğini belirterek, az önceki örneğin mefhûmü'l-muvâfakaya değil, işaretin delâletine örnek olduğunu ifade etmiştir. İsnevi, bu açıklamalarının ardından Beyzâvî'nin bu konu ile ilgili sözlerinde problem bulunduğunu ve şârihlerin de bu konuya dikkat çekmediklerine vurgu yapar (bk. *Nihâyetü's-sûl*, I, 421-423).

408 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130. وثابت بالإشارة ما لا يوجهه سياق الكلام ولا يتناوله ولكن . يوجهه الظاهر نفسه . بمعناه من غير زيادة عليه أو نقصان عنه . Debûsî ikinci bir örnek olarak ibare ile işaretin delâletini, avcının bir ok ile iki avı birden avlamasına benzetir Kişi bir ava doğru okunu atar, bununla birlikte atıcılıktaki ustalığı sebebiyle ok

söz söylenildiği asıl anlama (ibare, mantuk) delâletinin yanı sıra bu anlama bir etkide bulunmaksızın konuşanın ustalığı sebebiyle başka bir anlama daha delâlet eder. Serahsî ve Pezdevî'nin tanımı da buna yakın olmakla birlikte tanımlarında işaretin delâletiyle sabit olan anlamın sözün söyleniş amacını teşkil etmediğine, kastedilmeyen bir anlam olduğuna ve ancak düşünmekle anlaşılan bir delâlet olduğuna vurguda bulunmuşlardır.⁴⁰⁹

Gazzâlî ise işaretin delâletini “özellikle kastedilmeksizin lafza tâbi olan şey” diye tanımlayarak tıpkı konuşanın konuşması sırasındaki işaret ve hareketlerinden lafzın delâlet etmediği şeylerin anlaşılması gibi kimi durumlarda kastedilmeyen şeylerin lafza tâbi olacağını belirtir.⁴¹⁰ Gazzâlî'den sonraki usulcüler de işaretin delâletini konuşanın kastı olmaksızın lafızdan anlaşılan anlam olarak tanımlamışlardır.⁴¹¹

ikinci bir ava daha isabet eder. Bu Türkçe'deki deyimıyla “Bir taşla iki kuş birden vurmaktır.”

Debûsî'nin bu tanımındaki, “Bizzat zâhirin anlamıyla gerektirdiği şeydir” ifadesinin aslında Cessâs'ın “tevkifin anlamından sadece bir anlama gelen bir delâletin çıkarılması” sözüne karşılık geldiği söylenebilir.

⁴⁰⁹ Serahsî, “Sözün söyleniş amacı olmamakla birlikte kendisinde bir eksiklik ya da fazlalık olmaksızın lafzın anlamı üzerinde düşünmekle bilinir” şeklinde tanımlar (bk. Usûl, I, 236). والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان.

Pezdevî de “Dil açısından nassın nazmı ile sabit olan fakat kastedilmeyen ve sözün kendisi için söylenmediği ve her açıdan zahir olmayan şeydir” şeklinde tanımlar (bk. Usûl [Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi içinde], I, 174-175; II, 393).

والإستدلال بأشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه إشارة

Semerkindî ise bu iki tanımı birleştirerek “Bir nevi düşünmekle (teemmül) kendisinde bir fazlalık veya noksanlık olmaksızın sözün kendisiyle bilinen şeydir” şeklinde Ama إشارة النص فما عرف بنفس الكلام بنوع تأمل من غير أن يزداد عليه شيء أو ينقص عنه tanımlayarak sözün kendisi için söylenmemesi ve kastedilmemesi sebebiyle nas olarak isimlendirilmeyeceğini, düşünme olmaksızın ilk duyulduğunda sözün kendisiyle birlikte anlaşılmadığı için de zâhir olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir (*Mizânü'l-usûl*, I, 567).

⁴¹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 188. الضرب الثاني ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه

⁴¹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 61; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 147; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 171; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1057; Sübkî, *Cem'ül-cevâmi'* (Mahallî şerhi ve Bennânî hâşiyesi ile), I, 240; İsfahânî, *Beyânü'l-*

İşaretin delâleti için yaygın olarak verilen örneklerden bazıları şunlardır:

1. Ahkâf sûresinde (46/16) hamilelik ve sütten kesilme süresinin otuz ay sürdüğü, Lokman sûresinde ise (31/14) çocuğun sütten kesilmesinin iki yıl (yirmidörtay) içinde olacağı belirtilmiştir. Bu iki âyetten işaretin delâletiyle hamilelik müddetinin asgari altı ay olacağı hükmü çıkartılmıştır.⁴¹²

2. Bakara sûresinde (2/187) “Oruç gecesinde hanımlarınıza yaklaşmak helâl kılındı... Şimdi onlara yaklaşın... Sabahın beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyin, için ...” denilmektedir. Âyet, ibaresiyle fecrin doğuşuna kadar gecenin tamamında yeme, içme ve cinsel ilişkinin mubah olduğuna delâlet etmektedir. Bu durumda gecenin son vaktinde cinsel ilişkide bulunan kişinin cünüp olarak sabaha girmesi söz konusudur. İşte âyet, işaretiyle cünüplüğün orucun sıhhatine zarar vermediğine delâlet eder. Aksi takdirde fecrin doğuşuna kadar bütün gece boyunca yeme, içme ve cinsel ilişkinin mubah kılınmaması gerekirdi.⁴¹³

Muhtasar, II, 434; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 322; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2869; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münîr*, III, 476. Bennânî, işaretin delâletinin kastedilmemesini, doğrudan (bizzat) kastedilmeme şeklinde yorumlayarak doğrudan olmasa bile kastedilmiş olması gerektiğini ifade eder.

412 Hanefiler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 18; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130; Pezdevî, *Usûl*, I, 179-182; Serahsî, *Usûl*, I, 237; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 151; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 249-250; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, I, 130.

Hanefiler'in dışındakiler için bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 164; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 62; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 147; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 171; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1058; Sübkî, *Ref'u'l-hâcî*, III, 491; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 436; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 323; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2870; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 476.

Basrî ise bu âyeti “zâhirini karînelerin tamamladığı hitapla istidlâl keyfiyeti” başlığı altında karînenin başka bir hitap olması kısmına örnek vermiştir (bk. *el-Mu'temed*, II, 347). Aynı şekilde Râzî, bu iki âyeti bir şeye başka bir şeyin eklenmesiyle toplamının hükme delil olması şeklinde ayrı bir kısım olarak değerlendirebilir (bk. *el-Mahsûl*, I, 311).

413 Hanefiler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 18; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130-131; Serahsî, *Usûl*, I, 238; Pezdevî (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile), *Usûl*, II, 400-401; İbnü's-Sââtî, *Bedi'ün-nizâm*, II, 553; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 151; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 250.

Hanefiler'in dışındakiler için bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 164; Sühreverdi, *et-Tenkihât*, s. 125; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 62-63; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 618-619; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 147; a.mlf., *Muhtasarü'l-*

3. Hz. Peygamber'den kadınlarla ilgili olarak rivayet edilen, "Onlardan her biri namaz kılmaksızın ve oruç tutmaksızın ömrünün yarısını evinin köşesinde geçirir" sözündeki "ömrünün yarısını"⁴¹⁴ ifadesinden işaretin delâletiyle kadının temizlik süresinin asgari miktarı ile hayız süresinin âzami miktarının on beş gün olduğu hükmü çıkarılmıştır. Bundan daha fazla ya da daha az olsaydı, Hz. Peygamber bunu belirtirdi. Ancak bu hükümler sözün mantukundan değil, işaretinden anlaşılmaktadır. Bu hadis, daha ziyade Hanefiler'in dışındaki usulcüler tarafından örnek verilmiştir.⁴¹⁵

İşaretin delâletinin açıklığı ve kapalılığı ile ilgili olarak kelâmcı usulcülerden herhangi bir açıklama bulunmamakla birlikte Hanefî usulcüler, işaretin delâletinin düşünmeyi (teemmül) gerektirdiği için açıklığının her zaman aynı derecede olmadığını ifade etmişlerdir. Birinci örnekte olduğu gibi az bir düşünmenin yeterli olduğu delâlet açık işaret, derin

Müntehâ (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 171; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1058; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 491; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 435-436; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 323; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde), I, 165; Merdâvî, *et-Tahbir*, VI, 2870; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, III, 476-477. Basrı aynı şekilde bu örneği, bir önceki gibi "zâhirini karinelerin tamamladığı hitapla istidlâl keyfiyeti" başlığı altında mubah bir fiilin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin mubah olduğunun bilinmesi olarak nitelemiştir (bk. *el-Mu'temed*, II, 348). Râzî ise bu örneği genel olarak iltizamî delâlet olarak değerlendirmiştir (bk. *el-Mahsûl*, I, 234).

414 M. Edîb Sâlih, haberin "şatr" kelimesi ile rivayetinin bulunmadığını (*Tefsîrü'n-nusûs*, I, 505-507), bu şekilde rivayeti söz konusu olsa bile "şatr" kelimesinin sözlükte "yarısı" anlamının yanı sıra "bir kısmı" anlamında da kullanıldığı ve hadiste de esasen bu anlamda kullanıldığı için meseleye örnek teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir (bk. *Tefsîrü'n-nusûs*, I, 508, 605-606). Aslında bu değerlendirmenin bir benzeri Rahûnî tarafından yapılmıştır. Rahûnî, hadisin "şatra dehrihâ" lafzıyla vârit olmadığını, Müslim'deki şeklinin "Temküsü'l-leyâlî mâ tusallî" olduğunu belirterek işaretin delâletine örnek olmayacağını belirtmiştir (bk. *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 323). Hadisin "şatra dehrihâ" lafzıyla vârit olmadığı konusunda bir değerlendirme için ayrıca bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 489-491.

415 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 164; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 62; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 618; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 147; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 171; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1057-1058; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 434-435; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 322-323; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 489; Merdâvî, *et-Tahbir*, VI, 2869-2870; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münir*, III, 476.

düşünmeye ihtiyaç duyulan işaret ise kapalı işaret olarak nitelendirilmiştir.⁴¹⁶ Kapalı işarete örnek Hanefiler'in işaretin delâletine verdikleri şu meşhur örnektir. Haşr sûresinin 7. âyetinde "li'l-fukarâi'l-muhâcirîn" denilerek fakir muhacirlerin de feyden hissesi bulunduğu belirtilmiştir. Âyet ibaresiyle fakir muhacirlerin feyden hisselerinin olduğuna, işaretiyle de Mekke'de bıraktıkları malların mülkiyetlerinden çıktığına delâlet eder. Çünkü fakir, gerçekte malından uzak olan değil, malı olmayan kişidir.⁴¹⁷

2. İşaretin Hükümü

Kelâmcı usulcülerde işaretin delâletinin hükümüne ilişkin Hanefiler'de olduğu gibi ayrıntılı açıklamaya rastlanılmaz. Genel olarak söylemek gerekirse işaretin delâleti iktizânın delâletinden sonra iki türüyle birlikte mefhumun delâletinden önce gelmektedir.⁴¹⁸ İşaretin delâletinin mi

416 Sîgnâkî, *el-Vâfi*, I, 476; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 175; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 170. Cessâs'ın "tevkifin anlamından sadece tek bir anlama gelen bir delâletin çıkarılması" şeklinde nitelediği bu kısmı işaretin delâleti olarak değerlendirecek olursa, bu delâlet türüne ilişkin örnekleri sıraladıktan sonra bunlardan daha kapalı ve daha incelikli örneklerin bulunduğunu belirtmesinin (bk. *el-Fusûl*, IV, 20), böyle bir ayırım yapmaya imkân sağladığı söylenebilir.

417 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130; Serahsî, *Usûl*, I, 236; Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* şerhi ile), I, 175-176; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 567-568; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s. 51; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 244; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 249; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, I, 130.

Cessâs'ın ise bu âyeti farklı bir şekilde örnek verdiği görülmektedir. Cessâs. Sevâd arazisinin taksim edilmesini isteyen sahâbeye karşı Hz. Ömer'in bu âyeti delil göstererek, arazinin taksimi halinde onlardan sonra gelecek insanların hiçbir şeye sahip olamayacaklarını ileri sürerek onları iknâ etmesini bu çeşit bir delâlete örnek vermiştir (bk. *el-Fusûl*, IV, 18).

Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî ise bu âyetin küffârın muhacirlerin mallarına sahip olduğuna ve bu malların artık muhacirlerin mülkiyetinden çıktığına delâletinin işaretin delâleti olarak değerlendirilmesini zorlama olarak değerlendirir. Ona göre bu delâlet nassın delâletidir. Çünkü delil benzerine delâlet ettiği gibi bazan aksine ve zıddına da delâlet eder. Meselâ duman ateşe delâlet eder fakat onun zıddıdır; bina yapan kişiye delâlet eder fakat onun aksidir (bk. *Ma'rîfetü'l-hucecîş-şer'iyye*, s. 8).

418 Âmidî, *el-İhkâm*, II, 474; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, s. 224; a.mlf., *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 312; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 388; İbn Müflih, *Usûl*, IV, 1598; Sübkî, *Cem'ül-cevâmi'* (Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*

yoksa “îma”nın delâletinin mi öncelikli olduğu konusunda ise net bir açıklamaya rastlayamadık.⁴¹⁹

Nassın nazmı ile sabit olması yönüyle Hanefî usulcüler, genel olarak işaretin delâleti ile ibarenin delâletini hükmü gerektirme noktasında eş-değerde görürler. Bununla birlikte konuşanın kastı olup olmama noktasında aralarında fark bulunduğu için çatışma halinde ibarenin delâleti önceliklidir.⁴²⁰

içinde), II, 183, 188; a.mlf., *Refu'l-hâcib*, IV, 625; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, VI, 316-317; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 4174; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 672-673.

419 Bununla birlikte konuşanın kastı olup olmama ölçü olarak alınırsa “îmâ”nın delâletinin öncelikli olduğu söylenebilir. Hanefîler’de olduğu gibi kelâmcı usulcülerin delâlet türlerine ilişkin sıralamaları esas alınarak bu konuda bir şey söylemek mümkün gözükse de Gazzâlî’nin işaretin delâletine “îmâ”nın delâletinden önce yer vermesi, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib’in ise “îmâ”nın delâletinden sonra yer vermeleri buna dayanarak bir belirleme yapmayı güçleştirmektedir. Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve daha sonraki usulcülerin tercih sıralamasından edinilen izlenim işaretin delâletinin öncelikli olduğudur.

420 Serahsî, *Usûl*, I, 236; Pezdevî, *Usûl*, II, 393; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, s. 244; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 149; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedîu'n-nizâm*, II, 552; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 252. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî tarafından teâruz halinde ibarenin delâletinin öncelikli olduğu belirtilmekle birlikte bu konuda herhangi bir örnek verilmemiştir. Daha sonraki Hanefî usulcüler ise buna yukarıda kelâmcı usulcüler tarafından kadınlara yönelik Hz. Peygamber’in söylediği sözün işaretinin delâletiyle sabit olan hayız müddetinin âzami süresinin on beş gün olduğu hükmünün, Hz. Peygamber’den hayızın süresiyle ilgili rivayet edilen “Hayzın en azı üç gün üç gece, en çoğu da on gündür” hadisinin hükmü ile çatışmasını örnek vermişlerdir. İkincisi ibarenin delaleti ile sabit olduğu için işaretin delâletiyle sabit olan birinci hükme tercih edilir (meselâ bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 394-395; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 171; Molla Civen, *Nûrû'l-envâr*, I, 252; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 162).

Siğnâki ve İtkânî ise bu tearuza “Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyiniz. Aksine onlar diridirler ve rableri katında rızıklandırılmaktadırlar” (Âl-i İmrân 3/169), “Onlar için namaz kıl, çünkü senin namazın onlar için rahmettir” (et-Tevbe 9/103) âyetlerini örnek vermiştir. Şâfiî birinci âyetin işaretinden hareketle şehid üzerine cenaze namazının kılınmayacağına hükmetmiştir. Çünkü Allah onları diri diye vâfsetmiştir. Diri olan kimseye ise cenaze namazı kılınmaz. İkinci âyet ise ibaresiyle umumi olarak cenaze namazının vâcib kılındığına delâlet etmektedir. Şehidler hakikaten ve hükmen ölüdür. Hakikaten ölü olduğu açıktır. Hükmen de ölüdür, çünkü malları vârisler arasında taksim edilmekte, hanımları

Hükmü gerektirme noktasında genel anlamda eşit olmakla birlikte iki konu hakkında Hanefî usulcülerin farklı görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Bunlardan birincisi işaretin delâletinin ibarenin delâleti gibi kati olup olmadığı meselesidir. Debûsî ve Serahsî'nin benimsedikleri görüşe göre, işaretin delâleti kati olabileceği gibi zannî de olabilir.⁴²¹ Pezdevî'nin bu konudaki tavrı net değildir. Bununla birlikte Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin ifadelerini Debûsî ve Serahsî'nin anlayışı doğrultusunda yorumlamıştır.⁴²² Daha sonraki Hanefî usulcülerden bazılarının⁴²³ görüşleri de bu yönde olmakla birlikte sonraki Hanefî usulcülerden Molla Hüsrev, tercih edilen görüşe göre işaretin delâletinin de mutlak olarak katiyet ifade ettiğini belirtir.⁴²⁴

İşaretin delâletine ilişkin olarak Hanefî usulcüler arasında tartışmalı olan diğer bir mesele de işaretin delâletinin umumunun olup olmadığı meselesidir. Görebildiğimiz kadarıyla Hanefî usulcülerden sadece Debûsî, işaretin delâletini nas gerektirmekle birlikte nassın anlamına eklenen bir anlam olduğu gerekçesiyle işaretin delâletinin umumunun olmadığını

ile evlenilmekte ve kabre konulmaktadır. İbarenin delâletinin daha güçlü olması sebebiyle onlar üzerine cenaze namazı kılınır (bk. *el-Vâfi*, I, 484-485; *et-Tebyîn*, I, 316-317). Abdülazîz el-Buhârî de bu örneği vermekle birlikte bunun itiraza açık olduğunu belirtir (bk. *Keşfü'l-esrâr*, II, 394).

421 Debûsî ve Serahsî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: "İşaretin delâletinin bir kısmı, ibare ile sabit olan konumunda kesin olarak ilmi gerektirir, bir kısmı da ilmi gerektirmez" (bk. *Takvîmü'l-edille*, s. 132; Serahsî, *Usûl*, I, 236-237).

422 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 393.

423 İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 171.

424 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 162. Molla Hüsrev Debûsî ve Serahsî'nin bu görüşte olduğunu, Abdülazîz el-Buhârî'nin de bu görüşü tercih ederek Pezdevî'nin sözlerini buna hamlettiğini belirtir. Teftâzânî ise işaretin delâletinin kesinlik gerektirme konusunda ibarenin delâleti gibi olduğu görüşünün çoğunluğun görüşü olduğunu belirtir (bk. *et-Telvîh*, I, 136).

Nesefî'de olduğu gibi kimi Hanefî usulcüler ise bu konuya değinmeksizin sadece hükmü gerektirme konusunda çatışma durumu hariç işaretin delâletinin ibarenin delâleti gibi olduğunu ifade etmekle yetinmişlerdir (bk. *Keşfü'l-esrar*, I, 252).

Erken dönem Hanefî usulcülerden Cessâs'ın dışında Molla Hüsrev'in bu görüşüne destek olacak bir usulcüyü rastlayamadık. Cessâs, açıklık ve kapallık bakımından farklı derecelerde bulunan bu delâlet türünün, buna rağmen ilme götürdüğünü ve doğruyu tutturmakla mükellef olduğumuz kısma girdiğini belirtmiştir (bk. *el-Fusûl*, IV, 20).

görüştüğüdür.⁴²⁵ Buna karşılık başta Serahsî olmak üzere, Hanefi usulcülerin büyük çoğunluğu, işaretin nazımıyla sabit olması yönüne vurguda bulunarak ibarenin delâleti için geçerli olan umumun işaretin delâleti için de geçerli olduğu, dolayısıyla ibarenin delâleti gibi işaretin delâletinin de tahsisi kabul edeceği görüşündedirler.⁴²⁶

C) Tembih ve “İmâ”nın Delâleti

1. Tembih ve “İmâ”nın Tanımı

Mefhum yoluyla delâletin bir türü olarak **tembih** ve **îmâ**’nın⁴²⁷ delâleti, “hükmün münasip vasma bağlanmasından o vasma söz konusu hükmün

425 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 139.

426 Serahsî, *Usûl*, I, 254; Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 252; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 136; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-envâr*, s. 171; Molla Civen, *Nûrû’l-envâr*, I, 252; Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, s. 163.

İbn Melek ve Molla Civen işaretin delâletinin tahsisine şu örneği vermişlerdir. “Onların rızıkları babaya aittir” âyeti, işaretin delâletiyle oğulun malının babaya ait olduğuna delâlet etse de babanın oğulun câriyesi ile cinsel ilişkide bulunması helâl değildir. Böyle bir durumda babanın câriyenin kıymetini ödemesi gerekir.

427 Tembih ve îmâ kelimeleri esasında aynı anlama gelmekle birlikte tıpkı nazar ve istidlâl gibi genelde birlikte kullanılmaktadır. Türkçe’de bu iki kelimenin anlamını bir şeye dikkat çekmek, bir şeyi üstü kapalı olarak söylemek şeklinde karşılamak mümkündür.

Tembih tabirinin burada incelediğimiz ta’lile dayalı delâlet türü için kullanılması yanı sıra Hanbeli usulcülerde olduğu gibi kimi usulcüler tarafından fahve’l-hitâb (mefhûmü’l-muvâfaka) için de kullanılan bir tabirdir (bk. Ferrâ, *el-Udde*, II, 480; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 225; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 771-772). Aynı şekilde bu delâlet türünü ifade etmek için tembih ve “îmâ”nın delâleti tabirinin yanı sıra kimi zaman îmâ ve işaret, kimi zaman da “fahve’l-keâm” ve “lahnû’l-keâm” tabirlerinin kullanıldığı belirtilir (bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 165; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 771). Nitekim Cessâs, illeti belirlemenin bu yolunu fahve’n-nas, fahve’l-hitâb olarak isimlendirmiştir (bk. *el-Fusûl*, IV, 151). Bu delâlet türünün esasını hükmün illete dikkat çekmenin oluşturduğunu söyleyen Bâkîllânî, bazılarının bu tür delâleti hitabın mânasından anlaşılan delâlet (kıyas) olarak nitelediklerini belirterek ve bunun lafzî bir tartışma olduğunu ifade eder (bk. *et-Takrib*, I, 347-348). Gazzâlî, mefhum taksiminde bu delâlet türüne özel bir isim koymamakla birlikte *el-Müstasfâ*’da illeti belirleme yollarında ve *Şifâü’l-gali’*de bu delâlet türü için tembih ve “îmâ”nın

illeti olduğunun anlaşılmasıdır.”⁴²⁸ Meselâ “Hırsız erkek ve kadının ellerini kesin!” (el-Mâide 5/38), “Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz celde vurun!” (en-Nûr 24/2) âyetlerinde hırsızın elinin kesilmesi ve zina edene celde vurulması gerektiği anlaşılmakta olup bu açıkça söylenmiştir (mantukun bih). Bunun yanında el kesme ve celde hükümlerinin illetinin de hırsızlık ve zina olduğu anlaşılmaktadır fakat bu açıkça söylenmemiştir. Bununla birlikte sözün mefhumundan bunların söz konusu hükümlerin illeti olduğu hemen anlaşılmaktadır. “İyiler cennette, facirler cehennemdedir” (el-İnfîtâr 82/14) âyetinde ve “fâciri kına”, “itaat edeni yücelt, öv” gibi övgü, yergi, teşvik ve sakındırma türünden sözler de böyle olup, bunlarda hükmün, fiilin gerekçesine dikkat çekme söz konusudur.⁴²⁹

Bu açıdan bakıldığında bir delâlet şekli olarak tembihi (tenbih) diğerlerinden ayıran özellik, diğerlerinin hükme delâlet etmesine karşılık tembihin hükmün illetine delâlet etmesidir. Bu yönüyle tembih, diğerleri gibi müstakil bir delâlet türü olmayıp, kıyas için gerekli olan illeti belirlemenin yollarından birini oluşturur. Bu sebeptendir ki, Hanefi usulcüler ibare, işaret, delâlet ve iktizânın yanında ayrı bir delâlet türü olarak buna yer vermezler. Kelâmcı usulcüler ise mefhumun kısımları arasında yer vermekle birlikte esasen bu delâlet türünü “Mesâliku’l-ille” başlığı altında illeti belirlemenin diğer yolları ile birlikte kıyas konusunda incelemişlerdir.⁴³⁰

delâleti tabirini kullanmıştır (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 248; *Şifâü’l-gali: fi beyânîş-şebah ve’l-muhayyel ve mesâliki’t-ta’lîl* [nşr. Hamed el-Kebîsî], Bağdat: Matbaatü’l-irşâd, 1971, s. 27).

428 Bu tanım esas itibariyle Gazzâlî’ye ait olup “hükmün münasip vasfa izâfesinden ta’lîli anlamak” şeklindedir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 165; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 771; İbn Reşîk, *Lübâbü’l-mahsûl*, II, 619).

429 Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 347-348; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 165; İbn Reşîk, *Lübâbü’l-mahsûl*, II, 619.

430 Kıyasın illetini belirleme yollarından biri olduğu için bu delâlet türünün, kıyas: kabul eden her usulcû tarafından kabul edildiğini ve ilk dönemlere kadar uzandığını söylemek mümkündür. Meselâ Bâkîllânî, bu delâlet türünü de herhangi bir özel isimle isimlendirmeksizin bazı örnekler vererek “bu kısma katılması gerekenlerden biri de ...” sözüyle bunları da anlamlarını lafzın mefhum, fahvâ ve lahn yoluyla ifade eden kısma dahil etmiştir (bk. *et-Takrîb*, I, 347) ve ayrıntılarını kıyas konusunda ele almıştır (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, III, 248, 249).

2. Tembih ve “İmâ”nın Kısımları

İlleti belirleme konusunda usulcüler tarafından yapılan sınıflamaların ayrıntılarında kimi farklılıklar olsa da esas itibariyle nas ve istinbat⁴³¹ olmak üzere iki yolun bulunduğu söylenebilir.⁴³² İletin mansus illet ve müstenbat illet olarak ikiye ayrılması bunun tabii sonucudur. Bu açıdan hükme delâlet eden delil ve delâlet şekillerinin aynı zamanda illete delâlet eden deliller olduğunu söylemek mümkündür.⁴³³

Basrî de bu delâlet türünü, genel çerçeve itibariyle müstenbat (kıyas) olmayan delâlet kapsamında ele almıştır. Kıyasın dışında kalan delâlet türleri, söz ve fiillerin delâleti olarak ikiye ayrılır. Sözler ise delâleti sarîh olan ve sarîh olmayan olarak ikiye ayrılır. Delâleti sarîh olmayan ise işiten açısından problemli olmayan ve problemli olan olarak ikiye ayrılır. İşiten açısından delâleti problemli olmayan ise delâleti ta'lîl yoluyla olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılır (bk. *el-Mu'temed*, I, 297). Tembih ve “imâ”nın delâleti olarak isimlendirilen delalet türü, Basrî'nin yaptığı bu taksimde delaleti ta'lîl ile olan kısma tekabül etmektedir ki, Basrî, burada birkaç örnek vererek ayrıntılarını şer'î illetleri belirleme konusuna bırakmıştır (bk. *el-Mu'temed*, II, 251-254).

Bu delâlet türüne gayri manzumun kısımları arasında yer veren Âmidî ise bunun beş kısım olduğunu ve kıyas konusunda ele alınacağını ifade etmiştir (bk. *el-İhkâm*, II, 61, 62). İbnü'l-Hâcib tanım ve açıklamalarında Âmidî'yi esas almakla birlikte bu delâlet türünü iktizâ ve işaret ile birlikte mantukun gayri sarîh kısmına dahil ederek tasnifte ayrılmıştır (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 171; *Münteha'l-vüsûl*, s. 147).

⁴³¹ İletin istinbat yoluyla tesbiti ise sebr ve taksim, hükme münasebetini ortaya koyma, tard ve aks gibi yollar olup bunlardan bazılarının illeti belirleme yolu olup olmadığı tartışma bulunmaktadır (İstinbat kapsamında değerlendirilen bu yollar hakkında geniş bilgi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 157 vd.).

⁴³² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 151-152; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 250 vd.; Ferrâ, *el-'Udde*, V, 1424 vd.; Cüveynî, *et-Telhis*, III, 248 vd.; a.mlf., *el-Burhân*, II, 517 vd.; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, II, 580; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, II, 130 vd.; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 248 vd.; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 9 vd.; Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 616; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 137, vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 222, vd. Kimi usulcüler illeti belirleme yollarını nas, tembih, icmâ ve emâre olarak dörde, Râzî ve Âmidî de olduğu gibi kimi usulcüler de daha fazla kısımlara ayırmışlardır.

⁴³³ Basrî'nin, “Şer'î illetlerin yolları şer' olduğuna ve şer' yollar da lafız ve istinbat olduğuna göre, şer'î illetlerin yollarının da ya lafız ya da istinbat olması gerekir” sözü (bk. *el-Mu'temed*, II, 250) ve Şîrâzî'nin “İşin özü şu ki, illetin sahihliğini gösteren bir delâletin bulunması gerekir. Çünkü hükmün şer'î olması gibi illet de şer'îdir. Nasıl ki, hükmün delilsiz ispatı câiz değilse, illetin de delilsiz olarak

Hitabın, hükme delâletinin mantuk (sarih)⁴³⁴ ve mefhum şeklinde ikiye ayrılması gibi illete delâleti de mantuk (sarih) vetembih şeklinde ikiye ayrılır.⁴³⁵ Tembih ve “îmâ”nın delaleti ile kastedilen de bu ikinci kısımdır.

Hitabın illete tembih ve îmâ yoluyla delâleti konusunda usulcülerin farklı taksimleri bulunmakla birlikte⁴³⁶ bu konuda en derli toplu ve daha

ispatı câiz değildir” sözü (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, II, 580) illeti belirleme yollarının hükmün delilleri ile aynı olduğunu açıkça ifade etmektedir (benzer bir açıklama için bk. Ferrâ, *el-Udde*, V, 1424; Gazzâlî, *Şifâü'l-galil*, s. 26; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 616).

434 Hitabın illete sarih / nutk olarak delâleti, “Sana bunu şu illetten dolayı vâcip kıldım” sözünde olduğu gibi bizzat “illet” kelimesinin kullanılması ya da “li ennehû kezâ”, “li ecli kezâ” ve “keylâ yekûne kezâ” ve benzeri ta'lili ifade eden sözlerden biri ile olur. Meselâ “İçinizden zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın diye (key lâ yekûne)” (el-Haşr 59/7) âyeti ve Hz. Peygamber'in, “İzin isteme gözden dolayı gerekli kılınmıştır (li ecli'l-basar)” hadisinde illet açıkça belirtilmiştir (Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 151; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 250; Cüveynî, *et-Telhis*, III, 248; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 248; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 616-617).

435 Bâkîllânî, illeti belirlemenin en güçlü yolunun Kitap ve Sünnet'in illeti içermesi olduğunu, bunların da illeti açık ve zımnen olmak üzere iki şekilde ifade ettiğini belirtmiştir (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, III, 248).

Basrî'nin ifadesine göre, şer'î illetlere delâlet eden lafızlar ya sarih olup bunu açıkça ifade eder ya da sarih olmayıp bunu dikkat çekme (tembih) şeklinde ifade eder (bk. *el-Mu'temed*, II, 250; benzer açıklamalar için bk. Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, II, 580; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 130; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 616). Gazzâlî de birincisinin, örneğin şarabın haram kılınmasının illetinin sarhoş edicilik olması, ikincisinin ise bu sarhoş edicilik özelliğinin nebizde varlığı olmak üzere kıyasta iki mukaddimeye ihtiyaç duyulduğunu belirterek, bunlardan ikincisinin his, akıl delili, örf, şer'î deliller ve diğer delillerle ispatının câiz olduğu halde, aslın illetini belirleme olan birinci mukaddimenin ise ancak Kitap, Sünnet, icmâ ve istidlâl ile ispat edilebileceğini ifade eder. Kitap ve Sünnet'in illete delâleti ise sarih nutk ve îmâ / tembih olmak üzere iki şekilde olur (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 247-248; *Şifâü'l-galil*, s. 23, 27).

436 Kimileri belli bir sayı sınırlaması yapmaksızın örnekleme kabilinden değişik şekillerinden bahsetmiş, kimileri ise delâlet şekillerine göre bu kısımları dört, beş ya da altı kısım olarak vermiştir ki, bu kısımların bazılarının da alt kısımları bulunmaktadır (bu konuda meselâ bk. Cüveynî, *et-Telhis*, III, 249-251; Ferrâ, *el-Udde*, V, 1424 vd.; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, II, 853-855; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 131-133).

sonraki usulcüler tarafından esas alındığını düşündüğümüz Basrî'nin taksimini esas aldık.⁴³⁷

1. Sözde ta'lil konusunda açık olmayan fakat hükmün illetine bağlanmasını gerektiren bir lafzın bulunması. Hz. Peygamber'in ihramlı iken hayvandan düşüp ölen kişi hakkındaki, "Başını örtmeyin, koku da sürmeyin. Çünkü o (fe innehû), kıyamet günü telbiye getirerek diriltilecektir" sözü böyledir. Hadisteki "fâ" harfi hüküm ile illeti birbirine bağlamaktadır.⁴³⁸

2. Bir olayın akabinde Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilen bir soruya, sorulan şeyin sıfatını dikkate alarak cevap vermesinden bu sıfatın, verdiği hükümde müessir olduğunun anlaşılması. Meselâ kendisine gelip "Ey Allah'ın resulü, iftar ettim" diyen kişiye Hz. Peygamber'in, "O halde sana kefâret gerekir" demesi böyledir. Hz. Peygamber'in kefâret hükmünü vermesinin sebebinin iftardan dolayı olduğu anlaşılmaktadır. Şayet iftar bu hüküm için müessir bir vasıf olmasaydı, bedevinin sözünü

437 Basrî illeti tembih yoluyla ortaya koyan lafızları dört kısma ayırmıştır. Gazzâlî ve Râzî ise Basrî'nin üçüncü kısım olarak verdiği kısmı ikiye ayırarak toplam beş kısma ayırmıştır. Gazzâlî'nin *Şifâü'l-galil* isimli eseri illeti belirleme yolları konusunda yazılmış müstakil bir eserdir. Bununla birlikte tembih yoluyla illeti belirleme konusundaki yaptığı taksim ve verdiği örnekler bazı ayrıntı ve ek açıklamalar dışında Basrî'ninki ile aynıdır. Her ne kadar Gazzâlî Basrî'ye hiçbir atıfta bulunmasa da *Şifâü'l-galil*'de takip ettiği sistematik bizde onun sistematikini esas aldığı şeklinde bir izlenim uyandırmıştır. Bu konuda Gazzâlî yalnız da değildir. Ondan sonra gelen Kelvezânî, Üsmendî, İbn Kudâme, Râzî ve Âmidî gibi usulcüler de hemen hemen aynı sistematigi benimsemişlerdir.

438 Bu örnekte olduğu gibi bazan hüküm önce gelir ve "fâ" harfi sonra gelen illetin başına gelir. Bazan da illet önce gelir ve "fâ" harfi sonra gelen hükmün başına gelir. Bu da "Ve's-sâriku ve's-sârikatu faktaû eydiyehümâ" (el-Mâide 5/38), "Îzâ kumtüm ile's-salâti fağsilü vüçüheküm" (el-Mâide 5/38) âyetlerinde olduğu gibi naslarda olabileceği gibi "Sehâ en-Nebiyü fe secede", "Zenâ Mâiz fe recemehû Resûlullâh" sözlerinde olduğu gibi râvinin sözlerinde de olur (Basrî, *el-Mu'temed*, II, 251-252; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 250; a.mlf., *Şifâü'l-galil*, s. 27-32; Cüveynî, *et-Telhis*, III, 250-251; Ferrâ, *el-Udde*, V, 1426, 1427, 1428; Kelvezânî, *et-Temhid*, IV, 11-12; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 617; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, III, 839-841; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 143-147; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 224-225). İbnü'l-Hâcib'de olduğu gibi kimi usulcüler, "fâ" harfinin bittiği şekilleri tembih kapsamında değil, sarîh nas yoluyla illete delâlet eden kısım olarak değerlendirmiştir (bk. *Muntehe'l-vüsûl*, s. 179; *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile), II, 234).

işittiğinde bu cevabı vermezdi. Yine Hz. Peygamber'e gelip, "Oruçlu iken eşimle beraber oldum" diyen kişiye Hz. Peygamber'in "Bir köle âzat et" demesi de aynı şekildedir.⁴³⁹

3. Şâriin hüküm için zikrettiği vasfın, illet olarak düşünülmediği takdirde bir faydasının bulunmamasından hareketle illet olduğunun anlaşılması. Hükümü gerektiren vasfın "inne" lafzı ile zikredilmesi: Hz. Peygamber içinde köpek bulunan bir eve girmekten kaçınıncı, kendisine "Falancaların evinde kedi olduğu halde onların evine giriyorsun" denilmiş, Hz. Peygamber de "O necis değildir, o sadece sizin etrafınızda dolanıp duran hayvanlardan biridir" cevabını vermiştir. Şayet temiz olma hükmünde kedilerin dolanıp duran hayvan olma vasfının bir etkisi bulunmasaydı, "necis değildir" sözünün ardından bu vasfın zikredilmesi uygun düşmezdi.⁴⁴⁰

439 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 252; Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 32-39; Kelvezânî, *et-Temhid*, IV, 13; Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 618; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, III, 842-843; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 147-149; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 225-226.

440 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 252-254; Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 41-49; a.mlf., *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 248-249; Kelvezânî, *et-Temhid*, IV, 13-16; Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 618-619; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, III, 843-844; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 149-154; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 225-229.

Bu kısmın değişik türleri bulunmaktadır. Yukarıdaki usulcülerden bazıları bunlardan bazılarına değinmemiştir. Sıralamada Basrî'nin yaptığı sınıflama esas alınmış olup Gazzâlî, Râzî ve Âmidî'de aynı kısımlar yer almaktadır.

1. Yukarıda verilen örnekte olduğu gibi hükümü gerektiren vasfın "inne" lafzı ile zikredilmesidir.

2. Hükümün mahallinde ilkten zikredilmesine ihtiyaç bulunmayan bir sıfatın zikredilmesinden o sıfatın hükümde müessir olduğunun anlaşılması. Hz. Peygamber'in nebîz ile abdest alınca "Temiz bir hurma ve temiz bir su" demesi böyledir. Bu söz nebîz ile abdestin cevazını göstermektedir. Şayet bu, hükümde müessir bir özellik olmasaydı, söylenmesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü bu söz ile amaçlanan nebîzi tarif değil -bu zaten bilinen bir şey- bununla abdestin cevazıdır.

3. Sorulan bir şeyin vasfını pekiştirmek (takrir). Yaş hurmanın (rutab) kuru hurma (temr) karşılığında satımının câiz olup olmadığı sorulduğunda Hz. Peygamber, "Yaş hurma kuruduğunda eksilir mi?" diye durumu pekiştirmek üzere bir soru sorunca sahabe "Evet" demiş, bunun üzerine o da "Öyleyse olmaz (felâ izen)" demiştir. Hurmanın yaş olması sebebiyle eksilmesi alışverişin yasaklığı konusunda illet olmasıydı, Hz. Peygamber'in bu takririnin bir anlamı olmazdı.

4. Hüküm bakımından sorulan şeyin benzerine dikkat çekmek üzere takrirde bulunmasından benzerlik yönünün illet olduğuna tembih. Oruçlu iken karısını

4. Vâcip bir fiile engel olan şeyin yasaklanmasından bu yasaklamadaki

öpmesinin orucu bozup bozmayacağını soran Ömer’e Hz. Peygamber’in “Peki, ağzına su alıp çalkalasaydın orucun bozulur muydu?” diye karşılık vermesi gibi. Hz. Peygamber bu sözünü öpmenin tıpkı mazmaza gibi orucu bozmayacağına dikkat çekmiştir.

5. Şâriin hükümde iki şeyin arasını bir sıfat zikretmek suretiyle ayırmasından bu sıfatın illet olduğunun anlaşılması. Şayet bu sıfat illet olmamış olsaydı, zikredilmesinin bir anlamı olmazdı. Bu da iki şekilde olur (Gazzâlî, Râzî ve Âmidî’nin ayrı bir kısım olarak zikrettiği kısım budur).

a) Hz. Peygamber’in “Katil mirasçı olamaz” sözünde olduğu gibi iki şeyden birinin hükmünün hitapta zikredilmiş olmasıdır. Çünkü daha önce genel olarak vârislerin mirasçılığının açıklandığı göz önüne alınırsa, Hz. Peygamber’in bu sözle mirasçılık hükmünde kâtil olan ile olmayanı ayırdığı ve katlin mirasçılığın olmadığı müessir bir vasfı olduğu anlaşılır. Aksi takdirde bu vasfı zikretmenin hiçbir anlamı kalmazdı. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in, “Kadı öfkeli iken hüküm vermesin” sözü de böyledir. Zira kadının hüküm vermesi daha önce bir emir ile sabit olup, öfkeli iken hüküm vermekten menedilmesi, öfkenin menedilme hükmünün illeti olduğunu gösterir (bu örnek İbn Kudâme ve Âmidî tarafından “şâriin hükümle birlikte münasip bir vasfı zikretmesinden, bu münasip vasfın hükmün illeti olduğunun anlaşılması” şeklinde ayrı bir kısım olarak ele alınarak tembih yoluyla illeti belirleme yolları altına çıkarılmıştır. bk. *Ravzatü’n-nâzir*, III, 845-846; *el-İhkâm*, II, 230).

b) İkincisi ise hükümde aralarını ayırdığı iki şeyin de hitapta zikredilmiş olmasıdır. Bu da iki şeyi birbirinden ayırdığı şeye göre değişik kısımlara ayrılır.

İki şeyin arasının şart konumunda olan bir şey ile ayrılması. Hz. Peygamber’in buğdayı buğdayla fazla olarak satmayı yasakladıktan sonra söylediği “İki cins farklı olursa (fe izâ ihtelefe’l-cinsânî) peşin olmak kaydıyla istediğiniz gibi satın” sözü, cinslerin farklı olmasının alım satımın câizliğinin illeti olduğuna delâlet eder.

İki şeyin arasının gaye ile ayrılması. “Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın” (el-Bakara 2/222) âyetinde iki şeyin hüküm açısından farklılığına gaye bildiren “hattâ” edatı delâlet etmektedir ki, sadece bu kısım ile yetinilmiş olsaydı bile bu, hayızdan temizliğin yaklaşımda müessir olduğuna delâlet ederdi.

İki şeyin arasının istisna ile ayrılması: “Mehirlerini belirlediğiniz kadınları dokunmadan önce boşarsanız, belirlediğinizin yarısı onların hakkıdır. Ancak onların ya da nikâh bağıni elinde bulunduranın vazgeçmesi müstesna” (el-Bakara 2/237) âyetinde iki şey hüküm bakımından istisna (illâ) ile ayrılmıştır ki, bu, vazgeçmenin belirlenen mehrin yarısının verilmemesinde müessir olduğuna delâlet eder.

İki şeyin arasının istidrak konumunda olan bir lafızla ayrılması: “Allah kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar” (el-Mâide 5/89)

illetin vacibe engel oluşu olduğunun anlaşılması. "...Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın" (el-Cum'a 62/9) âyetinde Allah'ın koşmayı emredip ardından buna engel olan alışverişi yasakladığında bu nehyin, vâcibe engel olmasından dolayı olduğu anlaşılır.⁴⁴¹ "O ikisine öf deme" (el-İsrâ 17/23) âyetinde de durum aynıdır. Bu yasaklamadaki illet de ana babaya gösterilmesi vâcib olan saygıya engel olma durumudur. Aynı illet daha fazlasıyla dövmede de bulunduğu için evlâ yolla dövmenin yasaklığına da delâlet eder.⁴⁴²

Tembih yoluyla belirlenen illetin hüküm için "münâsip bir vasıf"⁴⁴³ olmasının gerekip gerekmediği usulcüler arasında tartışmalıdır. Gazzâlî'nin tercih ettiği görüşe göre, "îmâ"da bulunulan vasfın hüküm için münâsip bir vasıf olması şart değildir. Meselâ öldürme, zina ve hırsızlık ile bunların hükümleri arasında bir münasebet söz konusu olmasına karşılık, erkeklik uzvuna dokunma ve ön ve arkadan çıkan şeyler ile abdestin vacibliği arasında herhangi bir münasebet yoktur.⁴⁴⁴

âyetinde iki yemin hüküm bakımından istidrak ifade eden "lâkin" ile ayrılmıştır ki, bu, bilerek yapılan yeminin sorumlu tutulmada müessir olduğuna delalet eder.

İki şeyden birini, diğerini zikrettikten sonra herhangi bir sıfatı ile birlikte zikretmenin, söz konusu sıfatın hükümde müessir bir vasıf olduğuna delâlet etmesi: Hz. Peygamber'in "Piyade için bir sehim, süvari için iki sehim vardır" sözü böyledir. Piyadeden sonra süvari için iki sehim olduğunun zikredilmesi, söz konusu hükümde süvari olmanın müessir olduğuna delalet eder.

441 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 254; Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 50-52; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 17; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, III, 845; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 154; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 229.

442 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 254; Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 52-53; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 17; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 154. Lafzın fahvâsından (mefhûmü'l-muvâfaka) anlaşılan dövmenin de haram olmasının lafızdan mı yoksa kıyas yoluyla mı anlaşıldığı usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu tartışma fahve'l-hitâb konusunda ele alınmıştır.

443 Burada münâsip vasıfla kastedilen istidlâl yoluyla belirlenen münâsip vasıf değil, şâriin sözünde ima ve tembihte bulunulan vasıftır. İkisi arasındaki fark birincisinin müstenbat illet oluşu, ikincisinin ise mansus illet olarak değerlendirilmesidir.

444 Bununla ilgili tartışmayı Hz. Peygamber'in, "Katil mirasçı olamaz" sözü üzerinden yapan Gazzâlî, şayet Hz. Peygamber böyle değil de, "Uzun boylu mirasçı olamaz" veya "Siyah mirasçı olamaz" deseydi, aynı şekilde bu vasıfların da hükmün dayanağı (menatı) olacağını söyledik demektedir. "Uzun boylu ya

3. Tembih ve “İma”nın Hükümü

Genel olarak illete delâlet eden delile bağlı olarak illetin yolunun katî ya da zannî olması mümkündür. İletinin yolunun Kitap, mütevâtir Sünnet ve icmâ olması halinde katî; illetin yolunun haber-i vâhid, haber-i vâhidin tembihi ve istidlâl gibi emâre olması halinde ise zannîdir.⁴⁴⁵ Buna göre tembihin, hükmün illetine delâletinin genel olarak zâhir, zannî olduğu söylenebilir.⁴⁴⁶ Gazzâlî, tembih yoluyla belirlenen illetin, hükümde

da siyah olmak ile mirastan mahrumiyet arasında bir münasebet bulunmadığı ve bu vasıfların hükümde etkisi olmadığı halde illet olması nasıl mümkün olmaktadır” şeklinde bir soruya verdiği cevap, zikredilen vasfın hükmün dayanağı olmasına rağmen münâsib olmasının şart olmamasını şöyle açıklar. “Bu vasıfların hükme emâre teşkil ettiği ve hükmün dayanağı olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Bir kimse bunun illet olarak isimlendirilmesinden kaçınırsa isimlendirmede bir kısıtlama söz konusu olmaz. Şer’î illetler esasen hükme ulaştıran emârelerdir. Bu yüzden münâsib vasıflar hükmü, bizâtihi gerektirmeyip ancak şer’in bunları hüküm için sebep kılmasıyla gerektirir. Sebeplerin hükümleri gerektirmede etkili oluşu (tesiri) şer’ tarafından bilinir. Bu yüzden kimi durumlarda hükümle, zikredilen vasıf arasında bir münasebet bulunmamasına karşılık, kimi durumlarda münasebetin varlığından bahsetmek mümkündür. Meselâ erkeklik uzvuna dokunma ve sebileynden çıkan şeyler ile abdestin vâcipliği arasında bir münasebet yokken, öldürme, zina ve hırsızlık ile bunların hükümleri arasında bir münasebet söz konusudur. Sonuç olarak, emâreleri bilmenin yolu tembih ve tasrih olduğuna göre, daha açık ve akla daha önce gelmesi dışında münâsibin münâsip olmayandan bir farkı yoktur” (bk. *Şifâü’l-galil*, s. 47). Bu konuda Râzî de Gazzâlî ile aynı görüştedir (bk. *el-Mahsûl*, V, 145-147).

Âmidî ise kendisinin eklediği altıncı kısım dışında münâsib olmayan bir vasıfla ta’lilin imkânsız olmadığını belirtir. Altıncı kısım ise esasen ta’lilin münâsib vasıftan anlaşılması yönüyle münasebet olmaksızın ta’lili anlamak söz konusu değildir. Çünkü münasebetin şart olduğu bir şeyde münasebetin bulunmaması bir çelişkidir (*el-İhkâm*, II, 231). İbnü’l-Hâcib de bu konuda Âmidî gibi düşünmektedir (*Münteha’l-vüsûl*, s. 180; *Muhtasarü’l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], II, 236).

445 Basrî, şer’î illetlerin çoğunun zannî emârelere dayandığını, bu yüzden de zannî olduğunu belirtirerek esasen şer’î illetlerde arananın zann olduğunu ifade eder (bk. *el-Mu’temed*, II, 250).

446 Nitekim Gazzâlî, illetlerin şâri’ tarafından tembih yoluyla ortaya konmasının değişik şekillerinin bulunduğunu, bunların “zan ifade etmede” birbirine yakın mertebelerde olduğunu belirtir (bk. *Şifâü’l-galil*, s. 27).

dikkate alınması gerektiği konusunda sarîh/nas olduğunu ancak bunun illet, sebep veya şart oluşu yoluyla dikkate alınmasına delâletinin ise sarîh olmadığını belirtir.⁴⁴⁷

İşaretin delâletinde belirtildiği üzere kelâmcı usulcülere göre sıralamada genel olarak tembihin delâleti iktizânın delâletinden sonra mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefeden önce gelir.⁴⁴⁸ Bununla birlikte kuvvet bakımından tembihin kısımları arasında derece farkı söz konusudur.⁴⁴⁹

447 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 251; a.mlf., *Şifâü'l-galîl*, s. 101-102, 105-106, 109; "İmâ"nın illiyyete delâletinin zâhir olduğu konusunda ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 154-155; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, III, 146; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 191).

Gazzâlî, "imâ"nın, vasfın dikkate alınacağı bu yollar konusunda zâhir ve muhtemel olmasını bazı örnekler üzerinde şöyle açıklar: Hz. Peygamber'in "Kadı öfkeli iken hüküm vermesin" hadisi, kızgınlığın hâkimin hüküm vermesine engel olması hususunda illet olduğunu gösterir. Fakat incelenip düşünüldüğünde kızgınlığın bizâhiti illet olmayıp, tersine hâkimin doğru bir şekilde hüküm vermesine engel olan bir durumu, kafa karışıklığını içermesi sebebiyle illet olduğu anlaşılır. Bu sebeple hâkimin aç olması, kinli olması ve acı çekiyor olması gibi durumlar da bu sözün kapsamına girmiş olur. Buna göre de kızgınlık bizâtihi değil, içerdiği başka bir sebepten dolayı illet olmuş olur.

Yine râvinin, "Hz. Peygamber yanıldı, bunun üzerine secde etti" sözünde de durum aynıdır. Çünkü burada secdenin sebebi bizâtihi yanılma olabileceği gibi yanılmanın içerdiği namazın bazı cüzlerini terk de olabilir. Hatta namazın cüzlerinden birini kasten terketmiş olsa bile aynı şekilde "secde etti" denilmesi de mümkündür.

448 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 474; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl* içinde), IV, 312.

449 Bu konuda usulcüler arasında kimi farklılıklar söz konusudur. Meselâ Gazzâlî, bir olayın akabinde Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilen bir soruya sorulan şeyin sıfatını dikkate alarak cevap vermesinden bu sıfatın, verdiği hükümde müessir olduğunun anlaşıldığı şeklindeki ikinci kısmın, mertebeye hükmün illetine takip ve sebebiyet bildiren "fâ" harfi ile bağlanması şeklindeki birinci kısımdan aşağıda bulunduğunu belirtir (bk. *Şifâü'l-galîl*, s. 33; benzer bir açıklama için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 225). Bununla birlikte Âmidî tercih meselesinde sıralamayı şu şekilde yapmıştır. Birinci sırada sözde zikredilen vasfın illet olduğu takdir edilmediğinde bu vasfın zikredilmesinin abes olması şeklindeki kısım yer alır (yukarıdaki taksimde üçüncü kısım). Çünkü bundan doğacak sakınca diğerlerinden daha fazladır. İkinci sırada ise hükmün vasfa

D) Fahve'l-Hitâb / Mefhûmü'l-Muvâfaka

1. Fahve'l-Hitâbın Tanımı

Genellikle “fahve'l-hitâb, fahve'l-keîâm, fahve'l-kavl ve fahve'l-lafz” şeklinde kullanılan **fahvâ** kelimesi sözün anlamı ve sözün gittiği yer anlamına gelir.⁴⁵⁰ Fıkıh usulü terimi olarak fahve'l-hitâb⁴⁵¹ da buna uygun

takip “fâ”sı ile bağlanması gelir. Diğerleri ise bundan sonra gelir (bk. *el-İhkâm*, II, 473).

Râzî ise tembihin delâlet ettiği illet olan vasfın münâsîp vasıf olmasının münâsîp olmayan vafsa göre râcîh olduğunu belirtir. Yine Râzî cumhurun illiyeti imâ ile ortaya çıkan illetin münasebet, akli istidlâl kapsamında olan deveran ve sebr yoluyla tesbit edilen illetten râcîh olduğunu belirterek bunun tartışmaya açık olduğunu ifade eder. Çünkü “imâ”nın illiyete delâlet eden bir lafzı olmadığı için tembih yoluyla delâlette de illiyete delâlet eden şey ya münasebettir veya deverandır ya da sebrdir. Bu durumda münasebet, deveran ve sebr imâ için asıl konumunda olduğu için daha güçlü olması gerekir. (bk. *el-Mahsûl*, V, 453-454).

450 Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, “fhv” md. (s. 1702). Ebû'l-Bekâ ise fahvânın mutlak mefhum anlamında olduğunu belirtir (bk. *el-Küllîyyât*, s. 842).

451 İbn Fûrek *el-Hudûd*'da (s. 140-141) fahve'l-hitâb ve lahnü'l-hitâb tabirini aynı anlamda kullanarak “kastedilenin hitabın kendisinden bilindiği şey” olarak tanımlamakla birlikte *el-Muhtasar*'da bu delâlet türü için fahve'l-hitâb tabirini (s. 566), izmâr şeklindeki delâlet için de lahnü'l-hitâb tabirini (s. 560) kullanmaktadır.

Bâkîllânî'ye göre mefhum, fahvâ ve lahn tabirleri aynı anlamda kullandığı için (bk. *et-Takrîb*, I, 341, 347) diğerlerinin yanı sıra bu delâlet türünün de mefhumü'l-hitâb, fahve'l-hitâb veya lahnü'l-hitâb şeklinde isimlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Benzer şekilde Ferrâ da bu delâlet türü için mefhumü'l-hitâb, tembih ve fahvâ tabirlerini kullanmaktadır (bk. *el-Udde*, I, 152, 153; II, 480). Ferrâ bu delâlet türü için mefhumü'l-hitâb, tembih anlamında olmak üzere delîlül-hitâb tabirini de kullanmaktadır (meselâ bk. *el-Udde*, III, 827).

Âmidî ve İbnü'l-Hâcib de mefhumü'l-muvâfakanın fahve'l-hitâb ve lahnü'l-hitâb olarak isimlendirildiğini belirtir (bk. *el-İhkâm*, II, 63; *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Rahûnî, *Tuhfetü'l-me'sûl* içinde), III, 324).

Şâfiî usulcülerden Sem'ânî ise söylenmeyenin söylenenden daha kuvvetli olması halinde bu delâlet türünün fahve'l-hitâb, eşit olması halinde ise lahnü'l-hitâb diye isimlendirildiğine ilişkin bir kullanımdan bahseder (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 237). Bu kullanım sebebiyle olsa gerek sonraki usulcülerden Tâceddin es-Sübki, söylenmeyenin söylenenden evlâ olması halinde mefhumü'l-muvâfaka ve fahve'l-hitâb, eşit olması halinde ise lahnü'l-hitâb tabirini kullanmayı tercih

olarak lafzın, lafızda açıkça zikredilmediği halde söylenene uygun bir anlama delâletidir. Bu sebeple bu delâlet türü mefhûmü'l-muvâfaka olarak da isimlendirilir. Ancak kelâmcı usulcüler tarafından mefhûmü'l-muvâfaka tabiri görebildiğimiz kadarıyla Cüveynî ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁵² Debûsî'den itibaren Hanefî usulcüler ise bu delâlet türü için delâletü'n-nas, dâll bi'd-delâle ve delâletü'd-delâle tabirlerini kullanmışlardır.⁴⁵³

Bir delâlet türü olarak fahve'l-hitâbın delâletinin lafzî bir delâlet mi yoksa kıyasî bir delâlet mi olduğu ekoller ve aynı ekole bağlı usulcüler arasında tartışmalıdır. Kimi usulcülere göre bu tartışma terminolojik olup sağladığı önemli bir sonuç bulunmazken, kimilerine göre etkisi ne-sih ve tahsis meselesinde ortaya çıkan önemli bir tartışmadır.

a) Fahve'l-Hitâbı Kıyas Olarak Değerlendiren Usulcüler. Bu delâlet türünün kıyâs-ı celî olarak isimlendirilmesi esasen Şâfiî'ye nisbet edilmektedir.⁴⁵⁴ *er-Risâle*'de Şâfiî, her ne kadar kıyâs-ı celî tabirini

etmiştir (bk. *Cem'ul-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 166; a.mlf., *Ref'u'l-hâcib*, III, 496).

452 Cüveynî Şâfiî'nin *er-Risâle*'de mefhumu mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe olmak üzere ikiye ayırdığını ifade etmektedir (bk. *el-Burhân*, I, 298). Şâfiî'nin elimizde bulunan *er-Risâle*'sinde bu tabire rastlamadığımız gibi Cüveynî'den önce mefhûmü'l-muvâfaka tabirini kullanan bir usulcüye de rastlamadık. Yine Cüveynî, İbn Fûrek'in mefhumu ikiye ayırdığını belirterek "Muvâfakate delâlet eden mefhûmü'l-hitâb, muhalefete delâlet eden ise delilü'l-hitâb diye isimlendirilir" dediğini kaydeder (bk. *el-Burhân*, I, 299).

453 Cessâs, kelâmcı usulcülerde olduğu gibi bu delâlet türü için "fahve'n-nas ve fahve'l-hitâb" tabirini kullanmakla birlikte (meselâ bk. *el-Fusûl*, IV, 99, 100) bunu, delâletinin dikkate alınması gereken delilü'l-hitâb diye de isimlendirmiştir (bk. *el-Fusûl*, I, 291). Debûsî'nin bu delâlet türü için "nassın delâleti" tabirini seçmesinde (bk. *Takvîmü'l-edille*, s. 130) Cessâs'ın bu delâlet türü için "mâ yüfidu min ciheti'd-delâle ma'nen" şeklindeki nitelemesinin (bk. *el-Fusûl*, I, 290) etkili olduğunu söylemek mümkündür.

454 Şâfiî usulcülerden Şîrâzî ve Sem'ânî bu delâlet türü ile anlaşılan anlamın lafzın nutkundan mı, yoksa kıyas yoluyla mı anlaşıldığı tartışmasına değinirken, bunun kıyas yoluyla anlaşılan bir anlam olmasının daha doğru olduğunu söyleyerek, Şâfiî'nin bunu kıyâs-ı celî olarak isimlendirdiğini ifade ederler (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 424; *Kavâtü'l-edille*, I, 236; II, 129). Bâcî ve Kelvezânî de bu delâlet türünü Şâfiî'nin kıyâs-ı celî olarak isimlendirdiğini belirtir (bk. *Ihkâmü'l-fusûl*, s. 440; *et-Temhîd*, II, 227).

kullanmasa da bu delâlet türünü kıyasın en kuvvetli şekli olarak kabul etmiştir.⁴⁵⁵

Fahve'l-hitâbı kıyasın bir türü olarak değerlendiren usulcüler içerisinde Basrî, İbn Hazm, Şîrâzî, Sem'ânî, Kelvezânî, Râzî gibi değişik ekollerden usulcüler bulunmaktadır.⁴⁵⁶ Bu usulcülerin temel gerekçesi, bu delâletin ta'lîle dayalı olmasıdır. Herkes tarafından anlaşılır derecede açık olması bunun kıyas olmasına engel değildir. Nitekim Basrî, delâlet şekillerini ele alırken bu delâlet türünü, beyanı ta'lîl yoluyla ifade eden şeklinde nitelemiştir. Meselâ "Onlara öf deme" (el-İsrâ /23) âyetinde "öf" demenin yasaklanması, eziyet içermesi sebebiyle olup, bu onlara gösterilmesi vâcib olan saygıya ters bir davranıştır. Dolayısıyla eziyet anlamı içeren dövme gibi diğer davranışlar da buna kıyasla yasak kapsamına girer. Dövme fiili, eziyet anlamında "öf" sözüyle müşterektir ve ondan daha fazlasını içermektedir. Bu yüzen de "kıyâsü'l-evlâ"dır.⁴⁵⁷ Basrî'ye göre lafız bu anlam için vaz'î ya da örfî olarak konulmadığına göre bunun kıyas yoluyla olması gerekir.⁴⁵⁸

455 Şâfiî şöyle demektedir: "Allah veya resulünün bir şeyin azını haram kulmasından o şeyin çoğunun da aynı derecede veya daha şiddetli biçimde haram olduğu anlaşılır. Aynı şekilde bir taatin azını övmesinden çoğunun övgüye daha lâayık olduğu anlaşılır. Bir şeyin çoğunun mubah kılınmasından azının evleviyetle mubah olduğu anlaşılır" (bk. *er-Risâle*, s. 512-515). Şâfiî bu açıklamasının ardından bunları örnekletirmeye geçer. Verdiği örneklerden bir tanesi şudur. Allah, "Kim zerre ağırlığına bir hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre ağırlığına şer işlemişse onu görür" (ez-Zilzâl 99/7-8) buyurmuştur. Zerre ağırlığından daha fazla olan hayır, daha çok övgüye layıktır. Aynı şekilde zerre ağırlığına şerden daha fazla olan şerr, daha büyük günahı gerektirir. Bu örneklerden sonra Şâfiî, bazılarının bu şekilde anlaşılan anlamı / hükmü, âyetin kapsamına dahil ettikleri için kıyas olarak isimlendirmekten kaçındıklarını ifade etmiştir (bk. *er-Risâle*, s. 515-516).

456 Fahve'l-hitâbı kıyas olarak değerlendirdikleri için de söz konusu usulcüler, bu delâlet türünü genellikle kıyas konusunda ele almışlardır.

457 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 297; II, 254-255.

458 Basrî, bu delâletin kıyas değil de dilin kullanımı yoluyla lafızda söylenmeyece delâlet eden bir delâlet türü olmasını şu şekilde eleştirir: "Dövme fiilinin yasak oluşunun lafızdan değil de kıyâsü'l-evlâ yoluyla anlaşılmasının delili şudur. Şayet bu, lafızdan anlaşılmış olsaydı, ya dil ya da örfde lafzın dövmenin yasak oluşu için konulmuş olması gerekirdi. Dilde dövmenin yasaklığı için konulmadığı açıktır. Örfte de dövmenin yasaklığı için konulmuş olması câiz değildir. Çünkü dövmenin yasak oluşunu bilmek kıyâsü'l-evlâyâ bağlıdır" (Basrî, *el-Mu'temed*, II, 255; diğer itiraz ve cevaplar için bk. II, 255 vd).

Fahve'l-hitâbı kıyas olarak değerlendiren usulcülerin yaklaşımları da büyük ölçüde Basrî'nin ortaya koyduğu çerçevededir.

İbn Hazm, bu delâlet türünü kıyas konusunda ele alarak kıyas olduğu gerekçeyle reddetmiştir (bk. *el-İhkâm*, II, 387 vd.). Bazı kaynaklarda (meselâ bk. Şîrâzi, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 424; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 227) Zâhirîler'in bu delâlet türü ile anlaşılan anlamın kıyas yoluyla değil, nutuktan anlaşıldığı görüşünde oldukları ifade edilmiştir. İbn Hazm'ın değerlendirmelerini esas alacak olursak bunun doğru olmadığı ortadadır.

Şîrâzi "Alt sınıra dikkat çekmek için üst sınırı belirtmek ya da üst sınıra dikkat çekme için alt sınırı belirtmek şeklinde kelâmın tembih yoluyla (söylenmeyen anlama) delâlet etmesidir" şeklinde tanımlayarak, bunu kıyas olarak değerlendirmiştir. Şîrâzi, bu tür delâlette söylenenden söylenmeyenin herkes tarafından anlaşıldığı için kıyas olarak isimlendirilmeyeceği şeklindeki itiraza Basrî'ninkine benzer bir cevap vererek, herkesin bunu anlamasının, açıklığından kaynaklandığını belirtir (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 424-425).

Cüveynî, mefhumu mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe olmak üzere iki kısma ayırarak, isimlendirmesine uygun olarak mefhûmü'l-muvâfakayı "Sözün, söylenmeyen hakkındaki hükmün söylenenin hükmüne uygun olmasına evlâ yolla delâlet etmesidir" şeklinde tanımlamıştır (bk. *el-Burhân*, I, 298). *ما مفهوم الموافقة فهو أن يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى*. Cüveynî burada mefhûmü'l-muvâfakanın kıyas olup olmadığına değinmemekle birlikte kıyas konusunda bu meseleye değinerek, bunun lafzî bir tartışma olduğunu ve bu tartışmanın ardında herhangi bir faydanın olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte Cüveynî, nassın bu anlamı lafzın vaz'ı ve dilin gereği açısından ifade etmemesi yönüyle kıyas sayılmasının daha yakın (emsel) olduğunu söylemiştir (*el-Burhân*, II, 516). Sübkî de "Sümme kâle's-Şâfiî ve'l-imâmân delâletühü kıyâsiyyetün" sözüyle, şârih Mahallî de bu iki imamın Cüveynî ve Râzi olduğunu açıkça belirterek Cüveynî'nin mefhûmü'l-muvâfakanın delâletini kıyasî bir delâlet olarak değerlendirdiğini belirtir (bk. *Cem'ü'l-cevâmî* [Mahallî şerhiyle], I, 243). Zerkeşî Cüveynî'nin bu tartışmanın lafzî olduğu, herhangi bir faydasının bulunmadığı şeklindeki sözlerine atıfta bulunarak, fahvâ ile neshin câiz olması meselesinde olduğu gibi bu tartışmanın mânevî olduğunu belirtir (bk. *Teşnîfü'l-mesâmi'*, I, 167).

Sem'ânî ise bu tür delâletin bir nevi incelemeyi gerektirdiğini, bunun da konuşanın kastını bilmeye yönelik olduğunu belirtir. Aksi takdirde bu delâlette söylenmeyenin bilinmesi söz konusu olmaz. Nitekim, "Falânı kınama ve ona çirkin söz söyleme, fakat onu öldür" denilmesi yerinde olup sözün söylenmeye ne delâletini anlamak ancak konuşanın kastını bilmeye bağlıdır (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 236-237). Kıyas konusunda tekrar bu konuyu ele alan Sem'ânî'nin çabası esasen bu konuda Şâfiî'ye destek çıkmak olup bunu şöyle ifade eder: "Bu söylediklerimiz, bu konuda söylenebilecek nihai sözlerdir. Fakat şunu da belirtmek

b) Fahve'l-Hitâbı Lafzî Delâlet Olarak Değerlendiren Usulcüler.

Başta Hanefiler olmak üzere Hanbelî usulcülerin çoğunluğu, Şîî usulcüler, Bâkullânî, Gazzâlî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib gibi Eş'arî usulcüler, Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar bu delâlet türünün lafzî bir delâlet olduğu görüşündedir. Bu usulcülerin temel gerekçesi, bu anlamın lafızdan dili bilen herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmasıdır. Kıyas ise asıl ile fer' üzerinde bir nazar ve teemmülün ardından ikisini hükümde birleştirmeyi gerektirir. Diğer yandan bu delalet türü şer'î kıyastan önce de bilinmekte olup lafzın, söylenmeyen anlama delâleti konusunda örfî bir kullanım mevcuttur.⁴⁵⁹

gerekir ki, bu konudaki ihtilâf lafzî bir ihtilâf olup herhangi bir faydası yoktur. Onlar, meselenin özünde bizimle aynı görüşte olduklarına göre, biz bunun kıyas olarak isimlendirilip isimlendirilmemesine aldırmayız. Herhangi bir faydası olmamakla birlikte ileri sürdüğümüz bu görüşü ispat hususunda sözü uzatmamızın sebebi, Şâfiî'ye destek çıkmaktan başka bir amaca yönelik değildir. Zira o bir yerde açıklıkla vasfederek bunun kıyas olduğunu söylemiştir" (bk. *Kavâtu'l-edille*, II, 126-129).

Kelvezânî de Basrî gibi, bu delâlet türü ile anlaşılan anlamın, dil açısından değil, ta'lîli evlâ olan yolla anlaşıldığını söyler (bk. *et-Temhîd*, II, 227). Hanbelîler'den İbn Müflih Kelvezânî'nin fahve'l-hitâbı kıyâs-ı celî olarak kabul ettiğini belirtir (bk. *Usûl*, III, 1062). Tûfî'nin de tercih ettiği görüş budur (bk. *Şerhu Mutasarîr-ravza*, II, 714, 717-719).

Râzî de meskûtün anının mansûsun aleyhe ilhakı olarak nitelediği bu delâlet türünü zâhir, celî kıyas olarak değerlendirerek Basrî tarafından ortaya konan lafzın bu yolla anlaşılan anlama ne lugavî ne de örfî açıdan delâlet etmediği şeklindeki gerekçeyi esas almıştır (bk. *el-Mahsûl*, V, 121-123).

- 459 Cessâs, diğeri gibi bununda lafızdan anlaşılan bir anlam olduğunu, ancak söylenenden farklı olarak bunu lafzın, kendisi için konulmadığı bir anlamı, delâlet açısından ifade etmesi olarak nitelemiştir. Buna göre örneğin "Onlara öf deme!" âyeti, iki anlam ifade etmektedir. Birincisi, lafzın doğrudan kendisinin ifade ettiği "öf" demenin yasaklığı anlamıdır; ikincisi ise delâlet açısından "öf" demenin üstünde bulunan sövme, dövme ve öldürme gibi fiillerin yasaklığı anlamıdır. Cessâs buna ilişkin başka örnekler de vererek bu tür delâletin Kur'an, Sünnet ve insanların birbirlerine hitaplarında pek çok örneğinin bulunduğunu ifade eder (bk. *el-Fusûl*, I, 290-291). Yine Cessâs, kıyasın çeşitleri konusunda kimilerinin mansûs olan ile mansûs olmayanın hükmünü birleştiren her anlamı, ister nazar ve istidlâl yoluyla olsun, ister nassın fahvasından anlaşılsın kıyas olarak değerlendirdiklerini söyleyerek, nassın fahvasından anlaşılan anlamın kıyas yoluyla sabit olmadığını belirtir (bk. *el-Fusûl*, IV, 99-100).

Hanefî usulcülerin nassın delâletini, "Kıyas ile değil, zahir nas ile sabit olan hükümlerin kısımları" başlığı altında ele almaları, dil açısından ve nazımın mânası

Şiî usulcülerin kıyası reddettikleri halde fahve'l-hitâbın delâletini kabul

ile sabit olan bir delâlet olduğunu belirtmeleri bu delâlet türünün kıyası değil, lafzî bir delâlet olduğunu vurgulamaya yöneliktir (bk. Debûsi, *Takvîmü'l-edille*, s. 130, 132; Serahsî, *Usûl*, I, 236; Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhi* içinde], I, 184; II, 412-414; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 569-572; Lâmişî, *Kitâb fî usûlî'l-fıkh*, s. 51-53; Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 624-626; Ahsikesî, *el-Müntehab*, s. 244; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 154; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedîu'n-nizâm*, II, 554; Nesefî, *Menâru'l-envâr* [a.mlf., *Keşfü'l-esrâr* içinde], I, 252). Aşağıda belirtileceği üzere had ve kefâret gibi kıyas ile sabit olmayan şeylerin bu delâlet ile sabit olması yönüyle Hanefiler açısından bu ayırım oldukça önemlidir. Semerkandî bu konuda Hanefiler arasında bir ihtilâftan bahsederek isim vermeksizin bazı Hanefiler'in bunu kıyâs-ı celî olarak isimlendirdiklerini belirtir.

Basrî'nin belirttiğine göre, Kâdî Abdülcebbâr da bu delâlet türünün kıyas olmayıp, lafızdan anlaşılan bir anlam olduğu, dolayısıyla bu konuda dil ehlinin kullanımının esas alınması gerektiği görüşündedir (bk. *el-Mu'temed*, II, 254).

Ferrâ da kıyas konusunda bu tartışmayı ele alarak tembih/fahvâ yoluyla sabit hükmün kıyas anlamına gelmediğini belirtir ve Cessâs tarafından ileri sürülen gerekçelere tutunur. Bu görüşün aynı zamanda Hanefiler'in görüşü olduğunu söyleyen Ferrâ, bunun kıyâs-ı celî olduğu görüşünü de herhangi bir kayıt koymadan Şâfiiler'e nisbet etmiştir (bk. *el-Udde*, IV, 1333-1338). İbn Müflih, İbn Akîl'in de bu görüşü tercih ettiğini belirtir (bk. *Usûl*, III, 1061).

Bâkıllânî bu delâlet türü için net bir tanım vermemekle birlikte belirgin özelliğine dikkat çekmiştir. Bu delâlet türünün en belirgin özelliği, bu yolla anlaşılan anlamın hitapta açıkça zikredilmemiş olmasına rağmen dili bilmekle işiten açısından hiçbir açıklamaya gerek kalmaksızın anlaşılabilecek derecede açık olmasıdır. Bâkıllânî, bunu, anlamını her yönden açıkça ifade eden hitabın ikinci kısmı olarak değerlendirerek bu tür delâlette kimi zaman anlamın ismi ile belirtilenden daha süratli kimi zaman da eş zamanlı bir şekilde geldiğini ifade eder. Bâkıllânî bu özelliğine dikkat çektikten sonra bunun kıyas olup olmadığı üzerinde durur. Eğer bunun kıyas olduğunu söyleyen, lafızdan bu yolla anlaşılan anlamın ismi ile belirtilmeyen bir anlam olduğunu kastediyorsa bunda tartışma yoktur. Şayet bunun bir çeşit kıyas ve istidlâl olduğunu kastediyorsa bu, kabul edilemez. Çünkü konuşmayı bilen herkes bununla kastedileni bilmede bir kıyas ve istinbata ihtiyaç duymaz (bk. *et-Takrib*, I, 341-343). Gazzâlî de fahve'l-hitâbı, "Sözün siyakının ve maksadının delâletiyle söylenenden söylenmeyeni anlamak" (فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام و مقصوده) şeklinde tanımlayarak kıyas olup olmadığı konusunda Bâkıllânî'nin yaptığı değerlendirmeyi yapmıştır (bk. *el-Müstasfâ*, II, 191). Aynı şekilde Bâcî de fahve'l-hitâbı, "Konuşanın kastının hitabın kendisinden dil örfü (kullanım) yoluyla anlaşılmasıdır" şeklinde tanımlar ve Bâkıllânî'nin ileri sürdüğü gerekçeye dayanarak bunun kıyas olmadığını belirtir (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 439-440).

etmelerinin temelinde de bunun lafzî bir delâlet olduğu anlayışı yatar.⁴⁶⁰

2. Fahve'l-Hitâbın Kısımları

Fahvâ yoluyla anlaşılan anlamın söylenenden öncelikli (evlâ) olmasının şart olup olmadığı konusunda usulcüler arasında iki yaklaşım söz konusudur. Kimilerine göre söylenmeyenin söylenenden öncelikli olması şart iken⁴⁶¹ kimilerine göre bu şart olmayıp eşit de (müsavi) olabilir. Bu ikin-

Âmidî'nin, "Lafzın, söylenmeyen konudaki medlûlünün, söylenen konudaki medlûlüne uygun olmasıdır" (أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت) (bk. *el-İhkâm*, II, 63) şeklinde tanımladığı bu delâlet türünün kıyas olmadığı konusunda iki gerekçe ileri sürer. Birincisi, kıyasta hükmü gerektiren münâsib anlamın fer'de asıldakinden daha kuvvetli olmasının şart olmadığı yönündeki icmâdır. İkincisi ise aslın fer'in kapsamında ve ondan bir parça olmaması konusundaki icmâdır. Bu tür istidlâlde ise aslın fer'in bir parçası olarak düşünülmesi mümkündür. Meselâ efendi kölesine "Falana bir tane bile verme!" sözü bir dinar ve daha fazlasını vermeyi yasakladığına delâlet eder. Sözde belirtilen "tane" ise hiç şüphesiz fer'in kapsadığı anlamların bir parçasıdır. Âmidî bu gerekçeler yüzünden Zâhirîler hariç kıyası reddedenlerin mutlak olarak bu delâlet türünü kabul ettiklerini ifade eder (bk. *el-İhkâm*, II, 66).

⁴⁶⁰ Şii usulcülerden Şeyh Müfid'in fahve'l-hitâbı, "dil ehlinin bu konudaki âdetinin bilinmesiyle kendisinden mânanın anlaşılması" şeklinde nitelemesi (bk. *Muhtasari'ut-tezkire*, s. 38), Kâdî Abdülcebbar'ın nitelemesi ile aynı olup kıyas olmadığını ifade eder.

Şerif el-Murtazâ ise fahvâ ile sabit olan anlamın en belîğ ifade biçimlerinden olduğunu, bunu kabul etmeyene itibar edilmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü bu tarz hitaplar Araplar'ın hitap şekillerindendir. Fahve'l-hitâbı kabul edip bunun kıyas olduğunu iddia eden kişi açısından bakıldığında öncelikle bu kıyasın hüccet kabul edilmesine bağlıdır. Bu yüzden kıyası kabul etmeyen kişinin bunu bilmemesi gerekirdi. Oysa dili bilen kişi, örneğin, "Falana yüklerle mal güvenilir" sözünün, "Falana her şey güvenilir" sözünden daha belîğ bir söz olduğunu bilir. Bu tür ifadelerin belîğ olması sebebiyle "Ona öf deme, onu alaya al" sözü çelişik bir söz sayılmıştır (bk. *ez-Zeria*, I, 324).

Tûsî de her ne kadar birincisini sarih, ikincisini kinaye olarak ifade etse de hitabın, sarihiyle ve fahvâsıyla ifade ettiği anlamın ikisinde de hakikat olduğunu belirtir (*el-Udde*, I, 59). Kıyas delil olmadığına göre, bu anlam lafızdan sarih anlamın anlaşıldığı gibi dil yoluyla anlaşılan bir anlamdır (*el-Udde*, I, 382).

⁴⁶¹ Bâsrî'nin hitaptan ta'lîl yoluyla anlaşılan ve kıyastan farklı olan delâlet türünü ta'lîli evlâ yolla olan ve ta'lîli evlâ yolla olmayan olmak üzere ikiye ayırması

ci yaklaşıma göre fahve'l-hitâb iki kısma ayrılır. Sonraki bazı usulcüler

da (bk. *el-Mu'temed*, I, 297) benzer bir taksim yaptığı izlenimi vermekte ise de onun bunlardan sadece evlâ olanı fahve'l-hitâb kapsamında değerlendirdiği söylenebilir. Çünkü başka bir yerde illeti, birincisi evlâ yolla ta'lîl, ikincisi evlâ yolla olmayan ta'lîl olmak üzere ikiye ayırarak bunlardan sadece birincisini fahve'l-kavl diye isimlendirmiştir (bk. *el-Mu'temed*, I, 235). Bu durumda hitaptan ta'lîli evlâ olmayan yolla anlaşılan delâlet türü genel anlamda kıyasın bir türü olmakla birlikte Basrî'nin tembihin kısımları arasında geçtiği üzere bunu mansus illete dayalı kıyas olarak müstenbat illete dayalı kıyastan farklı değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Basrî bu ikinci kısma Hz. Peygamber'in kedi hakkında söylediği, "O pis (necis) değildir. Çünkü o, sizin etrafınızda dolaşıp duran hayvanlardandır" sözünü örnek vermiştir. Bu sözün ikinci kısmından kedinin temizliğinin illeti anlaşılmaktadır. Bu yüzden bu durumda olan bütün hayvanların hükmünün bu olduğu açıktır. Çünkü bir şeyin hükmü illete tâbidir (bk. *el-Mu'temed*, I, 297. Bu ikinci türün kıyas olup olmadığı konusunda Cessâs tarafından yapılan bir değerlendirme için bk. *el-Fusûl*, IV, 129-130, 157-158). Cüveynî de söylenmeyi söylene mansus illet ile ilhak eden açısından bunun kıyas olduğunu belirterek, İbn Fûrek'in bunu kıyas olarak değerlendirmeyip nassa tutunmak olarak değerlendirdiğini belirtir (bk. *el-Burhân*, II, 573. Kıyas olup olmayan delâlet türleri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Apaydın, "Kıyas". *DİA*, XXV, 532).

Cüveynî de mefhûmü'l-muvâfakanın tanımında evlâ olma kaydını getirmiştir (bk. *el-Burhân*, I, 298). Bununla birlikte Cüveynî, mefhûmü'l-muvâfakanın hükmünde ele alınacağı üzere başka bir açıdan, kati ve zannî olması açısından mefhûmü'l-muvâfakayı ikiye ayırmıştır (bk. *el-Burhân*, I, 300). Zerkeşî Cüveynî'nin fahve'l-hitâbda evleviyetin şart olduğunu Şâfiî'ye nisbet ettiğini belirterek bunun isme yönelik bir durum olduğunu, evlâ olan gibi müsavi olanın da delil olduğu konusunda bir ihtilâfın bulunmadığını ifade eder (bk. *Teşnîfü'l-mesâmi*. I, 166).

Şirâzî fahve'l-hitâbın üst sınırı belirtip alt sınıra dikkat çekmek veya alt sınırı belirtip üst sınıra dikkat çekmek şeklinde olduğunu belirtir (bk. *Şerhü'l-Lüma*. I, 424). Bâcî ve Sem'ânî de fahve'l-hitâb da evlâ olma kaydını getirmişlerdir (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, 439-440; *Kavâtu'l-edille*, I, 236).

Âmidî de mefhûmü'l-muvâfakaya ait birçok örnek verdikten sonra bütün bu kısımlarda delâletin, "et-tenbîh bi'l-ednâ ale'l-a'lâ ve et-tenbîh bi'l-a'lâ ale'l-ednâ" şekillerinin dışına çıkmadığını belirterek her iki durumda da söylenmeyenin hükmünün söylenenin hükmünden evlâ yolla sabit olduğunu belirtir (bk. *el-İhkâm*, II, 64). İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*'da bunun, "et-tenbîh bi'l-ednâ ale'l-a'lâ" şeklinde olduğunu belirtirken *Münteha'l-vüsûl*'de her iki şekilde de olabileceğini ifade eder (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Adudüddin el-İcî şerhi ile). II, 172; *Münteha'l-vüsûl*, s. 148).

tarafından bu delâlet türünün fahve'l-hitâb veya lahnü'l-hitâb şeklindeki farklı isimlendirilmesi de bu ayırıma dayanır.⁴⁶²

Fahve'l-hitâbda söylenmeyenin söylenenden öncelikli olması da esasen iki şekilde olur. Birincisi ve yaygın olan şekli alt sınırı söyleyip üst sınıra dikkat çekmek (et-tenbîh bi'l-ednâ ale'l-a'lâ), ikincisi ise üst sınırı söyleyip alt sınıra dikkat çekmek (et-tenbîh bi'l-a'la ale'l-ednâ) şeklindedir. “Kitap ehlinde öyleleri vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen onu sana tastamam geri verir. Onlardan öyleleri de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilmedikçe onu sana geri vermez” (Âl-i İmrân 3/75) âyetinin birinci kısmı üst sınırı söyleyip alt sınıra dikkat çekmeye, ikinci kısmı da alt sınırı söyleyip üst sınıra dikkat çekmeye örnektir. Söylenmeyenin söylenene eşit olmasının örneği ise “Onların (yetimlerin) mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin” (en-Nisâ 4/2), “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler ...” (en-Nisâ 4/10) âyetleridir. Bu âyetlerden yetimlerin mallarını yemenin dışındaki itlâf anlamına gelebilecek her türlü fiilin yasaklandığı anlaşılır. Şu var ki itlâf, genelde yeme yolu ile olduğu için bu şekilde ifade edilmiştir.⁴⁶³

462 Daha önce de belirtildiği üzere Tâceddin es-Sübki birinci kısım için fahve'l-hitâb tabirini, ikinci kısım için de lahnü'l-hitâb tabirini tercih etmiştir (bk. *Cem'ul-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnifü'l-mesâmi'* içinde], I, 166).

463 Bâkılânî bu birinci kısmı, işitenin zihnine söylenmeyenin söylenenden daha süratli geldiği şeklinde niteleyerek bu kısma yukarıdaki âyetle birlikte “Onlara öf (bile) deme” (el-İsrâ 17/23), “Kim zerre miktarınca hayır yapmışsa onu görür” (ez-Zilzâl 99/7), “Kıl kadar haksızlığa uğramazsınız” (en-Nisâ 4/77) âyetlerini örnek vermiştir. İkinci kısmı ise söylenmeyenin kişinin zihnine söylenene eş zamanlı geldiği kısım olarak nitelemiştir (bk. *et-Takrîb*, I, 342-343).

Aynı şekilde Gazzâlî de söylenmeyenin (meskût) söylenenden (mantuk) anlaşılmasının fahvâ ve mefhûmü'l-muvâfaka diye nitelendirilmesini, söylenenden daha önce veya onunla birlikte anlaşılmasına bağlamıştır (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 166).

Fahve'l-hitâbı kıyas olarak değerlendiren Râzî ise fer'de sabit olan hükmün, aslında sabit olan hükme göre üç durumda bulunacağını belirtmiştir. Buna göre fer'de sabit olan hüküm ya aslında sabit olan hükümden daha kuvvetlidir veya ona eşittir ya da ondan daha aşağıdadır. Birincinin örneği, dövmenin haramlığının âyette belirtilen “öf” demenin haramlığına kıyasıdır ki, fer' olan dövmenin haramlığı, asıl olan “öf” demenin haramlığından daha kuvvetlidir. İkincinin örneği, Hz. Peygamber'in “Sizden biriniz durgun suya bevletmesin” sözüdür. Kaptaki bevin suya dökülmesi, doğrudan suya bevletmeye kıyas

Hanefî usulcüler ise bu delâlet türünde söylenmeyenin öncelikli olmasını şart koşmayıp eşit olmasını yeterli görürler. Esasen Hanefîler'in had ve kefâretleri kıyas ile değil de nassın delâleti ile câiz görmelerinde eşitliğin yeterli olduğu fikri yatar.⁴⁶⁴

3. Fahve'l-Hitâbın Hükümü

Zâhirîler istisna edilirse,⁴⁶⁵ kelâmcı olsun fakih olsun, Sünnî, Şîî ve Mu'tezilî gibi değişik ekollerden usulcüler farklı şekillerde değerlendir-

edilmiştir ki, bu kıyasta asılla fer'in hükmü birbirine denktir. Bu denklikler: dolayı da bu tür kıyaslar "el-kıyâs fi ma'ne'l-asl" diye isimlendirilmiştir. Üçüncüsü ise fakihlerin incelemelerinde başvurdukları bütün diğer kıyaslardır (bk. *el-Mahsûl*, V, 123-124).

464 Nitekim Siğnâkî, Mâiz'in recmedilmesinin nas ile sabit olduğunu, onun dışındakilerin ise nassın delâleti ile sabit olduğunu belirterek "Onlara öf deme" âyetinde olduğu gibi evleviyetin gerekmediğini, misliyyetin yeterli olduğunu belirtir (bk. *el-Vâfi*, I, 492-493). Aynı şekilde İbnü'l-Hümâm, evlâ olanın da müsavî olanın da aynı şekilde anlaşıldığını ifade ederek bu şarta gerek olmadığını, bu şartı öne sürüp bu delâleti heder etmenin bir anlamı bulunmadığını belirtir. Müsavî olmayı ölçü aldıkları için Hanefîler'in had ve kefâretleri bu delâlet türü ile ispat ettiklerini ifade eder (bk. *et-Tahrîr* [Emir Pâdişah, *Teyisir* içinde], I, 94-95).

465 İbn Hazm "İbtâlu'l-kıyâs fi ahkâmî'd-dîn" başlıklı bölümün girişinde kıyası kabul edenlere göre kıyasın, asıldan eşbeh ve evlâ olan, asla denk olan ve asıldan daha aşağı olan olmak üzere üç kısım olduğunu belirtir. İbn Hazm'ın bu taksimin birinci kısmında asıldan eşbeh ve evlâ dediği kısım diğer usulcülerin fahve'l-hitâb veya kıyâs-ı celi dediği kısımdır. Nitekim Şâfiî'nin bunun için örnek verdiği hataen adam öldürmede kefâretin gerekmesinden hareketle kasten adam öldürmede kefâretin evleviyetle geçerliği olacağı şeklindeki görüşü verdiği örnekler arasındadır (bk. *el-İhkâm*, II, 384). İbn Hazm kendi mezhebinin görüşünü şöyle ifade eder: "Ashâbü'z-zâhir ise dinde kıyasın toptan bâtıl olduğu görüşündedir. Onlar şöyle derler. Allah'ın kelâmının nassı, Hz. Peygamber'in kelâmının nassı veya ondan sahih olarak gelen fiil veya ikrar, içlerinden herhangi birinin muhalif olmadığı her birinin katıldığı kesin olan ümmetin bütün âlimlerinin icmâ ya da nas ve belirtilen şekilde icmâdan ancak bir anlama gelen bir delil olmaksızın herhangi bir konuda hüküm vermek asla câiz değildir" (bk. *el-İhkâm*, II, 385). İbn Hazm bundan sonra başta "Onlara öf deme" âyeti olmak üzere asıldan eşbeh ve evlâ denilen kıyasa ilişkin usulcülerin verdikleri örneklerin evlâ olana delâletini ele alır. İbn Hazm, Zâhirîler'e göre, nas ile belirtilmediği için bu delâletin geçerli olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. İbn Hazm, verdiği

seler de fahve'l-hitâbın delil olduğu konusunda hemfikirdir. Usulcülerin fahve'l-hitâbın delâletinin hükmüne ilişkin yaklaşımlarını bu delâlet türünün bilgi değerine ilişkin açıklamalarında ve fahvâ ile tahsis ve nesih meselesine bakışlarında görmek mümkündür.

Fahve'l-hitâbın özellikle evleviyet şartını koşanlar göz önünde bulundurulduğunda genel olarak nas konumunda olduğu, delâletinin kat'î olduğu söylenebilir.⁴⁶⁶ Cüveynî bu konuda bir ayırıma giderek, fahvâ yoluyla anlaşılan anlamın çoğunlukla nas (kati) olduğunu, az olmakla birlikte ihtimalin söz konusu olması halinde ise zâhir (zannî) olduğunu belirtir.⁴⁶⁷ Şîrâzî, fahvânın nas konumunda olması sebebiyle buna

örneklerde muhaliflerin fahvâ veya celî kıyas yoluyla ulaştıkları bütün hükümleri kabulde ortak oldukları halde neden bu delâlet türünü reddettiklerine ilişkin soruya cevabı şudur. Naslarda belirtilen bu hükümlerin dışındaki hükümlere bu naslarla değil, bu konuda gelen diğer naslar ve icmâ ile ulaşılmaktadır. Şayet bu hükümleri açıklayan başka naslar ve icmâ bulunmasaydı, örneğin "Onlara öf deme!" âyetinde dövme ve öldürmenin haram olduğu kesinlikle bu âyete dayanılarak söylenemezdi (bu örnekler ve İbn Hazm'ın değerlendirmeleri için bk. *el-İhkâm*, II, 387 vd.).

466 Bâkullânî, anlamını her yönden kendi başına ifade eden hitabı, nassı ve sarihi ile ve mefhumu ile ifade eden olmak üzere ikiye ayırıp ikisini aynı kategoride değerlendirmesi (bk. *et-Takrib*, I, 340), fahvânın nas kuvvetinde olduğunu gösterir. Anlamını kendi başına ve açık olarak ifade etmesinden dolayı Bâkullânî, tıpkı nas gibi fahvânın da ittifakla beyana ihtiyaç duymadığını belirtir (bk. *et-Takrib*, III, 379).

Benzer şekilde Şii usulcülerden Şerîf el-Murtazâ'nın da lafzın fahvâsı yoluyla anlaşılan anlamı, anlamını kendi başına ifade eden hitap kapsamına dahil ettiği görülür (bk. *ez-Zerîa*, I, 323).

467 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 300-301, 312-313. Cüveynî nas olan kısma "Onlara öf deme!" âyetini, zâhir olan kısma da "Kim bir mümini hata ile öldürürse mümin bir köle âzat etmesi gerekir" (el-İsrâ 17/23) âyetini örnek verir. Cüveynî, Şâfiî'nin bu âyetten hareketle bir kişinin kasten bir mümini öldürmesi halinde kefaretin evleviyetle vâcip olduğunu söylediğini belirterek bunun zâhir, kati olmadığını çünkü başka bir ihtimalin bulunduğunu kaydeder. Cüveynî bu ihtimalin ne olduğunu belirtmemiştir. Mâzerî de fahvâyı ihtimal taşımayan ve ihtimal taşıyan olarak ikiye ayırır ve bu âyeti ihtimal taşıyan zâhir kısma örnek vererek âyetteki söz konusu ihtimalin kasten birini öldüren kimsenin günahının kefareti vermekle kurtulunamayacak büyük bir günah olması sebebiyle özellikle hata ile öldüren kimse için söz konusu olması olduğunu belirtir (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 336).

aykırı bir hüküm veren hâkimin hükmünün bozulacağını belirtirken,⁴⁶⁸ Sem'ânî daha da ileri giderek şer'in, kıyas-ı celinin birinci kısmı olarak nitelediği fahvânın aksine bir hüküm getirmesinin câiz olmadığını ifade eder. Meselâ ana babaya öf demenin yasaklanıp sövme ve dövmenin mubah kılınması aklen câiz değildir.⁴⁶⁹

Kural olarak umumun delâletini zâhir kabul eden veya haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisini mümkün görenler açısından umumun nas konumunda olan fahvâ ile tahsisi öncelikli olarak câiz olup bu konuda bir problem yoktur.⁴⁷⁰

Âmidî de fahvânın delâletini delâleti kati olan ve zannî olan şeklinde ikiye ayırarak aynı örnekleri verir. İkincinin delâletinin zannî olmasını da şu şekilde açıklar. Her ne kadar Şâfiî, "Hataen öldürmede muaheze sebebiyle kefarete vâcip oluyorsa kasten öldürmede muaheze sebebiyle kefaretin vâcip olması daha uygundur (evlâ)" dese de bu kati değildir. Çünkü, Hz. Peygamber'in "Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır" sözü gereği hataen öldürmede kefaretin vâcip olmasının muaheze yoluyla olmama ihtimali vardır ki, buna göre hataen öldüren için bir muaheze ve günah söz konusu olmaz. Bu durumda kefaretin iki cinayetten daha az günah içereni kaldırmasından hareketle daha çok günah içereni de kaldıracağı söylenemez (bk. *el-İhkâm*, II, 66-67).

⁴⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 355-356.

⁴⁶⁹ Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille*, II, 126.

⁴⁷⁰ meselâ bk. Ferrâ, *el-Udde*, II, 578-579; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 356; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille*, I, 184, 192; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 130; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 529.

Basrî ve Şerîf el-Murtazâ'nın fahvâ ile neshi câiz görmesinden hareketle fahvâ ile tahsisi de câiz gördüğü söylenebilir (bk. *el-Mu'temed*, I, 404; *ez-Zerîa*, I, 458-459).

Bâkılânî gibi kıyas ile umumun çatıştığını düşünenler açısından ise nas konumunda olduğu için fahve'l-hitâb ile tahsis câizdir (bk. *et-Takrîb*, III, 251).

Usulcülerden bazılarının bu konuda ele aldıkları bir mesele de fahvânın tahsisinin mümkün olup olmadığı meselesidir. Bâkılânî, tahsisin lafızla ilgili olmasından dolayı tahsisinin mümkün olmadığını belirtir (bk. *et-Takrîb*, 85). Basrî ise kural olarak anlam yönünden fahvâda da şümul anlamı bulunduğu için âm lafızların tahsisi gibi bunun da tahsisinin düşünülebileceğini söylemekle birlikte lafız durduğu sürece fahvânın bir kısmının tahsisinin câiz olmadığını söyler. Meselâ "Onlara öf deme!" âyetinden dövme tahsis edilip mubah kılınsa, öf deme de haram olarak kalsa, bu durumda hükmün illetinde ortak olmalarından dolayı öf demenin de mubah olması gerekir (*el-Mu'temed*, I, 235-236).

Usulcülerin büyük çoğunluğu,⁴⁷¹ ister delâleti lafzî olarak kabul edilsin ister celî kıyas⁴⁷² olarak kabul edilsin delâletinin kati olduğu gerekçesiyle fahvâ ile neshin mümkün olduğu görüşündedir.⁴⁷³ Şâfiî usulcülerden Şîrâzî ise fahvânın kıyas olduğu ve kıyas ile de neshin câiz olmamasından hareketle fahvâ ile neshin câiz olmadığı görüşündedir.⁴⁷⁴

471 Râzî ve Âmidî ise fahve'l-hitâb ile neshin câiz olduğu konusunda herkesin ittifakının bulunduğunu belirtir (bk. *el-Mahsûl*, III, 361; *el-İhkâm*, II, 149). Râzî, fahvânın delâletinin lafzî olarak kabul edilmesi halinde zaten bir tartışma bulunmadığını, akli olduğu (kıyas) kabul edildiği takdirde de delâletinin yakini olduğu gerekçesiyle şüpheye yer kalmayacak şekilde neshi gerektireceğini ifade eder. İsfahânî ise Râzî'nin, "Akli olduğu takdirde yakini olduğu için neshi gerektirir" sözü ile ister yakın ve kesinlik ifade eden kıyası kastetsin, ister celî kıyası kastetsin tartışmaya açık olduğunu belirtir. Çünkü bu sonuç itibariyle kıyas ile neshin câiz olup olmadığı tartışmasına dönüşür (bk. *el-Kâşif*, V, 315). Ferrâ da fahve'l-hitâbla neshin câiz olduğunu belirttikten bunun kelâmcıların görüşü olduğunu ifade eder. Ferrâ'ya göre fahve'l-hitâbla neshin câiz olmadığı görüşü Şâfiîler'e aittir (bk. *el-Udde*, s. 828). Kelvezânî ise fahvâ ile neshin câiz olmadığını bazı Şâfiîler'e nisbet etmiştir ki (bk. *et-Temhîd*, II, 392), Ferrâ'nın bu görüşü kayıtlı koymaksızın Şâfiîler'e nisbet etmesinden daha yerindedir.

472 Gazzâlî, celî kıyasın farklı anlamlarda kullanıldığını ifade ederek bununla kati olan kıyasın kastedilmesi halinde neshin mümkün olduğunu belirtir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 191). Râzî de celî kıyasın mahiyeti konusunda üç görüş bulunduğunu belirtir. Birinci görüşe göre, celî kıyas, kıyâsü'l-mânadır, hafî kıyas ise kıyâsü's-şebettir. İkinci görüşe göre, "Hâkim öfkeli iken hüküm vermesin" hadisinde olduğu gibi, hükmün illetinin belirtilen durumun dışındaki durumlar için de aynı derecede geçerli olmasıdır. Üçünü görüşe göre celî kıyas, kendisiyle hâkimin hükmünün bozulduğu kıyastır (bk. *el-Mahsûl*, III, 96-97).

473 Fahvâ ile neshin câiz olduğu görüşünde olanlar için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 404-405; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 458-459; Ferrâ, *el-Udde*, III, 827; Tûsî, *el-Udde*, II, 541; Sem'ânî, *Kavâtinu'l-edille*, I, 425; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, I, 183, 191; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 392; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 361; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 149; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, I, 320; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 423; Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, s. 174-175. Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 138; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), V, 1727, 1730.

Hanbelî usulcülerden Tûfî ise kıyasın illetinin mansûs illet olması halinde bu kıyasla neshin câiz olduğu görüşündedir. Çünkü illet, nas ile belirtildiğinde kıyas vasıtasıyla nas haline gelir ve bununla nesih câiz olur (bk. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 332-333).

474 Şîrâzî'ye göre celî de olsa neticede bu bir kıyastır, dolayısıyla hafî kıyasta olduğu gibi bununla da nesih câiz değildir. Çünkü nas ile kıyasın teâruzu halinde kıyas düşer ve bu yüzden de düşen bir şey ile nesih câiz olmaz. Bu tıpkı Kur'an

Hanefi usulcüler açısından bakıldığında işaretin delâletinde olduğu gibi iki farklı görüş mevcuttur. Çoğunluğa göre nassın delâletinin hükme delâleti katidir,⁴⁷⁵ bazılarına göre kati olabileceği gibi zannî de olabilir.⁴⁷⁶ Bununla birlikte teâruz halinde işaretin delâletinin altında yer alır. Hanefiler'e göre nassın delâleti lafzın kendisinden değil, anlamından hareketle anlaşılan bir anlam olduğu için ittifakla tahsise ihtimali yoktur.⁴⁷⁷

E) Delîlü'l-hitâb / Mefhûmü'l-muhâlefe

1. Delîlü'l-hitâbın Tanımı

Usulcülerin lafzın mefhumunun delâleti kapsamında ele aldıkları son delâlet türü delîlü'l-hitâbdır.⁴⁷⁸ Delîlü'l-hitâb genel olarak lafzın, söylenenin hükmünün aksinin söylenmeyen için geçerli olduğuna delâlet

nassının Sünnet nassını düşürmesi gibidir. Kıyas-ı celi ile hâkimin hükmünün bozulmasından hareketle bunun nas anlamında olduğu şeklindeki itiraza, nas ile nas karşı karşıya geldiğinde nas düşmediği için nesih câizdir, fakat kıyasla karşı karşıya geldiğinde kıyasın düşmesi sebebiyle nesih câiz değildir şeklinde cevap verir (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 512).

475 Hanefi usulcülerin nassın delâletini kuyastan kuvvetli görerek şüphe içermesi sebebiyle kıyas ile had ve kefâret ispatını câiz görmeyip nassın delâleti ile câiz görmeleri delâletinin kati olduğunun bir göstergesidir. Hanefi usulcülerin, "ve's-sâbitü bi'd-delâle mislû's-sâbiti bi'l-işâre ve'l-ibâre" şeklindeki ifadeleri de (Pezdevî, *Usûl* [Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde], II, 412-413; Ahsikesî, *el-Müntehab*, s. 245) nassın delâletinin kati olduğu şeklinde değerlendirilmeye müsaittir. Nitekim sonraki Hanefi usulcüler bunu net olarak ifade etmişlerdir (bk. İtkâni, *et-Tebyîn*, I, 319; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 136; Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 165; İbn Melek, *Şerhü Menâri'l-envâr*, s. 173; Molla Civen, *Nürü'l-envâr*, I, 254).

476 İbnü's-Sââtî, *Bedîu'n-nizâm*, II, 554; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emîr Pâdişah, *Teyisr* içinde), I, 95; İbn Abdüşşekûr, *Müselle mü's-sübût*, I, 409.

477 Serahsî, *Usûl*, I, 254; Nesefî, *Menâri'l-envâr* (a.mlf., *Keşfü'l-esrâr* içinde), I, 258; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 136; Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 167; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 175.

478 Bu delâlet türü, kelâmcı usulcülerde mantuk-mefhum şeklindeki ayırımın yerleşmesinden sonra genelde mefhumun kısımları arasında ele alınmıştır. İbn Fûrek ve Bâcî gibi asl-ma'kûl-i asl ayırımı yapan usulcüler bu delâlet türünü ma'kûl-i asl kapsamında ele alırken Cessâs ve Bâkîllânî âm konusunun sonlarında, Basrî ve sonraki usulcülerden Üsmendî ve Râzî emir konusunun, Ferrâ ise nehiy konusunun içinde ele almıştır. İbn Hazm ise eserin son ana konusu olan kıyas konusundan önce müstakîl bir başlık altında ele almıştır.

etmesi olup aynı zamanda mefhûmü'l-muhâlefe diye de isimlendirilir. Fahve'l-hitâbda olduğu gibi kelâmcı usulcülerde bu delâlet türü için mefhûmü'l-muhâlefe tabiri yine Cüveynî ile kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁷⁹

Haneî usulcülerde ise bu delâlet türünü ifade etmek için daha ziyade “el-mahsûs bi’z-zikr, et-tahsîs bi’z-zikr” ve benzeri nitelemeler kullanılır.⁴⁸⁰

479 Cüveynî’den önceki ve dönemindeki usulcüler tarafından bu delâlet türü için “delilü’l-hitâb” tabirinin yaygın şekilde kullanımı için bk. İbnü’l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 81; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 331; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 15; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 575; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 157, 235; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 398; İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 335; Ferrâ, *el-Udde*, II, 448, 453; Tûsî, *el-Udde*, II, 467; Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, I, 428; a.mlf., *et-Tebîr*, s. 218; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, s. 446; Sem’ânî, *Kavâtiu’l-edille*, I, 236, 237.

Delilü’l-hitâb tabiri Cessâs tarafından fahve’l-hitâb anlamında kullanılmıştır (bk. *el-Fusûl*, I, 289, 291). Ferrâ ise delilü’l-hitâb tabirini bu delâlet türü için kullanmakla birlikte (bk. *el-Udde*, s. 154) kimi zaman fahve’l-hitâbı da içerecek şekilde kullanmaktadır (meselâ bk. *el-Udde*, II, 578-579; III, 827). Delilü’l-hitâb tabirinin İbn Hazm tarafından fahve’l-hitâbı da içeren daha kapsamlı bir tabir olarak kullanımı için meselâ bk. *el-İhkâm*, II, 336.

Sem’ânî ise lafzın mefhumundan anlaşılan anlamın fahve’l-hitâb, lahnü’l-hitâb ve mefhûmü’l-hitâb olmak üzere üç şekilde anlaşıldığını, bazılarının delilü’l-hitâbı dördüncü bir kısım olarak eklediklerini belirterek mefhûmü’l-hitâb ile delilü’l-hitâb arasında ayırım yaptıklarını ancak bu ayırımın önemli bir sonuç doğurmadığını ifade eder (bk. *Kavâtiu’l-edille*, I, 236-237). Benzer şekilde Haneî usulcülerden Semerkandî, Şâfiîler’in bu delâlet türünü delilü’l-hitâb ve mefhûmü’l-hitâb olarak isimlendirdiklerini belirtir (bk. *Mîzânü’l-usûl*, I, 582).

Karâfî ise tenbîhu’l-hitâb tabirinin kimi usulcüler tarafından delilü’l-hitâb ve mefhûmü’l-muhâlefe ile eş anlamlı kullanıldığını ifade ederek, doğru olanın bu delâlet türü için delilü’l-hitâb ve mefhûmü’l-muhâlefe tabirlerinin kullanılması olduğunu belirtir (bk. *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 25, 27).

İsnevî ise aynı anlamda olmak üzere bu delâlet türünün delilü’l-hitâb, lahnü’l-hitâb ve mefhûmü’l-muhâlefe olarak isimlendirildiğini belirtir (bk. *Nihâyetü’s-sûl*, I, 423). Ancak önceki usulcülerde lahnü’l hitâb tabirinin bu delâlet türü için kullanılmaması İsnevî’nin sözlerini zayıflatmaktadır. Bu yüzden sırf İsnevî’nin bu isimlendirmeye ilişkin verdiği bilgiden hareketle Halife Bâbekr el-Hasan’ın lahnü’l-hitâbın delilü’l-hitâb ile fahve’l-hitâb arasında müşterek bir isim olduğu şeklindeki değerlendirmesi (bk. *Menâhicü’l-usûliyyîn*, s. 194) doğru görünmemektedir.

480 Cessâs, *el-Fusûl*, I, 289, 291; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 139, 140, 141; Serahsî, *Usûl*, I, 255, 256, 260; Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* içinde), II, 465, 471, 476. Daha sonraki dönemlerde mefhûmü’l-muhâlefe tabirinin yaygınlaşması

Delilü'l-hitâbın kabul ve reddeden usulcüler tarafından esasen biri mefhûmü's-sıfa esas alınarak, diğeri genel olmak üzere iki şekilde tanımlandığı söylenebilir. Mefhûmü's-sıfa esas alınarak tanımlanmasında kabul veya red açısından mefhûmü'l-muhâlefe konusundaki tartışmaların özellikle bu tür üzerinde yoğunlaşmış olması etkili olmuştur. Genel olarak yapılan ikinci tanım ise herhangi bir türü dikkate alınmadan, hepsini kapsayacak şekilde yapılmıştır.

Mefhûmü's-sıfa esas alınarak yapılan tanıma Bâkılânî'nin şu tanımı örnek verilebilir: "Hükmün bir şeyin iki vasfından birine bağlanması olup, bu vafsin bulunduğu şeyde hükmün ispatı, söz konusu vasıfta ona muhalif olana dikkat çeken bir delil olur. Bu, sıfatın bulunduğu şeyde hükmün bulunmasını, bu sıfata muhalif olandan hükmün nefyini gerektirir."⁴⁸¹ Meselâ Hz. Peygamber'in "Sâime koyunda zekât vardır" sözünde hüküm, koyunun sâime olma vasfına bağlanmıştır. Kabul edenlere göre bu söz,

ile birlikte Hanefi usulcüler de geçersiz saydıkları bu delâlet türünü isimlendirmede aynı tabiri kullanmaya başlamışlardır. Meselâ Abdülaziz el-Buhârî. Şâfiler'in mefhumu mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe olarak ikiye ayırdıklarını, mefhûmü'l-muhâlefe'yi delilü'l-hitâb diye isimlendirdiklerini belirterek Hanefiler'in bunu ifade etmek için "tahsisu's-şey bi'z-zikr" tabirini kullandıklarını belirtir (bk. *Keşfü'l-esrâr*, II, 465).

481 Bâkılânî, *et-Takrib*, III, 331.

فأما دليل الخطاب عند مثبتيه فهو تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً
فيه عما خالفه فيها

ن كل شيء ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر فيما علق به من الحكم يدل
على أن ما عدها فحكمه بخلافه

وأما دليله فهو دليل الخطاب وذلك إذا علق بصفة فيدل على أن الحكم فيما
عدها الصفة بخلافه

ومن ذلك دليل الخطاب وهو أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء
فيدل على أن ما عدها ذلك بخلافه

وهو أن يعلق الحكم على الصفة يدل على انتفاء ذلك الحكم عن من لم
توجد فيه

و اعلم أن حقيقة دليل الخطاب أن يكون المنصوص عليه صفتان
يعلق الحكم باحدى الصفتين وإن شئت قلت فيقيد الحكم باحدى الصفتين فيكون نصه مثبتاً للحكم مع
وجود الصفة فدليله نافي للحكم مع عدم الصفة

دليل الخطاب فهو أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء ويستدل على
أن ذلك الحكم منفي من غير تلك الصفة

Basrî, genel bir tanım vermek yerine kısımlarını ayrı ayrı ele almıştır (bk. *el-Mu'temed*, I, 141, 145, 146, 148, 149). Şerif el-Murtazâ ve Tûsî de tanımda mefhumu's-sıfayı esas almıştır (bk. *ez-Zeria*, I, 391; *el-Udde*, II, 467).

sâime vasfının bulunmadığı koyunlarda zekât verme hükmünün bulunmadığına delâlet eder.

Genel olarak yapılan tanıma ise Bâkılânî'nin çağdaşı İbn Fûrek'in şu tanımını örnek verilebilir: "Söylenenin hükmünün, söylenenin dışındakilerde bulunmamasıdır."⁴⁸²

Tanımlarda söylenen için geçerli olan hükmün, söylenmeyen için "geçerli olmaması" veya "tersinin (muhâlifinin) geçerli olması" şeklindeki ifadeler birbirinin yerini tutmakta olup, söylenen ile söylenmeyen arasında hüküm bakımından bir zıtlığın olması şart değildir.⁴⁸³ Tanımlarda dikkat çekilmemekle birlikte delilü'l-hitâbın delâletinin mantuka bağlı olarak ispat veya nefiy olması arasında bir fark yoktur.

482 İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 141; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 575. هو انتفاء حكم المنطوق به عما عداه

وَأَمَّا مَفْهُومُ الْمَخَالَفَةِ فَهُوَ مَا يَدُلُّ مِنْ جِهَةٍ كَوْنُهُ مَخَصَّصًا بِالذِّكْرِ عَلَى أَنْ
السَّكُوتُ عَنْهُ مُخَالَفٌ لِمَخَصَّصٍ بِالذِّكْرِ

وَمِنْهُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ السَّكُوتَ عَنْهُ مُخَالَفٌ لِلْمَنْطُوقِ بِهِ فِي الْحُكْمِ
الضَّرْبُ الْخَامِسُ هُوَ الْمَفْهُومُ وَمَعْنَاهُ الْاسْتِدْلَالُ بِتَخْصِصِ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ

عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ

وَأَمَّا مَفْهُومُ الْمَخَالَفَةِ فَقَدْ عُرِفَ بِأَنَّهُ الْاسْتِدْلَالُ بِتَخْصِصِ الشَّيْءِ عَلَى

نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ

وَأَمَّا مَفْهُومُ الْمَخَالَفَةِ فَهُوَ نَفْيُ الْحُكْمِ الْمَنْطُوقِ بِهِ عَنِ السَّكُوتِ

عَنْ تَخْصِصِ الْمَنْطُوقِ بِهِ بِالذِّكْرِ

وَأَمَّا مَفْهُومُ الْمَخَالَفَةِ فَهُوَ مَا يَكُونُ مَدْلُولُ اللَّفْظِ فِي مَحَلِّ السَّكُوتِ مُخَالَفًا لِمَدْلُولِهِ

فِي مَحَلِّ النَّطْقِ

وَمَفْهُومُ الْمَخَالَفَةِ أَنْ يَكُونَ السَّكُوتُ عَنْهُ مُخَالَفًا لِلْمَنْطُوقِ

فِي الْحُكْمِ

وَهُوَ اثْبَاتُ نَقِيضِ حُكْمِ الْمَنْطُوقِ بِهِ لِلْمَسْكُوتِ عَنْهُ

483 Nitekim Karâfi, *mefhûmü'l-muhâlefeyi* "Söylenenin hükmünün nakızının söylenmeyen için ispat edilmesidir" (bk. *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 25) şeklinde tanımladıktan sonra "nakızının ispat edilmesi" kaydının, zıddiyet gerektirmesinin şart olmadığı amacına yönelik olduğunu vurgular. Karâfi'ye göre bazılarının iddia ettiğinin aksine, tahrir ifade eden "Onlardan ölenlerden hiçbirisi için asla namaz kılma" âyetinden mefhum yoluyla müslümanların cenaze namazlarının kılınmasının vâcip olduğu hükmü çıkarılamaz. Çünkü nakîz, zıtlıktan daha genel olup bu âyetten münafıkların cenaze namazlarının kılınması hakkında sabit olan haramlık hükmünün mefhum yoluyla müslümanlar hakkında geçerli olmadığı sonucu çıkar ki, haram olmayan bir şeyin vâcip olması mümkün olduğu gibi mübah olması da mümkündür. Bu ise ancak ayrı bir delil ile bilinir (bk. *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 26).

2. Delilü'l-hitâbın Kısımları

Söylenen için sabit olan hükmün mefhum yoluyla söylenmeyen için sabit olmamasını gerektiren şey, söylenen için geçerli olan hükmün bağlandığı şart, sıfat, gaye, isim, sayı ve benzeri hususlardır. Söylenen ile söylenmeyen arasında hüküm açısından farklılığı gerektiren bu hususlara göre mefhûmü'l-muhâlefe çeşitli kısımlara ve kabul edenlerce kuvvet bakımından farklı derecelere ayrılır. Gazzâlî'den önceki usulcüler, mefhûmü'l-muhâlefenin beş altı türünden bahsederken⁴⁸⁴ Gazzâlî ve Mâzerî bunları sekize, Âmidî ve Karâfî ona, Zerkeşî ise on bire kadar çıkarmıştır.⁴⁸⁵ Bu sayı farklılığının sebebi, sonrakilerin ayrı bir tür olarak ele aldıkları bazı kısımları öncekilerin diğer mefhum türleri içinde ele almış olmalarıdır. Nitekim Cüveynî'ye göre bu kısımlardan birçoğunu mefhûmu's-sıfaya indirgemek mümkündür.⁴⁸⁶

1. Mefhûmu's-sıfa. Hükmün bir şeyin iki veya daha fazla olan vasfından birine bağlanmasının, diğer vasıf veya vasıflarda bu hükmün olmadığına delâlet etmesidir.⁴⁸⁷

2. Mefhûmü'l-gâye. "Hattâ" ve "ilâ" edatlarıyla hükmün belli bir sınıra kadar geçerli olduğunun belirtilmesinin, bu sınırın dışındaki kısım için söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁴⁸⁸

484 Meselâ Cessâs "mefhûmu's-sıfa, mefhûmü's-şart, mefhûmü'l-aded, mefhûmü'l-lakab" türlerinden; Bâkîllânî "mefhûmu's-sıfa, mefhûmü'l-gâye, mefhûmü'l-hasr, mefhûmü's-şart" türlerinden; Bâsrî ise "mefhûmu's-şart, mefhûmü'l-gâye, mefhûmü'l-aded, mefhûmü'l-lakab ve mefhûmu's-sıfa" olmak üzere beş türünden bahseder.

485 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 177-180; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 337; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 67-69; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 25; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, VI, 24-50.

486 Cüveynî, Şâfiî'nin sıfat, sayı, sınır, mekân ve zaman olmak üzere beş türünü saydığını belirterek, bütün bunları sıfatta toplamanın mümkün olduğunu söyler. Çünkü sayılan ve sınırlanan sayı ve sınır ile vasıflanmakta, mekân ve zamanla tahsis edilen de zaman ve mekânda bulunmakla nitelenmektedir. Sıfat ise bütün bu türleri kuşatıcı özelliktedir (bk. *el-Burhân*, I, 301. Aynı bilgi için bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 337).

487 Hz. Peygamber'in "Sâime koyunda zekât vardır" hadisinin malûfe (besi) koyunda zekât olmadığına delâleti böyledir. Çünkü zekâtın vâcibiği hükmü koyunun sâimelik vasfına bağlanmıştır. Mefhûmü'l-muhâlafeye verilen en meşhur örnek budur.

488 "Temizleninceye kadar (hattâ yethurn) kadınlara yaklaşmayın" (el-Bakara 2/222) âyeti, yaklaşmama hükmünün temizlendikten sonra kalktığına delâlet

3. Mefhûmü's-şart. Hükümün bir şarta bağlanmasının, şartın bulunmadığında söz konusu hükmün de bulunmayacağına delâlet etmesidir.⁴⁸⁹

4. Mefhûmü'l-aded. Hükümün belli bir sayıya bağlanmasının, bu sayının dışındaki sayılar hakkında hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁴⁹⁰

5. Mefhûmü'l-hasr. Hasrın değişik türleri bulunmakla birlikte çoğunlukla innemâ edatı bulunan ifadelerde hasrın, söylenen için ispat ettiği hükmün, söylenmeyen için geçerli olmadığına delâletidir.⁴⁹¹

6. Mefhûmü'l-lakab. Hükümün özel isme veya cins isme tahsis edilmesinin, söz konusu hükmün bunların dışındakiler için geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁴⁹²

7. Mefhûmü'l-ille. Hükümün bir illete bağlanmasının, bu illetin bulunmadığı şeylerde hükmün bulunmadığına delâlet etmesidir.⁴⁹³

eder. Yine "Sonra akşama kadar (ile'l-leyl) orucu tamamlayın" (el-Bakara 2/187) âyeti, oruç tutma hükmünün akşamdan sonrası için geçerli olmadığına delâlet eder.

489 "Eğer hamile iseler onların nafakalarını temin edin" (et-Talâk 65/6) âyetinde kişinin boşadıkları eşler için nafaka yükümlülüğünün onların hamile olmaları şartına bağlanması, hamile olmamaları halinde söz konusu nafaka yükümlülüğünün bulunmadığına delâlet eder.

490 Hz. Peygamber'in "Beş hayvan vardır ki, muhrim (ihramlı kimse) ihramlı iken ve ihram dışında onları öldürebilir" sözünün, bu durumlarda söz konusu beş hayvanın dışındakileri öldürmesinin mubah olmadığına delâlet etmesidir. Yine Hz. Peygamber'in "İki meyte ve iki kan bana helâl kılındı" sözünün, bu iki meyte ve kanın dışındaki meyte ve kanların mubah olmadığına delâlet etmesidir.

491 Hz. Peygamber'in "Velâ ancak âzat edene aittir" sözü, âzat etmeyen için velânın olmadığına delâlet eder. Yine Hz. Peygamber'in, "Ribâ ancak nesiededir" sözü, nesienin dışında ribâ olmadığını mefhum yoluyla ifade eder.

492 "Zeyd evdedir" sözünün, Zeyd'in dışındakilerin evde olmadığına delâlet etmesi, "eşyâyı sitte" hadisinin de söz konusu altı şeyin dışındaki şeylerde ribâ olmadığına delâlet etmesi böyledir.

493 "Sarhoşluk veren şey haramdır" sözünün, sarhoşluk illeti bulunmayan şeylerin haram olmadığına delâlet etmesidir. Önceki usulcüler bunu ayrı bir tür olarak değil, mefhûmü's-sıfa olarak değerlendirmişlerdir.

8. *Mefhûmü'l-hâl*. Hükümün bir hale bağlanmasının, bu hal bulunmadığında söz konusu hükmün de bulunmadığına delâlet etmesidir.⁴⁹⁴

9. *Mefhûmü'z-zaman*. Hükümün belli vakte bağlanmasının, bu vakit dışında söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁴⁹⁵

10. *Mefhûmü'l-mekân*. Hükümün belli bir mekâna bağlanmasının, bu mekân dışında söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁴⁹⁶

11. *Mefhûmü'l-istisnâ*. İstisna edilen için kendisinden istisnanın yapıldığı şeyin hükmünün tersinin sabit olmasıdır.⁴⁹⁷

3. Delîlü'l-hitâbın Hücüyyeti

Mefhûmü'l-muhâlefenin hücciyeti, diğer bir ifadeyle bu delâlet türünün şer'î hükme ulaşmada geçerli bir yol olup olmadığı⁴⁹⁸ usulcüler arasında

494 “Mescidlerde itikâfta iken onlara yaklaşmayın” (el-Bakara 2/187) âyetinin itikâf dışında kadınlara yaklaşmanın helâl olduğuna delâlet etmesidir. Bu da mefhûmü's-sıfa içinde değerlendirilmiştir.

495 “Hac bilinen aylardır” (el-Bakara 2/197) âyetinin, söz konusu aylar dışında hacın yapılamayacağına delâlet etmesidir.

496 “Meş'ar-i Harâmda Allah'ı anın” (el-Bakara 2/198) âyetinin, Meş'ar-i Harâm dışında Allah'ı anmanın gerekmediğine delâlet etmesidir. *Mefhûmü'z-zaman* ve *mekân* da esas itibarıyla mefhûmü's-sıfa türüne racidir.

497 “Allah'tan başka ilâh yoktur”, “Beldede Zeyd'den başka âlim yoktur” sözlerinde olduğu gibi bu tür ifadelerde “müstesna” için “müstesna minh”in hükmünün tersi sabit olur. Kimi usulcüler tarafından mefhûmü'l-hasrın bir türü olduğu kimilerince de bu tür ifadelerin istisna edilen ve kendisinden istisna edilen için sabit olan hükümlere mefhûm yoluyla değil, mantuk yoluyla delâlet ettiği kabul edildiği için ayrı bir tür olarak değerlendirilmemiştir.

498 *Mefhûmü'l-muhâlefenin* geçerli bir delâlet şekli olup olmadığına ilişkin tartışmanın genel olarak dile ilişkin bir tartışma mı yoksa şâriin hitabı açısından yapılan bir tartışma mı olduğu konusu da tartışmalıdır. Zerkeşi, Hanefiler'den Serahsî'nin *Kitâbü's-siyer*'de delîlü'l-hitâbın şâriin hitaplarında huccet olmadığını, insanların kullanımlarında ise hüccet olduğunu söylediğini, buna karşılık ismini vermediği Şâfiilerden müteahhirînden olan birinin bu görüşün aksini ileri sürerek Allah'ın ve resulünün kelâmında hüccet, insanların kelâmında ise hüccet olmadığını söylediğini belirtir (bk. *el-Bahrü'l-muhit*, VI, 15). Zerkeşi'nin ismini vermediği bu kişi Tâceddin es-Sübkî'nin babası Takıyyüddin es-Sübkî'dir. Tâceddin es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*'de bu görüşün babasına ait olduğunu belir-

yoğun tartışmalara neden olan bir konudur. Bu tartışma, ekoller arasında cereyan ettiği gibi aynı ekole mensup usulcüler arasında da söz konusudur.

Şart, gaye ve hasrın mefhumunun olup olmadığı konusunda usulcüler arasındaki farklılıklar bir yana bırakılırsa usulcülerin kabul veya red açısından hangi grupta yer aldığını sıfatın mefhumunun olup olmadığı tartışmasındaki yaklaşımlarının belirlediği söylenebilir.

İstisnaları olmakla birlikte ekoller esas alındığında bu konuda yapılabilecek genel bir sınıflamaya göre Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup usulcülerin büyük çoğunluğu, Mâlikîler'in çoğunluğu hüccet olduğu, buna karşılık Hanefiler, Mu'tezilî, Şiî, Eş'arî ve Zâhirî usulcülerin büyük

tir (bk. Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* şerhi ile, I, 178; Mahallî şerhi ile, I, 256; Halûlû, *ez-Ziyâü'l-lâmi'* şerhi ile, II, 119). Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*de Takıyyüddin es-Sübkî'nin bu görüşünü işlerin bâtın ve zâhirini bilmesi sebebiyle şâriin hitabında hüccet, dikkatsizliğin çokça olması sebebiyle müelliflerin ve insanların sözlerinde hüccet değildir şeklinde gerekçelendirdiğini belirtir (bk. I, 178-179). Zerkeşî bu tartışmanın daha öncelere uzandığını, Kiyâ el-Herrâsî'nin umum, husus ve benzeri lafızlarla ilgili fıkıh usulü kaidelerinin şâriin kelâmına mı özel olduğu, insanların sözleri için de geçerli olup olmadığı konusunda Kadı Hüseyin'den naklen tartışma bulunduğunu naklettiğini belirterek bu tartışmayı babasından nakletmesinin yersiz olduğunu ifade eder. Ardından Zerkeşî râcih olan görüşe göre bu tartışmanın daha ziyade şâriin kelâmına özel olduğunu belirtir (bk. *Teşnîfü'l-mesâmi'*, I, 180).

İbnü'l-Hümâm, Hanefiler'in bütün kısımlarıyla birlikte mefhûmü'l-muhâlefeyi sadece şâriin kelâmında hüccet kabul etmediklerini belirtir. İbn Emîru Hâc ve Emîr Pâdişah ise Hanefî fakihlerinden Kerderî'nin (ö. 642/1244), "Şâriin hitaplarında bir şeyin özellikle zikredilmesi, bunun dışındakinden hükmün nefyedildiğine delâlet etmez. İnsanların birbirleriyle iletişimde ve kullanımlarında, muâmelât ve akliyyâtta ise delâlet eder" dediğini kaydeder (bk. *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr* içinde], I, 117; [Emîr Pâdişah, *Teysîr* içinde], I, 101).

Gerek Zerkeşî'nin gerekse İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerinin aksine önceki usulcülerin red veya kabul açısından ileri sürdükleri temel gerekçe (bir şeyi özellikle zikretmenin bir amacının bulunması) göz önüne alındığında bu tartışmanın şâriin sözleriyle insanların sözleri arasında ayırım yapmaksızın genel olarak dile ilişkin bir tartışma olarak değerlendirilmesi kanaatimizce daha doğru görülmektedir. Nitekim Cessâs'ın konuya ilişkin verdiği bir örnek (bk. *el-Fusûl*, I, 293) bunu destekleyici mahiyettedir.

çoğunluğu ile Şâfiî ile Mâlikîler'den önemli bir grup ise hüccet olmadığı görüşündedir.⁴⁹⁹

499 Bâkılânî ve Basrî'nin ifadeleri bu değerlendirmeyi destekleyecek niteliktedir (bk. *et-Takrib*, III, 332; *el-Mu'temed*, I, 149). Aynı şekilde Sem'ânî de delilül-hitâbın hüccet olmadığı görüşünü Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcılarının cumhuruına nisbet etmiştir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 238). Başta Bâkılânî olmak üzere pek çok Eş'arî usulcü Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin delilül-hitâbın hüccet olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmişlerdir. Bu aslında doğrudan Eş'arî'nin dile getirdiği bir görüş olmayıp onun bazı konulardaki çıkarımından hareketle kendisine nisbet edilmiştir. Nitekim Bâkılânî, haber-i vâhidin hücciyeti meselesinde "Size bir fâsık bir haber getirirse araştırın" (el-Hucurât 49/6) âyetinin âdil kişinin haberini araştırmaya gerek olmadığına delâletine ve rü'yetullah meselesinde de "Hayır! Onlar, o gün rablerinden perdeleneceklerdir" (el-Mutaffifin 83/15) âyetinin, müminlerin rablerini göreceklere delâletine dayanmasından hareketle Eş'arî'nin de bu görüşü benimsediğini ifade eder (bk. *et-Takrib*, III, 332; ayrıca bk. Cüveyni, *el-Burhân*, I, 299; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 166-167; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 70).

Şâfiî ve Şâfiîler: Genel olarak Şâfiî usulcülerin ve diğerlerinin eserlerinde bu görüş açıkça Şâfiî'ye nisbet edilmektedir. Meselâ bk. Bâkılânî, *et-Takrib*, III, 332; Cüveyni, *el-Burhân*, I, 302; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 238; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 166; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 338 (Bununla birlikte Mâzerî İbn Süreyc'in Şâfiî'nin mefhûmü's-sıfayı reddettiğini naklettiğini belirtir); Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 70; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Sübkî, *Ref'u'l-hâcib* şerhi ile), III, 504.

Şâfiîler'in çoğunluğu mefhûmül-muhâlefenin hüccet olduğu görüşündedir (Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 427; a.mlf., *et-Tebşıra*, s. 218; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 238; Zencânî, *Tahrîcül-fürû'*, s. 162; Beyzâvî, *Minhâc* (Sübkî, *el-İbhâc* şerhi ile), III, 946; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 167; İsnevi, *et-Temhîd*, s. 245; a.mlf., *Niâyetü's-sûl*, I, 430).

Şâfiîler'den İbn Süreyc, Kaffâl eş-Şâfi ve Ebû Hâmid el-Mervezî'ye göre hüccet değildir (bk. Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 427; a.mlf., *et-Tebşıra*, s. 218). Şâfiî usulcülerden Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi kelamcı olanların benimsediği görüş de mefhûmun hüccet olmadığıdır (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 167; *el-Mahsûl*, II, 136; *el-İhkâm*, II, 82-84; a.mlf., *Müntehâ's-sûl*, s. 167). Cüveyni ise aşağıda geleceği üzere sıfatın münâsib olması halinde hüccet, münâsib olmaması halinde ise hüccet olmadığı görüşündedir.

Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîler: Ferrâ'nın belirttiğine göre, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelîler'in çoğunluğu da bunun hüccet olduğu görüşündedir (bk. *el-Udde*, II, 449 vd.; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 776; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-ravza*, II, 723; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1069; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 178; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2906; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 500; İbnü'l-Mibred, *Şerhu Gâyeti's-sûl*, 367).

Bu tablo dikkate alındığında bazı çağdaş yazarların genelleme yaparak

Ferrâ Hanbelîler'den Ebü'l-Hasan et-Temîmî'nin hüccet olmadığı görüşünde olduğunu belirtir (bk. *el-Udde*, II, 455 ve yukarıdaki diğer kaynaklar).

Mâlik ve Mâlikîler: İbnü'l-Kassâr, Karâfî, İbn Cüzey ve Rahûnî, delilü'l-hitâbın hüccet olduğu görüşünü Mâlik'e nisbet ederler (bk. *el-Mukaddime*, s. 81; *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 119; *Takribü'l-vüsûl*, s. 70). Râzî, *el-Meâlim*'de Ebû Hanîfe ile birlikte Mâlik'in de mefhûmûs-sıfayı hüccet kabul etmediğini belirtir. İbnü't-Tilimsânî ise Şîrâzî'nin Mâlik'e göre hüccet olduğunu söylediğini belirterek, bu farklılığın belli meselelerdeki görüşlerini tahrîciden kaynaklanmış olabileceğini ifade eder (bk. *Şerhu'l-Meâlim fî usûl'l-fikh* [nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd – Ali M. Muavvaz], I-II, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999, I, 299). Mâzerî'nin *Müdevvene*'deki bazı görüşlerinden hareketle Mâlik'in delilü'l-hitâbı hüccet kabul ettiğine işaret edildiğini belirterek bu görüşlerden bazılarını delilü'l-hitâb ile değil başka istidlâl yolları ile ulaşıldığını ifade etmesi (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 338) aslında bu konuda Malik'ten net bir açıklamanın olmadığını gösterir. Nitekim Mâlik'in bu görüşte olduğunu belirten İbnü'l-Kassâr bazı meselelerdeki görüşlerinden hareketle bu sonuca varmıştır.

Bâkılânî bu görüşü Mâlikîler'in ekserisine nisbet ederken (bk. *et-Takrib*, III, 332), Bâcî, Mâlikîler'in cumhuruna nisbet eder (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 446). Mâzerî bu görüşün Mâlikîler'den bazılarına nisbet edildiğini (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 338), Karâfî ise Mâlikîler'den bir grubun bu görüşte olduğunu belirtir (*Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 119).

Mâlikî usulcülerden İbnü'l-Kassâr (bk. *el-Mukaddime*, s. 85), İbnü'l-Arabî (bk. *Ahkâmü'l-Kurân* [nşr. Ali M. El-Bicâvî], I-IV, Beyrut: Dârü'l-fikrî'l-arabî, ts., I, 392; ayrıca bk. Halûlû, *ez-Ziyâü'l-lâmî*, II, 119), Karâfî (bk. *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 119) mefhûmûs-sıfânın hüccet olduğu görüşündedir. Çok açık olmamakla birlikte İbnü'l-Hâcib'in de bu görüşe meylettiği söylenebilir (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Adudüddin el-İcî şerhi ile], II, 174 vd.). Buna karşılık Bâkılânî (bk. *et-Takrib*, III, 332), Bâcî (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 447), Mâzerî (Mâzerî'nin Cüveynî gibi vasfın münasip olması halinde hüccet olduğunu, münasip olmaması halinde ise hüccet olmadığı görüşünde olduğu söylenebilir (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, özellikle s. 345-348), İbn Reşîk hüccet olmadığı görüşündedir (*Lübâbü'l-mahsûl*, II, 629-630).

Ebû Hanîfe ve Hanefîler: Ebû Hanîfe ve Hanefîler'in genel olarak mefhûmü'l-muhâlefeyi reddettikleri yaygın olarak bilinen bir husustur. Cessâs'ın ifadelerini esas alacak olursak Kerhî de bu görüşte olup bu görüşü Hanefî imamlara nisbet etmektedir (bk. *el-Fusûl*, I, 291-292). Cessâs sıfat ve şartın mefhumu konusunda Hanefîler'in görüşünün bu olduğunu belirtmekle birlikte mefhûmü'l-aded konusunda ihtilâf bulunduğunu, birçok şeyhinden bunun hüccet olduğunu işittiğini belirtir fakat kendisi bunun da hüccet olmadığını ifade eder (bk. *el-Fusûl*, I, 293-294). Cessâs'ın bu açıklamaları göz önüne alındığında Semerkandî tarafından mefhûmü'l-lakab hariç diğer bütün mefhum türlerini kabul ettiği şeklinde Kerhî'ye yapılan nisbetin (bk. *Mizânü'l-usûl*, I, 582) doğru olmaması

mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet olduğu görüşünü Hanefiler'in dışındaki cumhura, hüccet olmadığı görüşünü ise sadece Hanefiler'e nisbet etmeleri⁵⁰⁰ doğru gözükmemektedir.

gerekir. Her ne kadar Kerhî'nin mefhûmü's-şartı kabul ettiği bazı kaynaklarda belirtile de (meselâ bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 190; Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 120; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 84) genel olarak mefhumu kabul ettiğine ilişkin başka kaynaklarda bilgi yoktur. Nitekim İbn Emîru Hâc bu konuya temas ederek, hocası olması hasebiyle Cessâs'ın Kerhî'nin görüşlerini daha sonraki birinden daha iyi bileceğini ve bu yüzden de Cessâs'ın ifadelerinin esas alınması gerektiğini belirtir (bk. *et-Takrîr*, I, 117). Sonraki Hanefiler'in genel olarak mefhûmü'l-muhâlefeyi fâsid delâlet türleri içinde değerlendirerek hüccet kabul etmedikleri için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 139 vd.; Serahsî, *Usûl*, I, 255 vd.; Pezdevî, *Usûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde), II, 465 vd.; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 581; Üsmendî, *Bezlû'n-nazar*, s. 130; Ahsikesî, *el-Müntehab*, s. 246; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 164 vd.; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'ün-nizâm*, s. 561; Nesefî, *Menâri'ül-envâr* [a.mlf., *Keşfü'l-esrâr* içinde], I, 268 vd.; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, 142 vd.; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc *et-Takrîr* içinde], I, 117; [Emîr Pâdişah, *Teyşir* içinde], I, 101, Molla Husrev, *Mir'ât*, s. 174; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemüs-sübût*, I, 414. Hanefiler'in genelinin mefhûmü'l-muhâlefeyi reddetmeleri göz önüne alınırsa bazı kaynaklarda bu görüşün sadece Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesi (meselâ bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-ravza*, II, 723) doğru değildir. Mu'tezile: Mu'tezile'de ağırlıklı görüş de mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet olmadığı yönündedir. Bu konuda Basrî sadece Ebû Abdullah el-Basrî'nin bir ayırımı giderek sözün beyan ve tâlim amaçlı olması ile söylenmeyen hükmünün söylenene dahil olması durumlarında mefhumunun olduğu bunun dışında mefhumunun olmadığı görüşünde olduğunu belirtir (bk. *el-Mu'temed*, I, 149, 150).

Şiîler: Şiî usulcülerden Şeyh Müfid'in hüccet olarak kabul etmesine karşılık Şerif el-Murtazâ, Tûsî ve Muhakkîk el-Hillî gibi usulcüler reddetmişlerdir (bk. *Muhtasarü't-tezkire*, s. 39; *ez-Zeria*, I, 398; *el-Udde*, II, 469, 470; *Meâricü'l-usûl*, s. 68-71).

Zâhirîler: Kaynakların birçoğunda Dâvûd'un veya genel olarak Zâhirîler'in ya da Zâhirîler'in çoğunluğunun mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet olduğu görüşünü benimsedikleri belirtilmektedir (meselâ bk. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332; Ferrâ, *el-Udde*, II, 453; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, I, 238). İbn Hazm'ın ifadesini esas alacak olursak mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet olduğunun bazı Zâhirîler'e ait olduğunu söylemek gerekir. İbn Hazm şöyle demektedir: "Diğer bir grup ise -ki, bunlar Zâhirîler'in cumhuru, içlerinde İbn Süreyc'in de bulunduğu Şâfiîler'den bazı gruplar ve Mâlikîler'den bazı gruplardır- hitap zikrettiğimiz şekilde geldiğinde hitabın dışında kalanın hükmünün zikredilenin hükmüne muhalif olduğuna delâlet etmez. Aksine bu delile bağlıdır. Ebû Muhammed der ki, bu kendisinden başkasının câiz olmadığı bir görüştür" (bk. *el-İhkâm*, II, 335).

500 meselâ bk. Muhammed Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (çev. Abdülkadir Şener), Ankara: Fecr Yayınları, 1986, s. 129,131; Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlül-Fıkıh*:

Mefhûmü's-sıfa esas alındığında ortaya çıkan bu tabloya karşın genel olarak mefhumu reddedenlerin bazı mefhum türlerini kabul ettikleri görülür. Mu'tezilî ve Eş'arî usulcülerden birçoğu farklı değerlendirmelerine rağmen gayenin mefhumu olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁰¹ Hanefî usulcülerden İbnü's-Sâ'âtî ise gayenin gayeden sonrasında hükmün bulunmadı-

İslâm Hukuk İlminin Esasları (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: TDV yayınları, 1996, s. 411; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1988, s. 233-235.

⁵⁰¹ Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr ve Basrî (bk. *el-Mu'temed*, I, 145), Eş'arî usulcülerden Bâkılânî genel olarak mefhûmü'l-muhâlefeyi reddettikleri halde gayenin mefhumunun bulunduğu görüşündedirler. Hanefiler'den Üsmendî'nin açıklamaları Basrî'ninki ile aynı olup oda gayenin mefhumu bulunduğu görüşündedir (bk. *Bezlû'n-nazar*, 125). Bu konuda Bâkılânî'nin açıklaması şöyledir: Her ne kadar dilcilerin bu konuda sarîh bir açıklaması olmasa da konuya ilişkin açıklamaları açık beyan konumundadır. Buna göre de "hattâ", "ilâ" ve benzeri gaye bildiren edatlar, kendilerinden sonra gelen şeyin, hüküm açısından öncekinden farklı olduğuna delâlet eder. Diğer yandan gayeden sonra gelen "başka bir koca ile evleninceye kadar (hattâ tenkiha zevcen gayrahû)", "temizleninceye kadar (hattâ yethurne)" ve benzeri sözler, kendi başına yeterli ve anlamı tam bir söz değildir. Bu sözler baş taraflarındaki "onlara helâl olmaz (felâ tehillu lehû)" ve "onlara yaklaşmayın (velâ takrabûhunne)" sözleri ile ilişkilendirilmezse boş/ anlamsız söz olur. Dolayısıyla bunların boş söz olmamaları için baş taraflarının delâlet ettiği, "Başka bir koca ile evlendikten sonra helâl olur", "Temizlenince yaklaşın" şeklinde bir izmârın bulunduğunu söylemek gerekir. Bir diğer husus ise gayenin hükmün sonu, bitiş noktası olmasıdır. Şayet gayeden sonraki kısım hüküm bakımından önceki kısmın aynı olsaydı bu takdirde gaye olmaktan çıkardı. Bâkılânî, bu tür açıklamaların, dilcilerin, hükmün gayeye bağlanmasıyla gayeden sonrasında gayeden öncekinin tersine delâlet için vazedildiğini söylemeleri gibi olduğunu belirtir. Kimi zaman gayenin gayeden sonrası için öncekinin tersine delâlet etmeyeceği görüşünü desteklemekle birlikte kendisine göre evlâ ve sahîh olan görüşün bu olduğunu da ekler (bk. *et-Takrîb*, III, 358-360). Mâzerî de Bâkılânî'nin gayenin mefhumu olduğu görüşünde karar kıldığını belirtir (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 338).

Bu açıklamaları dikkate alındığında gayenin, sonrası için öncekinin tersine delâlet etmesinin, mefhum yoluyla değil, mantuk yoluyla olduğu gibi bir anlayışa sahip gibi görünmektedir. Nitekim Zerkeşî, Bâkılânî'nin bu açıklamasına atıfta bulunarak ona göre gayeden sonra sabit olan hükmün mefhum yoluyla değil, mantuk yoluyla sabit olması gerektirdiğini, bu konuda İbnü'l-Hâcib'in Bâkılânî'nin görüşünü mefhum şeklinde vermesinin (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl* içinde), III, 355) yerinde olmadığını ifade etmiştir (bk. *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 47; a.mlf., *Teşnîfü'l-mesâmi*, I, 180-181). Sübkî ise Bâkılânî'nin bu görüşüne işaret ederek doğru olanın gayenin gayeden sonrasında hükmün

ğına delâletinin mefhum yoluyla değil, işaretin delâleti yoluyla olduğunu belirtir.⁵⁰² Gayenin mefhumunu kabul edenlerin çoğunun şartın mefhumunu reddetmelerine karşılık, bunlardan bazıları şartın da mefhumu olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁰³ Gaye ve şartın mefhumunda olduğu

olmadığına delâletinin mantuk değil, mefhum olduğu görüşü olduğunu belirtir (bk. *Cem'ul-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnifü'l-mesâmi'* içinde], I, 180).

Bâkullânî'nin bu yaklaşımına karşılık Bâcî, gayenin de mefhumu olmadığını ileri sürmüştür. Bâkullânî'nin konuya ilişkin görüş ve gerekçesini verdikten sonra Bâcî, "hattâ tenkiha zevcen gayrahû" sözünde izmâr bulunduğunu kabul etmenin mümkün olmadığını, çünkü bu kabul edildiği takdirde "Sâime koyunda zekât vardır" sözünde olduğu gibi aynı şeyin mefhûmûs-sıfâ için de geçerli olacağını ifade eder. Yine "Rüşde ulaşıncaya kadar yetimin malına en güzel şeklin dışında yaklaşmayın" (el-İsrâ 17/34) âyetinde hükmün gayeden sonra da aynı şekilde geçerli olduğunu da gerekçe olarak gösterir. Öte yandan Bâcî, "Gaye, hükmün bitiş noktasıdır. Bu yüzden öncesiyle sonrası arasında hüküm bakımından bir farklılık bulunmadığı zaman gaye olmaktan çıkar" şeklindeki gerekçeyi de yerinde bulmayarak, gayenin de şart gibi sözde belirtilen hüküm için âlâmet olduğunu söyler. Buna göre, hükmün gayeye bağlanmasının anlamı, belirtilen şey hakkında hükmün geçerli olacağı noktayı belirlemektir. Bundan sonrası ise delile bağlıdır (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 453-456). Gazzâlî de gayenin gayeden sonrasında hükmün yokluğuna delâletinin bir nevi zâhir olduğunu ifade etmekle birlikte bunun asli nefiy olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğunu ve bu yüzden de gayenin mefhumunun sıfat, şart ve hasr gibi diğer kısımların mefhumundan daha zayıf olduğunu belirtir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 180). Âmidî de gayeden sonrasında hükmün bulunmamasının aslı nefiy ile sabit olduğunu belirterek gayenin de mefhumu olmadığı görüşünü benimsemiştir (bk. *el-İhkâm*, II, 88-89).

502 İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'ün-nizâm*, II, 571. Hanefî usulcülerin mefhûmü'l-muhalefeyi umumiyetle lakap, sıfat, şart ve adet türleri üzerinden eleştirerek gayenin mefhumuna değinmemeleri bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

503 Genel olarak mefhumu reddettikleri halde şartın mefhumu olduğu görüşü, kaynaklarda Hanefîler'den Kerhî'ye, Şâfiîler'den İbn Süreyc'e nisbet edilir. İbn Süreyc'in şartın mefhumu olduğu görüşünü benimsediğinde kaynaklar ittifak halindedir (bk. Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 363; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 199; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 428; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 205 [Burada ismi İbn Şüreyh olarak geçmekle birlikte diğer bütün kaynaklarda İbn Süreyc olarak geçmesi *el-Müstasfâ*'daki şeklinin hatalı olduğunu gösterir]; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 84). Daha önce belirtildiği üzere Kerhî'nin şartın mefhumunu hüccet kabul ettiği kaynaklarda yer almakla birlikte Cessâs'ın ifadesi esas alındığında ve Debûsî'yi izleyen Serahsî, Pezdevî gibi daha sonraki Hanefî usulcülerin bu konuda Kerhî ile ilgili bir ihtilâftan bahsetmemeleri bu nisbetin doğru kabul edilmeyeceğinin ipuçları olarak değerlendirilebilir.

Basrî, Üsmendî ve Râzî gibi usulcüler şartın mefhumunu kabul eden usulcüler arasında yer alır (bk. *el-Mu'temed*, I, 141-144; *Bezli'n-nazar*, s. 120-123; *el-Mahsûl*.

gibi bazı usulcüler genel olarak mefhumu reddetmelerine karşılık hasrın mefhumu olduğu görüşündedir.⁵⁰⁴

II, 122-128). Basrî, şartın mefhumu olduğunu şu şekilde gerekçelendirmiştir. Şarttan kastedilen şey, varlığı hükmün sabit olmasını gerektiren, yokluğu da hükmün ortadan kalkmasını gerektiren şeydir. Şayet şart kalktığı halde hükmün sabit olduğu söylenecek olursa, şartın bir anlamı kalmaz ve her şey her şey şart olur. Diğer bir gerekçe olarak Basrî, sahâbenin şartın mefhumu bulunduğu anlayışında olduğunu gösterir. Ya'lâ b. Ümeyye Ömer'e, "Emniyet içinde olduğumuz halde hâlâ niçin namazları kısaltıyoruz" diye sorunca Ömer, "Senin hayret ettiğin şeye ben de hayret ettim ve bunu Hz. Peygamber'e sordum. O da 'Bu Allah'ın bahşettiği bir sadakadır, sadakasını kabul edin' dedi" diye cevap vermiştir. Onların bu merak ve hayretleri, şartın yokluğundan hükmün yokluğunun anlaşılacağını gösterir. Üsmendî ve Râzî de bu iki gerekçeye dayanmıştır.

Kâdî Abdülcebâr hükmün başka bir şarta bağlı olma ihtimalinden hareketle şartın mefhumu olmadığını ileri sürer. Basrî, Kâdî Abdülcebâr'ın bu görüşü aynı zamanda Ebû Abdullah el-Basrî'den de naklettiğini belirtir (bk. *el-Mu'temed*, I, 142). Bâkîllânî de Kâdî Abdülcebâr'ın ileri sürdüğü gerekçeden hareketle şartın mefhumu olmadığı görüşündedir (bk. *et-Takrîb*, III, 363-365). Bâcî, Gazzâlî, Âmidî ve İbn Reşîk gibi usulcüler de şartın mefhumu olmadığı görüşündedirler (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 452-453; *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 178; *el-İhkâm*, II, 84, *Münteha's-sûl*, s. 170; *Lübâbü'l-Mahsûl*, II, 627). Bu usulcülere göre şart yalnızca şart bulunduğu zaman hükmün sabit olacağına delâlet eder. Şartın bulunmaması halinde hükmün ne olacağına delâlet etmez. Kimi durumlarda şartın bulunmadığında hükmün bulunmaması, şarttan dolayı değil, aslî nefiyden dolayıdır.

504 Hasrın değişik türleri bulunmakla birlikte esas tartışma konusu "innemâ" edatı ile yapılan hasrın mefhumu olup olmadığıdır.

Bâkîllânî bu tür ifadelerin, birincisi hükmün zikredilene bağlanmasını tekit, ikincisi hükmün zikredilen dışında kalandan nefyi olmak üzere iki anlamda kullanıldığını belirterek, bunun "Sözün zâhirin, hükmü zikredilene bağlamayı ve onun dışındakinden nefyini gerektirir" şeklinde ifade edilmesinin de mümkün olduğunu söyler. "İnneme'n-nebiyyü Muhammed" sözünde olduğu gibi kimi durumlarda ise sadece söyleneni tekit kastedilir ve bunun mefhumu olmaz (bk. *et-Takrîb*, III, 360-362). Mâzerî, hasr harfinin mefhumu konusunda Bâkîllânî'nin mütereddit olduğunu, bununla birlikte mefhumu olduğunun daha zâhir olduğuna meylettiğini belirtir ki (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 338), Bâkîllânî'nin ifadeleri bunu desteklemektedir. Gazzâlî'nin tercih ettiği görüş de bu olmakla birlikte onun kadar kuvvetli olmasa da mübtedânın hasrının da mefhumu olduğunu ifade eder. Bu açıdan "Zeyd arkadaşımıdır" sözü ile "Arkadaşım Zeyd'dir" sözü arasında fark olup, birincinin mefhumundan söz edilemezken, ikincinin mefhumundan söz edilebilir (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 178-179).

Bâcî'ye göre ise "innemâ" edatı, tek hasr edatı olup bununla yapılan hasr, her ne kadar bazan zikredilenin hükmünü tekit için kullanılsa da esas itibariyle bununla

Delilü'l-hitâbı hüccet kabul eden usulcülerin çoğunluğu ise lakabın / ismin mefhumu olmadığı görüşünü benimsemiştir.⁵⁰⁵ Bu konuda Hanbelîler diğerlerinden ayrılarak lakabın da mefhumu olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.⁵⁰⁶ Başta Ferrâ olmak üzere birçok Hanbelî usulcü Hz. Peygamber'in fiilinin de mefhumu olduğu görüşündedir.⁵⁰⁷

birlikte söylenmeyenden hükmün nefyine de zâhir olarak delâlet eder. Burada Bâcî'nin diğerlerinden ayrıldığı nokta, hasr ile istidlâli mefhûmü'l-muhâlefenin bir türü olarak değil, ma'kûl-i aslın bir kısmı olarak ele almış olmasıdır. Bunun dışındaki örneğin mübtedânın hasrı hasr değil delilü'l-hitâb türündendir ve mefhumu yoktur (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 441-445).

Şerif el-Murtazâ ve Tûsî gibi Şii usulcüler de "innemâ" ile hasrın nefiy ve ispat yönünü birlikte ifade ettiğini kabul eden usulcüler arasında yer almaktadır (ez-Zerîa, I, 411; el-Udde, II, 480).

Bu konuda Âmidî diğerlerinden ayrılarak innemâ edatının tekit için olup hasra delâleti olmadığı şeklindeki Hanefîler'in görüşünü tercih etmiştir (bk. el-İhkâm, II, 92; a.mlf., Müntehe's-sûl, s. 173).

505 Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 435, 441; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 239; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Muntehâ* [Rahûnî, *Tuhfetü'l-me'sûl* içinde], III, 356; Beyzâvî, *Minhâc* [Sübkî, el-İbhâc şerhi ile], III, 941; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 176).

506 Ferrâ, el-Udde, II, 455; Kelvezânî, et-Temhîd, II, 202; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 774-775; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1097; İbnü'l-Lehhâm, el-Muhtasar, s. 181; Merdâvî, et-Tahbîr, VI, 2945; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, III, 509; İbnü'l-Mibred, *Şerhu Gâyeti's-sûl*, s. 369. Hanbelîler'in bu konudaki gerekçesi şudur: Nasıl ki sıfat, mevsuf ile diğerleri arasında ayırım için konulmuşsa isim de bir müsemmayı diğerlerinden ayırmak için konulmuştur. Sıfatın illet olması'nın mümkün olduğu için mefhumu bulunduğu şeklindeki itiraz geçerli olmayıp aynı şekilde isim de illet olabilir.

İbn Kudâme ise Hanbelîler'in genelinden ayrılarak kıyas kapısını kapatmaya götüreceği gerekçesiyle ister "taâm" sözcüğü gibi müştak olsun ister özel isim olsun lakabın mefhumu olmadığı görüşünü tercih etmiştir (bk. *Ravzatü'n-nâzir*, II, 796).

Bu görüş aynı zamanda Şâfiîler'den Ebû Bekir ed-Dekkâk'a (bk. Cüveynî, el-Burhân, I, 301, 311; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 435, 441; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 239; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 338) ve bazı kaynaklarda İbn Fûrek'e (bk. Ferrâ, el-Udde, II, 455; Zerkeşi, el-Bahrü'l-muhît, IV, 25), Mâlikîler'den İbn Huveyz Mindâd (bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 446; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 338) ve İbnü'l-Kassâr'a (bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 446) nisbet edilmiştir. Tâceddin es-Sübkî bu görüşü Şâfiîler'den Ebû Bekir es-Sayrafi'ye de nisbet etmişse de (bk. *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 177) Zerkeşi, bu nisbeti tahrif olarak değerlendirmiştir (bk. *Teşnîfü'l-mesâmi'*, I, 177; el-Bahrü'l-muhît, IV, 25).

507 Ferrâ, Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'in Sa'd b. Muâz'ın annesinin bir ay sonra cenaze namazını kıldığı rivayetinden hareketle, "Kabir üzerine bir ay

a) Delilü'l-Hitâbı Hücet Kabul Edenlerin Gerekçeleri. Özellikle Şâfiî'ye atfedilen açıklamalar dikkate alındığında mefhûmü'l-muhâlefeyi hücet olarak kabul eden usulcülerin birbirine bağlı iki şartın bulunması gerektiğini ifade ettikleri söylenebilir. Birincisi, sözde zikredilen kaydın bir amacının olması, ikincisi bu kaydın örfe yaygın olan durumu ifade etmek için zikredilmemesi olmasıdır.⁵⁰⁸ Bununla birlikte Zerkeşî gibi daha

sonra namaz kılınmaz" dediğini belirterek Hz. Peygamber'in fiilinin mefhumu-nun da hüccet olduğunu ileri sürer (bk. *el-Udde*, II, 478). İbnü'n-Neccâr bu görüşü Hanbelîler'in ekserisine nisbet etmekle birlikte İbn Akil'in fiilin mefhumu bir yana umumi veya hususi bir sığasının dahi bulunmadığını ifade ederek bu görüşün zayıf olduğunu belirttiğini kaydeder (bk. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, III, 513-514). İbnü'l-Mibred ise bu görüşü çoğunluk kaydı olmaksızın Hanbelîler'e nisbet etmiştir (bk. *Şerhu Gâyeti's-sûl*, s. 371).

508 Cüveynî, Şâfiî'nin belirtilen kaydın örfe cârî olan genel ve galip durumu göstermesine şu örnekleri verdiğini belirtir. "Şayet korkarsanız namazları kısaltmanızda bir günah yoktur" (en-Nisâ 4/101) âyetinde namazların kısaltılmasının korku şartına bağlanması, yolcuların genel ve yaygın durumlarına işaret etmek amacına yönelik olup mefhumu yoktur. Yine "Eğer eşlerin Allah'ın sınırlarını koruyamayacaklarından korkarsanız, kadının fide vermesinde her iki taraf için bir günah yoktur" (el-Bakara 2/229) âyetinde kadının fide vermesinin geçimsizlik (şikâk) haline bağlanması da örfe yaygın olan duruma işaret etmektedir. Bununla birlikte Cüveynî, zikredilen sıfatın söylenmeyen hükümünü nefiy ile örfte yaygın olan duruma işaret olması arasında gidip gelmesi halinde Şâfiî'nin bunun mücmel konumunda olduğunu söylediğini belirtir (bk. *el-Burhân*, I, 314-315).

Cüveynî ise bu konuda Şâfiî'den farklı düşünmektedir. Ona göre, örfe geçerli yaygın durumu belirtmeye yönelik bu tür kayıtlar, mefhuma tutunmayı engellemez. Şu var ki, diğerlerinden farklı olarak bu tür kayıtlar, te'vil yolunu açar ve te'vil yapan kişi için durumu kolaylaştırır. Bunun sebebi bizâtihi kaydın mefhumu gerektirmemesidir. Şayet böyle olsaydı, bu durumda Dekkâk'ın benimsediği gibi lakabın da mefhumunu kabul etmek gerekirdi. Halbuki, hükmün zikredilenin dışındakilerden nefiyi, mantukun şart, sınırlama ve ta'lîli hissettirmesi durumunda söz konusu olur. Bu sebeple lafzın gerektirdiği şey (muktezâ) örfe râcî olan bir ihtimalle kalkmaz. Bunu ortaya koyan husus, "Şayet korkarsanız namazları kısaltmanızda bir günah yoktur" (en-Nisâ 4/101) âyetiyle ilgili olarak Ya'lâ b. Ümeyye ile Ömer arasında geçen konuşmadır. Ömer, Ya'lâ b. Ümeyye'nin bu âyetten dilden hareketle anladığı mefhuma karşı çıkmamış, aksine kendisi de aynı şeyi merak ederek Hz. Peygamber'e sormuştur. Dolayısıyla her ne kadar bu durum te'vili kolaylaştırırsa da bir delil olmaksızın bu tür mefhumların terkedilmemesi gerekir (bk. *el-Burhân*, I, 316).

sonraki usulcüler, öncekilerin açıklamalarından hareketle bunun dışında birtakım şartların da bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁰⁹

Delilü'l-hitâbı hüccet kabul eden usulcülerin dayandıkları birçok gerekçe vardır. Bu gerekçeler aynı şekilde reddedenlerin eserlerinde de yer almış ve bunlara çeşitli itirazlar yöneltmiştir. Cüveynî, farklı bir yaklaşım izleyerek delilü'l-hitâbı hüccet kabul etmekle birlikte bu gerekçelerden birçoğunu içerdiği zaaflar sebebiyle eleştirmiştir.

Delilü'l-hitâbı hüccet kabul edenlerin dayandıkları başlıca gerekçeler şunlardır:

1. Önde gelen Arap dilcilerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın⁵¹⁰ (ö. 224/838) mefhûmü'l-muhâlefeyi kabul etmesi bunun hüccet olduğunu gösterir. Bir Arap'ın dili kullanımı herhangi bir mesele için gerekçe oluyorsa Ebû Ubeyd gibi bir dilcinin sözünün tartışmasız gerekçe olması gerekir.⁵¹¹

509 Zerkeşî, bu şartları meskût ve mezkûrda bulunması gerekli şartlar olarak ikiye ayırarak on dört kadar şarttan bahsetmiştir (bk. *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 17-24).

510 bu kişi bazı kaynaklarda (meselâ bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 302; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 624) Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209 [?]), bazı kaynaklar da ise Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224) olarak geçmektedir (meselâ bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 160; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 243; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 70). Bu şahsın Ebû Ubeyde (meselâ bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, s. 341; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 194) ve Ebû Ubeyd (örnek olarak bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 339; Ferrâ, *el-Udde*, II, 463; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl* içinde], III, 333) şeklinde geçtiği de görülmektedir. Kaynakların çoğunda geçtiği şekil esas alınırsa bu kişinin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm olduğu söylenebilir. Muhtemelen isim benzerliğinden ve her ikisinin de dilci olması yüzünden bazı kaynaklarda bu iki kişi birbiri ile karıştırılmıştır.

511 Ebû Ubeyd, Hz. Peygamber'in "Zenginin borcunu ödememesi zulümdür" sözünün, zengin olmayan kişinin borcunu ödememesinin kınamayı gerektirmeyeceğine delâlet ettiğini söylemiştir. Yine o, Hz. Peygamber'in, "Sizden birinizin karınını tıka basa irin ile doldurması, şiir ile doldurmasından daha iyidir" hadisinin, sadece şiir ile uğraşmayan birinin aynı azarlamaya muhatap olmadığına delâlet ettiğini söylemiştir. Ebû Ubeyd'in bu ifadeleri mefhumun hüccet olduğunu gösterir. Aynı şekilde dilciliği hesaba katılacak olursa Şâfiî'nin de bunu kabul etmesi hüccet olduğunu gösterir (bu gerekçeyi ileri süren usulcülere örnek olarak bk. Ferrâ, *el-Udde*, II, 463-464; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 243; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl* içinde], III, 333, 338).

Cüveynî ise Arap dilcilerinin dil konusunda kimi zaman incelemeye dayalı olarak hüküm verdiklerini belirterek, tartışmalı konularda onların da delil göstermeleri gerektiğini ifade eder. Bu konuda sıradan bir Arap'ın farkı ise dili tabii olarak konuşmasıdır.⁵¹²

2. Birçok rivayetin sahâbenin mefhûmû'l-muhâlefeyi hüccet kabul ettiklerini göstermesi. Her ne kadar bu haberler haber-i vâhid olsa da bunlar bir araya getirildiğinde şüphe duyulmayan müstefiz haber konumundadır. Meselâ korku halinde namazların kısaltılacağını belirten âyet ile (en-Nisâ 4/101) ilgili olarak Ya'lâ b. Ümeyye ile Ömer arasında geçen konuşmada Ya'lâ b. Ümeyye, Ömer'e güvenlikte oldukları halde niçin hâlâ namazları kısalttıklarını sorunca Ömer, "Senin bu merak ettiğin şeyi ben de merak ettim ve Hz. Peygamber'e sordum. O da 'Bu Allah'ın size bahşettiği bir sadakadır, O'nun sadakasını kabul edin' dedi" cevabını vermiştir. Onların merak ve hayretlerinin sebebi, âyetten mefhum yoluyla anladıkları anlamdan başka bir şey değildir.⁵¹³

Cüveynî ise namazların korku hali dışında dört rek'at olarak kılınmasının âyetten anlaşılan mefhum yoluyla değil, daha önce şer' tarafından sabit kılındığını belirterek bunun mefhumu kabul etmek anlamına gelmediğini ifade eder. Ömer ve Ya'lâ b. Ümeyye'nin merakları da şer'de daha önce dört rek'at olarak farz kılınmışken kısaltmanın nasıl devam

512 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 302-303. Bâkılânî, Ebû Ubeyd'in bu görüşünün ichtihad kaynaklı olduğunu ve delilü'l-hitâba dayanmadığını, diğer yandan bunun Araplar'dan bir kullanım olarak rivayet etmediğini belirterek geçersiz olduğunu belirtir (bk. *et-Takrîb*, III, 342-344; aynı değerlendime için ayrıca bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 169-170; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 71).

Bu konuda bir dilci olarak Şâfiî'nin hüccet olduğuna ilişkin gerekçelendirmeye ilgili olarak Cessâs şöyle bir değerlendirmede bulunur. Dilcilerden hiçbiri dille ilgili konularda sözünü hüccet olarak kullanmadığı halde Şâfiî'nin dilci olduğu ileri sürülerek bu ispatlanmaya çalışılırsa, reddeden de aynı mantıkla hareket ederek tersini savunabilir. Kaldı ki, bu konuda İmam Muhammed, dilcilerin sözünü hüccet olarak kullandığı biri olup bunu reddetmiştir (bk. *el-Fusûl*, I, 306-307; benzer bir değerlendirme için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 160).

513 Ferrâ, Şîrâzî ve Kelvezânî bu gerekçeyi sahâbenin icmâi şeklinde vermiştir (bk. *el-Udde*, II, 460-463; *Şerhü'l-Lüma'*, I, 429-432; *et-Temhîd*, II, 207-210; ayrıca bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 242). İbnü'l-Hâcib de bu gerekçelere ve yapılan itirazlara yer vermiş fakat bu itirazlarla ilgili değerlendirmede bulunmamıştır (bk. *Muhtasarü'l-Müntehâ* [Rahûnî, *Tuhfetü'l-me'sûl* içinde] III, 341).

ettiğine ilişkin olup, Hz. Peygamber'e sorduklarında bunun bir hafifletme olduğunu öğrenmişlerdir.⁵¹⁴

514 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 303-304; bu gerekçeye yapılan bu itiraz için ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 304-305; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 349-350; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 449; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 171; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 73; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 626-627.

Mefhumun hücciyeti konusunda ileri sürülen bazı rivayetler ve bunlara yapılan itirazlar şu şekildedir.

a) “Onlar için mağfîret dilesen de dilemesen de birdir. Onlar için yetmiş kere mağfîret dilesen de Allah onları asla bağışlamayacaktır” (et-Tevbe 9/80) âyetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in, “Öyle ise ben de yetmişten fazla mağfîret talebinde bulunacağım” demesi, mefhumun huccet olduğunu gösterir (bu gerekçe için bk. Ferrâ, *el-Udde*, II, 455-460; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 245; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 198-201).

Cüveynî öncelikle bu hadisin hadisçiler tarafından sahih kabul edilmediğini belirtir. Ardından buna ilişkin Bâkılânî'nin şu değerlendirmesine yer verir. Arapça'dan biraz anlayan kişi, bu âyetteki yetmiş sayısı ile sayı sınırlamasının kastedilmediğini, ne kadar fazla olursa olsun onlar için mağfîretin söz konusu olmadığını kastedildiğini bilir. Durum bu iken, nasıl olur da böyle bir şey Arap'ın en fasihi olan Hz. Peygamber'e gizli kalır! (bk. *el-Burhân*, I, 304; bu itiraz için ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 307-310; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 344-346; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 450; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 170; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 71-72; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 625). Basrî ise haberin sıhhatine değinmeksizin Hz. Peygamber'in bunu mefhumdan değil, aslın hükmü olan affın câiz olmasından anladığını belirtir (bk. *el-Mu'temed*, I, 147).

b) İbn Abbas, “Bir kişi ölür ve erkek çocuğu bulunmaz, kız kardeşi bulunursa bıraktığının yarısı kız kardeşinindir” (en-Nisâ 4/176) âyetinden erkek çocuk bulunması halinde kız kardeşin miras alamayacağını anlamıştır. Bu da mefhumun hüccet olduğunu gösterir. Aynı şekilde İbn Abbas “Eğer ölenin kardeşleri (ihvetün) varsa annesi için altıda bir hisse vardır” (en-Nisâ 4/11) âyetinden hareketle üçten az olmaları halinde durumun farklı olacağını, annenin üçte bir alacağını anlamış ve bu konuda Osman'a, “Senin kavminin dilinde iki kardeş (ehevân) kardeşler (ihvetün) değildir” demiştir. İbn Abbas'ın bu anlayışı mefhumun hüccet olduğunu gösterir (bu gerekçe için bk. Ferrâ, *el-Udde*, II, 461; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 430; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 242; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 208).

Cüveynî, İbn Abbas'ın bu görüşte tek kaldığını ifade ederek, sahâbenin tamamına muhalefet etmesinin kendi çıkarımına karşı geldiğini ifade eder (bk. *el-Burhân*, I, 304-305; bu itiraz için ayrıca bk. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 350-351; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 172; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 72).

c) Sahâbenin bir kısmı Hz. Peygamber'in “Su sudandır” hadisine dayanarak, inzâl gerçekleşmesi halinde guslün gerektiğini, inzâlin gerçekleşmemesi halinde ise

Bu tür rivayetlerle ilgili olarak Cüveynî genel bir değerlendirmede bulunarak mefhumu hüccet kabul edenlerin dayandıkları bu rivayetlerin bir veya birkaç açıdan zaaf içerdiğini, katiyet aranan konularda bu tür ihtimalleri taşıyan şeylere dayanılmasının câiz olmadığını belirtir. Cüveynî, Bâkıllânî'nin değerlendirmesine atıfta bulunarak bu tür rivayetlerin sayıca fazla olsa da müstefiz konumuna ulaşmadığını ileri sürer. Bu konuda dikkate alınacak ölçü, Hâtem'in cömertliği ve Ali'nin yiğitliği hakkında bizde oluşan zorunlu bilgidir. Mefhumun hüccet olduğu konusunda ileri sürülen bu rivayetler ile böyle zorunlu bir bilgi oluşmamaktadır.⁵¹⁵

3. Delilü'l-hitâbı hüccet kabul edenlerin dayandıkları temel akli gerekçe ise farklı şekillerde ifade edilmekle birlikte sözde sıfatın zikredilmesinin bir amacının olması gerektiği olup, bu amaç da söylenenin hükmünün söylenmeyende bulunmadığından başka bir şey değildir. Şayet Hz. Peygamber'in, "Sâime koyunda zekât yoktur" sözünden mâlufede zekât olmadığı anlaşılmayacak olsa, sâime vasfının özellikle zikredilmesinin bir anlamı kalmaz.⁵¹⁶

guslün gerekmediği görüşündedir. Bu da onların mefhumun hüccet olduğunu kabul ettiklerini gösterir (bu gerekçe için bk. Ferrâ, *el-Udde*, II, 461-463; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 430-432; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 247; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 208-210).

Cüveynî, İslâm'ın ilk yıllarında hükmün böyle olduğunu söyleyerek, daha sonra bu hükmün Hz. Âişe'nin rivayet ettiği "iltikâu'l-hitâneyn" hadisi ile neshedildiğini belirtir. Diğer yandan bu görüş, sahâbeden bir grubun görüşüdür ki, bu da hüccet olmaz (bk. *el-Burhân*, I, 305-306; bu itiraz için ayrıca bk. Bâkıllânî, *et-Takrib*, III, 346-349; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 159; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 451; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 170-171; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 72-73; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 625-626).

Mâzerî bütün bu rivayetlerin gerekçe olarak ileri sürüldüğüne işaret eder ve şayet uzatma endişesi olmasaydı, bu meselelerin her birinde delilü'l-hitâb dışında nasıl istidlâlde bulunulduğunu teker teker gösterebileceğini ancak bunun yerinin hilâfiyat kitapları olduğunu belirtirek bu gerekçelerin zayıflığına vurguda bulunur (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 344).

515 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 306.

516 Ferrâ, *el-Udde*, II, 465-467; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 432-433; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 243; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 211-213).

Sem'ânî bu ve diğer gerekçeleri toparlayarak mefhumun hücciyetini şu şekilde ortaya koyar. Bütün bu gerekçeler bir noktada toplanmaktadır ki, bu da hükmün sıfata bağlanmasının söz konusu sıfat dışında hükmün bulunmadığına delâletinin Araplar'ın kullanımı olduğudur. Sem'ânî, her ne kadar Araplar'dan

Cüveynî'nin belirttiğine göre Şâfiî'nin delîlü'l-hitâbın hücciyetinde dayandığı temel gerekçe bu olup kendisi de bu gerekçeyi hareket noktası olarak kabul ederek buna bir şart eklemiştir.⁵¹⁷

bu konuda açık bir beyan bulunmasa da sözleri araştırıldığında onların kullanı-
mının bu olduğunun ortaya çıktığını belirtir. Çünkü ref', nasb ve cer gibi i'rab
çeşitleri hakkında da Araplar tarafından "i'rab konusunda bizim dilimiz şu, şu
şekildedir" diye açık bir beyan bulunmadığı halde onların sözlerine bakarak
bunun hangi şekillerde olduğu net olarak görülmektedir. Sıfata bağlanan hük-
mün, bu sıfatın dışında geçerli olmadığı da aynı şekilde bilinmektedir. Sem'ânî
mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet oluşunun dil açısından mı yoksa şer' açısından
mı delil olduğunda ihtilâf edildiğini belirterek, yukarıdaki yaklaşımına uygun
olarak bunun dil açısından hüccet olduğu görüşünü benimsemiştir (bk. *Kavâ-
tû'l-edille*, I, 242-245). Tâceddin es-Sübkî de sözün mefhuma delâleti konusunda
dil, şer' ve örfî kullanım açısından olmak üzere üç farklı görüş bulunduğunu
belirterek Sem'ânî'nin görüşünü benimsemiştir (bk. *Zerkeşî, Cem'u'l-cevâmi'*
(*Teşnifü'l-mesâmi'* şerhi ile), I, 176).

- 517 Nitekim Mâzerî, diğer gerekçelerdeki zaafî hissettiği için Cüveynî'nin de bu
gerekçeyi kabule meylettiğini belirterek sıfatın münâsîp vasfı olması şartını
eklediğini belirtir (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 344, 345).

Delîlü'l-hitâbı reddedenler bu gerekçeyi de eleştirmişlerdir, (bk. Bâkîllânî, *et-
Takrib*, III, 354-356; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 151-152; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 449;
Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 173-175; Üsmendî, *Bezlün-nazar*, s. 133-134;
Râzî, *el-Mahsûl*, II, 138-139; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 75; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II,
627-629; Muhakkuk el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, s. 70).

Bâkîllânî, bu gerekçenin birçok açıdan zayıf ve geçersiz bir gerekçe olduğunu
belirterek bunları özetle şu şekilde sıralar: 1. Bu, istidlâl konusunda büyük
bir hata olup yapılması gerekeni tersyüz etmektir. Çünkü bu durumda amaç
ve fayda vaz'ı bilmenin yolu yapılmış olur. Halbuki sözün amaç ve faydasını
bilmek vaz'ı bilmeye bağlıdır. 2. Sözün özel bir sıfata bağlanmasının sıfat bu-
lunmadığında hükmün yokluğuna delâlet etmekten başka faydası yoktur sözü
hatalı ve delilden yoksundur. Çünkü bunu ileri süren kişinin bilmemesinden
başka fayda olmadığı çıkmaz. 3. Lakabın mefhumunun aynı konumda olması-
dır. Buna göre, "Koyunda zekât vardır" sözünde hükmün koyuna bağlanması
koyun dışındaki hayvanlarda zekât olmadığı anlamına gelir. Çünkü böyle bir
fayda düşünülmediğinde "Mâşiyede zekât vardır" denilirdi ki, mâşiye ismi hem
koyunu hem de diğer hayvanları kapsayan bir isimdir. Eğer bunu kabul ediyor-
larsa iddialarını iptal etmiş olurlar. Eğer bunu kabule yanaşmazlar ve başka bir
fayda vardır derlerse sıfatın özellikle zikredilmesinde de başka bir faydanın var
olduğu söylenir. Bu itiraz lakabın mefhumunu kabul etmeyen için geçerlidir.
Lakabın mefhumu kabul eden ise daha tutarsız davranmış olur. Bâkîllânî'nin
bu itirazı yüzünden olsa gerek yukarıda belirtildiği gibi Cüveynî, hükmün

Cüveynî, delîlül-hitâb konusunda kelâmcı usulcülerde hâkim olan görüşten ayrılarak hükmün bağlandığı sıfatın münasip vasıf olması halinde mefhumunun bulunduğunu ileri sürerek kısmen de olsa Şâfiî ve Eş'arî'ye destek çıkmıştır. Bazı kelâmcı usulcülerde olduğu gibi Cüveynî de şart ve gayenin mefhumu olduğu görüşündedir.⁵¹⁸

lakaba bağlanmasında konuşan açısından zâhir olan fakat işiten açısından müphem olan bir amacın bulunduğunu belirterek Dekkâk'a destek çıkmıştır. 4. Muhâlifin zannettiğinin aksine hükmün özellikle zikredilen sığatla bağlanmasının başka faydaları vardır. Buna göre "Koyunda zekât vardır" denildiğinde umumu kabul edenlerce bu hem sâimeyi hem de ma'lûfeyi kapsayacağından iki sınıftan birini diğere kıyas etmeye ve ismin kapsadığı şeylerin ne olduğunu incelemede ictihada gerek kalmaz. Fakat "Sâime koyunda zekât vardır" denildiğinde müctehidin sâimeye dahil olup olmaması açısından ma'lûfenin hükmünde incelemede bulunması gerekir ki, yerinde bir fayda olup sevap kazanmaya vesiledir.

Basrî de bu gerekçeye başka ihtimallerin bulunduğunu belirterek itiraz eder ve bunları şu şekilde sıralar: 1. "Çocuklarınızı açlık korkusuyla öldürmeyin" (el-İsrâ 17/31) âyetinde olduğu gibi amaç yaygın olan duruma işaret etmek olabilir. 2. Maslahatın, sıfatla kayıtlananın hükmünün nas ile bunun dışında kalanların ise kıyas ile bilinmesi yönünde olmasıdır. 3. Maslahatın, sıfatla kayıtlananın hükmünün nas ile bunun dışındakinin hükmünün de başka bir nas ile bilinmesi yönünde olmasıdır. 4. Maslahatın, sıfat dışında kalanların hükmünün akıl ile bilinmesi ya da aklın hükmü üzere kalması yönünde olmasıdır. Bütün bu ihtimaller söz konusu iken amacın sadece sıfatın dışında kalanlardan hükmün nefyi olduğu söylenemez.

⁵¹⁸ Cüveynî, mefhûmül-muhâlefenin hücciyeti için şart ve ceza ifadelerini temel hareket noktası olarak ele alır. Araplar'ın bu konudaki anlayışı gereği şart, cezanın bu şartla tahsisi için konulmuştur. Bu durum sabit olup bunu tartışma konusu yapmaya devam eden kişi ya dili bilmiyordur ya da inat ediyordur. Çünkü "Kim bana ikram ederse ben de ona ikram ederim" sözü, ikramın sadece ikram eden için geçerli olduğunu ifade eder. Bu sözün, hem ikram edene hem de ikram etmeye ikramın geçerli olduğunu ifade ettiğini söylemek dilin sınırlarından çıkmak demektir ve bunu ileri süren kişi ile tartışmanın bir anlamı yoktur. Bu kişinin öncelikle Arap dilini ve ifade biçimlerini öğrenmesi gerekir. Bk. *el-Burhân*, I, 308.

Gayenin mefhumuna da aynı şekilde yaklaşan Cüveynî, gayenin sınırlanan şeyin hasrını içerdiğini belirterek gayenin amacının bu olduğunu, gayeden sonraki hükmün gayeden önceki gibi olduğunun söylenmesi halinde gayenin bir anlamının kalmayacağını ifade eder. Cüveynî'ye göre bu, inkar edilemeyecek derece açık bir durumdur (bk. *el-Burhân*, I, 309).

Cüveynî mefhûmûs-sıfânın Şâfiî tarafından sözün sıfata bağlanması-
nın bir amacı olması gerektiği ve bu amacın da bu sıfat bulunmadığında
hükmün yokluğunu gerektirmesi şeklindeki temellendirilişini ele alarak
bunun doğru olmakla birlikte mefhûmûs-sıfayı ispatta yetersiz olduğu
görüşündedir.⁵¹⁹

Cüveynî'ye göre bu konuda dayanılacak temel gerekçe sıfat ile hüküm
arasında illet-ma'lûl ilişkisi türünden bir ilişkinin olması gerektiğidir. Şa-
yet sıfat, illette olduğu gibi hüküm için münâsip olmaya elverişli bir vasıf
ise hükmün bu vasfa bağlanması, sıfat bulunmadığında hükmün kalktı-
ğına delâlet eder. Bu ilişki tıpkı ispat ve nefiy hususunda illet ile hüküm
arasındaki ilişki gibidir. Hz. Peygamber'in, "Sâime koyunda zekât vardır"
sözündeki "sâimelik" vasfı hükmün konuluşuna uygun düşen bir vasıftır.
Çünkü dışarıda otlaması sebebiyle sâime hayvanların bakımı diğerine
göre daha kolay ve daha az masraflıdır. Böyle bir vasfın tahsisi (söylenen
için hükmün sübûtunu, söylenen dışındaki için hükmün nefyini) gerek-

519 Cüveynî'ye göre, Şâfiî meseleyi şöyle temellendirmektedir. Şâriin, bir amaç gö-
zetmeksizin bir vasfı özellikle zikretmesi, konumuna uygun düşmez. Böyle bir
şey sıradan insanlar için bile uygun değilken, Hz. Peygamber'in konumuna nasıl
uygun düşer! Bu sebeple Hz. Peygamber, şer'in beyanı olmak üzere bir vasfı
özellikle zikrettiğinde bunun bir amacı olmalıdır. Bu amaç da vasfı bulunmadı-
ğında özellikle zikredilen vasfı için sabit olan hükmün tersinin sabit olmasıdır.
Böyle bir amaç olmaksızın sözü bir vasfa bağlamak kelâmda rekâketi gerektirir.
Cüveynî, Şâfiî'nin bu yaklaşımının kendi içinde güzel olmakla birlikte meseleyi
ispata yeterli olmadığı görüşündedir. Çünkü aynı mantığın, Şâfiî'nin kabul et-
mediği mefhûmû'l-lakab konusunda da geçerli olduğunu söylemek mümkün-
dür. Bu durumda tutarlılık açısından ya Ebû Bekir ed-Dekkâk'ın söylediği gibi
lakabın da mefhumu olduğunu kabul etmek ya da mefhûmû'l-lakabda olmayan
fakat sadece mefhûmû's-sıfada bulunan bir yönü ortaya çıkarmak gerekir (bk.
el-Burhân, I, 307-308).

Cüveynî'yi mefhûmû'l-muhâlefe konusunda diğer usulcülerden ayıran tarafı,
lakabın da mefhumu olduğunu kabul ettiği için neredeyse bütün usulcüler tara-
fından sefihlikle suçlanan Ebû Bekir ed-Dekkâk'a arka çıkmasıdır. Cüveynî, bu
meselede Dekkâk'a yüklenmenin ifrat olduğunu ifade ederek, lakabın özellikle
zikredilmesinin de bir amacı olduğunu ifade eder. Ancak bu amaç, münâsip
olan vasıftaki gibi açık olmayıp sadece konuşan açısından zâhir olan, diğerleri
açısından kapalı olan bir amaçtır. Bu amaç muhatap açısından kapalı olduğu
için de mefhumu olduğu söylenemez. Eğer böyle bir söz, bu amacın ne olduğu
belli olmaksızın bize ulaşırsa bunda kapalı bir maksadın bulunduğu düşünülür,
fakat mefhumu olduğu söylenemez (*el-Burhân*, I, 311-312).

tirmesi Cüveynî'ye göre şart ve cezanın tahsisi gerektirmesinden daha zâhirdir. Şayet hükmün bağlandığı vasıf ile hüküm arasında böyle bir münasebet yoksa bu durumda zikredilen sıfat, lakap gibi olur ve mefhumu olmaz.⁵²⁰ Ancak Cüveynî'nin mefhûmü's-sıfanın hücciyeti için eklediği bu şart, genel olarak mefhumu hem kabul eden hem de reddeden kimi usulcüler tarafından eleştirilmiştir.⁵²¹

520 Meselâ her ne kadar birincisi lakap, ikincisi sıfat olsa da "Zeyd yediği zaman doyar (Zeydun yeşbeu izâ ekele)" sözü ile "Beyaz doyar (el-ebyâdu yeşbeu)" sözü arasında mefhumlarının olmaması açısından bir fark yoktur. Çünkü tıpkı Zeyd ile doyma arasında bir münasebetin bulunmayışı gibi beyaz oluş ile doyma arasında da bir münasebet yoktur (*el-Burhân*, I, 309-310).

521 Meselâ mefhumu genel olarak hüccet kabul eden çağdaşı Şâfiî usulcü Sem'ânî, Cüveynî'nin bu gerekçesine atıfta bulunarak bunun iki açıdan doğru bir yaklaşım tarzı olmadığını söyler. Birincisi bu yaklaşım tarzının Şâfiî'nin anlayışına ters olmasıdır. Çünkü Şâfiî, mefhumu hüccet olarak kabul ettiği yerlerde sıfat ile hüküm arasında münasebetin varlığını dikkate almamıştır. İkincisi, Cüveynî'nin ileri sürdüğü münasebet dikkate alındığında bu, hükümde müessir olan bir illet değildir ve bu durumda Kâdî Ebû Zeyd'in (Debûsî) ileri sürdüğü itiraza muhatap olur. Bu da illetlerde tardın gerekli olduğu fakat aksin hükmün aksinde hüccet olmadığıdır. Çünkü hükmün varlığı illetin bulunmasına bağlıdır, fakat illet ortadan kalktığında hükmün de ortadan kalkması gerekmez (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 245-246).

Mefhumu genel olarak reddeden usulcülerden İbn Reşîk de Cüveynî'nin bu görüş ve gerekçesini iki açıdan eleştirir. Birincisi, İbn Reşîk'e göre Cüveynî şayet bununla Arap'ın bu durumda lafzı bunun için koyduğunu iddia ediyorsa bu delilden yoksun bir iddiadır. Çünkü bunun yolu nakildir, bu konuda bir nakil yoktur. Eğer Cüveynî bunun lafzın mânasından anlaşıldığını ileri sürüyorsa bu da kıyas ile amel olup lafzın delâlet şekilleri arasında yer almaz. İkincisi, şayet lafız hem söylenene hem de söylenmeyene delâlet edecek olsa bu durumda çelişki meydana gelir (*Lübâbü'l-mahsûl*, II, 629).

Mâzerî'nin de belirttiği gibi aslında Cüveynî bu itirazları, özellikle Sem'ânî tarafından yapılan itirazı göz ardı etmiş değildir. Şâfiî'nin sıfat ile hüküm arasında bir münasebet olmasını dikkate almadığını Cüveynî de ifade etmektedir. Fakat böyle bir ayırım yapılmadığı zaman bunun mantıkî sonucunun lakabın mefhumunu da kabul etmeye götürdüğünü söylemektedir (bk. *el-Burhân*, I, 312). Şer'î illetlerde aksin şart olmadığı şeklindeki itirazı da gündeme getiren Cüveynî, bunu ortaya koyduğu yaklaşımı kavramayan kişinin itirazı olarak değerlendirerek, söz konusu ettiği münasebetin illetteki münasebetle aynı olmadığını, bundan amacının lafzın dilin konuluşunda zâhir olarak gerektirdiği anlama tutunmak olduğunu söyler. Bu durumda söz konusu münasebetin illetin taşıdı-

b) Delîlü'l-Hitâbı Reddedenlerin Gerekçeleri. Delîlü'l-hitâbı reddeden kelâmcı usulcülerin ortak noktası, dilin bu yolla hükme delâletinin bulunmadığıdır. Başta Bâkîllânî olmak üzere Basrî, Gazzâlî, Râzî gibi kelâmcı usulcüler bu konuda birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Âmidî mefhumu hüccet kabul etmemekle birlikte bu gerekçelerden bazılarının içerdiği zaafılara dikkat çekmiştir. Belli başlı gerekçeler şunlardır:

1. Bu konuda kesin bir naklin bulunmaması. Mefhumun delâleti, Araplar'dan ya zorunlu olarak maksatlarını bilmeyi sağlayacak mütevâtir bir nakil veya bunun yerine geçecek istikrâ ile ortaya konabilir. Pek çok kişinin bunu reddettiği biliniyorken mütevâtir bir nakil bulunduğu iddia edilemez. Hata ihtimali bulunan haber-i vâhid ile de Allah'ın kitabı ve resulünün sünneti hakkında hüküm verilemez. Aynı şekilde sözlerinin araştırılması neticesinde mütevâtir bir nakil yerine geçecek bir istikrâdan da söz edilemez. Çünkü onların sözlerinden hareketle "darûb" ve "katûl" kalıbındaki ifadelerin çokluk için, "a'lem, alim, akder, kadîr" kalıbında olan ifadelerin tafdil ve mübalağa için olduğu bilindiği gibi, mefhumun delâletinin bulunduğu bilinmemektedir.⁵²²

2. Hüsnü'l-istifhâmın uygun düşmesi. Meselâ birisi, "Zeyd sana kasten vurursa sen de ona vur" dediğinde, "Zeyd bana hata ile vurursa ben de ona vuracak mıyım, vurmayacak mıyım?" diye sorulması uygun düşmektedir. Aynı şekilde birisine, "Sâime hayvanlarından zekât ver" denildiğinde, o kişinin, "Ma'lûfe için de zekât verecek miyim?" diye sorması uygun düşmektedir. Şayet mefhumun delâleti olsaydı, böyle bir soru

ğış şartları taşıması gerekmez (bk. *el-Burhân*, I, 310-311). Mâzerî de Cüveynî'nin mefhûmü's-sıfa için esas aldığı vasfın münâsîp vasıf olma şartının müntenbat illetteki münâsîp vasıf olmadığını bu sıfatın münâsîp olmasının lafzın mantuku ile sabit olduğunu belirterek aralarında fark olması yönüyle hükmün bu sıfat bulunduğu sabit olacağını, sıfat ortadan kalktığı da kalkacağını belirtir (bk. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 345).

⁵²² Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 333-334; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 167; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 622-623. Âmidî'nin bu gerekçeye itirazı şu şekildedir. Bu delâletin haber-i vâhidle sabit olması imkânsız değildir. Çünkü hasım zaten bu delâletin kati değil, zannî olduğunu söylemektedir. Diğer yandan örneğin, lafızların anlamları gibi dille ilgili konularda haber-i vâhidin kabul edilmemesi. Kitap ve Sünnet lafızlarının çoğu ile amel edilmemesine götürür ki, bundan doğacak sakınca haber-i vâhidin kabul edilmesinden doğacak sakıncadan daha büyüktür (bk. *el-İhkâm*, II, 78).

sormak uygun düşmez ve muhatap sormaya ihtiyaç duymadan hata ile vurduğunda vurmaması gerektiğini, mâlufede de zekât olmadığını anlardı.⁵²³

3. Araplar'ın kullanımına bakıldığında onların hükmü sifata bağlamalarının, bazan söylenen ile söylenmeyenin hükmünün aynı olması, bazan da farklı olması durumunda olduğu görülmekte olup bunun ayırıcı bir özellik olmayışı mefhumunun delâletinin olmadığını gösterir.⁵²⁴

4. "Siyah kalktı, ayrıldı, çıktı" şeklindeki sözlerin mefhumu olmadığı konusunda ittifak edilmiş olması, bu ifade ile aynı konumda olan "Siyaha vur" sözünün de mefhumunun olmamasını gerektirir. Bu açıdan haber ile emir arasında bir fark yoktur.⁵²⁵

5. Dileler, özel isimlerin ve "kâim, dârib" gibi bir sifata delâlet eden sıfat isimlerinin müsemmaları birbirinden ayırmak amacıyla konulduğunda hemfikirlerdir. Onların hükmü isme bağlamaktan amaçları, hükmün o isim için sabit olduğunu göstermektir. Hükmün özel isme bağlanması durumunda mefhumunun olmadığını kabul etmek, sifata bağlanması durumunda da mefhumunun olmamasını gerektirir. Tersinden söylenecek olursa hükmün sifata bağlanmasının mefhumu delâlet edeceğini kabul etmek, isme bağlanmasının da mefhumu delâlet edeceğini kabul etmeyi gerektirir. Halbuki lakabın mefhumu olmadığı açık olup

523 Bâkıllânî, *et-Takrib*, III, 335; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 400; Tûsî, *el-Udde*, II, 473-474; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 167. İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 623. Âmidî, bu durumda hüsnü'l-istifhâmın uygun düşmesinin, hitabın söylenmeyene delâletinin zâhir, zannî olması sebebiyle söz konusu olan ihtimalin ortadan kaldırılıp daha açık bir şekilde istenmesi sebebiyle olduğunu belirtir (bk. *el-İhkâm*, II, 78).

524 Bâkıllânî, *et-Takrib*, III, 335; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 168.

525 Bâkıllânî, *et-Takrib*, III, 336; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 154; Bâcî, *İhkamü'l-fusûl*, 447; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 623. Bâkıllânî burada mefhumu olmamaları açısından emir kalıbındaki ifadelerin haber kalıbındaki ifadelerle aynı olduğunu ifade etmektedir. Âmidî ise mefhûmü'l-muhâlefeyi kabul edenler açısından hükmün sifata bağlanmasının emir ve haber arasında bir farklılık arz etmediğini, ikisini de kabul ettiklerini ifade eder. Diğer yandan haber olması halinde mefhumunun olmadığı kabul edilse bile bu, dilde kıyas yapmak demektir ki, daha önce belirtildiği gibi Bâkıllânî dilde kıyası kabul etmemektedir (bk. *el-İhkâm*, II, 79).

mefhumu kabul edenlerin büyük çoğunluğu lakabın mefhumunu kabul etmemektedir.⁵²⁶

6. Araplar'ın bir, iki veya daha fazla şeyden haber verme söz konusu olduğunda, diğerlerini zikretmeyerek sadece birinden haber verme veya iki ya da daha fazla şeyden haber vermelerinin mümkün olduğunda ittifak vardır. Buna göre, "Zeyd kalktı" sözü, Zeyd'in kalktığını ve onun dışındakilerin kalkmadığını haber verme anlamına gelmez. Çünkü bu, sürekli olarak bir söz ile biri ispat diğeri nefiy olan iki şeyi haber verme anlamına gelir. Halbuki dilde böyle bir şey söz konusu değildir. Diğer yandan şayet "Zeyd kalktı" sözü, Amr'ın kalkmadığına delâlet etseydi, bu durumda "Zeyd kalktı, Amr da kalktı" sözü açık bir çelişki olurdu. Bu tür sözler çelişki olmadığına göre, "Zeyd kalktı" sözünün Amr'ın kalkmadığına delâlet etmediği sabit olur. Aynı şekilde "Sâime koyunda zekât vardır, ma'lûfede de zekât vardır" ve "Koyunda zekât vardır, atta ve deve de zekât vardır" sözleri de çelişki olurdu. Bu çelişki olmadığına göre sıfatın mefhumunun olmadığı sabit olur.⁵²⁷

526 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, III, 336; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 154-155; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 397-398; Tûsî, *el-Udde*, II, 472; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 168; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 142-143. Âmidî, mefhumu olmadığı noktasında hükmün sıfata bağlanmasının, isme bağlanmasına kıyas edilmesine dilde kıyas olduğu gerekçesiyle itirazın mümkün olduğunu ifade eder. Diğer yandan sıfatın da isim gibi temyiz için konulmasından hareketle hükmü isme bağlamanın mefhumu gerektirmemesinin, sıfata bağlanma durumunda da mefhumu gerektirmeyeceğine gerekçe olması ileri sürülemez. Çünkü gaye de temyiz için konulduğu halde muhalif bunun mefhumu olduğunu kabul etmektedir (bk. *el-İhkâm*, II, 80).

527 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, III, 338; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 155; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 396, 399; Tûsî, *el-Udde*, II, 471; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 169; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 623. Âmidî, müşterek isimlerde olduğu gibi ister zıt olsun ister olmasın iki farklı müsemmanın kastedilmesinin imkânsız olduğunu söyler. Diğer yandan bunun imkânsızlığı kabul edilse bile bu imkânsızlık lafzın delâletinin bir / aynı açıdan olması durumunda geçerlidir. Farklı açılar söz konusu olduğunda ise bu imkânsız değildir. Burada da farklı açılar söz konusudur ki, lafız, sâime de zekâtın olduğuna sarihi ile, ma'lûfede zekât olmadığına ise mefhumu ile delâlet etmektedir denebilir. Diğer yandan gaye nin mefhumunu kabul etmeleri de bunun mümkün olduğunu gösterir (bk. *el-İhkâm*, II, 81-82).

Bu gerekçelerden bazılarına dayanmakla birlikte Basrî'nin bu konudaki temel gerekçesi şudur: Hitap şayet mefhuma delâlet etseydi buna ya sarihi ve lafzı ile ya da anlamı ile delâlet ederdi. Her iki açıdan da delâlet etmediğine göre, mefhuma delâleti söz konusu olmaz. Birinci açı ele alınacak olursa örneğin, "Sâime koyundan zekât verin" sözünde ma'lûfeye ilişkin herhangi bir şey yoktur. Anlam açısından da delâleti söz konusu değildir. Çünkü anlam açısından delâlet edebilmesi için sıfatın zikredilmesinin sebebinin bunun dışındakilerden hükmü nefyetme amacına yönelik olduğunun bilinmesi ve başka bir amacın bulunmaması gerekir. Oysa daha önce belirtildiği gibi sıfatın özellikle zikredilmesinin başka sebepleri olabilir.⁵²⁸

Gerek hüccet kabul eden gerekse reddeden usulcülerin bu konuda ileri sürdükleri bu ve benzeri gerekçeler ve bu gerekçelere karşılıklı verilmiş cevaplar göz önüne alındığında delîlül-hitâb konusunu fıkıh usulünde lafzın delâletine ilişkin tartışmaların ne kadar inceldiğinin bir göstergesi saymak abartı olmaz.

4. Delîlül-hitâbın Hükmü

Mefhûmül-muhâlefeyi hükme ulaşmada geçerli bir delâlet türü kabul etmeyenler açısından kati veya zannî bir delâletinden söz etmek mümkün değildir ve bu delâlet türü ile hüküm sabit olmaz. Hüccet olmadığı için bu delâlet türü ile umumun nesih veya tahsisi de mümkün değildir.⁵²⁹

⁵²⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 10-151. Bu gerekçe aynı zamanda Üsmendi, Râzî ve Âmidî'nin de mefhumun hüccet olmadığı konusunda dayandıkları temel gerekçedir (bk. *Bezlû'n-nazar*, s. 132-133; *el-Mahsûl*, II, 137; *el-İhkâm*, II, 83-84). Râzî ve Âmidî'nin bu konudaki diğer bir gerekçesi de şudur. Şayet hükmün sıfata bağlanması sıfat bulunmadığında hükmün yokluğunu gerektirseydi, söylenendeki vasfın kalkması halinde hükmün sabit olmaması gerekirdi. Meselâ "Açlık korkusu yüzünden çocuklarınızı öldürmeyin" (el-İsrâ 17/3) âyetinde hükmün bağlandığı "açlık korkusu" kaydı olmasa yine çocukların öldürülmesi yasaktır. Yine "Sizden herkim av hayvanını kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi bir hayvanı ceza olarak kurban eder" (el-Mâide 5/95) âyetinde ihramlının kasten öldürmesiyle hata ile öldürmesi arasında fark olmayıp hata ile öldürmesi halinde de ceza gerekir (bk. *el-Mahsûl*, II, 140; *el-İhkâm*, II, 82-83).

⁵²⁹ Nitekim Bâkîllânî mefhûmül-muhâlefeyi hüccet olarak kabul eden Şâfiî ve ashabının bununla umumun tahsisinin gerektiği görüşünde olduklarını belirterek

Kabul edenler açısından ise kısımları arasında derece farkı bulunmakla birlikte⁵³⁰ genel olarak zan ifade eder. Nitekim Cüveynî, delilü'l-

buna şöyle bir örnek verir. Hz. Peygamber'in "Koyunda zekât vardır", "Her kırk koyunda bir koyun vardır" sözü, umum olarak hem sâimeyi hem de ma'lûfeyi içine alır. Daha sonra "Sâime koyunda zekât vardır" dediğinde bu sözün mefhumu -kabul edenler açısından- önceki ifadelerin umumunu tahsis eder ve bu ifadelerle sadece sâime vasfı olan koyunlarda zekât olduğu söylenmiş olur. Yine "Örfe uygun olarak faydalanma boşanan kadınların haklarıdır" (el-Bakara 2/241) âyeti umum olarak her türlü boşamayı içine alır. "Kadınları, henüz kendilerine dokunmadan veya mehirlerini belirlemeden boşarsanız bunda bir sakınca yoktur. Ancak onları faydalandırın" (el-Bakara 2/236) âyetinin cinsel ilişkide bulunulan ve mehirleri belirlenen kadınların boşanması halinde müt'a gerekmediği şeklindeki mefhumu önceki âyetin umumunu tahsis etmektedir. Bâkîlânî delilü'l-hitâbın hüccet olmadığı gerekçesiyle bunun doğru olmadığını söyler (bk. *et-Takrîb*, III, 256; aynı açıklama için bk. Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 130-131).

Râzî ise mefhumun hüccet kabul edilmesi halinde bile umumdan daha zayıf olduğu gerekçesiyle mefhum ile tahsisin câiz olmadığı kanaatindedir (bk. *el-Mahsûl*, III, 102-103).

Âmidî ise umumu ve mefhumu kabul edenlere göre mefhumun her iki türüyle de tahsisin câiz olduğu konusunda bir ihtilâf bulunmadığını ifade eder. Râzî'nin aksine hüccet kabul edilmesi halinde hâs olduğu için mefhûmü'l-muhâlefe ile de tahsisin câiz olması gerektiğini ifade eder (bk. *el-İhkâm*, II, 529).

Mefhûmü'l-muhâlefeyi reddeden Eş'arî usulcülerin dışındaki usulcüler de delilü'l-hitâbla tahsisin câiz olmadığını belirtmişlerdir. Meselâ İbn Hazm, tahsis delillerini sıraladıktan sonra umumun kıyas, delilü'l-hitâb (mefhûmü'l-muvâfaka da dahil) ve sahâbî sözü ile tahsisinin bâtıl olduğunu söyler (bk. *el-İhkâm*, I, 399). Aynı şekilde Şii usulcülerden Şerîf el-Murtazâ da hüccet olmadığı gerekçesiyle delilü'l-hitâbla tahsisin câiz olmadığını ifade eder (bk. *ez-Zerî'a*, I, 315).

530 Bu konuda usulcüler arasında bir fikir birliği yoktur. Genel olarak delilü'l-hitâbı hüccet kabul etmeyen usulcülerin gaye, şart ve hasr gibi bazı türlerini hüccet kabul etmelerinden hareketle diğerlerine göre bunların daha güçlü olduğunu söylemek mümkündür. Sıfatın mefhumunu kabul eden usulcüler açısından bakıldığında Cüveynî'ye göre, sıfatın münâsîp vasıf olduğu mefhum türünün en güçlü mefhum türü olup şart ve gayenin bundan sonra geldiği söylenebilir (bk. *el-Burhân*, I, 310). Tâceddin es-Sübki ise sıralamayı nefiy ile yapılan hasr, gaye, şart, münâsîp vasıf, mutlak sıfat, adet şeklinde yapmıştır (bk. *Cem'u'l-cevâmi'* [Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 176, 180, 181). Sonraki

hitâbın hücciyetini ortaya koyarken amacının, bu delâlet türünün ihtimalin bulunmadığı nas olduğunu değil, ihtimal taşıyan zâhir olduğunu ortaya koymak olduğunu vurgular.⁵³¹

Delilü'l-hitâbın umumunun olup olmadığı da usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu tartışma âmmın mahiyetine ilişkin olarak iktizânın umumu meselesinde geçtiği üzere, âm oluşun lafızlara ilişkin bir özellik olup olmadığı meselesi ile bağlantılıdır. Âm oluşun lafızlara ilişkin bir özellik olup anlam ve fiillerde geçerli olmadığını düşünen usulcülere göre, delilü'l-hitâbın umumundan, dolayısıyla tahsisinden bahsetmek mümkün değildir. Buna karşılık âm oluşun sadece lafızlara ilişkin bir özellik olmayıp, anlam ve fiillerde de geçerli olduğunu düşünen usulcülere göre ise bunun umumundan, dolayısıyla tahsisinden bahsetmek mümkündür.⁵³²

Hanbelî usulcülerin sıralamaları da Sübkî'ninkine yakındır (bk. İbn Müflih, *Usûl*, III, 1090, 1093; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2868; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 524).

531 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 307. Cüveynî, bu delâlet türünün zan ifade eden zâhir olduğunu eserinin değişik yerlerinde belirtmiştir. Meselâ zâhirin kısımlarını sayarken delilü'l-hitâbı da buraya dahil ederek mefhumu almanın zâhir, terketmenin ise te'vil hükmünde olduğunu belirtir (bk. *el-Burhân*, I, 280). Yine mefhûmü'l muvâfaka ile karşılaştırırken mefhûmü'l-muvâfakada galip olan durumun nas olarak delâlet etmesi, mefhûmü'l-muhâlefede ise zâhir olarak delâlet etmesi olduğunu belirtir (bk. *el-Burhân*, I, 312-313). Benzer şekilde Sem'ânî de mefhumun delâletinin nas olmadığını, zâhir olduğunu ifade etmiştir. Delilü'l-hitâbın zâhir olması, tıpkı umum sigalarının istiğrak anlamında zâhir olması gibidir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 247).

Şîrâzî'nin "Mefhûmü'l-hitâbın bu türü, bize göre hüccet olup, nutk, tembih (mefhûmü'l-muvâfaka) ve kıyas bulunmadığında bununla hükmün ispatı câizdir" sözü (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 428) bu delâlet türünün hükme ulaşmanın bir yolu olmakla birlikte zan ifade ettiğini ifade eder.

532 Umumun fiil ve anlamlar için de geçerli olduğunu benimseyen Ferrâ'ya göre, bunun delilü'l-hitâbı da içine aldığı söylenebilir. Nitekim Ferrâ, delilü'l-hitâbın sadece cinsin bir türünü mü yoksa diğer cinslerin aynı türünü de kapsayıp kapsamadığına ilişkin meselede, sadece cinsin bir türüne ihtimali de olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in sözünün zâhirinin diğer cinsleri de kapsadığı yönünde olduğunu belirtir. Buna göre, "Sâime koyunda zekât vardır" sözünün, mefhumuyla sadece ma'lûfe koyunda zekât olmadığını ifade etmeye ihtimali olmakla birlikte ma'lûfe olan sığır ve devenin de bu mefhuma dahil olduğu ağır basmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'in, "Her sâime devede zekât vardır"

Umumun delâletini zâhir kabul ettikleri göz önüne alınırsa delilü'l-hitâbı hüccet kabul eden usulcülere göre delilü'l-hitâbla âmmın tahsisinin

sözünün mefhumunun umumuna tutunarak sâime olmayan devenin yanı sıra diğer sâime olmayan hayvanlarda da zekât olmadığı görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Ferrâ İbn Fûrek'in de zâhir olanın bu olduğunu söylediğini belirtmiştir (bk. *el-Udde*, II, 473-474). Daha sonraki Hanbeli usulcüler ise delilü'l-hitâbın umumu olduğunu açıkça belirterek bunun çoğunluğun görüşü olduğunu ifade etmişlerdir (bk. İbn Müflih, *Usûl*, II, 852; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, 133-134; Merdâvi, *et-Tahbîr*, V, 2445; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 209-212; İbnü'l-Mibred, *Şerhu Gâyeti's-sûl*, 319). İbnü'l-Lehhâm, Merdâvi ve İbnü'l-Mibred Hanbeli usulcülerden İbn Akil ve İbn Kudâme'nin mefhumun umumu olmadığı görüşünde olduğunu belirtir. Kelvezânî'nin hükmün bir cinsteki sığa bağlanması halinde özellikle bu cinsten mefhumunun olduğunu belirtmesi (bk. *et-Temhid*, II, 223) mefhumun umumu olmadığını şeklinde yorumlanmaya müsait gözükmektedir.

Sem'ânî, Şâfilîler'in bu konuda ikiye ayrıldıklarını belirterek, bir kısmının sadece cinsin bir türü için geçerli olduğu, bir kısmının da diğer cinslerin aynı türü için de geçerli olduğu görüşünde olduklarını belirterek herhangi bir tercihte bulunmamıştır (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 250-251).

Basrî'nin anlam açısından umum ifade eden şeyler arasında delilü'l-hitâbı da zikretmesi kabul edenler açısından umum anlamının olmasının daha uygun olduğu düşüncesinde olduğunu gösterir ki, bu kişilere göre "Sâime koyunda zekât vardır" sözünün mefhumu sâime olmayan bütün hayvanlarda zekât olmadığı anlamına gelir (bk. *el-Mu'temed*, I, 194). Tahsisi mümkün olan ve olmayan şeyleri sayarken de kabul edenlere göre delilü'l-hitâbı tahsisi mümkün olanlar kısmında zikretmiştir (bk. *el-Mu'temed*, I, 235).

Gazzâlî ise mefhumu kabul edenlerin bunun umumu olduğunu zannettiklerini, oysa bunun tartışmaya açık olduğunu söyler. Çünkü umum anlamlar ve fiiller için değil, lafızlar için geçerlidir. Mefhum ve fahvâya tutunanlar lafza değil, sükûta tutundukları için bunun hâs ya da âm olarak nitelenmesi söz konusu olmaz (bk. *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 119). Râzî, Gazzâlî'nin bu görüşüne atıfta bulunarak, eğer mefhumun umum olarak isimlendirilmemesi ile âm sözü, sadece lafızlar söz konusu olduğunda kullanılır anlamı kastediliyorsa tartışmanın lafzi bir tartışma olduğunu ifade eder. Yok eğer, bununla mantukun dışında kalanların tamamında hükmün bulunmadığı bilinmez anlamı kastediliyorsa bu batıldır. Çünkü bu mesele mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet olup olmadığı meselesine bağlı olup, hüccet olduğu kabul edildiği takdirde hükmün mantukun dışında kalanların tamamında bulunmadığının kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde hükmün özellikle belirtilen şeye bağlanmasının bir anlamı kalmaz (bk. *el-Mahsûl*, II, 401).

câiz olması gerekir. Nitekim delilü'l-hitâbı hüccet kabul eden usulcülerde hâkim olan anlayış bu yöndedir.⁵³³ Bu usulcülerden bazıları delilü'l-hitâbla neshin de câiz olduğu görüşündedir.⁵³⁴

533 Şîrâzî, fahve'l-hitâb ile birlikte delilü'l-hitâbı da tahsis delilleri arasında sayarak, bununla umurun tahsisinin câiz olduğunu belirtir. Meselâ Hz. Peygamber'in "Su temiz yaratılmıştır, hiçbir şey onu pisletmez" hadisinin umumi kulleteyn hadisinin mefhumu ile tahsis edilmiştir. Buna göre umumi olan ilk hadis ile iki kulle miktarından fazlasının pis olmayacağı, iki kullenden az olduğunda ise pis olabileceği ifade edilmiş olmaktadır (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 356-357). Sem'ânî de delilü'l-hitâbın bir açıdan nutk gibi olduğu, diğer açıdan kıyas gibi olduğunu ifade ederek her hâlükârda bununla tahsisin câiz olduğunu belirtir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 192).

Hanbeli usulcülerin açıklamaları da bu doğrultudadır. Ferrâ, delil olması bakımından delilü'l-hitâbın delâletinin nutk konumunda olduğunu belirterek, nutk ile tahsisin câiz olması gibi bununla da tahsisin câiz olduğunu ifade eder (bk. *el-Udde*, II, 578-579; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 118; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 731-732; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, II, 568-569; İbn Müflih, *Usûl*, III, 961-962; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 151; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2664-2666; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 366-369; İbnü'l-Mibred, *Şerhu Gâyetis-sûl*, s. 344). İbn Müflih ve Merdâvî Ferrâ ve Kelvezânî'ye göre delilü'l-hitâb ile tahsisin câiz olmadığını kaydetmekte iseler kendi eserlerindeki ifadeleri bunun aksini ortaya koymaktadır.

534 Sem'ânî, nassın daha kuvvetli olması sebebiyle delilü'l-hitâbla neshi câiz görmemektedir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 425). Çünkü delilü'l-hitâb sıralamada nassın sonra fakat kıyastan önce gelmektedir (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 247). Aynı şekilde Sübkî de delilü'l-hitâb ile neshin câiz olmadığı görüşündedir (bk. *Cem'ül-cevâmi'* [Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmi'* içinde], I, 436). Hanbeli usulcülerden Merdâvî ve İbnü'n-Neccâr, sahih olan görüşe göre mefhûmü'l-muhâlefe ile neshin câiz olmadığını belirtir (bk. *et-Tahbîr*, VI, 3087; *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 580).

Şîrâzî, nutk veya kıyas gibi değerlendirilmesine bağlı olarak iki farklı görüşün bulunduğunu belirterek, nutk anlamında olmasından hareketle mezhepte sahih olan görüşün bununla neshin câiz olduğu yönünde olduğunu ve bu görüşün daha zâhir olduğunu ifade etmiştir (bk. *Şerhü'l-Lüma'*, I, 512). Zerkeşi üçüncü bir ihtimalden daha bahsederek, mefhûmü'l-muhâlefenin kuvvetli şekilleri olan hasr ve şartın mefhumu ile neshin câiz olmasının, bunun dışındakilerle câiz olmamasının mümkün olduğunu belirtir (bk. *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 139).

SONUÇ

Uslucülere göre fıkıh usulü temelde şer'î hükümlerin bilgisine ulaştıran yolları/delilleri konu edinen bir disiplindir. Bu açıdan usulcülere göre fıkıh usulünü bir delil teorisi olarak tanımlamak mümkündür.

Şer'î hükmün bilgisine ulaşmada şer'î delil ve emârelerin esas olduğu konusunda usulcüler genel olarak hemfikirdir. Aklın şer'î hükme ulaşmanın bir yolu olup olmadığı konusunda ise usulcüler ikiye ayrılmıştır. Mu'tezile ve Mu'tezilî temayülü bulunan kimi Iraklı Hanefiler'e göre şer'î delil ve emârelerin bulunmaması şartıyla akıl, maslahat ve mefsedet ölçü alınarak hükmün bilgisine ulaştıran bir yol olarak kabul edilirken, Eş'arî usulcüler ve bu konuda onları izleyen usulcülere göre aklın şer'î hüküm ispatında hiçbir rolü yoktur. Akıl sadece hitap bulunmadığında hükmün bulunmadığına delâlet eder.

Kelâmcı usulcülerin çoğunluğuna göre hükmün bilgisine ulaşmada asıl olan şer'î yollar, bilgi değeri açısından delil ve emâre terimleri ile ifade edilir. Delilin bizâtihi hükmün bilgisine ulaşmanın yolu olmasına karşılık emâre, hücciyetinin kati bir delile dayanması sebebiyle fıkıh usulünde hükmün bilgisine ulaştıran yollara dahil edilmiştir. Delil, hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştırırken, emâre, hüküm hakkında zanna ulaştırır. Fıkıhçı usulcülerin çoğunluğuna göre ise bu yolların hepsi delil terimi ile ifade edilir.

Şer'î delillerin dildeki lafızlarla temsil edilmesi yönüyle dile ilişkin kuralların ve lafızların nakil ve delâlet probleminin şer'î delilin kesinliğini ne derece etkilediği usulcüler tarafından tartışılmıştır. Uslucülerin büyük çoğunluğunun kabulü, gerek dil kurallarının ve lafızların anlamlarının naklinde gerekse lafızların delâletinde bazı problemler olsa da bunun dilin tamamı için geçerli olmadığı yönündedir.

Usulcülere göre fıkıh usulünde medlûl, delil ile ulaşılmak istenen şer‘î hüküm olup lafızlar ve delâletleriyle ilgili incelemenin asıl amacını oluşturur. Lafzın mânaya delâleti ise hükme delâletinin bir ön aşaması olarak değerlendirilir. Bu anlamda lafzın medlûlü olarak mâna, zihinsel sûrettir. Lafzın hâricî varlığa delâleti doğrudan olmayıp bu zihinsel sûret vasıtasıdır. Zihinsel sûretin mâna olarak isimlendirilebilmesi Mu‘tezile ile Eş‘ariler arasında tartışmalı bir konudur. Mu‘tezile’ye göre, zihinsel sûretin mâna olarak isimlendirilebilmesi, bu sûret karşılığında bir lafzın konulmuş olmasına bağlıdır. Eş‘ariler’e göre ise zihinsel sûretin mâna olarak isimlendirilmesi karşılığında lafzın konulmuş olmasına bağlı değildir. Bu anlayış farklılığı Mu‘tezile açısından kelâmın kelâm-ı lafzî, Eş‘ariler açısından kelâm-ı nefsî olarak iki farklı şekilde anlaşılmasından doğmuştur. Kelâmın lafzî veya nefsî olarak anlaşılmasının fıkıh usulündeki asıl yansıması hüküm konusunda ortaya çıkmıştır. Eş‘ariler’e göre hüküm, Allah’ın nefsi ile kaim olan bir mâna olup hitap, bu mânayı gösteren delildir. Ses ve harflerden müteşekkil olan bu delilin kendisi hâdis iken delâlet ettiği hüküm ezeldir. Mu‘tezile’ye göre ise hüküm, mükellefin fiilinin vasfı olup buna hâdis olan hitap ile ulaşıldığı için hitabın kendisi de delâlet ettiği hüküm de hâdistir. Hükümün mahiyetine ilişkin bu görüş farklılığının ictihadda hata-isabet meselesine yansıyan önemli sonuçları olmuştur.

Delil ile medlûl arasındaki epistemolojik bir ilişkiyi ifade eden delâlet, usulcüler tarafından delil ve beyan ile eş anlamlı kullanılan terimlerdir. Delil ile medlûl arasındaki ilişki vaz‘î bir ilişki olup ilk vaz‘ açısından bu ilişki “nedensiz”dir. Bir lafzın anlamını ifade etmesi temelde bu vaz‘a bağlıdır. İlk vaz‘ için işaretin önemli bir işlevi vardır. İşaret sayesinde hangi lafzın hangi anlam için konulduğu hususunda insanlar arasında bir uylaşım (muvâzaa) meydana gelir. Dilin esnek bir yapıya sahip olması sebebiyle anlaşmanın sağlanabilmesi için konuşanın kastının bir şekilde bilinmesine de ihtiyaç vardır. Dilde anlamayı problemlili hale getiren asıl mesele de konuşanın kastının muhatap açısından her zaman açık olmamasıdır. Çünkü dildeki iştirak, nakil, mecaz, izmâr ve tahsis gibi vaz‘dan ve kullanımdan kaynaklanan ihtimaller lafzı, konulduğu anlamda anlamayı engeller. Bunu engelleyecek şey ise konuşanın kastını belirlemeye yönelik çabadır. Söz ve hal karineleriyle konuşanın dili kullanımının şeklinin bilinmesi gibi yardımcı unsurlar önemli ölçüde konuşanın kastının bilinmesini sağlasa da, konuşanın kastının bilinmesi her zaman

mümkün olmayabilir. Fıkıh usulünde usulcülerin anlamlarının açıklığı bakımından lafızları nas, zâhir (mübeyyen) ve mücmel şeklindeki sınıflamalarının temelinde yatan sebebin bu olduğunu söylemek mümkündür. Bu sınıflamada konuşanın kastının bilinmesi açısından sorunlu olan kısım zâhirdir. Mu'tezile Allah'ın lafzın zâhirinin hilâfını kastettiği halde bunu gösterecek bir delil göndermemesinin hikmetine aykırı olacağı gerekçesinden hareketle bir karîne ya da delil bulunmaması halinde lafzın zâhir anlamının kesin olarak kastedilen anlam olduğu görüşündedir. Eş'ariler ise ihtimal bulunması halinde te'vili gerektirecek eşdeğer ya da daha kuvvetli bir delil olmadıkça lafzın zâhir anlamının kastedilen anlam olduğu konusunda zann-ı gâlib oluşsa da bunun kesin olarak kastedilen anlam olduğunun ileri sürülemeyeceği görüşündedir. Bu konuda Hanefiler, Şiiler ve Zâhirîler'de hâkim olan anlayış Mu'tezile'nin anlayışı, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler'de hâkim olan anlayış ise Eş'arîler'in anlayışı doğrultusundadır.

Usulcüler tarafından lafzın kullanımı olarak nitelendirilen hakikat ve mecaz, dile ilişkin ilk temel ayrımıdır. Hakikat lugavî, örfî ve şer'î olmak üzere üç kısma ayrılır. Hakikat, lafzın irade sahibi birinin / birilerinin tercihinə bağlı olarak vaz' ile kazandığı anlamda kullanımı olup özellikle lugavî hakikat söz konusu olduğunda herhangi bir mâkul sebebe dayanmaz. Buna karşılık mecaz lafzın, konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanımı olup bu kullanım keyfi, tercihe bağlı değildir. Mecaz anlamda kullanımın hakikat anlamı ile kabul edilen mâkul bir ilişkisinin (alâka) bulunması gerekir. Bu açıdan lugavî hakikat ile mecaz arasında konumlandırılacak örfî ve şer'î hakikatin nasıl bir kullanıma tâbi olacağı Mu'tezile ile Eş'arîler arasında tartışmalıdır. Mu'tezile'ye göre, örfî ve şer'î hakikat, lugavî hakikatte olduğu gibi ilkten vaz' yoluyla olabileceği gibi mecazda olduğu gibi lugavî hakikat ile kendi arasında bir ilişkiye de dayanabilir. Eş'arî usulcülerden Bâkılânî ise iman, küfür ve fık gibi inanç ile ilgili konularda sakıncaya yol açacağı gerekçesiyle şer'î hakikatin varlığını hiçbir şekilde kabul etmemiştir. Daha sonraki Eş'arî usulcüler Bâkılânî'nin bu tavrını aşırı bularak bütünüyle olmasa bile kısmen naklin varlığını kabul etmişlerdir. Bu ayrımın fıkıh usulünde sağladığı pratik sonuç, bu kullanımların bir araya gelmesi halinde önceliğin hangisine verileceği dir. Lafzın şer'î anlamda kullanımı öncelikli olup bundan sonra sırasıyla örfî anlam, lugavî anlam ve mecazi anlam gelir. Basrî tarafından

yapılan bu sıralama kendisinden sonraki birçok usulcü tarafından kabul gören genel bir kural haline gelmiştir.

Usulcüler tarafından dilin kullanımı çerçevesinde değerlendirilebilecek diğer bir konu ise dilde kıyasın geçerli olup olmadığı meselesidir. Hanefiler'in dışındaki Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî usulcüler ile Râzî gibi bazı kelâmcı usulcülere göre tıpkı şer'î kıyasta hükmün uygulama alanı genişletildiği gibi dilde kıyas ile lafzın anlam alanı genişletilebilir. Hanefiler ile Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmcı usulcülerin büyük çoğunluğu ise dilin vaz'î bir özelliğe sahip olması sebebiyle lafzın anlamının kıyas yoluyla genişletilemeyeceği görüşündedir.

Şer'î hükmün temel kaynağının hitap olması, usulcülerin hitabın hükme delâlet şekillerini titiz bir şekilde incelemeye yöneltmiştir. Hitabın hükme delâlet şekilleri süreç içerisinde ekoller bazında sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Hanefiler'de genel olarak lafzın delâleti nisbeten erken sayılabilecek bir dönemde Debûsî tarafından vaz', açıklık-kapalılık, kullanım ve delâlet şekli olmak üzere dört ayrı açığa alınarak ve her bir açığı yine dörde ayrılacak şekilde sistematize edilmiştir. Bunlardan sonuncusu olan hitabın hükme delâlet şekilleri ibarenin delâleti, işaretin delâleti, delâletin delâleti ve iktizânın delâleti şeklinde dörde ayrılmıştır. Kelâmcı usulcülerde ise iki hitabın hükme delâlet şekli açısından iki belirgin sınıflama söz konusudur. Bunlardan biri İbn Fûrek'e nisbet edilebilecek olan "asıl-ma'kûl-i asl" şeklindeki sınıflama, diğeri Bâkullânî'ye nisbet edilebilecek olan mantuk-mefhum şeklindeki sınıflamadır. Hanefî usulcülerin açıklık-kapalılık ve vaz' yönünden yaptıkları sınıflama, kelâmcı usulcülerde ayrı bir sınıflama şeklinde değil, delâlet şekli bakımından yaptıkları bu sınıflamaların içerisine yedirilmiştir. Kelâmcı usulcüler tarafından yapılan bu sınıflamalardan mantuk-mefhum şeklindeki sınıflama zaman içerisinde diğerini gölgeleyerek daha ziyade Hanefiler'in dışındaki usulcüler tarafından benimsenmiş ve yaygın bir kullanıma sahip olmuştur.

Lafzın delâletine ilişkin konular, ilk defa Gazzâlî tarafından bir yere toplanarak mantuk ve mefhum ayırımı çerçevesinde daha sistemli bir hale getirilmiştir. Lafzın delâletinin açıklığı ve kapalılığı kelâmcı usulcüler tarafından mantuk başlığı altında ele alınmıştır. Hanefiler'den farklı olarak lafzın anlamına delâletinin açıklık düzeyleri nas ve zâhir olmak üzere iki kısımda, kapalılık düzeyleri ise yine Hanefiler'den farklı olarak mücmel başlığı altında olmak üzere tek kısımda toplanmıştır.

Nas terimi süreç içerisinde oldukça farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte kelâmcı usulcülerde te'vil ihtimali olmayacak şekilde delâleti açık lafız şeklindeki tanımları yaygınlık kazanmıştır. Bu tanım çerçevesinde nas-ın en belirgin örneği hâs lafız olmaktadır. Hanefiler'de müfesser ve muhkem nâstan daha açık delâlet düzeylerini ifade etmesine karşılık, kelâmcı usulcülerde genelde nas ile aynı anlamda ya da zâhiri de içine alan daha kapsamlı bir terim olarak mübeyyen ile aynı anlamda kullanılmıştır.

Nasta olduğu gibi zâhir de kelâmcı usulcüler tarafından farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte te'vile açık olan fakat muhtemel anlamlarından birinde diğerine göre daha ağır basan lafız şeklindeki tanımları çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Hanefiler'de vaz' açısından yapılan taksim içerisinde değerlendirilen âm lafız ile hâssın kısımları olarak değerlendirilen emir ve nehiy kelâmcı usulcülerin çoğunluğu tarafından zâhirin kısımları olarak değerlendirilmiş ve özellikle Eş'arî usulcüler tarafından bilgi değerinin zan olduğu kabul edilmiştir. Mutlak şer'î nefiy türünden hitaplar da kelâmcı usulcüler tarafından zâhirin kısmı olarak değerlendirilerek bu tür ifadelerin sıhhatin nefyi hususunda zâhir olduğu kabul edilmiştir. Hücet kabul edenlere göre mefhûmü'l-muhâlefe de zâhir kapsamında yer alır.

Zâhirin bir delil sebebiyle muhtemel olduğu daha zayıf anlama hamledilmesi olan te'vil, fıkıh usulünün bir konusu olarak kelâmcı usulcülerde ilk defa Cüveynî tarafından ele alınmıştır. Daha dar kapsamda olsa da te'vil konusu daha önce Hanefî usulcülerden Debûsî tarafından fıkıh usulünde ele alınmıştır.

Lafzın delâletinin kapalılığını ifade etmek için kullanılan mücmel, Hanefiler'de daha dar kapsamlı bir terim olarak kullanılırken kelâmcı usulcüler tarafından her türlü kapalılığı ifade eden kapsamlı bir terim olarak kullanılmış ve mücmellik esas itibarıyla vaz' ve kullanımdan kaynaklanan mücmellik olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.

Hanefiler'de kapalılık düzeyinin son noktasını ifade etmek için özellikle Allah'ın sıfatları için kullanılan müteşâbih terimi kelâmcı usulcüler tarafından fıkıh usulünde mücmel ile aynı anlamda kullanılan bir terimdir. Bununla birlikte kelâmcı usulcüler, fıkıh usulü söz konusu olduğunda kapalılığı ifade etmek için mücmel terimini tercih ederken, kelâm söz konusu olduğunda müteşâbih terimini tercih etmişlerdir. Bu çerçevede

müteşâbihin te'vilinin bilinip bilinemeyeceği konusunda Hanefiler'in çoğunluğu bilinemeyeceği görüşünü benimserken kelâmcı usulcülerin çoğunluğu bilinebileceği görüşünü benimsemiştir. Müteşâbihin te'vilinin bilinip bilinemeyeceğine ilişkin her iki görüş açısından şunu söylemek mümkündür. Kitap ve Sünnet'te teklife ilişkin olup da anlamı bilinmeyen, anlaşılmayan bir hitap yoktur. Müteşâbihin te'vilinin bilinemeyeceğini ileri sürenler açısından bu, ya müteşâbihin kelâma ait bir kavram olması yönüyledir ya da sadece kelâmdaki müteşâbihlerin bilinemeyeceği anlamına gelir. Teklife ilişkin konularda ise bilinmesi mümkün olmayan bir müteşâbihin bulunması söz konusu değildir. Müteşâbihin te'vilinin bilinebileceğini ileri sürenler açısından ise zaten bu konuda bir problem yoktur.

Mücmel, konuşan açısından delâlet ettiği anlam belli olan fakat muhatap açısından belli olmayan bir kapalılık olduğu için ancak konuşandan bir beyan ile anlaşılır. Beyan ise kelâmcı usulcülerin geneline göre delil anlamında kullanılmaktadır. Açıklama işi ise beyan değil, tebyin olarak değerlendirilmektedir. Kelâmcı usulcülere göre bir şeyin herkes için açık ve anlaşılır hale gelmesi beyanın şartı değildir. Uylaşımı bilen kimsenin duyduğunda ve üzerinde düşündüğünde bilmesinin mümkün olacağı şekilde olması yeterlidir. Beyan olma bakımından söz ve fiilin birlikte bulunması halinde sözün beyan olması önceliklidir. İmkânsız bir şey ile yükümlü tutmayı gerektireceği için beyanın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin câiz olmadığı konusunda usulcüler genel olarak hemfikirler. Beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi ise Eş'ariler'e göre câiz, Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre câiz değildir. Hanefiler'e, Şiiler'e ve Mu'tezile'den Basrî'ye göre ise mücmelin beyanının ertelenmesi caiz, ummun beyanının ertelenmesi câiz değildir.

Kelâmcı usulcülerin özellikle Gazzâlî'nin kullanımında mefhum genel bir anlama sahip bir terim olup lafzın mantukunun delâleti dışında kalan iktizâ, işaret, tembih, mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefenin delâletini kapsar. İbnü'l-Hâcib'e kadarki kullanım bu şekildedir. İbnü'l-Hâcib'den itibaren ise bu terim daha dar bir anlamda, mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe için kullanılan bir terim haline gelmiştir. Bu iki delâlet türünün dışında kalan diğer üç delâlet türü iktizâ, işaret ve tembihin delâleti İbnü'l-Hâcib tarafından mantukun gayri sarîh kısmı olarak değerlendirilmiştir. İbnü'l-Hâcib tarafından yeniden şekillendirilen bu

sistem kendisinden sonra lafzın delâletini mantuk-mefhum ayırımı şeklinde ele alan usulcülerin benimsediği bir sistem haline gelmiştir.

Mefhum kapsamında değerlendirilen bu delâlet türlerinden iktizânın delâletiyle işaretin delâletinin terim olarak Gazzâlî ile birlikte kelâmcı usulcülerin eserlerinde gözükmeye başladığını söylemek mümkündür. Gazzâlî'den önceki usulcülerde bu terimlere veya bunların yerine kullanılan terimlere rastlanmaması, bu konuda Hanefiler'den bir etkilenme olabileceğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. İktizânın delâletinde yapılan takdir sözün doğru hale gelmesini sağlayan ve zarurettten kaynaklanan bir takdir olduğu için birden fazla takdirin yapılması mümkün olan durumlarda Hanbelîler hariç usulcülerin çoğunluğuna göre, bunların hepsi birden takdir edilemez (iktizânın umumu yoktur).

Kelâmcı usulcülerin mefhumun delâleti kapsamında ele aldıkları tembih ve "ima"nın delâleti ise lafzın hükme delâletinden ziyade hükmün illetine dikkat çeken bir delâlet türüdür. Bu yüzden de sınıflamada yer verilmiş olsa da kıyas konusunda illeti belirleme yollarından biri olarak ele alınmıştır.

Önceki usulcüler tarafından fahve'l-hitâb, Cüveynî ile birlikte mefhûmü'l-muvâfaka olarak isimlendirilen delâlet türü Hanefiler'deki nassın delâleti veya delâletin delâleti şeklindeki delâlet türüne karşılık gelir. Zâhirîler istisna edilirse usulcülerin büyük çoğunluğuna göre bu delâlet türü hüccet olarak kabul edilir. Ancak hüccet kabul eden usulcüler arasında bu delâlet türünün kıyas mı yoksa lafzî bir delâlet mi olduğu tartışmalıdır. Basrî ve Râzî gibi kelâmcı usulcülerden bazıları bunun kıyas olduğunu savunurken, Eş'arî, Mu'tezilî, Şîî usulcülerin çoğunluğu ve Hanefî usulcüler bunun lafzî bir delâlet olduğunu kabul eder.

Kelâmcı usulcüler tarafından genelde mefhum kapsamında değerlendirilen söylenenin söylenmeyende hükmün yokluğuna delâleti şeklindeki delîlü'l-hitâbın (mefhûmü'l-muhâlefe) hücciyeti konusundaki yaklaşımlar delîlü'l hitâbın bir türü olan mefhûmü's-sıfa esas alınarak belirlenmiştir. Buna göre istisnaları olmakla birlikte ekoller esas alındığında Hanefiler hariç fıkıhçı usulcülerin çoğunluğu hüccet olduğu, buna karşılık Hanefiler ile Mu'tezilî, Şîî, Eş'arî ve Zâhirî usulcülerin büyük çoğunluğu ile Şâfîiler'den ve Mâlikîler'den önemli bir grup ise hüccet olmadığı görülmüştür. Eş'arî, Mu'tezilî ve Şîî usulcülerin büyük çoğunluğunun hüccet

kabul etmediği dikkate alındığında bazı çağdaş yazarların genelleme yaparak mefhûmü'l-muhâlefenin hüccet olduğu görüşünü Hanefîler'in dışındaki cumhura, hüccet olmadığı görüşünü ise sadece Hanefîler'e nisbet etmeleri doğru bir değerlendirme değildir.

Lafzî delâletin şer'î hükme ulaşmada kıyas ve ictihad için temel olması sebebiyle ana hatlarıyla sınırlarını çizmeye çalıştığımız usulcüler tarafından ortaya konulan bu delâlet teorisinin bu konuda dâimîler tarafından ortaya konan çabaları aşan bir teori olduğunu söylemek mümkündür.

Usulcüler özellikle tanım konusunda mantıkçılardan etkilenmiş olmakla birlikte Arap dilini salt bir dil olarak değil, aynı zamanda ilâhî mesajın taşıyıcısı olan bir "hitap" olarak değerlendirdikleri için geliştirdikleri delâlet teorisinin nevi şahsına münhasır bir teori olduğu söylenebilir. Usulcüler ile mantıkçıların hükme yaklaşımlarındaki farklılık bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Son olarak özellikle kelâmcı usulcülerin delâlet anlayışlarını nihai tahlilde Mu'tezile söz konusu olduğunda Allah'ın hikmetini bilmeye (aslah olana riayetin Allah'a vâcip olduğu) bağlamaları, Eş'arîler söz konusu olduğunda imkânsız olan ile yükümlü tutmanın (teklîf-i mâ lâ yutâk) caiz olmadığı prensibine bağlamaları geneli itibarıyla bu delâlet teorisinin kuru lafızcı bir delâlet teorisi olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

EKLER

EK 1: EŞ'ARÎ USULCÜLERİN TASNİFİ

I. MANTUK-MEFHUM TASNİFİ:

1. Bâkullânî'nin Tasnifi

A. Gayr-ı muhtemel: Delaleti müstakil hitab

1. Nassı ve sarihi ile dalelet eden
2. Mefhum, lahn ve fahvası ile delalet eden
 - a. (Fahve'l-hitab)
 - b. (Lahnu'l-hitab)
 - c. (Tenbîh ve î mâ)

B. Muhtemel: Mücmel, müteşabih

1. Emir
2. Nehiy
3. Umum
4. Müşterek

2. Cüveynî'nin Tasnifi

A. Mantukun delaleti

1. Nas
2. Zâhir
 - a. Mutlak emir
 - b. Mutlak nehiy
 - c. Mutlak umum sıygaları
 - d. Mutlak şer'î nefiy

3. Mücmel

B. Mefhumun delaleti

1. Mefhumu'l-muvafaka
2. Mefhumu'l-muhalefe

3. Gazzâlî'nin Tasnifi

A. Lafzın delaleti

1. Lafızların sıyga ve manzumunun delaleti
 - a. Mücmel, beyan ve mübeyyen
 - b. Zâhir ve müevvel
 - c. Emir ve nehiy
 - d. Âm ve hâs
2. Lafızların fahvâ ve işaretinin delaleti
 - a. İktizânın delaleti
 - b. İşaretin delaleti
 - c. Hükmün münasip vasma izafesinden ta'lili anlamak
 - d. Fahve'l-hitap (mefhumu'l-muvafaka)
 - e. Delilü'l-hitap (mefhumu'l-muhalefe)
3. Lafzın ma'kulü ve manası ile delaleti (kıyas)

B. Hz. Peygamberin fiil, sükût ve istibşârının delaleti

4. İbn Rüşd'ün Tasnifi

A. Sözlerin/lafızların delaleti

1. Lafızların sıyga açısından delaleti
 - a. Sıyga açısından nas
 - b. Sıyga açısından zâhir
 - c. Sıyga açısından müevvel
 - d. Sıyga açısından mücmel
2. Lafızların mefhum açısından delaleti
 - a. Mefhum açısından nas
 - b. Mefhum açısından zâhir
 - c. Mefhum açısından müevvel
 - d. Mefhum açısından mücmel
3. Lafızların ma'kul açısından delaleti
 - a. Fahve'l-hitap: (nas hükmünde)
 - b. Kıyas fî ma'ne'l-asl (çoğunlukla zâhir)
 - c. Kıyasu'l-muhîl ve'l-münasib (kısmen zâhir)
 - d. Kıyasu's-şebah (mücmel)

B. Karinenin Delaleti

1. İkrar
2. Fiiller

5. Âmidî'nin Tasnifi

A. Manzûmun delaleti

1. Emir
2. Nehiy
3. Âm ve hâs
4. Umumun tahsisi
5. Umumu tahsis eden deliller
6. Mutlak ve mukayyed
7. Mücmel
8. Beyan ve mübeyyen
9. Zâhir ve te'vili

B. Gayr-ı manzûmun delaleti

1. Delaletü'l-iktizâ
2. Delâletü't-tenbih ve'l-îmâ
3. Delaletü'l-işâre
4. Mefhûm
 - a. Mefhumu'l-muvafaka
 - b. Mefhumu'l-muhalefe

II. ASIL-MA'KÛL-i ASIL TASNİFİ:

1. İbn Fûrek'in Tasnifi

A. Asl

1. Kitap
 - a. Nas
 - b. Zâhir
 - ba. Zâhir bi'l-vaz' (Hakikat: Emir ve nehiy)
 - bb. Zâhir bi'd-delîl (Mecaz)
 - c. Umum
 - d. Mücmel

2. Sünnet

3. İcmâ

B. Ma'kûl-i asl

1. Lahnu'l-hitâb
2. Fahve'l-hitâb

3. Delîlül'-hitâb
4. Ma'ne'l-hitâb (kıyas)

C. İstîshâb-ı hâl

1. İstîshâb-ı hâli'l-akl
2. İstîshâb-ı hâli'ş-şer'

2. Bâcî'nin Tasnifi

A. Asl

1. Kitap
 - a. Hakikat
 - aa. Mufasssal
 - aaa. Gayr-ı muhtemel (nas)
 - aab. Muhtemel
 - aaba. Zâhir (emir, nehiy)
 - aabb. Âm
 - ab. Mücmel

b. Mecaz

2. Sünnet
3. İcmâ'

B. Ma'kul-i asl

1. Lahnu'l-hitab
2. Fahve'l-hitab
3. Hasr
4. Ma'ne'l-hitab (kıyas)

C. İstîshâb-ı hâl

III. MUTABAKAT ve İLTİZAM TASNİFİ (Râzî'nin Tasnifi):

A. Hitabın lafzı ile delaleti: Mutabakat yoluyla delaleti

1. Hakikat
 - a. Şer'î hakikat
 - b. Örfî hakikat
 - c. Lugavî hakikat

2. Mecaz

B. Hitabın manası ile delaleti: İltizamî delalet

1. İktizânın delaleti
2. Fahve'l-hitab

3. İşaretin delaleti
4. Delilü'l-hitab
- C. Hitaba başka bir şeyin eklenmesiyle delaleti
 1. Nassa şer'î bir delilin eklenmesiyle delaleti
 - a. Nassa başka bir nassın eklenmesiyle delaleti
 - b. Nassa icmânın eklenmesiyle delaleti
 - c. Nassa kıyasın eklenmesiyle delaleti
 2. Nassın mütekellimin durumunun müşahedesi ile delaleti

EK 2: MUTEZİLÎ USULCÜLERİN TASNİFİ

1. Şerhu'l-'Umed isimli eserdeki tasnif

A. Nassın delaleti

1. Sarihinin delaleti
2. Sarihinin dışındaki delaleti
 - a. Nassın fahvâsı
 - b. Nassın fâidesi
 - c. Nassın mefhumu

B. Nasların delaleti (delaletü'n-nusûs)

1. Nassa nassın eklenmesiyle delaleti
2. Nassa icmânın eklenmesiyle delaleti
3. Nassın beyan ile delaleti
4. Nassın şartın eklenmesiyle delaleti
5. Nassın, hükmünün yerine getirilmesi kendisine bağlı olan şeyin vacipliğine delaleti

2. Basrî'nin Tasnifi

A. Aklî delalet (hazır ve ibaha)

B. Şer'î delalet

1. Zâhir
 - a. Hitap/sözler* (Kitap, Sünnet, icmâ)
 - b. Fiiller
2. İstinbat
 - a. Kıyas
 - b. İstidlal/istinbat/içtihat

* Bu tasnifteki hitap/sözler'in açılımı şöyledir:

A. Kastedileni bilmede kendisinin ve sarihinin yeterli olduğu sözler (Emir, nehiy, âmm, hâss)

B. Kastedileni bilmede kendisinin ve sarisinin yeterli olmadığı sözler

1. Beyanı işiten açısından problem teşkil etmeyen
 - a. Beyanı ta'lil ile olan
 - aa. Evlâ yolla olan (mefhumu'l-muvafaka)
 - ab. Evlâ yolla olmayan
 - b. Beyanı ta'lil ile olmayan
 - ba. Emredilen hitabı tamamlayan şeyin vacip olduğunu anlamak
 - bb. Zâhirinin kastedilmediği bilinen, fakat kastedilenin örfi kullanımla bilindiği kısım
2. Beyanı işiten açısından problem teşkil eden sözler: Mücmel
 - a. Lafzın vaz'ından kaynaklanan mücmellik
 - aa. Lafzın bir şey ifade edip bu şeyin sıfatını ifade etmemesinden kaynaklanan mücmellik
 - ab. Müşterek isimler
 - b. Lafzından kullanımından kaynaklanan mücmellik
 - ba. Lafzın konulduğu anlamın bir kısmında kullanılmasından kaynaklanan mücmellik
 - bb. Konulduğu anlamda kullanılmayan lafız
 - bba. Şer'in kullanımının bulunduğu isimler: Şer'i isimler
 - bbb. Şer'in kullanımının bulunmadığı, beyanı açık olmayan mecaz isimler

EK 3: Şİİ USULCÜLERİN TASNİFİ

1. Şerif Murtazâ'nın Tasnifi

- A. Kastedilene bilmede kendi başına yeterli olan hitap: Müfesser
1. Kastedilene lafzı ile delalet eden
 2. Kastedilene fahvası ile delalet eden
 3. Kastedilene faidesi ile delalet eden
 4. Kastedilene mefhumu ile delalet eden
- B. Kastedilene bilmede kendi başına yeterli olmayan hitap: Mücmel
1. Zâhîrinin gerektirdiği anlamın tamamının kastedilmediği bilinen mücmel
 2. Lafzın vaz'ından kaynaklanan mücmel
 - a. Anlamı açık olmayan fakat bir anlama ihtimali olan mücmel
 - b. Birden fazla anlama ihtimali olan mücmel: Müşterek isimler
 - c. Nakilden kaynaklanan mücmellik: Şer'î isimler
 - d. Tahsis edildiği bilinen fakat belli olmayan umum lafızlar
 - e. Mücmel bir şarta ya da istisnaya bağlı olan zâhirler

2. Tûsî'nin Tasnifi

- A. Anlamını ifadede müstakil hitap: Mübeyyen
1. Sarih: Âm, hâs, emir, nehiy
 2. Fahve'l-hitap
 3. Delilü'l-hitap
 4. Fâidetü'l-hitap
 - a. Hükme ta'lil ile delalet etmesi
 - b. Hükmün illetine delalet etmesi
 - c. Emrin, kendisiyle tamamlanacağı şeyin emredildiğine delalet etmesi

B. Anlamını ifadede müstakil olmayan hitap: Mücmel

1. Kısmen mücmel
2. Tamamen mücmel
 - a. Genel bir anlama delalet için konulan lafızlar
 - b. Müşterek isimler
 - c. Şer'î isimler
 - d. Zâhir anlamının kastedilmediği bilinen hitaplar
 - e. Meçhul bir şart ya da istisnadan dolayı mücmel hale gelen hitaplar
 - f. Âm lafzın, hükmünü meçhul bir şey ile gerektirmesinden kaynaklanan mücmellik

EK 4: HANEFÎ USULCÜLERİN TASNİFİ

1. Cessâs'ın Tasnifi

A. Beyana ihtiyaç duymayan hitab

1. Vaz' yoluyla delalet: (Emir, nehiy, âm, hâs)
2. Tevkîfin anlamından sadece bir anlama ihtimali olan bir delaletin çıkartılması (işaretin delaleti)
3. Delalet yoluyla delalet
 - a. Delaleti geçerli olan: Delilü'l-hitab (fahve'n-nass)
 - b. Delaleti geçersiz olan: Hükmü'l-mahsûs bi'z-zikr

B. Beyana ihtiyaç duyan hitap: Mücmel

1. Lafzın kapalı oluşundan kaynaklanan mücmellik
 - a. Lafzın haddizatında kapalı olmasından kaynaklanan mücmellik
 - b. Lafzın şer'î bir anlam için konulmasından kaynaklanan mücmellik: Şer'î isimler
 - c. Lafzın birden fazla anlam için konulmasından kaynaklanan mücmellik: Müşterek isimler
2. Mücmelliği gerektiren bir lafız ya da delaletin eklenmesinden kaynaklanan mücmellik
 - a. Âm lafza meçhul bir istisna ya da şartın bitişmesinden kaynaklanan mücmellik
 - b. Lafzın konulduğu anlamın bir kısmı için kullanılmasından kaynaklanan mücmellik

2. Debûsî'nin Tasnifi

A. Vaz' yönünden konuşmanın çeşitleri

1. İhbâr
2. İstihbâr
3. Emir
4. Nehiy

B. Müsemmalarını içermesi bakımından lafızların isimleri

1. Hâs
2. Âm
3. Müsterek
4. Müevvel

C. Anlamlarının açıklığı farklı zâhir isimler ve zıtları

1. Zâhir-hafî
2. Nas-müşkil
3. Müfesser-mücmel
4. Muhkem-müteşabih

D. Kelamın kullanım şekilleri

1. Hakikat
2. Mecaz
3. Sarih
4. Kinaye

E. Kıyas ve rey ile değil, zâhir nas ile sabit olan hükümler

1. Nassın ibaresiyle
2. Nassın işaretiyle
3. Nassın delaletiyle
4. Nassın muktezasıyla

3. Serahsi'nin Tasnifi

A. Müsemmalarını içermesi bakımından hitap sıygasının isimleri

1. Hâs
2. Âm
3. Müsterek
4. Müevvel

B. Fukahanın kullanımında hitap sıygasının isimleri

1. Zâhir-hafî
2. Nas-müşkil
3. Müfesser-mücmel
4. Muhkem-müteşabih

C. (Kelamın kullanım şekilleri)

1. Hakikat
2. Mecaz
3. Sarih
4. Kinaye

D. Kıyas ve rey ile değil nassın zahiri ile sabit olan hükümler

1. Nassın ibaresiyle
2. Nassın işaretiyle
3. Nassın delaletiyle
4. Nassın muktezasıyla

4. Pezdevî'nin Tasnifi: Nazım ve Mananın Kısımları

A. Sıyga ve dil açısından nazımın şekilleri

1. Hâs
 - a. Emir
 - b. Nehiy
2. Âm
3. Müşterek
4. Müevvel

B. Nazımla beyan şekilleri

1. Zâhir-hafî
2. Nas-müşkil
3. Müfesser-mücmel
4. Muhkem-müteşabih

C. Nazımın kullanım şekilleri

1. Hakikat
2. Mecaz
3. Sarih
4. Kinaye

D. Kastedilene ve manaya vukufiyetin şekilleri

1. İbare ile istidlal
2. İşaret ile istidlal
3. Delalet ile istidlal
4. İktiza ile istidlal

5. Semerkandî'nin Tasnifi

A. Muteber delalet şekilleri

1. İbare yoluyla
 - a. Emir
 - b. Nehiy
 - c. Haber
2. İşaret yoluyla
3. İzmar yoluyla

4. Delalet yoluyla

5. İktizâ yoluyla

B. İhtilaflı Delalet Şekilleri

1. Mefhumu'l-muhalefe

2. Mutlakın mukayyede hamli

3. Lafızda birlikteliğin hükümde birlikteliği gerektirmesi

6. Sadruşşeria'nın Tasnifi

A. Lafzın manaya delaleti

1. Lafzın vaz' açısından taksimi

a. Vaz'ın birden fazla olması: Müşterek

b. Vaz'ın tek olması

ba. Âm

bb. Nekire cemi'

bc. Hâs

2. Lafzın kullanım açısından taksimi

a. Hakikat

b. Meczaz

c. Mürtecel

d. Menkûl

3. Lafzın anlamının açıklığı ve kapalılığı açısından taksimi

a. Zâhir-hafî

b. Nas-müşkil

c. Müfesser-mücmel

d. Muhkem-müteşabih

4. Lafzın manaya delalet şekli açısından taksimi

a. İbarenin delaleti

b. İşaretin delaleti

c. İktizanın delaleti

d. Delaletin delaleti

B. Lafzın şer'î hükme delaleti

1. Emir

2. Nehiy

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Şihâbüddin Ahmed b. Kâsım es-Sebbâğ (ö. 994/1586), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Varakât* (Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* içinde), Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1306.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâeddin Abdülazîz b. Ahmed (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1997.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman (ö. 471/1078-79), *Delâilül-icâz* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1989.
- Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikrû'l-usûlî: Dirâse tahlîliyye nakdiye*, Cidde: Dârü's-şürûk, 1404/1984.
- Adudüddin el-Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
-, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Ahsikeşî, Ebû Abdullah Hüsâmeddin Muhammed b. Muhammed (ö. 644/1246-47), *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* (nşr. Ahmed M. Nâsır Abbas el-Avdî), Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2005.
- Ahtal, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs (ö. 92/710-11), *Şî'ru'l-Ahtal* (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1996.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İnkılap Kitabevi, 1988.
- Alâî, Ebû Saîd Selâhaddin Halîl b. Keykeldî (ö. 761/1359), *Telkîhu'l-fühûm fî tenkîhi sıyagî'l-umûm* (nşr. Ali Muavvaz – Âdil Abdülmevcûd), Beyrut Dârü'l-Erkam, 1998.

Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm* (nşr. İbrâhim el-Acûz), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.

....., *Münteha's-sûl fî ilmi'l-usûl* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.

....., *Ebkârü'l-efkâr fî usûlî'd-dîn* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.

Apaydın, H. Yunus, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta' Anlayışı", *EÜİFD*, sy. 8 (1992), 159-193.

....., "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İHAD*, sy. 1 (2003), s. 9-28.

....., "İctihad", *DİA*, XXI, 432-445.

....., "İrâde Beyânı", *DİA*, XXII, 387-391.

....., "Kerhî", *DİA*, XXV, 285-287.

....., "Kıyas", *DİA*, XXV, 529-539.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah (ö. 400/1009), *el-Furûku'l-lugaviyye* (nşr. Hüsameddin el-Kudsi), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1981.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1988.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef et-Tücebî (ö. 474/1081), *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl* (nşr. Abdullah M. el-Cebbûri), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1989.

....., *el-Hudûd fî'l-usûl* (nşr. Nezîh Hammâd), Beyrut 1973.

....., *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'ne'd-delîl* (nşr. M. Ali Ferkûs), Beyrut 1996.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî (ö. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sagîr* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

....., *Temhidü'l-evâil ve telhisü'd-delâil* (nşr. İmâdeddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987.

....., *el-İnsâf fimâ yecibü i'tikâduhû velâ yecüzü'l-cehlü bih* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1993.

Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DİA*, IX, 119-122.

Barthes, Roland, *Göstergebilimsel Serüven* (çev. Mehmet Rifat – Sema Rifat), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Basrî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Halîl el-Meys), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.

....., *Şerhu'l-Umed* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), I-II, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1990 [Eserin müellifi nisbeti şüphelidir].

Bedahşî, Muhammed b. Hasan (ö. 922/1516), *Menâhicü'l-ukûl fi şerhi Minhâci'l-usûl* (İsnevî, *Nihâyetü's-sûl* ile birlikte), I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984.

Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah (ö. 1198/1784), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahallî alâ metni Cem'î'l-cevâmi'*, I-II, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 2003.

Beyâzî, Kemâleddin Ahmed (Beyâzizâde Ahmed Efendi) (ö. 1098/1687), *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), İstanbul: Dârü'l-kütübî'l-İslâmî, 1949.

Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286), *Minhâcü'l-vüsûl fi ma'rifeti'l-usûl* (Abdullah Muhammed el-Gumârî, *el-İbtihâc bi-tahrîci ehâdîsi'l-Minhâc* içinde, nşr. Şemîr Tâhâ el-Meczûb), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.

....., *Tefsîrü'l-Beyzâvî: Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988.

Bolay, M. Nâci, "Delâlet", *DİA*, IX, 119.

Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak- Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi, 2000.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), I-IV, Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1994.

....., *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. M. Sâdık Kamhâvî), I-V, Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1985.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât* [baskı yeri ve tarihi yok].

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullah en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), I-II, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1997.

....., *et-Telhîs fî usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nibâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), I-III, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

....., *el-Varakât* (Mardinî ve Mahallî şerhi içinde basılmıştır. bk. Mardinî, Mahallî).

....., *el-Kâfiye fî'l-cedel* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.

....., *el-İrşâd ilâ kavâtin'el-edille fî usûli'd-diyânât* (nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd), Kahire: Matbaatü's-saâde, 1950.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fî'l-usûl* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.

Ebû Zehre, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (çev. Abdülkadir Şener), Ankara Fecr Yayınevi, 1986.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi: Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru* (çev. Fethi Ahmet Polat), Ankara: Kitâbiyât, 2002.

Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Küllîyyât* (nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısırî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.

Emîr Pâdişah, M. Emîn b. Mahmûd el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579), *Teyisîrüt-Tahrîr*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantiğa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2004.

Ensârî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmeddin Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), I-II, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, ts.

Fellûsî, Mesûd b. Mûsâ, *Medresetü'l-mütekellimîn ve menhecühâ fî dirâsâti usûli'l-fıkıh*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Udde fî usûlî'l-fıkh* (nşr. Ahmed b. Ali el-Mübârekî), I-V, Riyad 1993.
-, *el-Mu'temed fî usûlî'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Gazzâlî, Hüccetü'lislâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, ty.; a.e.: *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (çev. H. Yunus Apaydın), I-II, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
-, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1980.
-, *Şifâü'l-galîl fî beyânîş-şebah ve'l-muhayyel ve mesâlikî't-talîl* (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad: Matbaatü'l-irşâd, 1971.
-, *Mî'yârü'l-ilm fî fenni'l-mantık*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, ts.
-, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (nşr. M. Mustafa Ebû'l-Alâ), Kahire: Mektebetü'l-Cündî, ts.
- Görgün, Tahsin, "İnşâ", *DİA*, XXII, 339.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara TDV Yayınları, 1997.
- Gözübenli, Beşir, "Cüveynî, Rüknu'lislâm", *DİA*, VIII, 144.
- Habbâzî, Celâleddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el-Hucendî (ö. 691/1292), *el-Mugnî fî usûlî'l-fıkh* (nşr. M. Mazhar Bekâ), Mekke: Dârü'l-Besâir, 1403.
- Halîfe Bâbekr el-Hasan, *Menâhicü'l-usûliyyîn fî turuki delâlati'l-elfâz ale'l-ahkâm*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî), I-VIII, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1988.
- Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman ez-Züleytinî el-Karevî (ö. 898/1492), *ez-Zıyâü'l-lâmî' şerhu Cem'i'l-cevâmi' fî usûlî'l-fıkh* (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), I-II, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1400/1980.

Hın, Mustafa Saîd, *Dirâse târîhiyye li'l-fıkh ve usûlih ve'l-itticâhâtü'lletî za-herat fihimâ*, Dımaşk: eş-Şeriketü'l-müttehîde, 1984.

İbn Abdüşşekûr, Muhibbullah el-Bihârî (ö. 1119/1707), *Müsellemü's-sübût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Dımaşk: Dârü'l-fıkr, ts.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl el-Bağdâdî (ö. 513/1119), *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki), I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.

....., *Kitâbü'l-Cedel* (nşr. George Makdisi), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan (ö. 571) *Tebyînü kezibî'l-müfterî*, Dımaşk: Matbaatü't-Tevfik, 1347.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002), *el-Hasâis* (nşr. M. Ali en-Neccâr), I-III, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340), *Takrîbü'l-vüśûl ilâ ilmi'l-usûl* (nşr. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî), Amman: Dârü'n-nefâis, 2002.

İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheretü'l-luga* (nşr. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî), I-III, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004), *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), I-VI, Kum: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî en-Nisâbüri (ö. 406/1015), *el-Hudûd fi'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâzaât* (nşr. Muhammed es-Süleyman), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.

....., *el-Muhtasar* (M. Hassân İbrâhim Avd, *İbn Fûrek ve âsârühü'l-usûliyye* içinde), Dımaşk: Mektebetü dâri'l-Gavsânî, 2002.

-, *Mücerredü Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed et-Tû-risî (ö. 808/1406), *el-Mukaddime*, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1409/ 1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/ 1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
-, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, I-III, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986.
-, *İlmü'l-kelâm alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: el-Mektebetü's-sekâfi, 1989.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360), *Şerhu Şüzûrî'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmî'l-Arab* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire: Matbaatü's-saade, 1963.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyüddin Ebû Bekir b. Ahmed (ö. 851/1448), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Haydarâbâd 1399/1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir ed-Dımaşkî (ö. 751/1350), *İ'lâmü'l-muvakkûn an rabbi'l-âlemîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 2004.
-, *el-Kasîdetü'n-nûniyye: el-Kâfiyetü's-şâfiye fî'l-intisâr li'l-fırkatî'n-nâciye* (nşr. M. Halil Herrâs), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-mü-nâzır fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), I-III, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- İbn Melek, İbn Firişte İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz er-Rûmî (ö. 821/ 1418'den sonra), *Şerhu Menâri'l-envâr*, İstanbul: Basın Ofset, 1965.
- İbn Müflih, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Müflih el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362), *Usûlü'l-fıkh* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), I-IV, Riyad: Mektebetü'l-Ubaykân, 1999.
- İbn Reşîk, Ebû Ali Hüseyin b. Ebü'l-Fezâil Atık b. Hüseyin er-Rib'î (ö. 632/1234), *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl* (nşr. M. Gazâlî Ömer Câbî), I-II, Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2001.

- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *ez-Zarûrî fî usûlî'l-fıkh: Muhtasarü'l-Müstasfâ* (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah (ö. 428/1037), *en-Necât fî'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*, Beyrut: Dârü'l-âfâkı'l-cedide, 1985.
-, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire: Dârü'l-maârif, 1983.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed (ö. 728/1328), *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), I-XI, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
-, *Kitâbü't-Tis'îniyye* (nşr. Muhammed b. İbrahim el-Adân), I-III, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî (ö. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), I-IV, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ömer (ö. 646/1249), *Mün-tehe'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
-, *Muhtasarü'l-Mün-tehe'l-usûli*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivasî el-İs-kenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fî ilmi'l-usûl* (İbn Emîru Hâc, *et-Tak-rîr* ve Emîr Pâdişah, *Teysîrüt-Tahrîr* içinde).
-, *el-Müsâyere*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbnü'l-Kassâr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî (ö. 397/1007), *el-Mu-kaddime fî'l-usûl* (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1996.
- İbnü'l-Lehhâm, Ebû'l-Hasan Alâeddin Ali b. Muhammed el-Ba'î ed-Dı-maşkî (ö. 803/1401), *el-Muhtasar fî usûlî'l-fıkh* (nşr. M. Hasan İsmâil), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000.
- İbnü'l-Mibred, Ebû'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Hasan el-Makdisî (ö. 909/1503), *Şerhu Gâyeti's-sûl ilâ ilmi'l-usûl* (nşr. Ahmed b. Turukî el-Anzî), Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.

- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâleddin Hasan (Hüseyin) b. Yûsuf (ö. 726/1325), *Mebâdiü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (nşr. Abdulhüseyin M. Ali el-Bakkâl), Beyrut Dârü'l-edvâ, 1986.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekir (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî (ö. 972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Nezîh Hammâd), I-IV, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1980.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbas Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295), *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl: Bediü'n-nizâm* (nşr. Sa'd b. Garîr b. Mehdî), I-II, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1418.
- İbnü't-Tilimsânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Fihri el-Mısrî (ö. 644), *Şerhu'l-Meâlim fi usûli'l-fıkh* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), I-II, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1999.
- İltaş, Davut, “Fıkıh Usûlü Yazımında ‘Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışması’nın Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname*, VII/2 (2009), s. 65-95.
- İsfahânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İclî (ö. 688/1289), *el-Kâşif anil-Mahsûl fi ilmi'l-usûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübîl-ilmiyye, 1998.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed (ö. 749/1349), *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib* (nşr. M. Mazhar Bekâ), I-III, Mekke 1986.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdurrahim b. Hasan el-Ümevî (ö. 772/1370), *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vüsûl* (Bedahşî, *Menâhicü'l-ukûl* ile birlikte), I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübîl-ilmiyye, 1984.
-, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl* (nşr. M. Hasan Heyto), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-Fârâbî (ö. 758/1357), *et-Tebyîn* (nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman), I-II, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Mi'yârü'l-ulûm*, İstanbul 1315.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr Ahmed b. el-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, I-XVI, Kahire: Matbaatü dâri'l-kütüb, 1963.

-, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
-, *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî), Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.
-, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1969.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-Mısri (ö. 684/1285), *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevud – Ali M. Muavvaz), I-IX, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.
-, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1306.
-, *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm* (nşr. Ahmed el-Hatm Abdullah), Mekke: Dârü'l-kütüb, 1999.
-, *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep: Mektebetü'l-matbûâtîl-İslamiyye, 1967.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Bağdadî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Müfid M. Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrâhim), I-IV, Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985.
- Kıran, Zeynel, *Dilbilime Giriş*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2001.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebû'l-Hasan Şemsü'lislâm İmâdüddin Ali b. Muhammed et-Taberî (ö. 504/1110), *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Mûsâ M. Ali – İzzet Ali İd Atıyye), I-IV, Beyrut: Dârü'l-cıl, 2004.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
-, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 323-325.
- Köse, Saffet, "İsferâyîni, Ebû Hâmid", *DİA*, XXII, 514.
- Küçük, Hasan, *İslamda ve Batıda Mantık*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1988.
- Lâmişi, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. 522/1128), *Kitâb fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevi, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayb. Muhammed Abdülhalim es-Sihâlevî (ö. 1304/1886), *Kamerü'l-akmâr li-Nûri'l-envâr fi Şerhi'l-Menâr*, I-II, İstanbul: Elif Ofset, 1986.

- Mahallî, Ebû Abdullah Celâleddin Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 864/1459), *Şerhu'l-Varakât fî ilmi usûli'l-fikh* (Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* içinde), Kahire: Matbaatü'l-hayriyye, 1306.
-, *Şerhu Cem'ül-cevâmî* (Bennânî, *Hâşiye* ile birlikte), I-II, Beyrut: Dârü'l-fikr, 2003.
- Mardînî, Şemseddin Muhammed b. Osman (ö. 871/1466), *el-Encümü'z-zâhirât alâ halli elfâzi'l-Varakât fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Tevlâtu Ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî), I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Temîmî es-Sikillî (ö. 536/1141), *İzâhu'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl* (nşr. Ammar et-Tâlibî), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001.
- Merdâvî, Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman (ö. 885/1480), *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah-Avd b. Muhammed-Ahmed b. Muhammed), I-VIII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebû Bekir el-Fergânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, I-IV, İstanbul: Edâ Neşriyat, 1991.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah el-Leknevî (ö. 1130/1718), *Nûrül-envâr fî şerhi'l-Menâr*, I-II, İstanbul: Elif Ofset, 1986.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuraz b. Ali (ö. 885/1480), *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl* (nşr. Ahmed Hulûsi), İstanbul: Dârü'l-Âmire, 1308.
- Muhakkak el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmeddin Ca'fer b. Hasan (ö. 676/1277), *Meâricü'l-usûl*, Kum: Müessesetü Âlî'l-beyt, 1403.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115), *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), I-II, Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddin Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Menârü'l-envâr* (a.mlf., *Keşfü'l-esrâr* içinde).

....., *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.

....., *Şerhu Hâfıziddîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb* (nşr. Sâlim Ögüt), [baskı yeri ve tarihi yok].

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed es-Semerkindî (ö. 537/1142), *Akâidü'n-Nesefiyye* (Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* içinde), İstanbul: Basın Ofset, 1965.

Öz, Mustafa, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA*, I, 12.

Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dâir", *İAD*, VIII/2 (195), s. 85-97.

Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrülsîlâm Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 482/1090), *Kenzü'l-vüsûl: Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdadî), I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1997.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed (ö. 493/1100), *Kitâb fîhi ma'rifetü'l-huceciş-şer'iyye* (nşr. M. Bernard – E. Chaumont), Kahire: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'l-âsârîş-Şarkıyye, 2003.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Rahûnî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Mûsâ (ö. 773/1371), *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari'l-Muntehe's-sûl* (nşr. Hâdî b. Hüseyin Şübeylî), I-IV, Dübey: Dârü'l-buhûs, 2002.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.

....., *el-Meâlim fî usûli'l-fıkıh* (Tilimsânî, *Şerhu'l-Meâlim* içinde).

....., *el-Muhassal: Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-hukemâ' ve'l-mütekellimîn* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1991.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkâdir, *Muhtârü's-sihâh*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1988.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* (Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh* içinde).

- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım Sâhib İsmail b. Abbâd et-Tâlekânî (ö. 385/995), *el-Muhîr fî'l-luğa* (nşr. M. Hasan Âlû Yâsîn), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Sâlih, M. Edîb, *Tefsîrû'n-nusûs fî'l-fıkhi'l-İslâmî*, I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- Sarıbaş, Fadime, *Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafız Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass* (yüksek lisans tezi, 2004), EÜSBE.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö. 489/1096), *Kavâtıu'l-edille fî'l-usûl* (nşr. M. Hasan İsmâîl), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997; *a.e.* (nşr. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî), I-V, Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998.
- Semerkindî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144), *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), I-II, Medine: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şuûni'd-dîniyye, 1987.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (ö. 490/1097), *Usûlû's-Serahsî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1973.
- Siğnâkî, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali (ö. 714/1314), *el-Vâfi fî usûli'l-fıkıh* (nşr. Ahmed M. Hamûd el-Yemânî), I-V, Kahire: Dârü'l-Kahire, 2003.
- Sirâceddin el-Urmevî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Ebû Bekir b. Ahmed et-Tenûhî ed-Dımaşkî (ö. 682/1283), *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- Sübkî, Takıyyüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülkâfi el-Ensarî el-Hazrecî (ö. 756/1355) – Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Ahmed Cemâl Zemzemî – Nûreddin Abdülcebbâr Sagîrî), I-VII, Dübey: Drü'l-buhûs, 2004.
- Sübkî, Tâceddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi (ö. 771/1370), *Cem'u'l-cevâmi'* (Bennânî, *Hâşiye* içinde), I-II, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1309.
-, *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1999.
-, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv – Mahmûd M. et-Tanâhî), I-X, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1918.

Sühreverdî, Şehâbeddin el-Maktûl Yahyâ b. Habeş (ö. 587/1191), *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh* (nşr. İyâz b. Nâmî es-Sülemî), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Şa'bân, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-Fikh: İslam Hukuk İlminin Esasları* (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: TDV Yayınları 1996.

Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa* (nşr. Abdullah Diraz), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl* (nşr. Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1992.

Şehâbeddin Ebü'l-Abbas, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Harrânî ed-Dımaşkî (ö. 745/1344), *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Alevî (ö. 436/1044), *ez-Zerîa fî'l-usûl* (nşr. Ebü'l-Kâsım Gürcî), I-II, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1376.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 413/1022), *Muhtasarü't-tezkire bi-usûli'l-fikh* (nşr. Mehdî Necef), Kum 1413.

Şirâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali el-Fîrûzâbâdî (ö. 476/1083), *Şerhu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmecîd Türkî), I-II, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1988.

....., *el-Lüma' fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhyiddin Dîb Müstû-Yûsuf Ali Büdeyvi), Beyrut 1995.

....., *et-Tebîra fî usûli'l-fikh* (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1980.

Tâceddin el-Urmevî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin (ö. 653/1255), *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî), I-III, Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2002.

Teftâzânî, Sa‘deddin Mes‘ûd b. Ömer (ö. 791/1389), *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.

....., *Hâşiye alâ şerhi Muhtasari’l-Müntehâ*, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1983.

....., *Şerhu’l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1989.

....., *Şerhu’l-Akâid* (Ramazan Efendi haşiyesi ile), İstanbul: Basın Ofset, 1965.

Türkçe Sözlük (TDK), I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1988.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfü ıstılâhâtî’l-fünûn*, I-II, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Tûfî, Necmeddin Ebû’r-Rebî‘ Süleyman b. Abdülkavî (ö. 716/1316), *Şerhu Muhtasari’r-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), I-III, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1990.

....., *Risâletü’l-maslaha* (Hallâf, *Mesâdirü’t-teşrîi’l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih* içinde), Küveyt: Dârü’l-kalem, 1972.

Tûsî, Ebû Ca‘fer Şeyhüttâife Muhammed b. Hasan (ö. 460/1068), *el-Udde fî usûli’l-fıkh* (nşr. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), I-II, Kum: Matbaatü’s-sitâre, 1417.

....., *el-İktisâd fîmâ yeteallaku bi’l-i’tikâd*, Necef: Matbaatü’l-âdâb, 1979.

Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd (ö. 552/1158), *Bezlü’n-nazar fî’l-usûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire: Mektebetü dâri’t-türâş, 1992.

Vercelânî, Ebû Ya‘kûb Yûsuf b. İbrâhim (ö. 570/1175), *el-Adl ve’l-insâf fî ma‘rifeti usûli’l-fıkh ve’l-ihtilâf*, Umman: Vizâretü’t-türâsi’l-kavmî ve’s-sekâfe, 1984.

Yavuz, Salih Sabri, “İsferâyîni, Ebû İshak”, *DİA*, XXII, 515.

Yüksel, Azmi, “Ahtal”, *DİA*, II, 183.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347), *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), I-XXV, Beyrut: Müesseretü’r-risâle, 1983.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (nşr. Mustafa Hüseyin Ahmed), I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şehâbeddin Mahmûd b. Ahmed (ö. 656/1258), *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl* (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır (ö. 794/1392), *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî), I-VI, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf ve ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

....., *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'* (nşr. Ebû Amr el-Hüseyinî), I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.

DİZİN

A

- Abbâd b. Süleyman es-Saymerî • 137
Abdülazîz el-Buhârî • 342
Abdülkâhir el-Cürcânî • 87
açık işaret • 339
açıklık-kapalılık • 402
Adudüddin el-İcî • 41, 221
Ahkâmü'l-Kur'ân • 34
Ahmed b. Hanbel • 18, 23, 25, 37, 102, 177,
231, 238, 287, 294, 374, 380, 395
Ahsikesî • 42
Ahtal • 100
Âişe (Hz.) • 385
akıl • 48, 51, 62
akli delâlet • 130
akli delil • 56, 57, 58, 59
akli emâre • 73
akli hükümler • 109
akli muarız • 79
alâka • 152, 401
Ali • 163
Allah'ın kelâmı • 101, 109
âm • 212
âm lafız • 403
Âmidî • 25, 26, 28, 36, 41, 55, 76, 81, 82,
107, 110, 111, 126, 138, 155, 157, 160,
164, 168, 186, 191, 220, 225, 229, 230,
249, 251, 285, 288, 294, 301, 315, 316,
324, 325, 326, 334, 336, 357, 370, 390
Ammâr b. Yâsir • 308

- âmmin delâleti • 238
âmmin tahsis ihtimali • 244
âmmin tahsisi • 396
anlam • 87, 88
anlam daralması • 161
anlam genişlemesi • 159, 161
anlama • 147
anlamın değişmesi • 141
Arap dili • 100, 406
Araplar • 85, 165, 179, 180, 181
asıl • 30, 189, 195, 324, 326, 402
aslah olana riayet • 270, 406

B

- Bâcî • 78, 79, 108, 153, 164, 181, 190, 195,
205, 206, 214, 220, 226, 231, 294,
324, 334
Bağdâdî • 195
Bağdat Mu'tezilesi • 62, 64
el-Bahrü'l-muhîr fî usûl'l-fikh • 42
Bâkillânî • 18, 20, 21, 22, 25, 28, 34, 35, 37,
38, 39, 48, 57, 59, 67, 70, 71, 72, 73,
74, 76, 77, 78, 103, 108, 109, 113, 123,
124, 125, 126, 134, 135, 136, 138, 141,
142, 143, 147, 148, 149, 152, 158, 159,
161, 163, 164, 165, 166, 167, 177, 181,
182, 188, 189, 191, 194, 195, 203, 204,
210, 221, 222, 225, 229, 230, 241,
242, 256, 257, 258, 261, 262, 269,
274, 281, 288, 290, 291, 301, 319,
323, 326, 333, 357, 368, 385, 401, 402

Barthes • 136
 Basra Mu'tezilesi • 62
 Basrî • 40, 65, 66, 73, 86, 101, 116, 117,
 118, 134, 143, 147, 152, 153, 154, 155,
 157, 159, 160, 161, 168, 171, 172, 173,
 181, 183, 195, 200, 201, 202, 216, 217,
 229, 232, 233, 245, 261, 262, 271,
 272, 277, 278, 279, 283, 284, 288,
 290, 292, 297, 299, 304, 315, 322,
 347, 355, 390, 393, 401, 404, 405

Bedahşî • 41
 bedihiyyât (evveliyyât) • 49
Bedi'u'n-nizâm • 42
 Berdaî • 243
 beş duyu • 48
 beşer kelâmı • 95
 beyan • 44, 46, 194, 310, 311, 400, 404
 beyân-ı tağyir • 308
 beyân-ı takrir • 308
 beyân-ı tebdil • 308
 beyân-ı tefsir • 308
 beyân-ı zarûret • 308
 beyanın ertelenmesi • 315, 318, 321, 323
 beyanın tekidi • 314
Beyânü'l-Muhtasar • 41
 Beyzâvî • 41, 112, 211
Bezlü'n-nazar • 42
 bilfiil istidlâl • 52
 burhan • 44, 55
el-Burhân • 20, 21, 35, 38, 39, 126
 büyük günah • 163

C

Câbirî • 138
 celi kıyas • 257, 365
 cem' ve telif • 315
Cem'u'l-cevâmi' • 41
 Cessâs • 34, 63, 68, 70, 73, 74, 151, 183,
 184, 198, 227, 232, 243, 244, 265,
 279, 280, 284, 293, 297
 cevazın nefyi • 294, 296
 cins isimler • 176
 Cübbâî • 36, 49, 64, 122, 224, 228, 237,
 274, 288
 Cüveynî • 17, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 35, 38,
 39, 74, 76, 78, 109, 120, 125, 138,
 149, 157, 158, 159, 166, 181, 185, 190,

194, 195, 205, 206, 207, 211, 212, 213,
 220, 223, 224, 226, 231, 241, 242,
 246, 247, 248, 250, 254, 255, 256,
 257, 274, 277, 294, 326, 354, 363, 367,
 370, 383, 385, 387, 388, 394, 403

D

dâl • 46
 dâll bi'd-delâl • 354
 Dâvûd • 376
 Debûsî • 16, 25, 30, 36, 38, 47, 74, 75, 151,
 188, 202, 232, 244, 247, 251, 265,
 266, 268, 281, 326, 327, 329, 335,
 336, 342, 354, 402, 403
 delâlet • 28, 29, 44, 46, 127, 311, 400
 delâlet şekli • 402
 delâlet teorisi • 131, 406
 delâletü'd-delâle • 354
 delâletü'n-nas • 354
 delil • 29, 43, 47, 48, 59, 67, 118, 311, 400,
 404
 delil sebebiyle zâhir • 223
 delil teorisi • 28, 399
 delilü'l-hitâb • 190, 366, 368, 369, 380,
 381, 385, 387, 390, 393, 394, 396, 405
 delilü'l-hitâbın hükmü • 393
 delilü'l-hitâbın kısımları • 370
 delilü'l-hitâbın umumu • 395
 delilü'l-hitâbla nesh • 397
 deverân • 182
 devir • 81
 dil • 28
 dilciler • 131, 181
 dilde kıyas • 26, 175, 176, 177, 178, 180,
 181, 182, 183, 185, 257, 402
 dilde nakil • 152
 dilin başlangıcı • 140
 dilin kaynağı • 135, 137, 138
 dilin nakli • 80
 dilin vaz'ı • 77
 duyular • 51

E

E. Benveniste • 136
 Ebû Abdullah el-Basrî • 36, 198, 274,
 277, 279, 290, 291, 296, 304

Ebû Ali b. Ebû Hüreyre • 32
 Ebû Ali el-Cübbâî • bk. Cübbâî
 Ebû Ali et-Taberî • 62, 79, 125, 204, 319
 Ebû Bekir ed-Dekkâk • 49, 310, 380,
 381, 388
 Ebû Bekir el-Ebherî • 62
 Ebû Bekir el-Kaffâl • 19
 Ebû Bekir b. Mucâhid • 22
 Ebû Bekir es-Sayrafi • 62, 311, 312, 380
 Ebû Bekir ez-Zâzekânî • 19
 Ebû Hâmid el-İsferâyînî • 18, 19, 20, 21,
 22, 23
 Ebû Hâmid el-Mervezî • 374
 Ebû Hanife • 237, 279, 375
 Ebû Hâşim • 36, 49, 64, 96, 122, 138, 224,
 228, 237, 274, 277, 288
 Ebû İshak el-İsferâyînî • 17, 20, 21, 22,
 51, 125, 126
 Ebû İshak el-Mervezî • 238
 Ebû İshak eş-Şirâzî • 18, 19, 37
 Ebû Mansûr el-İsfahânî • 19
 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî • 226, 231
 Ebû Muhammed el-Bâfi • 21
 Ebû Muhammed b. Lebbân el-
 İsfahânî • 78
 Ebû Said el-İstahrî • 238, 319
 Ebû Sehl • 137
 Ebû Yûsuf • 279, 280
 Ebû'l-Abbâs b. Süreyc • 62, 319
 Ebû'l-Ferec • 62
 Ebû'l-Hasan • 17
 Ebû'l-Hasan el-Cezerî • 60
 Ebû'l-Hasan el-Kerecî • 18, 19
 Ebû'l-Hasan el-Kerhî • 34
 Ebû'l-Hasan et-Temîmî • 375
 Ebû'l-Hüseyn el-Basrî • 36, 40, 228,
 274, 296
 Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf • 122
 Ebû'l-Muîn en-Neseî • 42, 269
 Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî • 15
 Ebû'l-Usr el-Pezdevî • 38
 Ebû'l-Velid el-Bâcî • 37
 Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî • 236, 340
 Ebû't-Tayyib • 22
 Ebû't-Tayyib b. Şihâb • 243
 Ebû't-Temmâm • 181
 Ebyârî • 231

effhûmü'l-muhâlefe • 366
 Ehl-i sünnet • 121, 127
 emâre • 47, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 118, 195,
 399
 emir • 403
 Emîr Pâdişah • 42, 44, 55, 63, 107, 115,
 162, 165, 170
 Ensârî • 42, 162, 165, 169, 174, 235, 302
 Eş'arî • 17, 18, 19, 20, 60, 107, 108, 123,
 138, 225, 241, 242, 269, 373, 374,
 387, 405
 Eş'arî kelâmcı usulcüler • 31, 181, 225,
 402
 Eş'arî kelâmcılar • 18
 Eş'arî kelâmı • 35
 Eş'arî usulcüler • 28, 33, 75, 95, 105, 107,
 108, 112, 114, 115, 118, 120, 125, 126,
 149, 151, 152, 160, 164, 166, 241, 244,
 270, 294, 357, 377, 399, 401, 403
 Eş'arîler • 19, 20, 22, 59, 61, 62, 66, 88,
 94, 95, 96, 107, 109, 117, 119, 120,
 121, 126, 138, 139, 163, 400, 401,
 404, 406
 eşya-yı sitte • 371
 evlâ ile istidlâl • 72

F

fahvâ • 353
 fahvâ ile nesh • 365
 fahvâ ile tahsis • 363, 364
 fahve'l-hitâb • 121, 190, 353, 354, 355, 357,
 358, 360, 361, 363, 405
 fahve'l-hitâbın hükmü • 362
 fahve'l-hitâbın kısımları • 359
 fahve'l-kavl • 353
 fahve'l-kelâm • 353
 fahve'l-lafz • 353
 fakih usulcüler • 17
 fakihler yöntemi • 13, 15, 16, 17, 23, 24,
 25, 26, 27, 28, 33
 fâsid nazar • 53
 fâsid te'vil • 247, 249
 fer'î hükümler • 118
 Ferrâ • 25, 40, 78, 139, 164, 177, 179, 180,
 190, 195, 205, 206, 209, 210, 220,
 226, 231, 274, 294, 298, 305, 324, 380

Fevâtihu'r-rahamût • 43, 163, 165, 169,
171, 175, 235
fıkıh usulü • 399
fıkıhçı usulcüler • 17, 47, 67
fitriyyât • 49
fiil • 188
fiil ile beyan • 314
el-Fusûl fi'l-usûl • 34

G

gaibi şahide kıyas • 142
gaye • 373
gayenin mefhumu • 378, 387, 392
gayri lafzî akli delâlet • 128
gayri lafzî delâlet • 131
gayri lafzî tabii delâlet • 128
gayri lafzî vaz'î delâlet • 128
gayri sarîh mantuk • 191, 334
Gazzâlî • 25, 27, 28, 30, 31, 35, 39, 54, 76,
103, 108, 110, 111, 123, 124, 125, 128,
129, 138, 140, 157, 167, 181, 187, 189,
190, 191, 194, 195, 206, 225, 229,
230, 231, 249, 258, 261, 262, 274,
277, 285, 288, 294, 301, 323, 326,
327, 329, 331, 333, 336, 337, 351, 357,
370, 390, 402, 404, 405
gösterge • 136
göstergebilim • 31
güzellik ve çirkinlik • 122

H

Habbâzî • 42
haber • 92
haber-i vâhid • 72, 74, 76, 149, 235, 236,
244, 316
haber-i vâhidle tahsis • 317
hâciyyât • 83
had • 362
hadis • 32
hadsıyyât • 49
hafî • 253, 260, 263, 264
hakikat • 87, 152, 154, 401
hakikatin kısımları • 160
Halife Mehdî-Billâh • 124
halku'l-Kur'ân • 114
Halûlû • 42

haml • 133
hamr • 175, 177, 178, 180, 183, 186
Hanbelî mezhebi • 373
Hanbelî usulcüler • 27, 61, 169, 181, 357,
402
Hanbelîler • 23, 27, 176, 332, 380, 401, 405
Hanefî • 220
Hanefî usulcüler • 24, 30, 74, 105, 208,
213, 216, 219, 251, 252, 256, 260, 263,
277, 284, 306, 333, 334, 339, 341, 342,
343, 354, 362, 366, 367, 402, 403
Hanefîler • 24, 25, 27, 75, 119, 125, 143,
176, 181, 188, 192, 202, 214, 215, 228,
255, 263, 265, 266, 274, 285, 287,
296, 305, 316, 322, 323, 357, 366, 373,
376, 401, 402, 403, 404, 405, 406
Hanefîler yöntemi • 14, 17
hâricî varlık • 88, 89
Hâricîler • 227, 245, 246, 306
hâs • 212
hâs lafız • 212, 403
el-Hâsıl mine'l-Mahsûl • 40
hasr • 373
hasrın mefhumu • 379
hâssın kısımları • 227, 403
hata-isabet meselesi • 126, 242, 400
hata-isabet tartışması • 122
Hatîb el-Bağdâdî • 21, 193
havâtır • 96
hazîf • 327, 331
hazr ve ibâha • 60, 62, 65, 117
hermenötik • 31
hissıyyât • 49
hitabın medlûlü • 85
hitap • 196
hitapla istidlâl • 79
el-Hudûd fi'l-usûl • 35, 37
el-Hudûd ve'l-muvâzaât • 35
hüccet • 44
hüccet-i mücibe • 47, 67, 74
hüccet-i mücevveze • 47, 67, 74
hüküm • 85, 103, 104, 107, 114
hüsnü'l-istifhâm • 390
hüsün ve kubuh • 60, 61, 62, 64, 65, 109,
121, 127
hüsün-kubuh anlayışı • 127
hüviyyet • 87

I - İ

- Iraklı Hanefî usulcüler • 241
 Iraklı Hanefîler • 27, 229, 231, 243, 399
 istilâh • 136, 138
 ızmar • 79
 ibare • 196
 ibarenin delâleti • 333, 334, 336, 341, 342, 343, 402
el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc • 41
 İbn Abbas • 140, 180, 384
 İbn Abdüşşekûr • 42, 63, 169, 239, 286, 302, 316, 318
 İbn Akil • 25, 195
 İbn Berhân • 247
 İbn Cinnî • 135, 138, 177, 180, 304
 İbn Ebû Hüreyre • 177, 319
 İbn Emîru Hâc •
 İbn Fûrek • 20, 21, 22, 35, 37, 108, 125, 138, 188, 189, 190, 195, 205, 206, 220, 222, 223, 226, 231, 260, 324, 326, 327, 328, 369, 402
 İbn Haldûn • 14, 15, 23
 İbn Hazm • 36, 137, 199, 227, 233, 245, 246, 248, 319, 355
 İbn Huveyz Mindâd • 181, 380
 İbn Kudâme • 42
 İbn Küllâb • 98
 İbn Melek • 42
 İbn Müflih • 42, 77
 İbn Reşik • 180, 210, 229, 230, 231
 İbn Rüşd • 121, 122, 123, 129, 187, 208, 225, 226, 251, 254
 İbn Sînâ • 90, 132
 İbn Süreyc • 177, 185, 238, 374, 376, 378
 İbnü'l-Hâcib • 31, 41, 105, 111, 126, 190, 192, 211, 221, 261, 315, 316, 324, 325, 326, 334, 336, 357, 404
 İbnü'l-Hümâm • 42, 284
 İbnü'l-Kassâr • 23, 24, 25, 28, 34, 37, 177, 181, 226
 İbnü'l-Lehhâm • 42
 İbnü'l-Mevvâz • 283
 İbnü'l-Mibred • 42
 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî • 211
 İbnü'n-Neccâr • 42, 77
 İbnü's-Sââtî • 42, 377
 ictihad • 29, 68, 71, 188, 406
 ictihadda hata-isabet • 67, 70, 121, 123
 ictihadî konular • 125
 ihbârî ifadeler • 104
el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm • 36, 41
İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl • 37
 ikrar • 188
 iktizâ • 324, 326, 329, 330, 332, 334, 404
 iktizânın delâleti • 325, 326, 331, 333, 334, 340, 352, 402, 405
 iktizânın hükmü • 333
 iktizânın umumu • 300, 331, 332, 333, 335, 395, 405
 ilk dilin vaz'ı • 139
 ilk muvâzaa • 134, 139
 ilk vaz' • 133, 134, 154, 400
 illeti belirleme yolları • 344, 405
 illet-ma'lûl ilişkisi • 388
 ilm-i ıztırâr • 48
 ilmü'l-yakîn • 83
 ilmü't-tuma'nîne • 83
 iltikâu'l-hitâneyn • 385
 iltizam • 128, 131
 iltizâmî delâlet • 130
 imanın delâleti • 341, 343, 346
 imanın hükmü • 351
 îmanın kısımları • 343, 345
 imkânsız teklif • 270
 inşâî ifadeler • 105
 İsbâ b. Ebân • 259, 293, 305
 İsfahânî • 40, 41, 212
 isim • 137, 172, 181
 İslâm düşüncesi • 163
 ismin mefhumu • 380
 İsnevî • 41
 istislah • 76
 istidlâl • 46, 51, 188
el-istidlâl bi'l-usûl • 68, 72
 istidlâlî bilgi • 50, 51, 54
 istidlâlin türleri • 68
 istihsan • 68, 73, 76, 125
 istikrâ • 84, 85, 179, 390
 istimal • 133
el-İşâre • 37
 işaret • 133, 134, 135, 142, 324, 400, 404
 işaretin delâleti • 325, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 366, 378, 402, 405

işaretin hükmü • 340
 iştirak • 79
 İtkânî • 42
 izmâr • 204, 327, 330, 331, 332
 izmârın umumu • 333

K

Kâ'bi • 49
 Kaderiyye • 163
 Kâdi Abdülcebâr • 35, 36, 57, 58, 59, 67,
 73, 74, 101, 134, 135, 139, 140, 141,
 142, 143, 145, 146, 147, 171, 199, 210,
 232, 245, 269, 274, 288, 304, 357
 Kâdi Ebû Hâmid • 62
 Kâdi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ • 23, 36
 Kâdi Ebû't-Tayyib et-Taberî • 20, 21, 37,
 163, 311
 Kadî Hüseyin • 373
 Kaffâl eş-Şâî • 319, 374
 kalbi fiiller • 142
 kalbü'l-meânî • 141
 kapalı işaret • 340
 Karâfî • 40, 104, 105, 112, 113, 130, 326,
 327, 370
 kararsızlık • 164, 222
 kasıt • 134, 140, 142, 143, 145, 146
el-Kâşif ani'l-Mahsûl • 40
 kat'î delil • 66
Kavâtu'l-edille • 15, 25, 38
 kavl • 196
 kefarete • 179, 362
 kefen soyma • 178
 kefen soyucu • 180, 185
 kelâm • 18, 28, 32, 90, 94, 96, 97, 100,
 101, 102, 104, 114, 196
 kelâm ilmi • 18, 56, 61, 94, 102, 163
 kelâm-ı kadim • 112
 kelâm-ı lafzî • 94, 95, 102, 112, 113, 400
 kelâm-ı nefsi • 91, 95, 96, 101, 102, 105,
 107, 112, 114, 400
 kelâmcı usulcüler • 17, 28, 30, 47, 57, 67,
 176, 180, 191, 192, 194, 208, 209, 212,
 214, 228, 248, 255, 259, 260, 263,
 265, 266, 286, 305, 310, 311, 326, 336,
 340, 344, 352, 354, 367, 387, 390, 399,
 402, 403, 404, 405, 406
 kelâmcılar • 268

kelâmcılar yöntemi • 13, 15, 16, 17, 23, 25,
 26, 27, 33
 kelânullah • 95, 101
 kelime • 90
 Kelvezânî • 36, 40, 153, 157, 159, 181, 190,
 206, 211, 214, 220, 226, 231, 299,
 305, 355
 kemalin nefyi • 295, 296
 Kerderî • 373
 Kerhî • 36, 63, 151, 198, 227, 232, 243, 265,
 277, 279, 378
 kesbî bilgi • 51
 kıyas • 29, 73, 76, 189, 244, 316, 362, 405,
 406
 kıyâs-ı celi • 354, 364
 kıyas fî ma'ne'l-asl • 121, 362
 kıyasla tahsis • 235, 236
 kıyasla te'vil • 255
 kıyâsü'l-evlâ • 355
 kıyâsü'l-muhil ve'l-münâsib • 121
 kıyâsü's-şebek • 121
Kitâbü'l-hudûd fî'l-usûl • 108
Kitâbü't-Telhis • 20, 35
 Kiyâ el-Herrâsi • 308, 373
 klasik mantık • 55, 104, 128, 129, 131
 konuşanın kastı • 146, 150, 214, 341, 400,
 401
 kullanım • 402
 kullanımdan kaynaklanan
 mücmellik • 281
 külliyyâtü's-şeria • 83

L

lafız • 196
 lafız ile delâlet • 133
 lafzın delâleti • 133, 142, 143, 146, 147
 lafzın kullanımı • 133, 152, 401
 lafzın medlûlü • 88, 400
 lafzın vaz'ı • 133
 lafzî akli delâlet • 128, 133, 357, 406
 lafzî delil • 56
 lafzî mücmel • 262
 lafzî tabii delâlet • 128
 lafzî vaz'î delâlet • 128, 131
 lahnü'l-hitâb • 190, 334, 361
 lakabın mefhumu • 389
 Lâmişî • 151, 169, 226, 232, 241

Levi-Strauss • 136
 livâta • 178, 180, 185
 lugavî anlam • 173, 401
 lugavî delil • 56
 lugavî hakikat • 154, 401
 lugavî isimler • 173
el-Lüma' fi usûli'l-fıkh • 19, 37

M

ma'kûl-i asl • 30, 189, 190, 195, 324, 326, 402
 ma'ne'l-hitâb • 190
 ma'ne'l-ma'nâ • 87
 mahaccetü'l-fukahâ • 16
 Mahallî • 42
 mahiyet • 87
el-Mahsûl • 40, 41, 76, 217
 el-mahsûs bi'z-zikr • 367
 Mâiz • 179, 362
 makbul te'vil • 249, 255
 mâkul • 128
 Mâlik • 23, 24, 25, 34, 177, 231, 375
 Mâlikî • 402
 Mâlikî usulcüler • 61, 181
 Mâlikîler • 23, 25, 27, 373, 401
 mâna • 85, 87, 88, 89, 114, 400
 mâna ve hüküm • 86
 mansus illet • 345, 350
 mantık • 28, 104
 mantık ilmi • 54
 mantıkçılar • 127, 128, 406
 mantukî kıyas • 55
 mantûk • 30, 128, 130, 190, 191, 193, 346, 369, 402
 mantûk-mefhum • 402
 mantûk-mefhum ayırımı • 190, 405
 mantûkun delâleti • 333
 manzum • 189
 maslahat-ı mürsele • 121
 maslahata riayet • 127
 Mâtürîdî • 18, 40, 60, 213, 226, 236, 241, 252
 Mâtürîdîler • 95, 96
 Mâzerî • 327, 370
 meânî ilmi • 92
el-Mebsût • 39
 mecaz ihtimali • 215, 233, 244

mecaz • 79, 152, 154, 204, 401
 mecazi anlam • 401
 meçhul muhassıs • 282
 Medine ehlinin ameli • 76
 medlûl • 46, 59, 88, 103, 190, 400
 medlûlün leh • 46
 mefhum • 30, 87, 88, 128, 189, 190, 191, 193, 324, 346, 402, 405
 mefhum açısından nas • 208
 mefhumun delâleti • 323, 335, 340, 390
 mefhumun kısımları • 344
 mefhûmü'l-aded • 371
 mefhûmü'l-gâye • 370
 mefhûmü'l-hâl • 372
 mefhûmü'l-hasr • 371
 mefhûmü'l-ille • 371
 mefhûmü'l-istisnâ • 372
 mefhûmü'l-lakab • 371, 388
 mefhûmü'l-mekân • 372
 mefhûmü'l-muhâlefe • 192, 224, 240, 324, 325, 352, 367, 370, 372, 376, 381, 383, 393, 403, 405, 406
 mefhûmü'l-muvâfaka • 192, 324, 325, 352, 353, 354, 404, 405
 mefhûmü's-sıfât • 368, 370, 377, 388, 389, 405
 mefhûmü's-şart • 371
 mefhûmü'z-zaman • 372
Menâhicü'l-ukûl fi şerhi Minhâci'l-usûl • 41
Menârü'l-envâr • 42
el-Menhûl • 39
 el-menzile beyne'l-menzileteyn • 163
 Merdâvî • 42, 77
 merdud te'vil • 249, 255
 mesâlikü'l-ille • 344
Minhâci'l-vüsûl • 41
Mirâtü'l-usûl • 42, 77, 227, 247, 341, 342, 343
Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl • 40
 Molla Civen • 42
 Molla Hüsrev • 119, 342
el-Mu'temed • 36, 73, 116
 Mu'tezile • 18, 19, 21, 22, 63, 66, 74, 88, 95, 101, 107, 109, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 127, 138, 139, 151, 152, 163, 164, 167, 169, 171, 181, 241, 242, 243, 270, 320, 357, 376, 400, 404, 406

- Mu'tezile kelâmı • 18
 Mu'tezilî • 31, 33, 220, 241, 284, 362, 373, 377, 399, 405
 Mu'tezilî kelâmcı usulcüler • 402
 Mu'tezilî usulcüler • 28, 60, 105, 115, 160, 216, 228, 269, 321, 377
el-Mugnî fi usûlî'l-fıkh • 42
 Muhakkuk el-Hillî • 63, 202, 229, 315, 376
 Muhammed • 279, 280
 Muhammed b. Hasan • 24, 383
 Muhammed b. Lebbân el-Esbahânî • 204
 muhkem • 208, 209, 210, 211, 263, 265, 268, 403
 muhkemin kısımları • 211
el-Muhtasar • 35, 37, 42, 206
Muhtasarü'l-Münteha'l-usûlî • 41
Muhtasarü't-tezkire bi-usûlî'l-fıkh • 35
 muhtemel • 148, 149, 204, 259, 261
el-Mukaddime • 14, 34, 37
 muktezâ • 329, 331, 334
 muktezânın umumu • 335
 muktezi • 329
 mutabakat • 128, 130, 131
 mutavâtî' lafızlar • 272
 mutlak delâlet • 48
 mutlak emir sığası • 223, 224, 225, 228
 mutlak nefiy • 290
 mutlak nehiy sığası • 223, 229
 mutlak şer'î nefiy • 224, 239, 293, 403
 mutlak umum sıgaları • 223, 229
 muvâtae • 136
 muvâzaa • 58, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 400
 muzmarât • 298
 mübeyyen • 46, 192, 193, 194, 195, 209, 216, 401, 403
 mübeyyen leh • 46
 mübeyyin • 46
 mücerrebât • 49
 mücmel • 148, 150, 173, 190, 192, 193, 194, 204, 209, 212, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 401, 402, 403, 404
 mücmel hitap • 201
 mücmel lafızlar • 279
 mücmelin beyanı • 314, 315, 316, 318, 320, 322
 mücmelin beyanının ertelenmesi • 319, 321, 322, 404
 mücmelin hükmü • 308
 mücmelin kısımları • 271
 mücmellik • 271, 276, 291
 müevvel • 221, 251, 252, 253, 268
 müevvel âyet • 244
 müfesser • 208, 209, 210, 215, 253, 263, 403
 müfred anlam • 90
 müfred hakikat • 161
 müfred lafızlar • 91
 mühmel lafız • 261
 mükâteb câriye • 256, 257
 mükevven • 106
el-Müntehab • 42
Münteha'l-vüsûl • 41
Münteha's-sûl fi ilmi'l-usûl • 41
 müphem • 259
 Mürcie • 145, 150, 242
 mürekkep anlam • 90
 mürekkep lugavî mecaz • 289
 mürekkep örfî hakikat • 289
 mürsel maslahatlar • 125
 müsemmâ • 87, 88, 137, 172, 181
el-Müstasfâ • 28, 35, 39, 108, 128, 129
 müstedel • 46
 müstedellün aleyh • 46
 müstedellün leh • 46
 müstedil • 46
 müstefiz • 149
 müstefiz haber • 383
 müstenbat illet • 345, 350
 müşâhedât • 49
 müşkil • 253, 259, 260, 263, 264
 müsterek • 252
 müsterek hakikat • 155, 161
 müsterek isimler • 279
 müsterek lafızdaki mücmellik • 274
 müsterek lafızlar • 272
 müsterekin umumu • 281
 mütekellimîn kastı • 52
 mütekellimîn yöntemi • 34

müteşâbih • 208, 209, 211, 259, 260, 261,
263, 264, 265, 266, 267, 268, 403
müteşâbih hitaplar • 269
müteşâbihat • 268
müteşâbihin te'vili • 270, 404
müteşâbihlerin te'vili • 269
mütevâtir • 149
mütevâtir haber • 48, 72
mütevâtirât • 49

N

nakil • 79, 146
nakli delil • 56
nas • 143, 148, 149, 150, 190, 196, 197,
200, 202, 203, 206, 209, 210, 211,
212, 214, 215, 218, 219, 263, 268, 395,
401, 402, 403
nâsih • 79
Nasr Hâmid Ebû Zeyd • 197
nassa ziyade • 67
nassın delâleti • 334, 362, 366, 405
nassın muktezâsı • 329
nazar • 51, 53
nazari bilgi • 51
Nazzâm • 54
nebîz • 177, 178, 180, 185, 186
en-Necât • 90
Nefâisi'l-usûl • 40
nefy-i kemâl • 240, 250, 291, 292, 293
nehiy • 403
Nesefî • 42
neshin ertelenmesi • 320
nesih • 67, 234, 320, 354, 363, 393
nesih şeklinde beyan • 323
*Nihâyetüs-sûl fi şerhi Minhâci'l-
vüsûl* • 41
Nûrül-envâr fi Şerhi'l-Menâr • 42

O - Ö

Osman • 163, 384
Ömer (Hz.) • 80, 180, 383
öncekilerin şeriâtı • 76
örfi anlam • 401
örfi hakikat • 153, 401
özel isimler • 176, 391

P - R

Pezdevî • 39, 151, 202, 227, 232, 236, 251,
327, 330, 337, 340, 342
Râfızîler • 252
Rahûnî • 41
Ravzatü'n-nâzır • 42
Râzî • 25, 28, 36, 40, 41, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 86, 103, 110, 112, 126,
130, 138, 155, 157, 159, 160, 167, 177,
202, 211, 217, 218, 226, 268, 274, 277,
288, 294, 299, 300, 315, 326, 355,
390, 402, 405
recm • 179
*Refu'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-
Hâcib* • 41
er-Risâle • 13, 354
rü'yet hadisi • 144
rü'yetullah meselesi • 241

S

Sadrüşşeria • 42, 77, 82, 85, 86, 119, 131,
170
sahih nazar • 53
sahih te'vil • 249, 250, 253
Saussure • 136
Sayrafî • 238, 239
Sem'ânî • 16, 17, 18, 22, 23, 25, 27, 38, 170,
185, 206, 224, 226, 231, 246, 274,
294, 298, 355, 364
sem'î delil • 56
sem'î emâre • 73
semantik • 31
Semerkandî • 40, 75, 104, 143, 151, 169,
215, 226, 232, 241, 243, 244, 285,
327, 330
Semerkant âlimleri • 226, 231, 234, 243
Semerkant ekolü • 319
Serahsî • 38, 39, 75, 151, 202, 227, 232, 251,
327, 330, 337, 342, 343
Seyyid Şerif el-Murtazâ • 36
sıfat isimler • 176, 391
Sıġnâkî • 42
Sibeveyh • 80
sığa açısından nas • 208
Sirâceddin el-Urmevî • 41, 180, 218
sofist • 246

sofistler • 81, 97
 söz • 188
 söz sahibinin kastı • 142, 147
 sözlü delâlet • 93, 131
 sultan • 44
 Sünnî • 362
 Sünnî kelâm • 18

Ş

Şâfiî • 13, 17, 19, 20, 21, 25, 26, 73, 85, 127,
 186, 188, 197, 198, 231, 256, 275, 278,
 283, 298, 341, 354, 363, 373, 381, 386,
 387, 389, 402
 Şâfiî usulcüler • 61, 186
 Şâfiiler • 17, 22, 27, 176, 181, 401
 Şâfiiler yöntemi • 13, 16
 şart • 373, 387
 şartın mefhumu • 378
 Şâtıbî • 77, 83, 84, 85
 Şemseddin Hüsrevşâhî • 133
 şer'î anlam • 173, 401
 şer'î delil • 56, 57, 59, 66, 399
 şer'î delilin kesinliği • 76, 79, 399
 şer'î hakikat • 153, 154, 162, 401
 şer'î hüküm • 62, 103, 109, 110, 111, 112,
 116, 118, 399, 400, 406
 şer'î isim • 152, 162, 163, 171, 284
 şer'î kıyas • 68, 71, 175, 185, 357, 402
 eş-Şer'iyyât • 35
 Şerhu Cem'i'l-cevâmi • 42
 Şerhu Gâyeti's-sûl • 42
 Şerhu Menâri'l-envâr • 42
 Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ • 41
 Şerhu Muhtasari'r-Ravza • 42
 Şerhu Tenkîhi'l-fusûl • 41
 Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr • 42
 Şerhu'l-Lüma' • 22, 37
 Şerhu'l-Müntehab • 42
 Şerhu't-Telviḥ • 42
 Şerif el-Murtazâ • 63, 199, 209, 217, 228,
 229, 233, 267, 274, 306, 307, 376
 Şeyh İshak el-Alesî • 130
 Şeyh Müfid • 35, 376
 Şeyhu't-Tâife et-Tûsî • 37
 Şii • 362, 373, 405
 Şii usulcüler • 216, 220, 228, 229, 241,
 322, 357, 405

Şiiler • 376, 401, 404
 Şîrâzî • 20, 21, 22, 23, 27, 153, 163, 164, 177,
 190, 195, 206, 220, 226, 231, 274,
 288, 294, 298, 299, 355, 363, 365

T

Tâceddin es-Sübki • 41
 Tâceddin el-Urmevî • 40, 180
 et-Tahbîr • 42
 et-Tahrîr • 42
 et-Tahsîl mine'l-Mahsûl • 41
 tahsiniyyât • 83
 et-tahsis bi'z-zikr • 367
 tahsis • 67, 79, 234, 250, 335, 354, 393, 395
 tahsis delili • 238, 239, 323
 tahsis ihtimali • 214, 215, 233
 tahsis şeklinde beyan • 323
 tahsise uğramış âm • 244
 et-tâifetü'l-muhukka • 318
 takdîm ve tehir • 79
 Takıyyüddin es-Sübki • 41
 et-Takrib • 37, 39
 et-Takrib ve'l-irşâd • 20
 et-Takrib ve'l-irşâdü's-sagîr • 34
 Takvîmü'l-edille • 16, 25, 36, 39
 takyid • 67
 Talha • 163
 tarîkatü'l-fukahâ • 13, 16
 tarîkatü'l-mütekellimîn • 13, 16
 tasavvur • 55, 104
 tasavvuri bilgi • 55
 tasdik • 55
 et-Tavzîh • 42
 tazammun • 128, 131
 te'vil • 67, 246, 248, 249, 250, 251, 252,
 401, 403
 te'vil ihtimali • 212, 214, 220, 222, 240,
 253, 403
 te'vil imkânı • 220, 242
 Te'vilât • 252
 te'vilin önşartı • 249
 te'vilin şartları • 253
 teâruz • 366
 teâruz ve tercih • 67
 tebeyyün • 46
 et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh • 19, 37
 tebyin • 404

et-Tebyîn • 42
 tefsir • 32, 252
 Teftâzânî • 42
 teklîf-i mâ lâ yutâk • 406
 teklîfî hüküm • 110, 112
 tekvin • 106
et-Telhîs • 38, 126, 149, 159
 tembih • 324, 325, 343, 345, 346, 351, 404,
 405
 tembihin delâleti • 352
 tembihin kısımları • 352
et-Temhid fî usûlî'l-fıkh • 40
et-Tenkîh • 42
 teselsül • 54
Teşnîfû'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi • 41
 tevakkuf • 224, 231, 236
 tevkîf • 138
Teysîrût-Tahrîr • 43, 63
 Tûfî • 42, 77, 83, 105, 119, 120, 124, 125,
 300, 335
Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari'l-
Münteha's-sûl • 41
 Tûsî • 199, 210, 229, 233, 274, 297, 315,
 376
 türemiş sıfatlar • 176

U - Ü

el-Udde fî usûlî'l-fıkh • 36, 37, 40
 umum • 190
 umurun beyanı • 320, 322
 umurun beyanının ertelenmesi • 321,
 322, 404
 umurun delâleti • 396
 umûmü'l-belvâ • 316, 317
 usûlû'd-dîn • 19, 283
Usûlü'l-Pezdevî • 38
Usûlü's-Serahsî • 39
 uylasım • 136, 400
Uyûnü'l-edille • 24, 34
 Üsmendî • 36, 42, 153, 169, 202, 217, 315

V

el-Vâfi fî usûlî'l-fıkh • 42
 vâkıfiyye • 77, 225, 226, 229

el-Varakât • 38
 varlık mertebeleri • 89, 90
 Vâsıl b. Atâ • 163
 vaz' • 59, 133, 137, 402
 vaz' sebebiyle zâhir • 222
 vaz'dan kaynaklanan mücmellik • 272
 vaz'î delâlet • 130
 vaz'î delil • 56, 58
 vaz'î hakikat • 153
 vaz'î hüküm • 110, 111
el-Vâzih • 25
 vicdâniyyât • 49

Y

Ya'lâ b. Ümeyye • 383

Z

zâhir ifadeler • 75
 zâhir • 143, 150, 190, 209, 210, 211, 212,
 215, 216, 218, 219, 220, 221, 262,
 263, 268, 395, 396, 401, 402, 403
 zâhir anlam • 151, 401
 Zâhiri • 241
 Zâhiri usulcüler • 61, 373, 405
 Zâhiriler • 137, 227, 229, 233, 245, 248,
 362, 376, 401
 zâhirin bilgi değeri • 240, 241, 242, 244
 zâhirin kısımları • 222, 224, 403
 zâhirin te'vili • 246
 zan • 76
 zann-ı gâlib • 401
 zannî delil • 66
 zannî konular • 124
 zarûriyyât • 49, 83
 Zencânî • 127
ez-Zeria fî'l-usûl • 36
 Zerkeşî • 41, 192, 370, 381
ez-Ziyâü'l-lâmi • 42
 zihinsel sûret • 87, 88, 89, 400
 zihinsel varlık • 89
 zihni anlam • 88
 zorunlu bilgi • 48, 49, 50, 51
 Zübeyr • 163

İSAM YAYIN LİSTESİ

Doktora Tezleri Dizisi

1. Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 1992
2. Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslâm’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, 1995
3. İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya’da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği*, 1995
4. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 1996
5. Ali Köse, *Neden İslâm’ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, 1997
6. M. Sait Özervarlı, *Kelâm’da Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*, 1998
7. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat J. Hick ve S. H. Nasr’ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, 2006
8. Vildan Serdaroğlu, *Sosyal Hayat Işığında Zâtî Divanı*, 2006
9. M. Sait Özervarlı, *Kelâm’da Yenilik Arayışları (Gözden geçirilmiş 2. bs.)*, 2008
10. Nebi Mehdiye, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, 2008
11. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 2008
12. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, 2009
13. Cemil Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnancı Ve Gaib On İkinci İmam*, 2009
14. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 2009
15. Soner Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, 2009
16. Yavuz Köktaş, *Fethu’l-Bârî ve Umdetü’l-Karî’nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 2009
17. Metin Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 2009
18. Abdullah Durmuş, *Fıkıhî Açidan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 2009
19. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik 1250-1517*, 2009
20. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi -Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar-*, 2010
21. Harun Öğmü, *Kur’an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VII. Asır Çerçevesinde)*, 2010
22. Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları*, 2010
23. Şeyda Öztürk, *Şem’î Efendi ve Mesnevî Şerhi*, 2011
24. Behram Hasanov, *Azerbaycan’da Din: Sovyetler’den Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri*, 2011
25. Elnure Azizova, *H. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 2011
26. Hamza Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi -Hayatı, Eserleri ve Arapça Öğretimindeki Yeri-*, 2011
27. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 2011

Fıkıh usulü, dinî metinlerin (Kur'an ve Sünnet) anlaşılması ve yorumlanması konusunda İslâm geleneği içinde müslümanlar tarafından oluşturulmuş yönetime ilişkin disiplindir. Fıkıh usulü, genel bir anlama ve yorumlama teorisi oluşturma gibi bir iddia taşımamakla birlikte böyle bir genel teori ve tefsir, hadis, kelâm gibi diğer disiplinler için dil, anlama ve yorumlama konusunda zengin bir bilgi birikimini ve çeşitli tartışmaları içermektedir. Usul tarihi açısından bakıldığında bu alanda iki yöntemin olduğu görülmektedir. Birincisi, mezhepler tarafından oluşturulan fikhî birikime uygun bir yöntem tesis etme çabasında olan fakihlerin oluşturduğu "fakihler yöntemi" (tarîkatü'l-fukahâ); diğeri ise kendilerini herhangi bir mezheple kayıtlı görmeyen kelâmcıların oluşturduğu "kelâmcılar yöntemi"dir (tarîkatü'l-mütekellimîn).

Bu çalışmada, içerdiği temel unsurlarla birlikte genel olarak delâletin mahiyeti, nasların şer'î hükümlere delâlet şekilleri ve bunların bilgi değerleri, tarihî süreç göz önünde bulundurularak kelâmcılar yöntemi zâviyesinden incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

