

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

EBÜ'L-HÜSEYN EL-BASRÎ'NİN KİTÂBU'L-MU'TEMED FÎ
USÛLİ'L-FİKH ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE UMÛM VE HUSÛS
ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

İDRİS BEGEÇ

İSTANBUL, 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

EBÜ'L-HÜSEYN EL-BASRÎ'NİN KİTÂBU'L-MU'TEMED FÎ
USÛLİ'L-FİKH ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE UMÛM VE HUSÛS
ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

HAZIRLAYAN: İDRİS BEGEÇ

DANIŞMAN: PROF. DR. HASAN HACAK

İSTANBUL, 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

TEZ ONAY BELGESİ

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans/Doktora öğrencisi İdris BEGEÇ'in **EBÜ'L-HÜSEYN EL-BASRÎ'NİN KİTÂBU'L-MU'TEMED FÎ USÛLÎ'L-FIKH ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE UMÛM VE HUSÛS ANLAYIŞI** adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans/Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi/...../.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

	Prof. Dr. Hasan HACAK		

ÖZET

EBÜ'L-HÜSEYN EL-BASRÎ'NİN KİTÂBU'L-MU'TEMED FÎ USÛLÎ'L-FIKH ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE UMÛM VE HUSÛS ANLAYIŞI

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mu'tezile mezhebinin müteahhirun alimlerindenidir. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî fıkıh usûlü alanında yazdığı “*Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” adlı eseri, mütekellimûn usûl metodu ile kaleme alınan dört temel eserden bir tanesidir. Daha sonraları İslam dünyasının önemli isimlerinden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Muhammed el-İsnevî (ö. 772/1370) gibi alimlerin fıkıh usûlü eserlerinde bu kitaba atıflarda bulunmaları hatta nakilde bulunmaları, eserin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Eser usûl konularını mütekellimûn metodu ile ele almış ve incelemiştir.

Fıkıh usûlü konularından âm ve hâs meselesi kaynaklardan istinbat/hüküm türetme hususunda önemli iki kavramdır. İslam hukuk alimleri, şârinin maksadını anlamayı, bunlardan hareketle şer'i hükümlere ulaşmayı sağlayan usûl ilmi, lafızlarının konuluş amaçlarını ve bunların dilbilim açısından hükmü kapsama meselesini tartışmışlardır. Umûm ifade eden bir lafzın ifade ettiği umûmiyet ve bunun sınırlarını koymak elbette hükmün tezahürü için büyük önem arz etmektedir.

Ancak usûl ilminin tarihine bakıldığında İslam fıkıhı için ortaya konulan kurallar mütekellimûn metodu ve fukahâ metodu şeklinde iki ana başlık altında incelenmiştir. Fukahâ metodunun ortaya konulması Ehl-i Sünnet alimlerinin önde gelen isimlerinden İmâm Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) dayandırılmıştır. Ortaya koyduğu fıkıh usûlü kuralları da mütekellimûn metodunun ortaya koyduğu metottan daha güçlü olduğu kabul edilmiştir. Ancak Ehl-i Sünnetin diğer bir kolu olan Şâfiî mezhebi ve imamı olan İmâm Şâfiî (ö. 204/820) mütekellimûn metodunu benimsemiş ve fikhî istinbatlarını bu metot üzere belirlemiştir.

Bu çalışmada, iki fıkıh usûlü metodundan biri olan mütekellimûn metodunun en önemli dört eserinden biri olan “*Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” adlı kitabında ele aldığı âm ve hâs lafızlarının muhtevası incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Âm, Hâs, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed

ABSTRACT

UNDERSTANDING THE CONCEPT OF UMÛM AND HUSÛS WITHIN THE FRAMEWORK OF ABU'L-HUSAYN AL-BASRI'S WORK TITLED AL- MU'TAMAD FI USULI'L-FIKH

Abu al-Husayn al-Basri is one of the mutaakhirun (late) scholars of the Mu'tazila sect. The work "*al-mu'tamad fi ushul fiqh*" of Abu al-Husayn al-Basri, a student of al-Qadi Abd al-Jabbar, which he wrote in the field of Usul al-Fiqh (methodology of Islamic jurisprudence), is one of the four basic works written with the methodology of mutakallimun (scholastic theologians of Islam). Afterwards, the fact that scholars like Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) and Abu Muhammad al-Isnawi (d. 772/1370), who are important names within the circle of Islamic scholars, refer to this book in their works of Usul al-Fiqh and even report it, reveals the importance of the work once again. The work has dealt with and examined its subjects related to Usul al-Fiqh with the methodology of mutakallimun.

The issue of 'amm (generals) and hass (Particulars), which is one of the subjects of Usul al-Fiqh, are two important concepts in the deduction of provisions. The scholars of Islamic law have discussed the purpose of coining the wording of the science of Usul al-Fiqh, which enables to understand the purpose of the shari' (the law maker) and to reach the shar'i (Islamic law) rulings/provisions based on them, and the issue of including the ruling/provision in terms of linguistics. The generality expressed by a general word and setting its limits are of course of a great importance for the manifestation of the ruling/provision.

However, when we look at the history of the science of Usul al-Fiqh, the rules set forth for Islamic fiqh are examined under two main headings as the methodology of mutakallimun and the methodology of fuqaha (jurists). The introduction of the fuqaha's methodology is based upon Imam Abu Hanifah (d. 150/767), one of the leading names of Ahl as-Sunnah scholars. It is accepted that the rules of Usul al-Fiqh he put forward are more powerful than the ones presented by the mutakallimun's methodology. Nevertheless, another branch of Ahl as-Sunnah the Shafi'i sect and its pioneer Imam al-Shāfi'i (d. 204/820), adopted the mutakallimun's methodology and lay out his jurisprudence deduction according to it.

In this study, the content of the âmm and hass concepts that are dealt in one of the four most significant works of the mutakallimun's methodology "*al-mu'tamad fi ushul fiqh*" will be examined.

Keywords: Fiqh, Âm, Hâs, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed

ÖNSÖZ

Fıkıh ilmi veya İslam hukuku, evrenin en yüce varlığı olan insan nesline, “burada ne yapacağını” öğreten önemli bir ilim dalıdır. Fıkıh Usûlü ise bu ilmin, kural ve kaidelerinin nasıl belirleneceğini izah eden alet ilmidir. Her bir ilmi disiplinin kendine özgü usûlü vardır. İslam medeniyetinin 14 asırlık geçmişinde İslam alimleri bu ilimleri sistematik bir şekilde sonraki nesillere miras bırakmış, sonrakiler de bunları daha da geliştirmek suretiyle İslam dininin evrensel değerlerine uygun disiplinler haline getirmişlerdir.

Fıkıh usûlü ilmi, insanlığın uyması gereken şer‘î-amelî hükümlerin istinbat esaslarını konu edinen bir ilim dalı olmasının yanı sıra fakihlerin itibar ettikleri birtakım itikadî öncüller nedeniyle kelâm ilminin de alt dallarından biri konumundadır. Özellikle hicrî 5. asrı da yaşayan Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin “Kitâbu’l-Mu’temed” adlı eseri bağlamında umum ve husus konularını mercek altına aldığımızda her ne kadar yazar kelimelerine girmeyeceğini iddia etsede fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi çok bariz bir şekilde görülmektedir. Her ne kadar ülkemizde uzun yıllar fıkıh usûlü araştırmaları yapılmakta olsa da fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi çerçevesinde ele alındığı çalışmalar son yıllarda ivme kazanmış durumda olsa da henüz tüm konular ele alınamamıştır. Bu nedenle bu alanda yapılan ve yapılacak olan araştırmaların yaygınlaşıp derinlik kazanması, asıllarını münstesibi bulunduğu itikadî mezhebinin öncülleri gereğince temellendiren usûlcülerin bilgi anlayışlarını ve arka planda taşıdıkları endişeleri tespit edip ortaya çıkarması bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışma da sözü edilen ihtiyaca bir nebze de olsa katkı sağlamak gayesiyle ortaya çıkmış ve günümüze ulaşan en eski mutezilî usûl eserlerinden diyebileceğimiz kaynakları fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi içerisinde incelemeyi gaye edinmiş bir çalışmadır. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, kendi yaşadığı döneme damga vurmakla kalmamış, gerek görüşleri gerekse metoduyla sonraki asırların usûlcülerini hem içerik hem de sistem bakımından etkilemiş önemli bir şahsiyettir. Literatürde hakkında dar kapsamlı kısa çalışmalar yapılmakla birlikte görüşlerini ele alan usûl çalışmalarının yok denecek kadar az olması, bu çalışmaya cüret etmenin sâiklerinden en önemlisidir. Böylece, umûm ve husus lafızları özelinde Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin görüşlerini tespit edip ortaya çıkarmak, ilaveten günümüz usûl çalışmalarına kaynaklık edip alanda araştırma yapmak isteyenlere de bir bakış açısı kazandırmak hedeflenmiştir.

Bu çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşturuldu. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı ve öneminden bahsedilerek, ortaya konulan çalışmanın hedefi izah edildi. Kaynak olarak kullanılacak eserler ve bu konuda daha önce yapılmış olan çalışmalar giriş bölümünde açıklandı. Bu çalışmanın asıl konusu olan “Kitâbu’l-Mu’temed” adlı eserin sahibi olan Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin hayatı çok detaya girilmeden kısaca anlatıldı. Basrî’nin hayat hikayesi konusunda kaynaklarda çok da fazla bilgi bulunmadığı ifade edilebilir. Zaten daha önceki çalışmalarda da hayatına dair gerekli olabilecek

kısımlar ele alındığından dolayı burada fazla detaya girilmedi. Müellifin yazdığı eserlerden öne çıkanlar izah edildi.

Günümüzde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin “*Kitâbu'l-Mu'temed*” adlı eserinin neşredilmiş iki nüshası bulunmaktadır. Bir tanesi 1983 yılında Beyrut'ta Halil el-Meys tarafından, diğeri ise 1965 yılında Dımaşk'ta Muhammed Hamidullah (ö. 2002) tarafından neşredilmiştir. Halil el-Meys (ö. 2021) tarafından yayınlanan eserin, yayın esaslarına riayet edilmediği ifade edildiğinden, bu çalışmada Muhammed Hamidullah'ın tahkiki esas alınmıştır.

Muhammed Hamidullah'ın neşrettiği eser iki cilt halinde yayınlanmıştır. Bu eseri ilmî olarak değerlendiren Abdülvehhâb Ebû Süleyman “*Kitâbu'l-Mu'temed*” adlı eser hakkındaki tespitlerini şöyle dile getirmiştir:

“Konunun felsefî ve kelâmî boyut kazandığı durumlarda yer yer anlaşılmasında güçlük olsa da genellikle eser sağlam ve açık bir üslûpla kaleme alınmış olup ictihad, tahlil, metot ve sunuş açılarından başlı başına bir ekol sayılır. Sunuş biçimi konunun özelliğine göre değişiklik göstermektedir. Üzerinde ihtilâf bulunmayan hususlarda bilgilendirme ve tahlille yetinilmekte, hatta bazı başlıklar içeriği özetleyici nitelikte olmaktadır. İhtilâf bulunan konularda ise başta Mu'tezile âlimlerinin görüşü olmak üzere değişik görüşler, dayandıkları deliller, karşı görüşler ve delilleri, ardından bu delillere verilen cevaplar kaydedilmektedir. Müellif, eserin başında kelâm meselelerinin fıkıh usûlünde değil kendi yerinde incelenmesi gerektiğini savunduğu halde bazı meseleleri hüsn kubuh konusundaki Mu'tezile anlayışına uygun biçimde ele alabilmek için kendisi yer yer bu önerisine riayet etmemiştir. Başkalarının fikirlerini aktarmakla yetinmeyen Ebü'l-Hüseyn, Mu'tezile imamlarınca ortaya konulanlar dahil olmak üzere katılmadığı görüşleri tenkit etmekte, kendi kanaatini ve önerisini belirtmektedir. Kitâbu'l-Mu'temed, müellifin düşünce hürriyetine önem veren müctehid bir âlim olduğunu gösteren çeşitli örnekler ihtiva eder. Fakat onun bu tavrı özellikle tutucu Mu'tezile mensuplarınca hoş karşılanmadığından eserlerine gereken değer verilmemiştir. Öte yandan Kitâbu'l-Mu'temed genel olarak Mu'tezile mezhebinin, özel olarak da Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini günümüze taşıyan orijinal bir kaynak olması bakımından bu mezhebe ait eserlerin kaybolmasından kaynaklanan ilmî boşluğu doldurmada ayrı bir öneme sahiptir”¹

¹ Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî, Cidde: Dâru'l-Şûruk, 1403/1983, s. 433. Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, el-Fikrû'l-uşûlî, Cidde: Dâru'l-Şûruk, 1404/1984, s. 199-200, 224-262.

Birinci bölümde ise Ebü'l-Hüseyn el-Barsî'nin “*Kitâbu'l-Mu'temed*” adlı eserinde, umum lafzı ele alındı. İkinci bölümde ise Basrî'nin tahsis anlayışı incelendi. Müellifin konuyu ele alış biçimi, anlatımı, izahı ve getirdiği örnekler üzerinde incelemeler yapıldı. Gerekli yerde okuyucunun karşılaştırma yapmasını sağlamak için bu konuda farklı alimlerin görüşleri de müellifin izahının altında ortaya konulmaya çalışıldı. Müellifin mesele için kullandığı başlıklar korunmaya çalışıldı. Bu anlamda müellifin kullanılan başlıklar diğer hukukçuların da kullandığı terimlerle uyumlu olması için farklı kavram kullanılmamaya gayret edildi. Müellifin örnek olarak verdiği hadis veya Kur'an ayetlerinin kaynakları tespit edilerek dipnotlarla belirtilmeye çalışıldı. Müellifin zaman zaman hadisin orijinal metnini değil de mana olarak anımsattığı cümleler, asıl kaynağında geçtiği gibi Arapça metinleri ile çalışma içinde derç edildi.

Çalışmanın sonuç bölümünde ise Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eserindeki farklılıklar, öne çıkan özellikler, âm ve tahsisi konusunda kendisinden sonra gelen İslam alimlerine etkileri tespit edilebildiği kadarıyla ifade edilmeye çalışıldı.

Çalışmanın bu hale gelmesinde sürekli destek ve yönlendirmeleri, ufuk açıcıengin bilgisiyle önümde rehber olan değerli danışman hocam Prof. Dr. Hasan HACAK'a, bilgi ve tecrübelerini benimle cömert bir şekilde paylaşan Doç. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN'a, ayrıca tavsiye ve uyarılarıyla tezime katkıda bulunan jüri üyesi Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Usama ONUŞ'a, her türlü fedakârlık ve yardımını esirgemeyen Abobakar BATYGOV'a, Mehmed Sıddık YEGÜL'e ve Ömer YILMAZ'a, bizlere eşsiz bir çalışma alanı oluşturan TDV İSAM yönetimine ve personeline teşekkür ederim. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında beni ilim yoluna sevkeden ve ömrüm boyunca hayır dualarını esirgemeyen babam ve annem ile bu husustaki desteklerini sürekli hissettiğim ablalarımı da burada zikretmem gerek. Onlara burada yapılacak bir teşekkürün de kâfi gelmeyeceğinin farkındayım. Kendilerine Allah'tan hayırlı ve sağlıklı bir ömür niyaz ediyorum. Üzerimde emeği olan tüm hocalarıma ve dostlarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Tevfik yüce Allah'tandır.

İdris Begeç

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	1
A. Çalışmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	1
A. a. Literatür	3
B. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kısa Biyografisi	4
C. KAVRAMSAL ANALİZ	8
C. a. Fıkıh ve Usûlü	8
D. Âm.....	13
D. a. Âm Lafzın Tanımı ve Mahiyeti	13
Db. Kullanımı İtibariyle Âm Lafızlar	14
Dc. Delâleti İtibariyle Âm Lafız.....	15
D. Hâs	16
D.a. Sıyga Bakımından Hâs: Mutlak ve Mukayyed.....	17
Db. Âm ve Mutlak Arasındaki Fark.....	21

BİRİNCİ BÖLÜM BASRÎ'NİN UMUM ANLAYIŞI

1. BASRÎ'DE UMÛM.....	23
1.1. Umûmun Tarifi ve Hakikati	23
1.2. Şer'i Delillerde Âm	25
1.3. Dil ve Örf Bakımından Umûm Lafızları	26
1.4. Dilde Umûm İfade Eden Lafızların Varlığı.....	27
1.5. Sadece Mâna Bakımından Umûm İfade Eden Lafızlar	36
1.6. Çoğul İsimlerin Başına Gelen Elif Lâm	37
1.7. Başına Elif Lâm Gelmeyen Çoğul Lafızlar	39
1.8. Cem'i Kılletin Mahiyeti	44
1.9. Müzekker ve Müenneste Umûm.....	45

İKİNCİ BÖLÜM
BASRÎ'NİN HUSUS ANLAYIŞI

2. BASRÎ'DE ÂM LAFZIN TAHSİSİ.....	47
2.1. Husûsun Tanımı ve Mahiyeti	47
2.2. Tahsisi Mümkün Olan ve Olmayan Lafızlar	48
2.3. Tahsis Lafızlarında Kapsam	49
2.4. Naslarda Tahsis.....	52
2.5. Sıfat ve Gaye ile Tahsis	53
2.6. Şart ile Tahsis	54
2.7. İstisnâ ile Tahsis	56
2.8. Cinsi Dışında Müstesnâ Minh ile Yapılan İstisnâ	58
2.9. Az Şeyin Çok Şeyden İstisnâsı.....	59
2.10. İki Sözden Sonraki İstisnâ	60
2.11. Munfasıl Delillerle Umûmun Tahsisi	66
2.12. Umûmun Husûs Üzerine Bina Edilmesi.....	71
2.13. Umûmun Tahsisinin Mecâz Olma Durumu.....	76
2.14. Tahsis Edilen Umûmun İstidlal Edilmesinin Sıhhati.....	78
2.15. Umûmun Örf-Adet ile Tahsisi	81
2.16. İstisnâ, Sıfat ve Şart ile Umumun Tahsisi	82
2.17. Atıflardaki Tahsis Durumu	84
2.18. Umûmun Kapsamının Bir Kısmı ile Umumun Tahsise Uğraması	86
2.19. Mutlak ve Mukayyet.....	87
2.20. Emir ve Nehiy.....	87
BİBLİYOGRAFYA	93

KISALTMALAR

b.	: ibn
bkz.	: bakınız
bs.	: baskı
bt.	: binti
c.	: cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicri
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladi
nmr.	: Numara
ra	: Radiyalluh Anh.
s.	: sayfa
sas	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem.
sy.	: sayı.
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti.
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı.
thk.	: tahkik eden.
Çev.	: Çeviri.
ts.	: tarihsiz.
vb.	: ve benzeri.
Y.Y.L.T.	: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

GİRİŞ

A. Çalışmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu çalışmada Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin “*Kitâbu'l-Mu'temed*” adlı eseri kapsamında fıkıh usulü ilminin önemli meselelerinden biri olan “umûm” ve “husûs” konusu incelenecektir. Hicri V. Asır, İslami ilimler açısından bakıldığında, o günün sosyo-kültürel yaşamı ve ekoller anlamında sistematik bir yapılanmanın ortaya konulduğu görülmektedir. Nitekim bir taraftan kelim ekollerinin ortaya çıkması, diğer taraftan fikhî mezhep ve görüşlerin sistematik anlamda tasnifi ve usul ilminin geliştirilmesi bu tarihlerde yapılmıştır.

Müslüman coğrafyanın genişlemesi ve artık bölgeler hatta kıtalar arası bir iletişime girilmesi neticesinde, farklı dil ve kültürlerin de İslam'ı benimsemesi, bu kitlelere, bu dinin evrensel boyutta, izah edilme ihtiyacını doğurmuştur. Gerek sahabe nesli gerekse onlardan sonra gelen tabiin ve onları takip edenler, adeta bu vazifeyi kendilerine bir yükümlülük addederek, her türlü fedakarlıkta yarışmasına, sonraki nesillere büyük ilim ve kültür mirası bırakmışlardır. Bir taraftan Kur'an ilimleri, Tefsir ve Tefsir usûlü şeklinde gelişirken, diğer taraftan Hadis ve hadis usûlü için eserler telif edilmeye başlanmıştır. İlk Müslümanların görevleri, bir taraftan sonraki nesillerin İslâm'ı yaşamaları için bu dinin kaynaklarını onlara aktarma ve İslam'ın safiyetini koruma konusundaki çalışmaları devam ederken, diğer taraftan da İslam dini ve medeniyeti ile hesaplaşma yoluna giren din karşıtı ve muhaliflerine karşı dinin emirlerini müdafaa etme vazifesini üstlenmişlerdi.

Orta Asya'da Semerkand, Orta Doğuda Irak, Bağdat ve Basra, Hicaz bölgesinde Mekke ve Medine, hicrî V. asrın ilim merkezleri olarak en büyük ilim adamlarını da içinde barındırmaktaydı. Bu asır, İslam medeniyetinin sistematik ilmi çalışmalarının neşvünema bulduğu ve sonraki asırlara aktarıldığı bir zaman dilimi olarak kabul edilebilir. Hicrî II. Asırdan başlamak üzere İslam coğrafyası üzerinde ciddi etkileri olan Mu'tezile ekolü mensupları, muhalif görüş ve çıkışları ile gündeme gelmiş ve diğer İslam bilginlerini de bu noktada harekete geçirmişlerdir.

Müslümanlar Hz. Peygamberden hemen sonra dinin kurallarını sistematik hale getirmek ve sonraki nesillere aktarmak için büyük çaba içerisine girmişlerdir. Bir taraftan Kur'an-ı Kerîm'in Mushaf haline getirilmesi, ardından bu mushafın çoğaltılarak İslam beldelerine gönderilmesi, diğer taraftan Hz. Peygamberin hadislerinin toplanması ve kayıt altına alınması gibi çalışmaları yürütmüşlerdir. Kısaca İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an ve Hadisler ilk asırda kayıt altına alınmış ve sonraki nesillerin başvuracakları ana eksenini oluşturmuşlardır.

Fıkıh usûlü konularından biri olan Umûm ve Husûs daha çok kelimelerin konulduğu anlamların etimolojisi ile yakından ilgilidir. Herhangi bir konuda verilecek olan hükmün, neleri içerip içermediği, kelimenin asıl anlamı ile onun muhteviyatına hangi durumların girip girmediği meselesinin izahı şeklinde anlaşılır. Örneğin; “hayvanlar” kelimesinin sayısal değeri ile “kanatlı hayvanlar” ifadesinin sayısal değeri aynı değildir. Aynı şekilde “insanlar cânidir” cümlesi ile “terörist insanlar canidir” ifadesinin kapsam alanı farklıdır. Fıkıh usûlü kurallarının oluşumunda ele alınan âm ve hâs yani umûm ifade eden ve hususiyeti olan lafızların, bir nistan istinbat edilecek hükmün sayısal değeri ve kapsam alanını belirleme anlamında, kavramın üzerine inşa edilecek olan hükmün anlaşılması bakımından hayati öneme haizdir.

İşte bu çalışma da umûm ve husûs hükümleri, müteahhirun Mu‘tezile alimi olarak bilinen Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’in görüşleri çerçevesinde incelenecektir. Meselenin önemi ve İslam medeniyetinin klasik dönem çalışmalarının günümüze kazandırılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü Mu‘tezile düşüncesinin, İslam tarihinin bir döneminde İslamî ilimlere etki eden bir yapı olduğu bilinmektedir. Böylece umûm ve husûs konusunda farklı ekol ve düşüncelerle Mu‘tezile arasındaki farklar da kısmen tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın başlığı “**Ebü’l-Hüseyn El-Basrî’nin Kitâbu’l-Mu’temed Fî Usûli’l-Fıkıh Adlı Eseri Çerçevesinde Umûm ve Husûs Anlayışı**” olarak belirlenmiştir.

İslami bilimlerin ana kaynağı Kur’an-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünnetidir. Dolayısıyla İslam hukukunun temelleri de asıl itibarıyla bu iki kaynağa istinat eder. Bu kaynakların dili Arapça olduğundan dolayı da kullanılan literatürün Arap dili ve belâğatı ya da başka bir deyişle o dilin edebiyat ve sanatıyla ilişkilendirilmesi söz konusudur. Bu bağlamda Arap dilindeki lafız ve anlam münasebetinin bilinmesi asli metinlerden hüküm elde edebilmede elzem bir durum arz eder. İslam fıkıhında lafız ve anlam münasebeti bakımından önemli bir yere sahip olan umûm-husûs konusu neredeyse tüm İslam Hukuk bilginleri tarafından incelenmiş ve bu hususta farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Nasların delâletini ortaya koyma çabası her İslami disiplinde farklı boyutlarıyla incelenmiştir. Sözlük bilgisi bakımından lafızları inceleyenler, lafzın ifade ettiği sözlük anlamlarının tespiti yönünde çalışmalar yaparken, sarf konusunda inceleme yapanlar kelimenin bilimsel yapısındaki özellikleri ve bunların manaya etkisini incelemişlerdir. Belâğat alanında çalışma yapanlar lafızların daha çok edebi ve sanatsal durumlarını analiz etmişlerdir. Fıkıh usûlü ilmi ise adeta tüm bunlardan elde edilen bilgiler doğrultusunda kelimenin naslarda meydana getirdiği anlamı tespit etme çabasına yönelik incelemelere yoğunlaşmıştır. Netice itibarıyla dil bilimcilerin lafızlar üzerindeki farklı yorum ve düşünceleri aynı zamanda fıkıh usulündeki manaya delaleti konusunda da farklı görüşlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

İslam Hukuk bilginleri genel anlamda Fıkıh usulünü “Fukaha” ve “Mütekellimûn” metodu şeklinde ikili taksime tabi tutmuşlardır. Mu'tezile ekolüne mensup olan Basrî'nin, Basra Mu'tezilesinin son halkasından olması bu ekolün son dönemlerini yansıtmaları açısından usûl ilmine dair görüşlerini araştırmaya ve incelenmeye değer kılmıştır. Sonraki dönem birçok İslam Hukuku aliminin bu esere atıfta bulunması, eserin İslam bilim dünyası için önemli bir çalışma olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın amacı bir taraftan İslam hukukunda umum ve husûs konusunun mu'tezile ekolüne mensup bir alim tarafından incelenmesi sırasında mensup olduğu siyasi ve itikadi taassupların fıkıh usulü konularına yansıyor yansımadığı, Mu'tezile ekolünün kendi prensiplerinin fıkıh usulü üzerinde bir etkisinin olup olmadığı konuları da ortaya konulmuş olacaktır. Bu anlamda fukaha ve mütekellimûn metodunun konuya yaklaşımı ile Basrî'nin yaklaşımı arasındaki farklılıklar ve benzerlikler tespit edilecektir.

A. a. Literatür

V. Hicri asrın önemli ilim insanlarından Ebû'l-Hüseyin El-Basrî'nin “*Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” adlı eseri üzerinde daha önce Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “*Ebu'l- Huseyn'in Kıyas Anlaşısı*” adıyla bir yüksek lisans tezi çalışması yapılmıştır.² Yine 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin “*el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” adlı eseri çerçevesinde Emir Kavramı” adlı yüksek lisans düzeyinde bir çalışma daha yapılmıştır.³

Basrî'nin bu eseri ile ilgili olarak yine Fıkıh Usulü'nde Eylem Teorisi (Ebû'l-Hüseyin El-Basrî'nin “*Kitâbü'l-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh*” Adlı Eseri Bağlamında) ismiyle Şükrü Ayrar tarafından bir araştırma makalesi kaleme alınmıştır. Yazar araştırmasında hüsn-kubuh temelinde Basrî'nin eylem ve hüküm teorisini ortaya koymaya çalışmıştır.⁴

Diğer yandan Ferhat Koca'nın İslam Hukuk Metodolojisi'nde Tahsis isimli doktora tez çalışmasında her ne kadar umum ve husus kavramlarını esas inceleme konusu olarak belirlemese de tahsis bahsinden evvel umum ve hususa ilişkin temel yaklaşım ve tanımlamalara yer vermesiyle çalışmamız bağlamında önem arz etmektedir. Bayram Demir'in Usulü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti

² Sacide Ataş, *Ebu Huseyn el-Basrî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Y.L.T. 2017).

³ Betül Caba, *Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed fî Usûli Fıkhı Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Y.L.T. 2015).

⁴⁴ Şükrü AYRAN, “Fıkıh Usulü'nde Eylem Teorisi (Ebû'l-Hüseyin El-Basrî'nin ‘Kitâbü'l-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh’ Adlı Eseri Bağlamında)”, Bitlis İslamiyat Dergisi 3/1 (2021), 230-258.

ve Tahsîsi isimli yüksek lisans çalışması umuma ilişkin temel meseleleri tanıtıcı mahiyeti ile dikkat çekse de konusu gereği umumun kavramsal analizine ilişkin sınırlı bir bilgi sunmaktadır. İmam Rabbânî Çiçek'in Fahreddin Er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (El-Mahsûl örneği) yüksek lisans çalışması ise umum lafızları Râzî'nin el-Mahsûl'ü bağlamında ele almaktadır. Kâmil Çalışkan'ın Fıkıh Usulünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus kavramları yüksek lisans tez çalışması konumuz ile bağlantılı olması hasebiyle önemli bir çalışmadır. Murat Sarıtaş'ın Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi yüksek lisans tez çalışması da umum ifade eden lafızların delaletlerinin, bilhassa kelimâ sonuçlarına temas etmesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Ramazan Çöklü'nün "*Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicrî 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili*" adlı doktora tezi daha çok Cessas, Bakıllani ve Kâdî Abdülcebbar'ın umum anlayışlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.⁵ Bunların dışında Ali Duman ve Şükrü Aydın'ın derlediği "*Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi*" adlı makalesi bulunmaktadır.⁶

B. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kısa Biyografisi

Asıl adı Muhammed b. Ali et-Tayyip'tir.⁷ Künyesi Ebü'l-Hüseyin olarak kayıtlara geçmiştir. Doğduğu şehre nispetle ismine el-Basrî de eklenmiştir. Konuşması açık ve güzel olduğu ifade edilmiş, konuşurken cümleleri ve kelimeleri seçerek tatlı bir üslup içerisinde konuştuğu ve yazdığını söylemişlerdir. Üstün bir zekaya sahip olması ile bilinir. İlmi araştırmalar konusunda da büyük çaba sarf etmiştir. Hicrî 436 yılının Rebî'u'l-ahîr ayının 5. günü⁸ Bağdat'ta ileri yaşlarda vefat etmiş⁹ ve es-Şûnîzî kabristanına defnedilmiştir.¹⁰

Mu'tezile'nin günümüze ulaşmış fıkıh usûlüne dair nadir eserlerinden biri olan *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, İbn Haldûn'un da ifade ettiği üzere fıkıh usûlü ilminin temel ve ana kaynaklarından

⁵ Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicrî 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.D.T. 2022).

⁶ Ali Duman-Şükrü AYRAN, "Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 10/20 (2017), 97-129.

⁷ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 587; Safedî, *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*, c. IV, s. 93; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, c. IV, s.168-169; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin*, c. II, s. 69.

⁸ el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 4/271.

⁹ Şemsüddin Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 13/230.

¹⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 2002), 4/168.

olması ve mütekellimîn tarzının dört kurucu eserinden birisi olarak kabul edilmektedir.¹¹ Bu nedenle Ebü'l-Hüseyn el-Basrî fıkıh usulü alanında yazmış olduğu bu eseriyle önemli ve merkezi bir yere sahip olmuştur.

Basrî'nin Hanefî mezhebine mi yoksa Şâfiî mezhebine mi mensup olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kâtip Çelebi, Şâfiî mezhebini benimsediğini ifade ederken¹², Kureşî (ö. 775/1373) onu Hanefî tabakalarının içinde zikretmiştir.¹³ Hatta Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), onun cenaze namazını büyük bir Hanefî fakihî olan Bağdat kadısı Ebû Abdullah es-Saymerî'nin kıldırıldığını söylemiştir.¹⁴ Kaynaklardaki bilgiler ışığında onu Hanefî bir usulcû saymanın daha makul olacağı söylenlebilir/düşünülebilir.

Özellikle kelâm ve usûlû fıkıh alanlarında öne çıktığı görülen Ebü'l-Hüseyn, Basra Mu'tezilesi olmasına rağmen çalışmalarını daha çok Bağdat'ta yürütmüştür. Birçok talebe yetiştirdiği ve asırlar boyu İslam toplumunun istifa edebileceği nitelikte eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Bazı kaynaklara göre; ona “kâdî” şeklinde bir lakap verilmiş olsa da bu konuda herhangi bir resmî görev alıp almadığının bilinmemektedir.¹⁵

Basrî, kendi döneminde ve çevresinde hüsnü kabul gören bir alim olmasının yanı sıra kendisinden sonra gelen İslam alimleri üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin “*el-Mahsûl*” adlı eserini Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den öğrenerek kaleme aldığı ifade edilmektedir.¹⁶ Râzî, *İ'tikâdâtü Firâkî'l-Müslimîn* adlı eserinde, Basrî'ye nispet edilen “Hüseyniyye” adında bir Mu'tezilî ekolden bahsetmiştir. Buna göre Hüseyniyye ekolü, önceleri Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi olup daha sonra kendisine muhalif olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî taraftarlarını temsil eden bir gruptur. Hatta Kâdî Abdülcebbar'a muhalefet ettiği konular arasında Basrî'nin “evliyanın kerametini caiz görmesi”, Allah'ın semî/işitme ve basar/görme sıfatlarının nefyi konusunda çekimser kalması konularını zikretmiştir. Râzî'ye göre o asırda Mu'tezile fırkalarından geriye kalan ve hayatini devam ettiren

¹¹ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, s. 576-577.

¹² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1732.

¹³ İbn Ebi'l-Vefâ Kureşî - Abdulfettah Muhammed Hulv, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire: Hecl Li't-Tıbbâa, 1993), 3/261.

¹⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 4/168.

¹⁵ Ahmet Akgündüz, “Ebu'l-Hüseyn el-Basrî” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 1994).

¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/271.

iki grup vardır ve bunlardan biri Basrî'nin "Hüseyniyye" ekolü diğeri de Ebû Hâşim el-Cübbâî taraftarlarını temsil eden "Behşemiyye" dir.¹⁷

Şehristânî (ö. 1153/548), Kâdî Abdulcebbâr gibi muteahhirûn dönemi Mu'tezilî alimlerin Ebû Alî el-Cübbâî'nin metodunu takip ettiklerini ifade ettikten sonra Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin bunlara muhalefet ettiğini ifade etmiştir. Ona göre Basrî, Mu'tezilî alimlerin delillerini araştırmış ve bunların zayıf ve batıl olduğunu ileri sürmüştür. Hatta Şehristânî Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin Felsefî görüşlü biri olduğunu söylemiştir.¹⁸ Bu şekilde Basrî'nin Behşemiyye'nin metodunun dışında biri olduğu nitelenmektedir. Yani her ne kadar Behşemiyye içerisinde gibi görünse de Basrî nevi şahsına münhasır olarak aynı çizgiyi takip etmemiştir.¹⁹ Fahreddîn er-Râzî ise Basrî ve taraftarlarını ayrı bir fırka olarak zikretmiş, onun Kâdî Abdulcebbâr'ın öğrencisi olduğunu fakat daha sonra hal, ma'dûm, evliyanın kerameti ve iradenin nefyi konularında ona muhalefet etmiş, semi' ve basar sıfatları konusunda ise tavakkuf etmek suretiyle yollarını ayırmıştır.²⁰

Kaynaklarda Basrî'nin bir Mu'tezile kelamcısı ve çok yönlü bir alim olduğu vurgulanmıştır.²¹ Mu'tezile ekolünün genel anlamda itikat alanında birtakım prensipleri olsa da fıkıh ilmi açısından farklı mezheplerin görüşlerini benimsedikleri malumdur. Daha açık bir ifadeyle, Mu'tezile ekolü bir fikhî mezhep değil, daha çok siyasi/itikadi görüşleriyle öne çıkan bir fırka olma özelliğine sahiptir. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin fıkıh usulü bağlamında kendisinden sonraki Ehl-i Sünnet çizgisinde bulunan alimler üzerinde görülen etkisi, onun farklı bir düşünce yapısında olmadığını kanıtlar niteliktedir. Hatta bazı tabakat eserlerinde Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserini Basrî'den naklettiği ifade edilmektedir.

Mu'tezile'nin büyüklerinden şeklinde ifade edilen Basrî'nin üstün zekaya sahip, konuşmasının fasih ve üslubunun akıcı olduğu gibi nitelemeler yine Ehl-i Sünnet çizgisinde yazılan tabakat eserlerinde belirtilmiştir.²² Halbuki eserlerinde Mu'tezile ekolünün görüşlerini savunan kimseler için birçok reddiyeler bulunan Fahreddîn Râzî, Zehebî gibi kimselerin Basrî için övgüyle bahsetmeleri onun objektif bir fıkıh usulü eseri ortaya koyduğunu gösterir niteliktedir.

¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdatü Firaki'l-Müslimîne ve'l-Müşrikîn*, thk. Mutasım Billah Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 47-48.

¹⁸ Ebu'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Mehna - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/96.

¹⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 126.

²⁰ er-Râzî, *İ'tikâdatü Firaki'l-Müslimîne ve'l-Müşrikîn*, 45; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 126.

²¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/271.

²² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 17/587.

Kelam ve Fıkıh Usûlü alanlarında birçok eseri olan Basrî'nin günümüze ulaşan belli başlı eserleri burada verilecektir. Burada zikredilen eserlerin kendisine nispeti, neşredenler tarafından ifade edilmiştir.

1. ***Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh***: Bu çalışmada esas alınacak olan eseridir. Müellifin en önemli eseri sayılan *Kitâbu'l-Mu'temed*, Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere sonraki alimlere kaynaklık etmiştir.²³ Kelamcıların metoduna göre telif edilmiş bir usûlü fıkıh eseridir. Eser ilk olarak 1965 yılında Muhammed Hamîdullah tarafından iki cilt olarak Dımaşk'ta neşredilmiştir. Bir başka neşri de Halîl el-Meys tarafından 1983 yılında Beyrut'ta yapılmıştır.

Eserin Muhammed Hamidullah tarafından yapılan neşrinde isim olarak “*Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” denilmiştir. Halîl el-Meys tarafından yapılan neşrinde ise “*el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” şeklinde tesmiye edilmiştir. Bu da neşredenlerin tercihen kullandığı isimlendirmeden kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Eser incelemesi yapan müelliflerin eserlerine bakıldığında ise aynı şekilde farklı isimlendirmeleri görmek mümkün olmuştur. Katip Çelebi Keşfu'z-Zunûn adlı eserinde “*el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” diye isimlendirmiş,²⁴ Muhammed Accâc ise “*Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” şeklinde almıştır.²⁵ Ayrıca Kâtip Çelebi, aynı isimle Kâdî Ebu Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ el-Hanbelî'nin (ö. 458/1066) bir eserinin olduğunu ifade etmişse de²⁶ Ebû Ya'la'nın eseri fıkıh usûlü değil, kelam alında telif edilmiş bir kitaptır. İsmi de “*el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*” şeklindedir.²⁷

Ayrıca “*Şerhu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” adında bir eser daha vardır. Bazıları bu şerhin Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye ait olan fıkıh usûlü eserinin şerhi olduğunu sanmışlardır. Ancak bu eser fıkıh usûlü ilmine ait olsa da Basrî'nin değil, aksine muasır alimlerden Muhammed Habeş tarafından kaleme alınmış ve manzum bir tarzda telif edilmiş bir kitaptır. Eser daha sonra bizzat müellifi tarafından şerh edilmiş ve “*Şerhu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*” adıyla 2008 yılında Kahire'de neşredilmiştir.²⁸

2. ***Şerhu'l-Umed***: Bu eser Müellifin hocası, Kâdî Abdülcebbâr'ın yine usûlü fıkıha dair kaleme aldığı fakat günümüze ulaşmayan “*el-Umed*” diye isimlendirilen kitabı üzerine yapılan bir şerhtir. Bu şerh 1990 yılında Medine'de Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından yayınlanmıştır.

²³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/230.

²⁴ Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, 2/1732.

²⁵ Muhammed el-Accâc Hatîb, *Lemehât fî'l-Mektebeti ve'l-Bahsi ve'l-Mesâdir* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 393.

²⁶ Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, 3/1732.

²⁷ Ebû Ya'lâ Ferra, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986).

²⁸ Muhammed Habeş, *Şerhu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* (Kahire: Dâru Nedveti'l-Ulemâ, 2008).

3. **Tasaffuhu'l-Edille**: Müellifin iki cilt halinde telif ettiği kelâmî içeriğe sahip olan eseridir.²⁹ Kaynaklarda *Tasahhufu'l-Edille fî Usûliddin* şeklinde isimlendirilmiştir.³⁰ Eser 2006 yılında Wilfred Madeling Zabina Schetke tarafından tek cilt halinde Almanya'da DMG yayınevi tarafından neşredilmiştir. Müellif bu eserinde ilk dönem Mu'tezile mensubu alimlerin görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koyarak, Câhız ve Nazzâm gibi Mu'tezile ekolü mensubu kimselerin, hüsün-kubuh, Allah'ın sıfatları, Allah'ın cüziyyatını bilme konusu gibi meselelerde i'tizâlî görüşlere muhalif bir tutum sergilemiştir.³¹

C. KAVRAMSAL ANALİZ

Çalışmanın bu kısmında umûmun ve husûsun tanımı ve mahiyetiyle ilgili Hanefi ve mütekellimûn usûl geleneklerinde ortaya konulan tasavvurlar anlatılacaktır. Böylelikle daha sonra tahlili yapılacak olan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin umûmun mahiyetine dair *Kitâbu'l-Mu'temed*'de ele aldığı tanımlar, yaşadığı dönemdeki usûl eserleri de dikkate alınarak incelenecektir. Basrî'nin usûl anlayışına umûmun tasavvuru bağlamında yaptığı katkının görülmesinin yanı sıra umûm kipleri, dilde umûm ifade eden delilleri, dilde umûm ifade eden lafızların var olduğuna dair kaynaklar ve şer'i deliller gibi konuları mütekellimûn usûl geleneğine göre analiz edilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

C. Fıkıh ve Usûlü

Fıkıh الفقه kelimesi sözlükte konuşanın sözündeki amacını anlamak demektir. Kavram olarak da “tafsili delillerden elde edilen ameli ve şer'i hükümleri bilmek” diye tanımlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm, hadis ve İslâm'ın ilk dönemlerinde fıkıh lafzının kullanımı sözlük anlamı çerçevesinde kalmıştır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin (sas) hadislerinin, İslâm dininin temel bilgi kaynağı olması sebebiyle bu kelime genel anlamda Kur'an ve hadis merkezli dinî bilgiyi ve anlayışı ifade eden bir kavram haline gelmiştir. İslâm ilim tarihinde, dinî bilginin gelişip alt ilmi disiplinlerin oluşmasına paralel olarak Hicri II. yüzyılın sonlarından itibaren Fıkıh ilmi, İslâm'ın ferdî ve içtimai hayata dair amelî hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalını ifade eden bir terim halini almaya başlamıştır. Kelimenin terim anlamının netleşmesi ise daha sonraki yüzyıllarda olmuştur.³²

²⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/230.

³⁰ Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, 1/414.

³¹ Ebu'l-Huseyn Basri, *Tasaffuhu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Almanya: DMG yayınları, 2006), 89.

³² Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1996), 13/1.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu'temed adlı eserinin giriş kısmında, fıkıh, usul ve usulü'l-fıkıh kavramlarını, fıkıh ile usulü'l-fıkıh arasındaki ilişkiyi analiz etmeye çalışır. Basrî, eserinde konuyu anlatırken soru cevap (diyalog) yöntemini kullanmaktadır. Meseleyi ele alırken sözlük ve fukaha örfü çerçevesinde incelemektedir.³³

Basrî, el-Mu'temed adlı eserini yazmadaki amacının, “usulü'l-fıkıh konusunda nazar” olduğunu ifade ederek söze başlar. Usulü'l-fıkıh terimi, usul ve fıkıh terimlerini kapsamı münasebetiyle, “fıkıh nedir, usul nedir, usulü'l-fıkıh nedir” sorularını sormaktadır.³⁴

Fıkıh, sözlükte “konuşanın maksadını bilmek” anlamına gelmektedir. “Fakihtü kelamek”, “sözünle kastettiğini anladım” demektir. Fukaha ıstılahında ise fıkıh, “şeri'i (hukuki) birtakım ahkam ile ilgili bilgilerin bütünü” diye tanımlamaktadır. Bu tanımlı yapan Basrî, daha sonra tanımın temelini oluşturan “ahkam” ve “şer'iyye” terimlerini incelemektedir.³⁵

Basrî, ahkamı beşli taksime ayırarak bunuda, hasen ve kabih ölçütleri çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre ahkam, hasen ölçütüne göre mubah, mendub ileyh ve vacip, kabih ölçütüne göre ise muharrem-mahzur ve mekruh kısımlarına ayırmaktadır.³⁶

Basrî'ye göre ahkam/hükümler, ef'al/fiiller değildir. Nitekim ahkam, fiillere izafe edilmektedir. Oysa bir şey, bizzat kendisine izafe edilmemektedir. Basrî, ahkâmın, mükelleflerin fiilleri biçiminde anlaşılmasını kabul etmemektedir. Basrî, ahkâmın kısımlarını ele aldıktan sonra, hükümlerin neliğini incelemektedir. Dolayısıyla bunlar ifade edilmeden ahkam açıklığa kavuşmayacağını ve böylelikle de fıkıh anlaşılamayacağını ifade etmiştir.³⁷

Basrî, ahkâmın kısımlarını şu şekilde açıklamaktadır;³⁸

Hasen; yapma gücündeki kişinin yaptığı takdirde hiçbir biçimde kınanmaya maruz kalmadığı fiildir.

Mendub ileyh; mükellefin gerekli kılmaksızın yönlendirildiği fiildir. Dolayısıyla mendub terimi kullanıldığında, Allah bunu teşvik etmiş demektir.

Vacip; ihlal edilmesinin kınanmaya uğramakta etkisi bulunan fiildir.

Kabih; kınanmaya uğramakta etkisi bulunan fiildir.

Muharrem ve mahzur; yapılması yaptırımla (zecirle) menedilen şeydir. Haram terimi kullanıldığında, Allah onu haram kıldı ve yasakladı demektir. Böylece haram, “yapılması yasak ve

³³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/7-8.

³⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/8.

³⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/8.

³⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/9.

³⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/10.

³⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/10-11.

sakıncalı kılınmış şeydir” diye tanımlanabilir. Allah’ın onu haram ve yasak kılışı, mükellefe çirkin ve kötü (kubh) olduğunu göstermiş ya da bildirmiş anlamına gelmektedir.

Mekruh; yapılmaması uygun (evla) olandır.

Basrî, ahkâmın tek tek tanımını yaptıktan sonra fıkıh tanımında geçen ikinci ana unsur olan “şer’iyye” terimini ele alır.

“Şer’iyye” şeriat aslın (aklın) hükmünden ona nakilde bulunarak ya da şeriat aslın hükmünden, nakilden vazgeçerek elde edilmiş şey anlamına gelir. Bu da ancak asıldaki hazır ve ibâhanın bilinmesiyle ve şeriatın onları nakilden vazgeçişinin bilinmesiyle gerçekleştirilebilir. Bu da hazır ve ibâhanın fıkıh yöntemleri arasında ele alınmasını gerektirir. Her ne kadar şeriatın onları nakilden vazgeçiş şart koşulduysa da bunların ele alınması kaçınılmazdır.

Basrî, fıkıh tanımında yer alan ahkâm ve şer’iyye çerçevesindeki açıklamalarından sonra, usulü'l-fıkıh terimine geçmektedir.

Usul, başkasının üzerine inşa edildiği, temel ve üzerinde dallandığı şeyi ifade etmektedir. Usulü'l-fıkıh, sözlükteki anlamına göre, tevhid, adalet ve fıkıhın delilleri gibi, fıkıhın kendilerinden türediği şeyleri anlatır, fukaha örfünde ise, genel biçimde fıkıh yöntemlerini (turuku'l-fıkıh), onlarla istidlal biçimini ve istidlal biçimlerine bağlı şeyleri incelemektir.³⁹

Bu tanımda kurucu unsurları açısından akla gelebilecek soruları ele almaya çalışan Basrî, ilk olarak “fukaha örfünde niye sadece bunları içerir de fıkıhın dayandığı diğer şeyleri içermez?” diye sorar ve şu cevabı verir: Fukaha örfünde, belirttiğimiz genel yöntemleri ve onlarla istidlal biçimlerini ele alması, tartışılmazdır. Fıkıhın dayandığı diğer şeyleri içermeyişi ise, her ne kadar tevhid, adalet, nübüvvet ve fıkıhın ayrıntılı/özel delilleri gibi kendilerinden türese de bundan başkasına “fıkıhın asılları” demezler; nitekim bu delillere dair yazılmış kitaplara usulü'l-fıkıh adını vermezler.⁴⁰

Fıkıh usulünün tanımındaki birinci unsur olan “fıkıhın yöntemleri” (turûku'l-fıkıh) terimi, “sahih düşüncenin fıkıha ulaştırdığı şey” anlamına gelir. Bunlar ikiye ayrılır: 1) Delalet, 2) Emaret. Delalet, sahih nazarın ilme ulaştırdığı şeydir. Emaret ise, sahih nazarın galip zanna ulaştırdığı şeydir.

Basrî, bundan sonra delalet ve emâret gibi epistemolojik değerlerinin bilinmesi açısından ilim ve zannın da açıklanması gerektiğini, çünkü bütün bunların “fıkıhın yöntemleri” teriminin tefsiri içinde yer aldığını, delalet ile emâret arasındaki farkı bilmenin fıkıh usulünde bilinmesine ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Çünkü fıkıh usulünün bir kısmının delalet, bir kısmının da emâret olduğunu söyler. İlim, inanan kişinin inancı üzere olduğuna nefsin emin olduğu itikattır. Zan ise, iki ihtimale de açık du- rumlarda kalbin birine daha çok meyletmesidir.⁴¹

³⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/11.

⁴⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/11.

⁴¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/11-12.

Basrî, ilim ve zannın epistemolojik değerini belirttikten sonra “nazar” (inceleme) terimini ele alır. Nazar, fikir demektir, istidlal de denilebilir. İstidlal, bir şeye itikad veya zan derecesinde vakıf olmaya ulaşılan birtakım itikatlar veya zanlar tertibidir. Sahih nazar ise, ilim veya zanna ulaşmak amacıyla akli yetenekler ölçeğinde ilimler veya zanlar tertibidir.

Bütün bunlardan sonra Basrî, tanımda yer alan ikinci unsur çerçevesinde, usulü'l-fıkıhın genel/soyut ölçekte fıkıhın yöntemleri oluşunun ne anlama geldiğini, turuku'l edille karşıtlığı çerçevesinde açıklamaya başlar. Bu, belirli (somut/özel) olmadıkları anlamına gelir. Nitekim, “emir, vücut içindir” denildiğinde, belirli bir duruma işaret edilmez; nehiy, icma ve kıyas da böyledir. Fıkıhın delilleri ise böyle değildir, çünkü onlar belirtidir. Nitekim Hz. Peygamber'in “Ameller, niyetiere göredir” sözü de böyledir. Bunun için, “fıkıh usulü, fıkıhın delillerinden söz etmektir” denilince, bundan fukahanın fıkıhın belirli delillerine dair usulü'l-fıkıh çerçevesinde söz ettikleri anlamı çıkar.⁴²

Usulü'l-fıkıh tanımında yer alan üçüncü unsur olan “istidlal biçimi” terimi, şartlar, öncüller ve bunların fıkha dair yöntemlerin temellendirileceği biçimde düzenlenmesi anlamına gelir.

Usulü'l-fıkıh tanımında yer alan son unsur olan “istidlal biçimine bağlı şeyler” terimini ele alır. Bu, müçtehitlerin isabeti demektir. Çünkü, isabet edip etmediklerini söylemek, istidlal biçimlerine bağlıdır, bunun bir sonucudur.

Fıkıh usulü, şer'i ahkâmın yolları, onlara istidlal biçimi ve buna bağlı şeyler olduğuna, şer'i ahkâm da hem müçtehitte hem de müçtehit olmayana gerektiğine göre, her birinin ayrı ayrı yolu olması gerekir. Müçtehit olmayanın yolu, müçtehitin fetvasıdır. Müçtehitin ise, iki yolu vardır: 1) Dinin bildirdiği bir şey yoksa, aklın hükmü üzere kalmak bu da şeriate göre aklın hükmünden vazgeçişin caiz olduğunu ve olmadığını bilmek için, hazır ve ibâhanın ele alınmasını gerektirir. 2) Hikmet sahibinden gelmesinin yolunu bilmek. Hikmet sahibinden gelen iki türdür: A) Müstenbat olan: Kıyas gibi. B) Müstenbat olmayan. Müstenbat olmayan da iki çeşittir: a) Akval. b) Ef'al. Akval'in sadır olduğu hikmet sahibi, iki türdür: 1) Bizzat Hakîm olan: Bu, Yüce Allah'tır. 2) Hatadan korunmuş (mâsum) hakîm. Bu da iki çeşittir: A) Tek tek peygamberler, B) ümmetin bütünü/icması (cemaatü'l-ümmet). Bu son tasnifte, çoğunluğun yanılmazlığı ilkesine dayanarak, icma-ı ümmetin/cumhurun görüşünün epistemolojik ve hukukî değerini dile getirir.⁴³

Günümüzde birçok farklı isimlerle de ifade edilen fıkıh usûlü ilmi, İslam Hukuk Felsefesi, Teşrî Usûlü, İslam Hukuk Usûlü, İslam Hukuk Metodolojisi, İslam Hukuku Nazariyyatı şeklinde bazı konseptlerle ifade edilmiştir.⁴⁴

⁴² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/12.

⁴³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/13-14.

⁴⁴ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1988), 1.

Çağdaş fıkıh usûlü bilginleri, “Fıkıh Usûlü/Usûlü’l-Fıkhı” tanımlarken iki konuyu iki yönden ele almışlardır. Bunlardan birincisi, “usûlü’l fıkıh” denilince “usûl” ve “fıkıh” kelimelerinden oluşan bir isim tamlaması olarak ele alma, diğeri ise “usûlü’l fıkıh” ifadesini bir kavram şeklinde düşünüp bunu bir bilim dalına ait özel isim olarak zikretmekten tanımlamadır. Buna göre, eğer “Fıkıh Usûlü/Usûlü’l-Fıkhı, ayrı iki terimden oluşan bir isim tamlaması olarak kabul edilmesi yönüyle bakıldığında, bu ilmin adı, muzaaf/tamlayan “usûl/أصول” kelimesi ile muzaafun ileyh/tamlanan “el-fikh/الفقه” kelimesinden oluştuğu görülmektedir. Buradaki Usûl/أصول lafzı, Arapça bir kelimedir ve a-s-l/أصل lafzından türemiştir. Sözlük anlamı, bir şeyin aslı, temeli, doğduğu ya da kendisine bir şeyin dayandığı, bina edildiği şey demektir. Meselâ, kök ağaca nispetle onun aslıdır, baba, çocuğuna nispetle onun aslıdır, çünkü çocuğun dünyaya gelmesi babaya bağlıdır. Bir evin temeli de üst kısmına göre aslıdır. Bu etimolojik tahlilden sonra iki lafız arasında bir bağlantı kurulunca, علم أصول الفقه / Fıkıh Usûlü ilmi; fıkıh kurallarının kendisine dayandırıldığı kök, temel, asıl demektir. Asl kelimesinin sözlük anlamı bu olsa da dinî literatürde “delil”, “tercih edilen görüş”, “fer’in zıttı”, devam etmekte olan “istishab” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.⁴⁵

Fıkıh usûlü tamlamasındaki usûl lafzının etimolojik ilişkisi bağlamında fıkhı bakıldığında “delil” anlamında kullanarak, “Fıkıhın Delilleri”, Hukûkun kökleri, Fıkıha ait deliller olarak da izah edenler vardır. Buna göre Cürçânî Usûlü Fıkhı; “fıkıha ulaştıran kurallar ilmidir” diye tarif etmiştir.⁴⁶ Başka bir tanımda ise “şer’î hükümlerin, tafsilî delillerden çıkarılmasını mümkün kılan kurallar ve icmâlî delilleri öğreten bir ilimdir” diye tarif edilmiştir.⁴⁷ Fıkıh usûlü konusu hüküm çıkarma yani istinbattır. Burada fıkıh ile fıkıh usûlü birbirinden ayrı düşünülmelidir. Zira Fıkıh, cüz’i ve amelî hükümleri çıkarmak için delilleri ele alır ve her delilin ifade ettiği hükmü tayin eder. Fıkıh usûlün de ise durum farklıdır. Burada delillerden hüküm çıkarma metot ve sistemini, kullanılan delillerin hüccet olup olmadığı, eğer hüccet oluyorsa bile bunların arasındaki derece farklılıklarını inceler.⁴⁸

O halde fıkıh usulü terimi; “Genel kaynakları ve fikhî hüküm çıkarmaya ulaştıran kuralları bilmek” şeklinde tanımlanır. Genel kaynaklardan maksat literatürdeki İcmâlî delillerdir. Bu da dinî hükümlerin meşruiyet kaynağını teşkil eden delillerin tümünü ifade eder. Dolayısıyla fıkıh konularında hüküm çıkarmaya ulaştıran kurallar da hükümlerin çıkarılmasında takip edilecek sistematığı ifade eder. Bu anlamda fıkıh usûlünün amacı, meşru delillerden hüküm elde etme metotlarının bilinmesi ve bu aktivite ile varılmak istenen şer’î hükümlerle alakalı temel konulara ait kuramların ortaya

⁴⁵ İbrahim Çalışkan, *Fıkıh Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2011), 26.

⁴⁶ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 28.

⁴⁷ Abdullah Kahraman, *Fıkıh usulü: giriş- deliller - hükümler - hüküm çıkarma yöntemleri*. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 356 s./23.

⁴⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fon Matbaası, 1981), 15.

konulmasıdır. Hz. Peygamber'in (sas) vefatından sonra vahyin kesilmiş olmasıyla yeni şer'i-amelî meseleler gündeme gelmiş ayrıca Müslüman toplumun farklı kültür ve medeniyet çevreleriyle tanışmaları sonucunda bir takım dinî ve hukukî alanla ilgili amelî meselelerde nitelik ve nicelik yönünden artış ve çeşitlilik meydana gelmesi fıkhi meselelere de farklı bir ivme kazandırmıştır. Yeni meselelerin hükme bağlanması konusu gündeme gelince farklı düşünce ve görüşlerin de ortaya çıkması kaçınılmaz bir durumdur. Dinî meselelerle ilgili kaynak ve yöntem bilgisi konusunda sahabe devrinden başlamak üzere farklı anlayış ve eğilimler oluşmuştur. Bu anlamda "Hicaz Ehli" "Irak Ehli" şeklinde coğrafi adlandırmanın yanında "ehl-i eser" ve "ehl-i re'y" ekolleşme süreci de başlamıştır. Farklı görüşler etrafında tezahür eden ekolleşme süreci kısa zaman sonra fıkıh mezhebi diye anılan düşünce ve pratik deneyimin temellerini oluşturmuştur. Başlangıçtan günümüze kadar fıkıh konularını ortaya çıkarmada dayanılacak ana kaynağın Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in (sas) sünneti olduğu mevzuunda hiçbir görüş ayrılığı olmamıştır. Mezhep imamları kendi dönemlerinde, fikhî hükümleri ortaya koyarken izledikleri sistematîği kuramsal anlamda yazıya geçirmişlerdir. Bu verimli dönem daha sonra gelecek olan ilim adamları için büyük bir fıkıh külliyyatı oluşturmuş, bu vesileyle zengin içeriğe sahip bir malzemeyi de ilmî bir birikim olarak miras bırakmıştır. Daha sonraki dönemlerde bunlar tasnif edilmiş, mezhep imamlarına nispet edilen görüşler değerlendirilmiş, fûrû hükümlerin yeni meseleler ile ilgili hareket noktası kılınabilmesi için müçtehidin dayandığı düşünce tahlil edilerek, sistematik bir hale getirilmiştir.⁴⁹

D. Âm

Fıkıh usûlü meselelerinden biri olan âm ve hâs konularında, hükme konu olan terimlerin kapsayıcılığını, bunların niteliklerini ve kapsama dereceleri incelenmektedir. Bu anlamda Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin konu ile ilgili görüşlerine geçmeden önce bu kavramların mahiyeti konusunda genel bilgiler vermenin yerinde olacağı düşünülmüştür.

Da. Âm Lafzın Tanımı ve Mahiyeti

"Umûm" العوم kelimesi, "Âm" العام kelimesinin çoğulu olup, Arapça a-m-m عم filinden türetilmiştir. Türkçemizde "genel, umumi" şeklinde tercüme edilebilecek olan bu kavramı, bir fıkıh usûlü ıstılahı olarak Cürcânî, "kendine uygun olan tüm birimleri sınırsız bir şekilde kapsayan ve sadece bir anlam için ortaya konulmuş lafızdır" diye tanımlamıştır. Tarifte "sadece bir anlam için ortaya konulmuş" diyerek, müşterek lafızları bu tanımın dışında tutmuştur. Yine tanımdaki "alt birimlerini sınırsız bir şekilde içine aldığı" ifade ederek 10/100/1000 rakam sayılarını âm kapsamına

⁴⁹ Asım Cüneyt Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "USÛL-İ FIKIH", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2012, s. 201-10.

almamıştır. Buna göre her ne kadar 100 sayısı, altındaki diğer sayıları içine alıyor olsa da umûm bir lafız değildir.⁵⁰

Âmmın, içerdiği uygun birimlerin tümünü kapsayacak şekilde oluşu ve tüm birimlerini istiğrak etmesi hususu üç şekilde değerlendirilmiştir. Birincisini istiğrak, ikincisini içtima, üçüncüsünü istiğrak ve cem’ arasında müşterek bir durum olma şeklinde izah etmişlerdir. Âmmın İstiğrak olması ile dışarıda hiçbir birim bırakmayacak şekilde kapsayıcılığı kastedilmiştir. İçtima ise cem’ yani çokluk anlamında bir umûm ifade eder. Burada umûmun birimlerinin bir arada olmasını yeterli görüp istiğrakın şart olmadığını ileri sürmüşlerdir. İstiğrak ve cem’ oluşu ise, umûm ifade eden lafzın, istiğrak ile cem’in en az miktarının olmasının kifayet edeceğini bildirmişlerdir.⁵¹

Bir kelimenin âm anlamını ifade etmesi o kelimenin sıfatlarından biridir. Zira lafız, o kelimenin fertlerinin tümüne şamil olduğuna delalet eder. Dolayısıyla alt birimlerinin her birine delalet etme hususunda mutlak lafızdan ve nekre kipinden farklıdır.⁵²

İslam alimleri, âm lafızların delaletlerinin kat’î ya da zannî olma durumlarında farklı görüşler bildirmişlerdir. Hanefî mezhebi mensupları âm lafızların tüm birimlere delaletinin kat’î olduğunu söylemişlerdir. Buna göre;

(وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)

“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler”⁵³ ayetinde eşi vefat eden kadınların bekleme süresinin dört ay on gün olarak belirlenmesini âm bir hüküm olarak ele alan Hanefîler, burada herhangi bir istisna ya da kısıtlamaya gitmeksizin, verilen rakamların umûm ifade ettiği görüşünü savunmuşlardır. Böylece ölen eşinin zifaf öncesi ya da sonrası olması şeklinde bir ayrıma gitmemişlerdir. Burada Hanefî fukahâsının umûm için kat’î olma durumunun anlamı, delilden doğabilecek ihtimallerin reddedilmesi şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla Hanefîlerin bu görüşü, tahsis ihtimalini reddetmek değildir.⁵⁴

Db. Kullanımı İtibariyle Âm Lafızlar

Usul alimleri, “Âmm” olan lafızları vaz’ itibariyle tek bir anlamı ifade etmek için konulan ve belirli bir ölçü ile sınırlı olmayan bu anlamın bizzat kendisinde tahakkuk ettiği ve tüm fertleri muhtevi olan lâfızlar şeklinde tarif etmişlerdir. Buna örnek olarak da:

⁵⁰ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, 145.

⁵¹ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 68-71.

⁵² ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 208.

⁵³ el-Bakara 2/236.

⁵⁴ Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, s. 137.

(والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) “Hırsız kadın ve erkeğin elini kesin”⁵⁵ ayetini göstermişlerdir. Ayetin ifadesindeki “hırsız” lâfzı âm ifade eder. Zira sadece tek bir vaz' ile yalnız bir anlam için konulmuştur. Bu vaz' “hırsızlıktır”. Bu ifade, hırsızlık eyleminin tahakkuk ettiği tüm fertleri muhtevidir. İlk bakışta bu fertlerin belli bir sayı ile sınırlandırılmasına delâlet eden bir karine söz konusu değildir.⁵⁶

Âm lafzı, kendi manası kapsamında kabul edilebilecek bütün şeyleri ifade etmek üzere kullanılan bir kelimedir. Bu kelime vaz'/konuluş itibariyle farklılık göstermektedir: Buna göre bazen kendi manası kapsamında kabul edilebilecek bütün birimleri ifade etmek üzere kullanılır.

(إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) “*Muhakkak O (Allah) her şeyi bilir.*”⁵⁷ Bu ayetteki كُلُّ ifadesi ile delalet edilen “her şeyi bilme” durumu, bunların kapsamına giren bütün bilinebilen tüm her şeyi içerisine alır. Başka bir ifadeyle, burada herhangi bir tahsis söz konusu değildir.

Bu lafızlar için de مستغرق اللفظ /lafızları müfret, anlamları kapsayıcı olan demişlerdir. Ancak bu çeşit bir âm lafızlar için, birimlerinin tümüne birden delalet edenler ve birimlerinin tümüne veya her bir ferdine ayrı ayrı delaleti bakımından da ikiye ayrıldığını söylemişlerdir. Fertlerinin tümüne birden delalet eden lafızlar için, الجن / cin, القوم / kavim-topluluk, الإنسان / insan ve الجيش / ordu gibi kelimeleri örnek göstermişlerdir. Burada görüldüğü gibi kelimeler dil bakımından tekil/müfret olmasına rağmen anlam olarak çoğul/cem'i bir manaya sahiptirler. Fertlerin bütününe birden veya ayrı ayrı delaletleri söz konusu olan kelimeler için de şu örneği vermişlerdir: “Bu dersten seksen ve üzeri alan herkese yüz puan verilecektir” denildiğinde, toplu olarak veya tek başına seksen ve üzeri alan her öğrenci bu umûm ilanın kapsamına gireceği ifade edilmiştir.⁵⁸

DC. Delâleti İtibariyle Âm Lafız

Âm lafzının, bazen tüm birimleri içerisine almadığı durumlar da söz konusu olmaktadır. Ancak böyle bir durumun ortaya konulabilmesi için harici bir delilin bulunması gerekir. Her ne kadar kullanılan lafız âm olsa bile başka bir harici delil ile bunun tahsis edilmesi mümkün olabilmektedir.

Bu durumu Hanefiler şöyle izah etmişlerdir: Âm bir lafzın tahsisi, ona uygun ve kapsamına giren bazı şeylerin kastedilmesine yönelik bir delil ile mümkündür. Hanefiler, âmmın tahsis edilmesinin sadece akıl, örf ve âdet ile olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Akıl ve örfün nasları tahsis

⁵⁵ Kur'an-ı Kerim Meâli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mâide 5/38.

⁵⁶ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları: (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990), s. 26.

⁵⁷ eş-Şûrâ 42/12.

⁵⁸ Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 284-285.

edebilecek birer delil olarak kabul edilmesi, İslam Hukukunun evrensel bir özelliği olduğunu gösterdiği gibi, hükümlerinin zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun hale getirdiğinin de bir delilidir. Aynı zamanda evrensel olan İslam'ın hükümlerini lokal olmaktan çıkaran önemli bir özelliktir. Böylelikle İslam fıkhi dinamizm kazanmış olur ki bu da gelişen ve ilerleyen hayatın safhalarındaki tüm hukuku düzenleme kabiliyeti ve kapasitesi olma özelliğinin devam ettirilmesini sağlar.⁵⁹

Fıkıh usûlü alimlerinin çoğunluğuna göre, tahsis, âm lafza muttasıl olsa da olmasa da hatta zaman bakımından farklılık arz etse bile tahsis etmesi mümkündür. Zira burada tahsis edicinin görevi âm lafzı açıklamaktır. Hanefî usûlcüler bu görüşü benimsememişlerdir. Henefî alimleri âm ifade eden bir lafzın, zaten umûmu beyan etmek için vaz'edildiğini ileri sürerek, bunu iptal edecek bir karine bulunmadığı sürece, bu lafız âm kabul edilir, demişlerdir. Dolayısıyla âm kelimesi hangi şey için konulmuş ise, o şey üzere devam eder. Yani ibarede umûm ifade eden bir kelime mevcut ve bunun tahsisinin ve anlamının içeriğindeki birtakım şeylerin kayıtladığıyla ilgili delil bulunmadığı sürece, kendi anlamının tahakkuk ettiği alanın ihtivasındaki her şey kastedilmiş anlamına gelir. Netice itibariyle tahsis edildiğine yönelik bir delilin bulunmaması, umûmun içeriğindeki birtakım şeylerin amaçlanmış olacağı fikri, varsayımdan ibaret olur. Delile istinat etmeyen ihtimaller ise, umûm ifade eden lafzın kesin oluşuna bir etki etmez.⁶⁰

E. Hâs

Hâs ise sözlükte خصص kökünden türeyen bir isimdir. Sözlükte tek kalmak, ayrılmak, bir şeyi diğerinden daha üstün tutmak, bir nesnede var olup diğerinde olmamak gibi anlamlara gelir.⁶¹ Türkçede özel olmak, bireysel, bireye özgü, ferdî, mahsus olma gibi anlamlara gelir.⁶² Fıkî bir ıstılah olarak ise sadece bir manayı ifade etmek üzere tek vaz' ile konulmuş ve yalnız bir ferde delâlet eden lâfızlardır. Nesne ve cisimlere verilen isimler hâs isimler olarak belirtilmiştir.⁶³ Örneğin, Mehmet, adam, kadın gibi tek bir şahsa delalet eden lafızlar hâs lafız olarak değerlendirilmiştir. Hatta içeriğinde çokluk bulunsu bile şayet bu çokluğun belli bir sınırının olduğu durumlarda, lafzı yine hâs olarak kabul edilmiştir. Mesela, iki, üç, dört, beş, yüz, bin gibi sayı isimleri her ne kadar çokluk bildirse bile bunlar belli sınırları olan sayılar olduğundan dolayı hâs lafızlar olarak değerlendirilmektedir.⁶⁴

⁵⁹ Çalışkan, *Fıkıh Usûlü*, 223.

⁶⁰ Çalışkan, *Fıkıh Usûlü*, 224.

⁶¹ Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 7/24.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 7/24.

⁶³ Ferhat Koca, "Has", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları- İSAM Yayınları, 1997), 16/264.

⁶⁴ Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkıh*, 311.

Fıkıh usûlü alimleri, hâs lafızlar eğer farklı bir anlam için kullanıldığında başka bir manayı gösteren bir delil bulunmadıkça, vaz’ edildiği manaya kesin ve tereddütsüz bir şekilde delalet edeceğinde ittifak etmişlerdir. Mesela;

(صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)

“Üç gün oruç tutar”⁶⁵ ifadesindeki “üç” rakamı kesinlikle hâs bir ifadedir. “Üç” rakamının dışında bir ihtimali yoktur. Aynı şekilde

(إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ)

“On fakiri doyurmak gerekir” ifadesindeki “on” rakamı hâs lafızdır ve asla başka bir ihtimale açık olması söz konusu değildir. Fakat başka bir delil olur ve bu delil de hâs lafzın gerçek anlamını terk edip başka mana verildiğine delalet ederse, o zaman hâssın delaleti kat’i olmaktan çıkar ve mananın ifade ettiği anlam esas alınır. Örneğin, “Hâkim suçluyu hapsedti” şeklindeki bir cümlede “Hâkimin suçluyu alıp hapse götürmesi” değil, ona hapis cezası verdiği şeklinde anlaşılır. Zira, ifadeden anlaşılan oradaki lafzın vaz’ edildiği anlam değildir. Aksine cümlenin ifade ettiği siyaktan net olarak anlaşılıyor ki, hâkimin görevi infaz değil, hüküm vermektir.⁶⁶

Yukarıdaki tanım ve örneklerle dikkat edildiği zaman görülecektir ki hâs olan lafızların manaya delaleti gayet açıktır dolayısıyla da mücmel ve müşkil olma durumları söz konusu değildir. Dolayısıyla hangi anlam için tayin edilmişse o manaya kesin ve net olarak delalet eder. Neticesinde ise delalet ettiği hükmün zanni değil kat’i olduğunu ortaya koyar.⁶⁷

Ea. Sıyga Bakımından Hâss: Mutlak ve Mukayyed

Fıkıh usûlü alimleri, sıygası bakımından hâs lafızları, mutlak, mukayyet, emir ve nehiy olmak üzere dört grupta incelemişlerdir.

Kur’an-ı Kerîm ve hadis metinlerinin yorumlanması hususunda geliştirilen fıkıh usûlünde bir terminoloji olan mutlak kavramı, lafzın delâletinin vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmamış olduğunu belirten bir kelimedir. Mutlak “muayyen olmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız” diye tanımlanmıştır.⁶⁸ Mesela bir kadın, bir kalem, bir güvercin, bir bakkal, bir Türk gibi tamlamalar mutlak ifadelerdir. Dikkat edilirse bu tamlamaların anlamında herhangi bir umûmiyet ve kapsayıcılık mevcut değildir. Sadece ifade edilen lafzın bizzat kendisine delalet eden lafızlardır. Mutlak lafızlar, başka bir sıfatla kayıt altına alınmadığı

⁶⁵ el-Bakara 2/196.

⁶⁶ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 221.

⁶⁷ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 260.

⁶⁸ Ferhat Koca, “Mutlak”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2006), 31/402.

sürece kendi mutlaklığı üzerinde devam eder. Şayet kaydedildiğine dair harici de olsa bir delil bulunursa bu durumda mutlak olması terk edilir. Kur'an-ı Kerim'de yemin kefareti ile ilgili şöyle buyrulmaktadır:

(أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ)

“Veya bir köle azat eder”⁶⁹ Burada ifade edilen “köle” lafzı mutlak olarak kabul edilmiştir. Zira kölenin Müslüman veya gayrimüslim olma gibi bir kaydı mevcut değildir. Dolayısıyla mutlak olarak herhangi bir kölenin azat edilmesi durumunda kefaretin yerine geleceği hükmü verilir.⁷⁰ Netice olarak mutlak lafızlar; müfret, cemî veya sıfat gibi durumlara bakılmadan ne için vazedildi ise o manaya delalet eden kelimelerdir.⁷¹

Arapça قيد / kayyede fiilinden ism-i mef'ûl olan الْمُقَيَّدُ mukayyet kelimesi, sözlükte bağlı olan, bağlanmış, bir şart veya kayıtla bağlı olan anlamına gelir.⁷² Fıkıh usûlü ıstılahında ise; bir sıfat, hal, gaye veya şarta bağlı olarak mahiyete delalet eden durumları ifade eder.⁷³ Başka bir ifadeyle muayyen olmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafızdır.⁷⁴

Mutlak bir lafız ile mukayyet lafız arasındaki fark; mutlak lafız herhangi bir kayıtlama söz konusu olmaksızın bir nesneye delalet eden kelimedir. Mesela “مِصْرِيّ”, “رَجُلٌ”, “طَائِرٌ” gibi lafızlar mutlak manayı ifade ederler. Mukayyet ise, bu mutlak lafızların, herhangi bir sıfat, gaye veya hal ile kayıtlanmış şekilleridir. Mesela; Müslüman mısırlı, olgun adam ve beyaz kuş gibi.⁷⁵ Şayet herhangi bir delil ile kayıt altına alınmamışsa mutlak kabul edilir. Eğer bağlandığına dair delil ortaya çıkarsa, bu durumda mutlak mukayyete dönüşür. Kur'an-ı Kerim'de:

(مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ)

“Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra”⁷⁶ buyrulmuştur. Burada “vasiyet etme” mutlak olarak ifade edilmiştir. Ancak burada mutlak olan vasiyet, Hz. Peygamber'in (sas) hadisi ile mukayyet hale dönüşmüştür. Efendimiz (sas) “الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ” (vasiyet) ancak (malın) üçte biridir. Üçte bir bile fazladır” buyurmuştur.⁷⁷ Netice olarak Kur'an ayetinde mutlak olarak ifade edilen vasiyet, üçte bir olarak mukayyet hale dönüşmüştür.

⁶⁹ el-Mâide 5/89.

⁷⁰ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 223.

⁷¹ Çalışkan, *Fıkıh Usûlü*, 219.

⁷² Mecdüddin Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Mektebetü Tahkiku't-Türâs, 2005), 313.

⁷³ Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, 147.

⁷⁴ Koca, “Mutlak”, 31/402.

⁷⁵ Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkhi* (Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1956), 192.

⁷⁶ en-Nisâ 4/12.

⁷⁷ Muvatta, Cihad 10.

Mutlak bir lafız herhangi bir delil ile mukayyet hale getirilmişse, mukayyete göre amel etmek gerekir. Aksi bir delil bulunmadıkça mukayyetin hükmü geçerliliğini muhafaza eder. Kur’ân-ı Kerim erkeklerin evlenemeyeceği kadınları zikretmiştir:

(وَرَبِّكُمْ إِلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نَّسَائِكُمُ إِلَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ)

“Kendileriyle birleştiginiz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.”⁷⁸ Ayetin ifadesine göre üvey kızın annesi ile sadece nikah akdi yapma şeklinde mutlak ifade edildikten hemen sonra “zifafa girdiğiniz” ibaresiyle haram hükmü mukayyet hale dönüşmüştür.⁷⁹ Bu durumda sadece nikah akdi yapıp daha sonra talak vaki olan ve zifafa girilmeyen durumlarda haramlık söz konusu olmaktan çıkar.

Fıkıh usûlü alimleri, aynı lafzın bir nasta mutlak diğesinde mukayyet olması durumunu dört kısımda ele almışlardır.

1. Konu ve hükmün aynı olması: Eğer, her iki nassın konusu ve hükmü aynı ise böyle bir durumda mutlak mukayyete hamledilir. Zira hüküm ve illet aynı olduğu için mutlaktan kasıt mukayyet demektir. Örneğin Kur’ân-ı Kerim’de:

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ)

“Murdar hayvan ve kan size haram kılındı.”⁸⁰ buyurulmuş ve mutlak anlamda hiçbir kayıt olmaksızın “kan” maddesinin haram olduğu ifade edilmiştir. Ancak başka bir ayette:

(إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا)

“Murdar hayvan ve akan/akıtılmış kan”⁸¹ buyrulmuştur. İki ayetin de sebep ve hikmeti aynıdır. O da kanın içilmesinin veya yenilmesinin zararlı olduğudur. Her iki ayetin hükmü de aynıdır ve haramdır. Böyle bir durumda mutlak olan nass mukayyete hamledilir ve hayvanın kesildikten sonraki akan kanının haram olduğuna hükmedilir. Yani damarlarda kalan, dalak ve karaciğerde bulunan donmuş kanlar değil, dışarı akan kanın haram olduğu neticesi ortaya çıkar.

2. Hüküm ve sebebin farklı olması: Şayet nassın sebep ve hükümlerinin ayrı olduğu durum söz konusu ise fıkıh alimlerinin çoğunluğunun ittifakı ile mutlak mukayyede hamledilmez ve mutlak kendi konusunda, mukayyet de kendi konusu içerisinde amel edilir. Örneğin; Kur’ân-ı Kerim hırsıza verilecek ceza ile ilgili;

(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)

“Kadın ve erkek hırsızın ellerini kesiniz”⁸² buyurmuştur. Burada “el” lafzı mutlak olarak gelmiş ve elin hangi kısmının kesileceği hususunda bir kayda bağlanmamıştır.

⁷⁸ En-Nisâ 4/23.

⁷⁹ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 266.

⁸⁰ el-Mâide 5/3.

⁸¹ El-En’âm 6/145.

⁸² el-Mâide 5/38.

Kur’ân-ı Kerîm, başka bir ayette ise abdest alırken ellerin yıkanması konusunda şöyle buyurmuştur:

(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)

“Yüzünü ve ellerinizi dirseklere kadar yıkayınız”⁸³ buyurmuştur. Dikkat edilirse bu ayetteki “el” lafzı dirseklerle beraber mukayyet olunmuştur. Ancak, her iki nassında hem sebep hem de hükmü birbirinden farklıdır. Önceki nass da zikredilen hüküm “hırsız bir kimseye verilen cezanın hükmü” iken, abdest ayetindeki hüküm abdesti olmayan birinin namaz kılmak istediğinde yapması gereken abdest almadır. Dolayısıyla, abdestte “el” den maksat dirseklerle beraber ise, o halde hırsızın da elini dirseklerden kesmek gerekir, şeklinde bir hüküm verilemez.⁸⁴ Böylece hırsızlığa verilen cezada mutlak olarak zikredilen “el”, abdest ayetindeki “dirseklerle beraber eller” şeklindeki mukayyede hamledilemez. Zaten uygulamada da hırsızın elinin kesilmesi durumu, “bilek” kısmı ile kayıt altına alınmıştır.

3. Sebebin aynı hükmün farklı olması: Şayet nasların sebepleri aynı ama hükümleri farklı ise bu durumda da yine mutlak lafız mukayyede hamledilmez ve her ikisinde de kendi konusu üzerinde amel edilir. Örneğin, yukarıda verilen abdest alma ile ilgili ayette eller dirseklerle mukayyet hale getirilmişti. Ancak teyemmüm ile ilgili nass da böyle bir kayıt zikredilmemiştir:

(فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ)

“Temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla mesh edin”⁸⁵

Görüldüğü üzere bu ayette eller için herhangi bir kayıt söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle bir durumda mutlak mukayyede hamledilmez ve teyemmüm ederken de kollara kadar mesh edilmesi gerekmez. Çünkü her iki nassında sebebi aynıdır o da namaz kılmak için hazır hale gelmektir. Ancak hükümleri farklıdır. Abdestin hüküm ve şartları ile teyemmümün hüküm ve şartları aynı değildir. Biri normal durumlarda namaz kılmak için su ile abdest alma iken, diğesinde su bulunamadığı veya suya ulaşamadığı durumlardaki namaz kılma hazırlığı ile ilgili hükümlerdir. Netice olarak burada teyemmümdeki durum Efendimizin (sas) uygulama ve hadisleri ile mukayyet hale gelmiştir. Nitekim Hz. Ömer’in (ra) rivayet ettiği bir hadiste teyemmümün iki darb/vuruştan ibaret olduğu, birinin yüzü mesh etmek diğesinin ise dirseklere kadar kolları mesh etmek olduğu bildirilmiştir. Bu durumda teyemmümdeki elleri mesh etmenin kaydı, hadis delili ile bağlı hale getirilmiştir.⁸⁶

4. Hükmün aynı sebebin farklı olması: Nasslarda meydana gelen böyle bir durum için Hanefiler ve Malikilerin de çoğunluğu mutlak mukayyede hamledilmez demişlerdir. Yani her bir nass kendi

⁸³ el-Mâide 5/6.

⁸⁴ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 226.

⁸⁵ el-Mâide 5/6.

⁸⁶ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 225.

yerinde amel edilmesi gerekir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise böyle bir durumda mutlakın mukayyede hamledilebileceğini söylemişlerdir.

Örneğin; zihar⁸⁷ cezası için Kur'an-ı Kerim “*bir köle azat eder*”⁸⁸ şeklinde mutlak bir lafız kullanmıştır. Ama kasti olmaksızın hata ile adam öldürme cezasında “*mümin bir köle azad eder*”⁸⁹ diye “mümin” kaydı şeklinde buyrulmuştur. Nasların ikisinin de hükmü aynıdır, yani “köle azad etmek.” Fakat iki nassın da sebepleri farklıdır, o da birinci nass da zihardan dolayı eşinden istifade etme niyeti, ikinci nass da ise hata ile adam öldürme durumu söz konusudur. Mezhep imamlarının böyle bir durumda mutlakın mukayyede hamledilmesi ile ilgili farklı görüş bildirmesine ilişkin hükümler de değişiklik göstermiştir. Buna göre: Hanefî ve Malikilerin çoğunluğu, burada mutlak mukayyede hamledilmez ve hata ile adam öldürme cezasında azat edilecek kölenin müslüman olması gerekir, zihar kefaretinde ise gayrimüslim bir köle de azat edilebilir, demişlerdir. Şâfiî ve Hanbelî mezhebi mensupları ise böyle durumlardaki mutlak olanın mukayyede hamledeceği görüşünü benimsediklerinden dolayı her iki cezada da azat edilecek olan kölenin müslüman olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁹⁰

Eb. Âm ve Mutlak Arasındaki Fark

Âm ve Mutlak arasında ilk bakışta bir fark olmadığı anlaşılabilir. Hatta bazı fıkıh bilginlerinin bu iki kavramın birbirinden ayrı olduğunu kavrayamadıkları ifade edilmiştir. Gerçekten de umûm ve mutlak arasında önemli bir nüans farkı bulunmaktadır. Mesela âm lafzın birimleri arasında müşterek olan bir konu umûm etrafında dönüp dursa da mutlak olabiliyor. Hatta umûmun fertleri arasındaki ortak yönlerden dolayı bazen müşterek lafız olduğunu iddia edenlerin de olduğu söylenmiştir. Halbuki doğrusu, umûm sıygalarında müştereklik söz konusu değildir.⁹¹

Râzî, el-Mahsûl adlı eserinde bu iki kavram arasındaki farka şu ifadelerle işaret etmiştir: Ona göre her şeyin bir hakikati vardır. Ancak bir lafzın mefhumu o kavramdaki hakikate aykırı olabilir. Bu aykırı durum, bu hakikatin bir unsuru da olabilir, ondan ayrı bir şey de olabilir. Hatta olumlu bir şey de olabilir, olumsuz da. Mesela “insan” dediğinizde, buna “insan” demeniz kesinlikle onun “insan” olduğundan dolayıdır. Ama onun “bir” olup olmaması, “çok” olup olmaması gibi durumlar “insan”

⁸⁷ Zihâr; Kocanın, eşini annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmesi anlamında kullanılan bir fıkıh terimidir. Ahmet Yaman, “ZİHÂR”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2013, c. 44, s. 387-90.

⁸⁸ el-Mücâdele 58/3.

⁸⁹ en-Nisâ 4/92.

⁹⁰ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 225.

⁹¹ Şihabuddîn Karâfî, *el-İkdu'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mısır: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999), 132 Muhakkikin Girişi.

mefhumunun dışında bir şeylerdir ve ondan ayrıdır. Burada “insan” kavramından maksat sadece onun insanı temsil etmesinden dolayıdır. Hatta “insan” denildiğinde onun “bir” olup olmadığı veya “çok” olup olmadığı konusunda net bilgiler olsa bile bu durum “insan” kavramının mahiyetinde bir değişiklik yapmaz. İşte burada negatif veya pozitif hiçbir kayıt olmaksızın sadece kavramın hakikatini koyma durumuna “mutlak” denilir. Ama eğer bu kavramın hakikatine etki edecek bir nicelik kaydı bulunur ve bu kayıt kavramın muhtevasını belirli bir çokluk ifade etmesine delalet ederse buna “adet/sayı” ismi denilir. Şayet kaydedilen çokluğun bir sınırı mevcut değilse buna “âm” denilir. Râzî böylelikle bazılarının “mutlak” için yaptıkları; “muayyen olmayan bir çokluk kaydının bulunması” şeklindeki tanımlarının hatalı olduğunu ifade etmiştir.⁹² Râzî’nin bu tanımlamasının, diğer fıkıh usulü alimlerine göre gayet özet ve anlaşılır olduğu ifade edilmiş ancak bu tanım için de bazı soruların sorularak cevaplanması gerektiğini söylemişlerdir.⁹³

Âm ve Mutlak arasındaki farkın daha net anlaşılmasına işaret bakımından; mutlak için örnek verilen “الإنسان” kavramı ile âm için verilen “المسلمون veya المؤمنون” kavramları üzerinden bir örnek verilebilir. Mademki mutlak, muayyen olmayan ve kavramın bizzat kendisinden kaynaklanmayan bir genellemeye sahiptir. Yani “insan” ifadesindeki mahiyetin anlamı, sadece insan olduğu için ve bu insaniyetin bizzat onun varlığından kaynaklanmasındandır. Bu durumda âm; kavramın mahiyetinin kendisinden kaynaklı değil aksine ona sonradan arız olan bir durumdan dolayı umûm anlamı kazanmış kavramlardır. Müminler veya Müslümanlar kavramı iman ve İslam gibi durumların kişide bizzat değil, arızı bir vasıfla ona ittisal etmiş durumları niteler. Dolayısıyla âm kavramları daha çok önermelere bitişir ve delillerde kullanılır. Mesela “her cisim mümkündür”, “her mümkün ise muhdestir” denilebilir. Ama mutlak kavramlarda böyle bir durum söz konusu değildir. Netice itibarıyla “insan”, “at” gibi mutlak kavramlar ile “Müslümanlar, müminler” gibi âm kavramların arasında ve sayı isimleri arasında bir yönden müştereklik söz konusu olabilmektedir. Mesela mutlak bir kavram kendisine “çokluk” arız olur ve husus ifade edebilir ya da âm lafız sayı isimleri kesret ile birleşmek suretiyle mahiyetleri farklı olabilir. Dolayısıyla, bir lafzın hakikate delalet etmesi ve bizzat o şeyin kendisi olması, herhangi bir kayıt ile bu hakikatinin sınırlanmaması mutlak anlamına gelir. Yok eğer lafız herhangi bir arızı çokluk veya muayyen bir kesreti hakikati içine alır ve o mahiyetin dışındakileri kapsamazsa buna da “sayı isimleri” denilir. Bunun dışındakiler de âm ifade eder.

Özetle, sayı isimleri, içinde muayyen bir sınırlılık olan, müfret âm ise içinde muayyen bir sınırlılık olmayan kavram demektir.⁹⁴

⁹² Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyaz Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/313.

⁹³ Karâfî, *el-İkdu'l-Manzûm fî'l-Husûsi ve'l-Umûm*, 1/177.

⁹⁴ İbn Tilmisânî Fehrî, *Şerhu'l-Meâlim fî Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1/473.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BASRÎ'DE UMÛM

Çalışmanın bu bölümünde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin “*Kitâbu'l-Mu'temed*” adlı eserinin önemli bir bölümünü kapsadığı umum anlayışı incelenecektir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin usûl anlayışının mütekellimûn metodu olduğu daha önce ifade edilmişti. Zaten kendisi mütekellimûn fıkıh usûlü metodunun teorisyenlerinden birisidir.

1.1. Umûmun Tarifi ve Hakikati

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, eserinde âm ve hâs bölümlerinin girişinde bu iki mesele ile ilgili yazacaklarını izah ederek, adeta bir bölüm fihristi şeklinde giriş yapmıştır. Burada müellifin eserindeki sıralaması dikkate alınarak hemen hemen aynı minval üzere mesele hakkındaki görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.⁹⁵

İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnet lafızlarının dil bakımından incelenmesi ve bunların sistematik bir yöneme tabi tutularak tasnif edilmesi fıkıh usûlü konusunun da temelini teşkil eder. Yapılan bu analizlerin en önemlilerinden biri de kelimenin morfolojik yapısıdır. Zira kelimenin yapısı ve mana bakımından vaz' edilişi hükümlerin istinbatında çok büyük öneme haizdir. Bu bağlamda usûl alimleri İslam'ın temel kaynaklarındaki kelimelerin yapısal anlamdaki tasnifini âm, hâs, müşterek ve müevvel şeklinde dörtlü bir ayrıma tabi tutmuşlardır.

Basrî, eserinde umum ifade eden lafızların öncelikle şerî delillerdeki durumunu ele almış, sonrasında dil ve örf bakımından bunları analize tabi tutmuştur. Bu anlamda dilde umum ifade eden lafızlarla mâna bakımından ifade eden lafızları birbirinden ayırmak suretiyle isimlerde muarref lammın anlama kattığı umumiliği, çokluk ve azlık (cem' ve killet) bakımından incelemiştir. Yine Basrî eserinde ayrı bir başlık altında isimlerde tezkir ve te'nis yapısını umum ve husus bakımından analiz etmiştir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, âm lafzını, “kendisi için elverişli olan her şeyi içine alan sözdür” şeklinde tanımlamıştır.⁹⁶ Bu tanım genel anlamda sonradan gelen fıkıh usûlü ve dil alimlerinin

⁹⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/1/204.

⁹⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/204.

referans gösterdiği bir tanım olduğu görülmektedir.⁹⁷ Mesela الرجال “adamlar” denildiğinde bu söze uygun olan kapsam, sadece “erkekler” kısmını içerir ve dışında kalan nesneleri kapsamaz. Bunun anlamı da “sadece erkekler” olup onların dışındakileri içine almamasıdır. Şöyle ki kadınlar bu kapsama dahil değildir. Dolayısıyla tanımda belirtilen “uygun düşen” ifadesi ile bu kastedilmiştir. الرجال / “erkekler/adamlar” kelimesi umûmdur. Ama umûmiyeti bu kelimeye uygun düşen kimselerin bu kapsama dahil oluşundandır. Kadınları içine almaması ise bu kelimenin umûm ifade etmesinin önünde bir engel değildir. Aynı şekilde مَنْ / “kim” istifham edatında da durum aynıdır. “Yanında kim var? مَنْ عندك / ” denildiğinde bu istifham sadece âkil kimseleri kapsadığından dolayı, âkil olmayanları içine almaz. Çünkü مَنْ lafzının kapsamı ve ona uygun olan alt birimleri âkil/akıllı varlıklardır. Akıllı olmayan varlıkların bu kapsama dahil olmaması bu edatın âm olmasına engel değildir. Mesela o an yanında olmayanları veya âkil olmayanları bu kapsama dahil olmaz. Netice olarak lafzın vaz’ edildiği/konulduğu anlamın kapsamına girmeye elverişli olmayanları muhtevi olmaz.⁹⁸

Basrî’ye göre umûm ifade eden nekre kelimeler ancak bedel yoluyla umûm olabilir. Mesela “adam / رجل lafzı sadece bedel olarak umûmu ifade edebilir. Cemi anlamı olmadığı için tarifi de dışında kalmaktadır. Her ne kadar şu adam, şu adam diye adamları kapsamı içine alsın bile cemi olmadığı için bunun âm lafız olması caiz değildir. Nekra olarak her adamı birer birer kapsamış olsa bile tüm adamları içine almadığı açıktır. Dolayısıyla âm için yapılan tanıma dahil olabilmesi ancak bedel yoluyla mümkün olabilir.

Basrî bu konuda hocası Kâdî Abdülcebbar’ın günümüze ulaşan eserleri içerisinde umum tanımana rastlanılmamıştır ancak Basrî eserin de hocasına atıfta bulunarak, onun âm tanımını burada zikretme ihtiyacı duymuştur. Buna göre Kâdî Abdülcebbar umûmun tanımını biraz daha tahsis ederek kelimenin tesniye/ikil ve cemi’/çoğul oluşu durumlarını tarifi dışında bırakmak için şöyle bir tanım yapmıştır. Ona göre âm; “dil bilimcilerinin uygun gördüğü ve üzerine hiçbir ekleme yapmaksızın her şeyi içine alan sözdür.”⁹⁹ Tanımda geçen من غير زيادة kaydıyla tesniye ve cemileri, مستغرق lafıyla da şümül ifade eden cem’i münekkerleri âm lafzın tanımında çıkaran Kâdî Abdülcebbar’ın لفظ ifadesine yer vermesi umum düşüncesini lafza ait bir özellik olarak gördüğünü, bu sebeple de manaların

⁹⁷ Ebu’l-Muzaffer el-Mervezî, *Kavâdiu’l-Edille fi’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 154; Mahfûz el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi Usûli’l-Fıkh*, thk. Müfid Ebû Amşe (Mekke: Merkezü’l-Bahsu’l-İlmî, 1985), 5/494; Alâuddîn es-Semerkindî, *Mizânu’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdalberr (Katar: Metabiu’d-Devhati’l-Hadîse, 1984), 1/257; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravdatu’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Münâzir fi Usuli’l-Fıkh* (Kahire: Müessesetü’r-Reyyân, 2002), 2/8.

⁹⁸ Krş. Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 145; Hallâf, *İlmu Usûli’l-Fıkhî*, 181; ez-Zühaylî, *Fıkh Usûlî*, 208.

⁹⁹ “لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له العموم في أهل اللغة من غير زيادة”

umumuna karşı çıktığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Diğer yandan bir kelimenin tesniye ya da cem'i yapılması, tekil olan lafza bir ekleme yapmak suretiyle oluşturulmaktadır. Mesela رجال / رَجُل (erkek/erkekler) diye ifade edilen yalın lafızlar ile الرجال / الرجل (bilinen erkek / bilinen erkekler) arasında fark vardır. Nitekim lafzın başına getirilen ال takısı cins ifade ettiğinden dolayı bu takı, kelimenin umûm ifade etmesini sağlamıştır. Dolayısıyla kelimenin umûm ifade etmesi için yalın hali üzerine bir ekleme yapılması sağlanmıştır.¹⁰¹ Aynı zamanda cemi lafzının en az ferdinin kaç olduğu konusunda; Cübbâîler'in ceminin en azını üç olarak ifade etmeleri ve bu konuda Mu'tezile içerisinden muhalif bir görüşün aktarılınmaması, Kâdî Abdülcebbar'ında bu görüşte olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Kâdî, bir lafzın umûm veya husus anlamdan hangisine delalet ettiği ile ilgili kastın ancak mütekellimin kastı ile bilineceğini söylemektedir. Bu durumda ilk vaz'da umûm için konulan bir lafzın umûm sayılabilmesi için mütekellimin ilk ifade ettiği anda bütün fertleri kastetmesi gerekir. Kâdî'ye göre mütekellim kasıt ile umûm ifade etmek için vazolunan lafızla bu anlamı kastetmez ise söz konusu lafız âm sayılmaz. Bununla birlikte Kâdî, anlamlandırma işleminde tüm yetkiyi mütekellimin kastına vermemiştir. Bilakis vaz'ın ve sîganın da sözü edilen işlemde önemli bir rolünün bulunduğunu, bundan dolayı da Kâdî nezdinde umûm anlam için vazolunan lafız, kendisiyle husus anlam kastedildiğine dair bir karine bulunmadığı takdirde vazolunduğu umûm anlamında kullanılır.¹⁰² Cessas ise bu konu da Kâdî'den farklı düşünerek umumun mütekellimin kastıyla değil, lafızla tespit edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁰³

1.2. Şer'i Delillerde Âm

Ebü'l-Hüseyn, şer'î delillerin istinbat edilen ve istinbat edilmeyen şeklinde iki çeşidinin olduğunu söylemiştir. Kendisinden hüküm istinbat edilen delillerin bu konu ile ilgili olmadığını ifade ederek, burada hüküm istinbat edilmeyen delillerdeki umûmdan bahsedeceğini kaydetmiştir.

Buna göre, istinbat edilmeyen deliller fiilî ve kavli olmak üzere iki kısımdır. Fiilî olan kısmın tüm yönleriyle umûm ifade etmesi düşünülemez. Zira menfî bir durum söz konusu ise iki fiilin birleştirilmesi mümkün değildir. Mesela "Peygamberimiz (sas) iki namazı birleştirmiştir"¹⁰⁴ hadisinde olduğu gibi namazların cemedilmesi tüm yönleri ile sahih kabul edilemez. Çünkü iki namazı birinin vaktinde mi eda etmiştir yoksa iki ayrı vakitte mi cem' söz konusudur. Aynı şekilde eğer menfî/zıt bir

¹⁰⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/229.

¹⁰¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/204.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/16.

¹⁰³ Ebu Bekr Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim (Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1994), 1/49.

¹⁰⁴ Tirmizî, *Salât* 138.

durum söz konusu olmasa bile fiiller yine umûm ifade etmezler. Diğer bir örnek de ise; “Peygamberimiz bir adamı öldürdü.” ifadesinde, o kişi mürted olduğu için öldürme ihtimali olduğu gibi, adam öldürdüğünden dolayı da kısas yapmış olma ihtimali vardır. Burada öldürme fiilinin bilinmesi ile her iki yönüyle de bu eylemi gerçekleştirdiği anlaşılmaz. Oysa burada her iki fiilin tahakkuk etmiş olması mümkün olduğu gibi sadece birinin vuku bulması da mümkündür. Dolayısıyla fiilî durum lafız değildir.¹⁰⁵

Burada Basrî'nin fiilî ve kavli durum şeklinde ifade ettiği hususlar, Hadis literatüründeki sözlü ve fiilî sünnetin karşılığıdır. Çünkü Peygamberin hadisleri sözlü, fiilî ve takriri olarak üç kısımda incelenmiştir.¹⁰⁶ Hz. Peygamberin yaptığı bir fiili görerek bunu rivayet eden sahabe ile peygamberin bir hususu bizzat sözlü bir şekilde sunması farklı hükümlerin bina edilmesini gerektirdiği izah edilmeye çalışılmıştır.

Kavli olanlara gelince, bunlardan lafzı umûm ifade edenler olduğu gibi umûm ifade etmeyenler de vardır. Lafzı umûm ifade eden sözlerin ise bir kısmı dilbilimi açısından bir kısmı da örf açısından umûm ifade eder. Bu durumda sadece lafız yönüyle umûm ifade edenler olduğu gibi hem lafız hem mâna yönüyle umûm ifade eden sözlerde vardır. Lafız bakımından umûm ifade etmeyen sözlerden bir kısmı mâna yönüyle umûm ifade edebilir.¹⁰⁷ Bazen hem lafız hem de mâna yönüyle umûm ifade etmeyen lafızlar vardır.

1.3. Dil ve Örf Bakımından Umûm Lafızları

Burada dilden maksat, Arap dili uzmanlarının ilgili lafzın etimolojik anlamı konusundaki görüşleri demektir. Örf ise, akıl cihetiyle gönüllerde dengesini bulan ve sağlam karakterlerin kabul ettiği birikimdir.¹⁰⁸

Basrî'ye göre dilbilim açısından umûm ifade eden lafızlar iki kısımdır. Bunlardan biri cemi, diğeri ise bedel bakımından umûm ifade eden lafızlardır. Cemi kipinde umûm ifade eden lafızlar, bizzat ismin kendisinde bulunan umûm olma vasfı veya birlikte kullanıldığı müşterek başka bir isimle birleşmesinden dolayı umûm olmasını gerektiren şeklinde iki çeşittir. Ona göre umûm ifade eden isimleri de iki kısımda ele almak mümkündür.¹⁰⁹

¹⁰⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/205.

¹⁰⁶ Suphî Salih, *Ulûmu'l-Hadis* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 209.

¹⁰⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/205.

¹⁰⁸ Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh* (Katar: Dâru'l-Hayr, 2006), 265.

¹⁰⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/205.

a. Âkil olsun veya olmasın her ikisine veya her birine ayrı ayrı şamil olma özelliğine sahip lafızlar: Müellif hem âkil hem de âkil olmayana şamil olan umûm kelime için أَيّ lafzı örnek vermiştir. Nitekim kendisi ile zikredilen isme tabi olmuştur ve bu ismin âm olmasını sağlamaya yönelik bir işleve sahiptir. Şöyle ki أَيّ إنسان لقيته فسلم عليه “hangi insanla karşılaşırsan selam ver” cümlesinde, insan olan tüm birimleri içine almaktadır. Aynı şekilde أَيّ نبات رأيته فخذ “hangi bitkiyi görürsen onu al” cümlesinde âkil olmayanları umûmu içine alan bir anlam verilmektedir. Başka bir örnekle, أَيّ جسم رأيته فخذ “hangi nesneyi görürsen al” cümlesi de hem âkil hem de âkil olmayan varlıklardan her ikisini de muhtevi bir özelliğe sahiptir. Basrî, كل وجميع lafızlarını da bu noktada değerlendirmiş ve âm lafızlar içinde zikretmiştir.¹¹⁰ Diğer fıkıh usûlü kaynaklarında da zikredilen كل / جميع lafızlarına ilave edilen muzafun ileyh yani tamlayanlarının tüm birimlerine şamil olduğu ifade edilmiştir.¹¹¹

b. Sadece âkil olana veya âkil olmayana şamil olan lafızlar: Sadece âkil olan veya âkil olmayan nesneleri içeren lafızları da iki kısımda incelenmesi mümkündür. Bunlardan birincisi sadece âkil varlıklar veya o anlamdaki nesneler için kullanılır. Basrî bunun için istifham ve ödül için kullanılan مَنْ lafzını örnek göstermiştir. Şöyle ki مَنْ دخل داري أكرمه ve مَنْ عندك lafızları umûm lafızlardır. Diğer kısmı ise âkil olmayanlar için kullanılan lafızlardır. Bunlar da iki kısımdır. Bir kısmı âkil olmayan varlıkların cinsine şamil olmayan lafızdır. İstifham ve ödül için kullanılan مَا / lafzı buna örnektir. Diğer kısmı ise âkil olmayan varlıkların cinsine şamil olandır. Bu da zaman için kullanılan متى ve mekân için kullanılan أين lafızları ve benzerleridir.¹¹²

1.4. Dilde Umûm İfade Eden Lafızların Varlığı

Basrî, dilde umum ifade eden lafızları iki kısımda ele almaktadır:

Birincisi; akıl sahibi ve akıl sahiplerine özgü olmayan aksine toptan veya tek tek her ikisini de ifade eden âm isim, örneğin أَيّ lafzı, akleden ve akletmeyen bütün varlıkları ifade eden lafızların başına gelir örneğin; أَيّ إنسان لقيته فسلم عليه “her kimle karşılaşırsan ona selam ver”, burada kim diyebildiğimiz herkesi içerir. أَيّ نبات رأيته فخذ ve أَيّ جسم رأيته فخذ “hangi bitkiyi görürsen gör onu al, hangi cismi görürsen gör onu al.” أَيّ lafzı akıl ve gayri akıl cisimleri kapsar. Aynı şekilde جميع ve كل lafızları da akleden ve akletmeyen varlıkları ifade eden lafızların başına gelir.¹¹³

İkincisi; âkil olsun olmasın sadece birine özgü olanlar da ikiye ayrılır; akledilebilenlere özgü ya da akledilebilenlerin yerine geçenlere özgü olan isimler (zamirler) bu da istifham ve şart

¹¹⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/206.

¹¹¹ Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh*, 345.

¹¹² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/206.

¹¹³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/206.

cümlelerindeki من lafzıdır. Akıl sahibi cins isimler hakkında soru sorulması ve onlardan arzu edilenin bu soruya uygun bir cevap olması bunu göstermektedir. Örneğin عندك من sorusuna erkek, kadın veya bunun benzeri bir sözle cevap verdiğinde bu cevap geçerli olur fakat “evde eşek var” veya “boğa var” diye cevap verdiğinde geçerli olmaz. Şart ve ceza bildiren ifadelerde de durum bu şekildedir.¹¹⁴ Basrî, akıllı olmayan varlıklara özgü olan âm ismi de ikiye ayırıyor, birincisi herhangi bir cinse özgü olmayanlar örneğin istifham ve şart edatı olarak kullanılan ما sözü gibi. İkincisi akıl sahibi olmayan özel bir cinse özgü olan edatlar mesela zaman için متى ve mekân için أين gibi, متى lafzı başına geldiği bütün zamanlardan istifham/soru edatı olabilir. أين lafzı da başına geldiği bütün mekanlardan istifham/soru edatı olur. Örneğin; متى جاءك بنو تميم cümlesindeki متى lafzı bu durum da sana gelinen bütün zaman dilimlerinden soran edattır. Bu adam zamanın hepsinde sana gelmiş olsa متى edatı bu zamanın hepsinden soru edatı olur.¹¹⁵ متى جاءك زيد burada متى lafzı zeydin gelme zamanını sormayı ifade eden bir lafız olur. Böylece متى lafzının ontolojik varlığı olan zamanda gerçekleşmiş bir şeye birleşmesi gerekir ki gerçekleşmiş olduğu zamanın hepsinde متى istifham edatı olsun. Aynı şekilde أين lafzı Zeydin ve insanların nerede bulunduklarını dolayısıyla mekanlarını sormayı ifade eden bir lafızdır ki أين edatı ontolojik varlığı olan mekân da gerçekleşmiş bir şeye birleşmesi gerekir ki gerçekleşmiş olduğu mekânın hepsinde أين lafzı istifham edatı olsun.

Basrî, hitabın tamamını kapsamı bakımından hitabı, muttasıl karine ve munfasıl karine diye ikiye ayırmaktadır.

Muttasıl Karine; İsmi kapsayıcı olmasını sağlayan aynı zamanda isme bitişik/muttasıl durum da olan karinedir. Karineye bitişik olan, müfret ismin başına gelen cins lamıdır. Örneğin أهلك الناس الدينار sözündeki الناس kelimesi lafzen tekil manen çoğul bir lafızdır. الناس kelimesindeki elif lââm cins lamıdır. Aynı şekilde cemi lafızların başına gelen elif lââm takısı da cins lââmıdır. Örneğin الرجال kelimesi altına sınırsız sayıda fertleri alır, dünya da nerede erkeklerden varlık grubu varsa hepsini istiğrak eder. Aynı şekilde رجال kelimesi elif lââm olmadan da umûmdur. Burada رجال kelimesi tamamen mutlak bir umumu ifade edip, en az üç ve daha fazla kişiyi istiğrak eder. Diğer taraftan الرجال kelimesinin başına elif lââm gelmesinden dolayı en az bir ve daha fazlasını istiğrak eder, bu aynı zaman da Ebü Ali el-Cübbâî'nin de görüşüdür.¹¹⁶

Munfasıl Karine: İsimden ayrı olan karine ise iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi izafet/isim tamlaması şeklinde olmasıdır. Örneğin; ضربت عبيدي burada köleleri dövdümden maksadın

¹¹⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/114.

¹¹⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/206.

¹¹⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/207.

ne kadar kölesi varsa hepsini istiğrak eder. İkincisi nekrenin başına gelen nefiy harfi ve nekre kelimenin başına gelen ما ve لا nefiy edatı da umûm ifade eder. أحد ما جاءني من أحد.¹¹⁷

Basrî, bedel yollu âm/mutlak lafızları (nekre isimleri) ikiye ayırmaktadır. Birincisi غاية التكثير ileri düzey nekrelere/ileri düzey mutlak lafızlar. Örneğin معلوم ve شيء kelimeleridir ki bunlar üst düzey cinslerdir. İkincisi دون ذلك في التكثير nekreligi daha aşağı olanlar ki bu da iki kısma ayrılır. Birincisi nekreligi az olanlar örneğin sadece bir türe özgü olan رجل ve benzeri lafızlardır. İkincisi nekreligi orta düzey olanlar حيوان ve جسم lafızları bir taraftan umûm ve husus ifade ederken diğer taraftan tür ve cinsliğı ifade etmektedir.¹¹⁸

Basrî, örfen umûm ifade eden lafızlara örnek olarak şu ayeti zikretmektedir; حرمت عليكم الميتة “ölü etinin hepsi size haram kılındı.”¹¹⁹ الميتة lafzı “bilinen ölü” ama burada örfen maksadın şer’i örfün kastettiğı ölülerdir ki buradaki ölü lafzı örfen umumluk ifade eder. Diğer bir örnek de Allah’ın şu ayetidir; حرمت عليكم أمهاتكم “annenleriniz sizlere haram kılındı.”¹²⁰ Buradaki ayet izafetten dolayı umûm ifade eder ve umûmluk sadece dilden kaynaklı bir umûm değil aynı zamanda şer’i bir umûmdur. Şer’i örf açısından ölülerden ve annelerden diğer faydalanma şekillerini haram kılınmasını ifade etme bakımından âm lafızdır.¹²¹ Peygamberin كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين في السفر “Peygamberimiz seferiyken namazları cemederdı.” sözü de Râzî’ye göre şer’i örf kapsamındadır. Çünkü Peygamberin bu sözü bütün seferlerinde namazı cemederdı sadece bir seferinde namazı cemederdı manasına gelmez. Râzî bunun yanında Peygamberin bu sözünün, cem fiilinin olup bittiğini (tekaddüm) ifade etmekle beraber fiilin sürekli tekrarlandığını göstermediğini ifade eder.¹²² Fahreddin Râzî, كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين في السفر “Peygamberimiz seferiyken namazları cemederdı.” sözünden maksadın cem fiilinin olup bittiğini ifade etmekle beraber fiilin sürekli tekrarlandığını göstermediğini ifade eder.¹²³ Kâdî Abdücebbâr ise bu hadis ile ilgili olarak şunları dile getiriyor, lügat açısından cemin tekrar tekrar olduğuna delalet etmez ancak yaptığı şeyi haber vermektedir. Çünkü كان lafzı eylemin daha önce gerçekleştiğini ifade etmektedir. Böylece bu lafız örf açısından cemin tekrar tekrar yapıldığını ifade ediyor. Zira كان يتهجد بالليل “falan adam geceleri

¹¹⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/207.

¹¹⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/207.

¹¹⁹ Maide 5/4.

¹²⁰ Nisa 4/23.

¹²¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/207.

¹²² Râzî, el-Mahsûl, 1,304. Gazzâlî'nin benzer görüşü için bkz. Gazzâlî, el-Müstasfâ, III, 280-282.

¹²³ Râzî, el-Mahsûl, I, 304.

teheccüt namazı kılıyordu.” denilse bu kişi ömründe bir kere teheccüt namazı kılsa bile bu kişi için geceleri teheccüt namazı kılıyordu denemez.¹²⁴

Basrî, isimlerin tevkîfi olmasıyla ilgili olarak; ihtiyaç duyulduğunda bir mana karşısına kelam vaz’ edilmediğinde bu mananın karşısına bir kelam vaz’ edilmesi gerektiğini, çünkü yeni bir şeyler üretildiğinde isimler koyulmasının zorunluluğunu ifade etmektedir. Nitekim bir kişi yeni bir alet icat ettiğinde, bu icada isim koymaya yönelir. Bu kişi tarafından icat edilmemiş olsa bile, bir kimse yeni bir şey icat ettiği zaman ona bir isim koymaya girişmesinde olduğu gibi o kelama şiddetle ihtiyaç duyulduğu zaman onun için bir lafız vaz’ edilmektedir. Aynı durum çocuğu olan kişi içinde geçerlidir. Zira böyle bir ihtiyaçtan kaçınılamaz.¹²⁵

Basrî, eserinde kendi görüşlerini dile getirdikten sonra zaman zaman diğer mutezilî alimlerin ya da farklı grup ve mezhep de olan alimlerin görüşlerinede değinmektedir. Bizlere farklı bakış açıları kazandırması hasebiyle zaman zaman diğer alimlerin fikirlerinede zikretmenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Mürcie, dilde umum ifade eden lafızlar ile ilgili olarak, dil de tek başına istiğrak ifade eden lafızların vazedilmediğini aksine istiğrak ifade eden lafızların çoktan daha azına/aşağısına vazedilmiş lafızlar olduğunu ifade etmektedir. كل ve جميع lafızları istiğrak manası ifade etmek üzere vazolunduğunu ve istiğrakın dışındaki bütün çoğullarda da hakiki manasında kullanıldığını ifade etmiştir. Bir kelimenin başına كل lafzı geldiğinde kelime tekil de olsa istiğrak ifade eder. Mürchie, şart ve soru cümlesinde kullanılan من lafzı için de aynı şeyleri dile getirmiştir.¹²⁶

Mürchie, dil de umûm ifade eden lafzın olmadığını, bir lafız ancak kasıt ile âm haline gelebileceğini ve Mürchie karşıtlarının ise âm diye söylenilen şeyin istiğrakta mecaz, husûs da hakikat olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla âm diye iddia ettikleri şey hususunda mecazen istiğrak, hakikaten husûs manasında olduğunu dile getirmişlerdir. Başına elif lâm gelmeyen رجال gibi çoğul isimlerin âm lafız olduğunu iddia edenlere, Mürchie bunların âm olmadığını, mecazen istiğrak ifade ettiklerini, aslında onlar husûs ifade etmek için vaz olunduğunu dile getirmiştir.¹²⁷ Sanki burada Mürchie من lafzını bir fert konusunda hakikat çok fert konusun da mecaz ya da diğer umûm lafızları istiğrak ifade etmeyen cemi konusunda hakikat yapmıştır.

¹²⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/207.

¹²⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/212.

¹²⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/209.

¹²⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/209.

Mürcie, umûm ile istiğrakın faklı olduğunu, istiğrak ifade etmeyen diğer lafızları hakikat yapmalarının sebebi المسلمون sözü gibi başına elif lâm gelmiş cemi lafızları tekil de hakikat çoğul da mecaz yapmaları uzak ihtimaldir. Fukahâ ve mütekellimûn alimleri, dil de sadece istiğrak ifade etmek için vaz' edilmiş lafızların olduğunu bu lafızların istiğrak manasında hakikat, istiğrakın dışındaki manalarda mecaz olduğunu ifade etmişlerdir. Konuşan kişinin istiğrakı irade ettiğini karşı tarafa anlatmak için dil, istiğrakı ifade edecek lafza ihtiyaç duymaktadır. Bu lafızların bilinmelerinden dolayı ve dilin son derece bu lafızlara ihtiyaç duyması açısından, istiğrak ifade eden lafızlar tıpkı والارض والسماء lafızları gibidir. Nitekim ihtiyacı doğuran sebebe rağmen bütün asırlarda dilcilerin gökyüzü ve yeryüzünü karşılamak için bunların her birine özgü bir lafız tayin etmemeleri imkansızdır. Halbuki dilciler çok kapalı manaları karşılamak için bile lafızlar koymuşlardır. Hatta bir manayı karşılamak için birden çok kelime tayin etmişlerdir. Aynı şekilde dilcilerin özellikle istiğrak ifade edecek lafızlar vaz' etmemeleri imkansızdır. Birbirini takip eden asırlar da büyük bir milletin bir mana için birden çok lafız vaz' ederken zahir bir manaya özgü lafızları göz ardı etmeleri düşünülemez. Bu açık delil fukahâ ve mütekellimûn alimlerinin tercihini fasit kılmaktadır.¹²⁸

Basrî, dil de umum ifade eden lafızların müfret veya mürekkep olsun fark etmeyeceğini dil de kelamın müsemmayı karşılamak için vaz' edilmesi gerektiğini dile getirerek; جاءني الناس ya da جاءني القوم cümleleri marife olarak gelmiş ve جاءني ناس ya da جاءني قوم sözleri istiğrak ile istiğrakın altındaki çoğulun arasını ifade edebilmek için çoğul lafzın elif lâmsız ifade edildiğini söylemiştir.¹²⁹ Ayrıca, dil de istiğrak ifade eden kelamın varlığından ve bu kelamın da istiğrak lafzının kendisi olduğuna delil olarak şu örneği vermektedir; استغرقت أكل الخبز إلا هذا الرغيف “şu çörek hariç bütün ekmeği yedim” bu cümle tekid edilerek, استغرقت أكل الخبز كله “ekmeğin yenmesinin hepsini istiğrak ettim” şeklinde de söylenebilir. Dilcilerin özellikle istiğrak lafızlarını vazetmeye ihtiyaçlarının olmadığı, kişinin bazen hüküm kapsamına almak istediği kişileri tek tek sayarak hükmün kapsamına alması mümkün olsa bile kapsayıcı bir hükme delalet etmek üzere bütün insanlar ifade edilmek istenildiğinde ise umûm lafızlarına ihtiyaç duyulmaktadır.¹³⁰

İstiğrak ile istiğrakın altındaki çoğulların arasını ifade eden örnekte; رأيت القوم كلهم أجمعين “kavmin hepsini toptan gördüm” müşterek bir umûm lafız ile insan bu müşterekliği ve iltibası tekid etmiş olur. Nitekim tekid arttıkça, zorunlu bir şekilde kapalılığı ve vehmi arttırmış olmaktadır. Dilcilerin bu şekilde iştiraki tekidi değil aksine izah ve beyanın tekidini kastettikleri bilinmektedir. Dilciler, vehmettirmeyi tekid etmek istediklerinde bu gibi tekide dayanmamışlardır. Basrî ise iştiraki

¹²⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/210.

¹²⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/210.

¹³⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/211.

ve kapalılığın tekid edilmesinin zorunlu olduğunu çünkü كل lafzı istiğrak ile istiğrakın altındaki cemilerin arasında kullanılan hakikat yoluyla müşterek bir lafız olduğunu aktarmaktadır. Aynı durum أجمعين lafzı içinde geçerlidir. Bir delalet ile bir şeye delil getirilen her kişi sonra diğer delil denilen şeyler arasında ona tabi olunacağını delili olarak şu örnek verilmektedir, kişinin رأيت جمعا إما كل الناس “insanların hepsini veya bir kısmını toplu bir şekilde gördüm” demesi, iltibası tekid eden olması açısından daha sonra kişi bunu ikinci defa tekrar etmiş olmaktadır.¹³¹

Basrî, أجمعين lafzının kullanımı daha aza (ekalle) göre daha fazlaya (eksere) has değilse, her iki manaya da (ekal ve eksere) eşit oranda muhtemel ise burada farklılığın olmadığını bu durum da كل ve أجمعين lafızlarının anlam bakımında eşit olduğunu çünkü bu iki lafızdan birisi diğerinden daha fazla kullanılmadığını dile getirerek şu örnekleri vermektedir, kişi رأينا الذين في الداري كلهم “konaktakilerin hepsini gördük” veya رأينا الذين في الداري أجمعين “konaktakilerin topunu/tamamını gördük” demesi dinleyen kişinin çokluk ve azlık açısından bu iki kelam arasında fark görememektedir.¹³²

Basrî; insan ضربت كل من في الدار “konaktaki herkesi dövdüm” diyen birini duyduğunda ve konakta on kişinin olduğunu bildiği halde, başkasının konaktakilerin tamamını dövdüm dediğini işittiğinde ve bu lafızdan başka bir şeyde bilmiyorsa şöyle ki kendi babası ve başkası evde midir değil midir? Bilmiyorsa zannı galibe göre bu kişi babasını dövmemiştir. Aksine sadece evdekilerin hepsini dövdüğünü mümkün görür. O halde kişinin ilk önce aklına gelen istiğraktır. Şayet كل lafzı istiğrak manasında mecaz olsaydı akla ilk gelen mana istiğrak değil ba’z manası olurdu. Zira كل lafzı istiğrak ile istiğrakın altındaki çoğulları ifade eden müşterek bir lafız olsaydı كل veya بعض ‘ın eşit düzeyde kastediliyor olması konusunda tereddüt yaşanırdı. Tıpkı müşterek isimlerin ifade ettiği manalarda yaşanan tereddüt gibi. Bu manalardan hiç birisi insanın kalbine yatmazdı.¹³³

Basrî; لم أضرب كل من في الدار “kişinin konaktaki herkesi dövdüm” sözü لم أضرب كل من في الدار “evde kim varsa herkesi dövdüm” diyen kimseye karşı nakzetmek istediği zaman ona derhal şöyle der لم أضرب كل من في الدار “konaktaki olan herkesi dövmeydim” der. كل lafzı, بعض (parça) ve كل (bütün) arasında müşterek olsaydı لم أضرب كل من في الدار “konaktaki bulunan herkesi dövmeydim” sözüne aykırılık doğurmazdı. Çünkü kişi sadece belli insanların bir kısmını dövdüğünde de doğrudur. كل lafzı istiğrak manasında mecaz ise munakaza’nın yokluğuna dair dile getirdiklerimiz daha açık ve daha

¹³¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/213.

¹³² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/214.

¹³³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/215.

ortada olur. Her halükârda كل lafzının cüz lafzının karşıtı olduğu bilinmektedir. Bu durum كل sözümüzün hakikat yollu cüz manası ifade etmesinin önünde bir engeldir.¹³⁴

Basrî; kişinin اضرب رجلا “herhangi bir adam döv” sözü, tayin edilmemiş bir adamın dövülmesini veya ona vurulmasını ifade eder. لا تضرب رجلا “hiçbir adam dövme” sözü ise اضرب رجلا sözünün olumsuzlanması gibidir. لا تضرب رجلا sözünün ancak bütün erkeklerin dövülmemesi gerektiğini ifade ettiği zaman zıttı gibi olur. Çünkü şayet bu cümle erkeklerden bir kısmının dövülmemesini ifade etseydi o zaman erkeklerin hem dövülmesi hem de dövülmemesi bir araya getirilmiş olurdu, bu durum da iki cümlenin birbirine olan zıtlığı ortadan kalkardı. Kişinin ضربت رجلا “herhangi bir adamı dövdüm” لم أضرب رجلا “hiçbir adamı dövmedim” sözü gibidir.¹³⁵

Basrî; من lafzı soru ve şart cümlelerinde nekre olduğunda, şart ve soru cümlelerinin başına gelirse âm lafız olur, marife cümlelerinin başına gelirse hâs lafız olur. من lafzı kendisine sıfat bitişmediği sürece istifham ifade etmez, ancak kendisine sıfat bitişirse bu sıfat من lafzına ilişkin bütün akıllılarda umûm hale gelir, ister من lafzından sonra gelen kelime marife olsun ya da nekre olsun fark etmez sıfat umûmlaşır ve bütün bu akıllıları kapsar. Kendisine sıfat bitiştiğinde kişi istifham da şöyle der; من دخل bu cümle evdeki bütün akıllılardan soru olur. Kişi şart cümlesinde şöyle der; من دخل “evime giren herkesi dövdüm,” eve giren bütün akıllıları burada girme sıfatı sıfat sebebiyle من lafzını kapsamaktadır, şöyle ki girme fiili umûmlaşmaktadır. Kişi marife olduğunda şöyle der; ضربت من “Zeyd kimi dövdüyse onu dövdüm” bu cümle zeydin dövdüğü bütün akıl sahiplerini içerir. Bu açıdan marife de olsa mana açısından nekre gibidir. Bu da umûmdur. من kelimesinin geçtiği cümledeki marife من kelimesinin geçtiği cümledeki nekreden farklıdır. من lafzı konuşanın ve dinleyenin bildiği kişinin başına gelir, sıfat nekre olduğunda böyle bir şey söz konusu değildir. من دخل داري ضربته “kim evime girirse onu döverim” sözünde olduğu gibi. İstifham da من lafzının umûm olduğunun delili ise: من lafzı akıllılar ile ilgili hakikat olması من lafzının istifham cümlesinde umûm olduğunun delilidir, çünkü من lafzının akıllıların dışında hakikat olmasını gerektirici herhangi bir gerekçe yoktur. Akıllılar hakkında من lafzının hakikat ifade etmesini gerektirici delil dışında, o delilden daha güçlü bir delil olmadığı sürece akıllılar dışında hakikat manasını gerektirici herhangi bir delil yoktur.¹³⁶

Basrî, Mürcie’nin dil de umum ifade eden lafızları anlattıktan sonra farklı alim ve mezheplerin görüşlerini dile getirmeye çalışmış ve bu doğrultuda dil de umum ifade eden lafızlarla ilgili olarak dil

¹³⁴ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/215.

¹³⁵ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/216.

¹³⁶ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/216.

de zikredilen ismi karşılamak için vaz'ın gerekliliğini aktararak bu konudaki itirazlara cevap vermeye çalışmıştır.

İtiraz; diğer büyük milletlerde de dil de umum ifade eden lafızların olması imkânsız değildir. Nitekim Arap milleti şimdiki zamandaki eylemi ifade eden ve buna özgün bir ibare vazetmemiş mi ya da altı-üstü, sağı-solu veya kefurun kokusunu ifade edecek özgün bir lafız vazetmemiş midir şeklindeki itiraza öncelikle kâdî Abdülcebbar'ın bu varlıkların zahir olmadığı için Arap dilcilerinin bunları ifade etmesi için hâs lafızlar tayin etmediğini aktardıktan sonra Basrî kendi görüşünü şu şekilde izah etmektedir; müsemmanın açıklığını ve onu ifade edecek ibareye olan ihtiyacın zorunluluğunu gerektiren şey dil de müfret olsun mürekkep olsun bir kelamın bu müsemmayı karşılamak için vazedilmesidir.¹³⁷

Dilciler istiğrak için ve istiğrakın altındaki çoğullardan olan şeyler için bir hal karinesi ve işaretle beraber kullanıldığı zaman istiğraktan haber veren bir isim vaz' etmişlerdir. Bu isim istiğrak ifade eden has bir isim gibidir, şeklinde yapılan itiraza Basrî şöyle cevap vermektedir; kendisiyle istiğrakın gerçekleşeceği bir hal karinesi veya işaretin bitişmesini, istiğrak olduğuna dair bir bilgiyi gerçekleştirecek bir şeyi bir ismi dilciler bilmezler, her halükârda bir yer de işaret var diye orada yakînî bilgi gerçekleşmez. Çünkü dilcilerin manalar karşısında isim vaz' etmeyi tercih etmelerinin sebebi, bir manayı ifade etmek için birden çok lafız kullanmaları işaretle ibareden delaletelafza yönelmişlerdir. Zira işaretin delaletinin imkânı dar iken, ibarenin imkânının açıklığı ve genişliği sebebiyle bu varsayma ve bu ihtiyaca rağmen zatında zahir olanı bırakmaları mümkün değildir.¹³⁸

Bir diğer itiraz da ise; كل ve اجمعين lafızlarıyla tekidin yapılabileceğini çünkü كل veya اجمعين lafızları diğer lafızlardan daha fazla istiğrak manasın da kullanılmaktadır. Basrî ise; كل اجمعين lafzından daha fazla istiğrak manasından daha fazla zahir olması durumunda ya اجمعين lafzı istiğrak ile istiğrakın altındaki çoğullar arasında müşterek bir lafız olacaktı veya müşterek olmayacaktı bu durumda daha çok istiğrak ifade eden hâs bir lafız olacağını ifade etmiştir. Şayet istiğrakta daha hâs olsaydı sadece hakikat yollu istiğrakı ifade edecekti. İstiğrak ile istiğrakın altındaki çoğullar arasında müşterek ise ve her ikisine ihtimali eşit ise orada kapalılık bulunmaktadır.¹³⁹

İtiraz; tekid اجمعين lafzıyla gerçekleşmektedir. Çünkü اجمعين lafzı genelde cinsin en azı için değil en çoğu için kullanılır. Fakat القوم ve الناس kelimeleri böyle değildir. Basrî böyle bir itiraza şu şekilde cevap vermektedir; bu durum sözün iştirak ile tekid edilmesine engel değildir. Nitekim كل ve

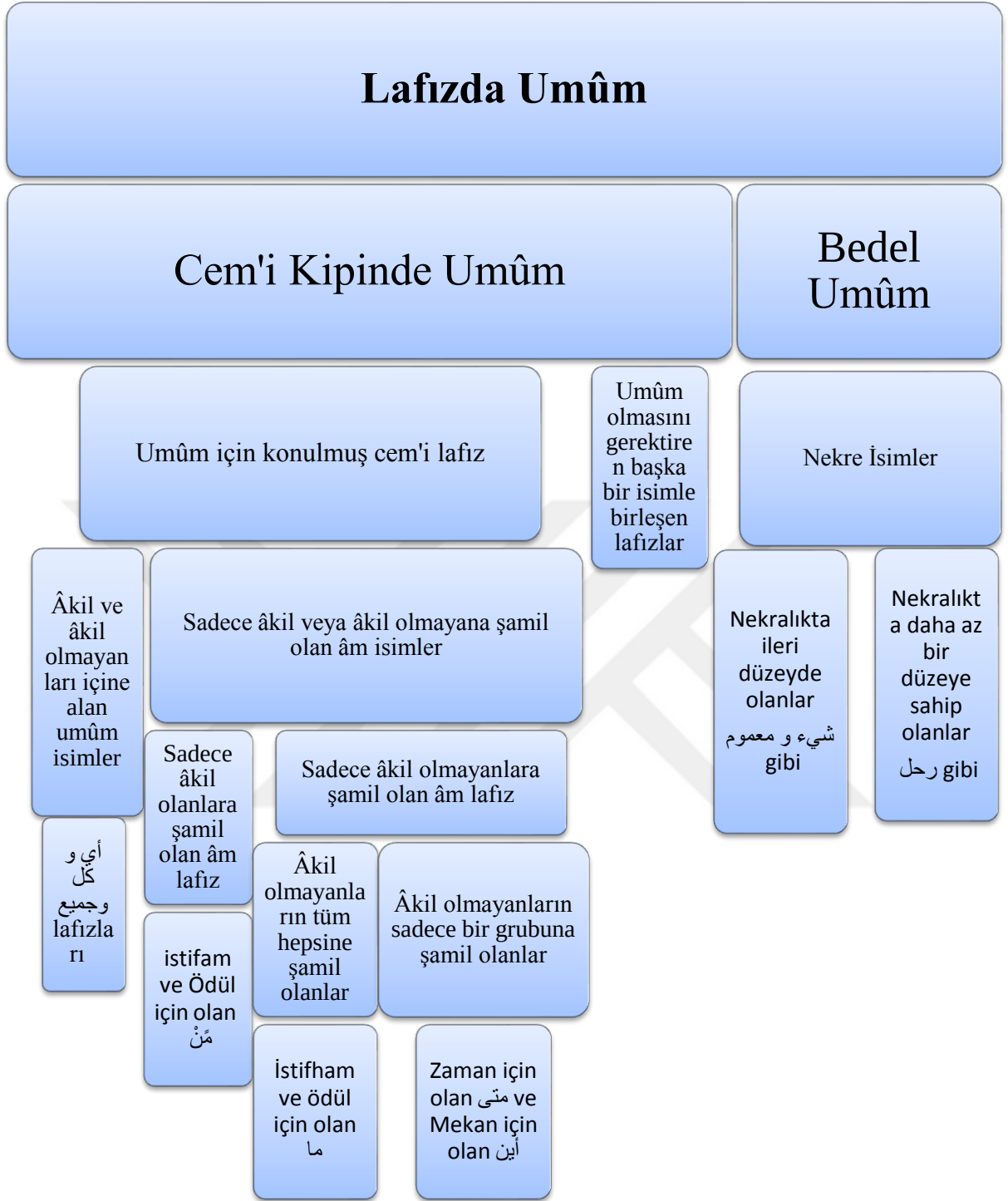
¹³⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/209-10.

¹³⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/212.

¹³⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/213.

أجمعين lafızların, fertlerin çoğunu içerecek şekilde kullanımı ba'z ve istiğrak arasında müşterek kullanılmasına mâni değildir. Mütekellimin كل ve بعض yönelik muradının dinleyene kapalı olmasına engel değildir. كل lafzı ve أجمعين lafzı ba'z ve istiğrak manalarında ortak kullanılabilir. Bu durumda müşterek lafız olabilirler. Müşterek lafız olduğu için dinleyen kişiye de konuşan kişinin bundan كل küllü mü kastetti yoksa بعض ba'zı mı kastetti şeklinde zihinde bir tereddüt yaşanmasına ihtimal verilebilir. Mutlak çok için kullanılıyor ancak bir karine bulunduğu daha aza yorumlanıyor. Zira hâs lafız olur ve müşterek olmaktan çıkar, sadece ekser de hakikat olmasını gerektirir, ekal de ise karineyle olduğu için mecaz olur.¹⁴⁰

¹⁴⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/214.



1.5. Sadece Mâna Bakımından Umûm İfade Eden Lafızlar

Basrî, mâna bakımından umûm ifade eden lafızların mutlaka bir delile dayanması gerektiğini ifade etmiştir. Bu lafızlar hem hükmü hem de illetini içerdiğini ifade eden Basrî, böyle bir durumda hüküm neyi içeriyorsa illetin de onu içereceğini söylemiştir. Mesela Hz. Peygamber (sas) kedilerle

ilgili; إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات; “*kedi sizin etrafınızda dolaşan hayvanlar türünden bir hayvandır dolayısıyla necis değildir*”¹⁴¹ buyurmuştur. Peygamberin (sas) bu sözü ile temizliğin illetinin insanların birlikte yaşayan hayvanların kastedildiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Peygamber’in (sas) سها رسول الله صلى عليه وسلم فسجد “*Hız. Peygamber namaz esnasında yanıldı ve sehv secdesi yaptı*”¹⁴² ifadesiyle, illetin “yanılma” olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴³

1.6. Çoğul İsimlerin Başına Gelen Elif Lâm

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî müştak veya camid isimlerden cem'i lafızların başına ilave edilen harf-i tarifi durumu konusunda alimler arasında ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Burada müştak olan cemilerden maksat المشركون / müşrikler, câmid cemî isimlerden maksat ise الناس / insanlar gibi lafızlardır. Buna göre Ebü Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), başına harf-i ta'rif ال alan müştak ya da müştak olmayan ismin, cins manasında olduğunu ve istiğrak ifade etmeyeceğini dile getirmiştir. Ebü Ali Cübbâî (ö. 303/916) ve bir grup fakih ise çoğul (cem'i) kelimenin başına gelen harf-i tarifi cinsini istiğrak etmek için geldiğini ifade etmektedirler.¹⁴⁴

Basrî, dilcilerin, Ebü Hâşim el-Cübbâî ve Ebü Ali el-Cübbâî'nin görüşlerini aktardıktan sonra çoğul ismin başına elif lâmlı geldiği zaman istiğrak için vaz' olunmuştur görüşünü savunanların delillerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. الناس / insanlar lafzının istiğrak ifade etmiyor ise, bu lafız ile kastedilen bir kısım insanlar mı ya da hepsi mi şeklindeki iki ihtimalli durumu beyan etmek için كلهم lafzı ile istiğrak ettiği söylenilmektedir. Bu durumda الناس كلهم ibaresindeki كلهم tekit için değil beyan için ifade edilmiş olmaktadır. Şafak lafzı da onun hem beyaz hem de kırmızı renkte olduğunu ifade eder. Dolayısıyla “şafağı gördüm” diyen birisinin ardından “kırmızı şafağı gördüm” demesi sözünü tekit için değil beyan için söylemiş olacaktır. Çünkü tekit, müekkedin aynı hal üzere kalması, sadece ona pekiştirme ve anlamı güçlendirme manası vermesi demektir. Beyanda böyle bir durum söz konusu değildir. Orada mübeyyenin kapalı veya mücmel bir durumunu ortaya koyma vardır.¹⁴⁵

2. رأيت ناسا sözü insan cinsinden varlıklar gördüğünü ifade eder. İstiğrakı ifade etmez. İstiğrakı ifade etmesi için الناس şeklinde elif lâmlı gelmesi gerekir. Çünkü elif lâmlı'nın 3 fonksiyonu var, ya istiğrak için gelir ya marifelik nekralık için ya da cins için gelir. Zira elif lâmsız cins isim olmaz. ناسا

¹⁴¹ Tirmizî, Tahâret 69.

¹⁴² Musannaf Abdurrezzâk, Salat 269.

¹⁴³ el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed, 1/208.

¹⁴⁴ el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed, 1/240.

¹⁴⁵ el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed, 1/240.

lafzı elif lâmsız geldiğinde çoğulu dolayısıyla üç ya da daha fazla insan gördüğünü ifade eder ama الناس şeklinde elif lâm takısı ile geldiğinde insan cinsinden kim varsa hepsini ifade eder.¹⁴⁶

3. Elif lâm takısının ahdi tarif ve cinsi tarif anlamında olduğunda umûm manasını ifade eder. Basrî burada cins için olan harf-i tarif ile ahd için olan harf-i tarifi kıyaslamıştır. Ona göre bu iki elif lâmin her ikisi de umûm ifade etmektedir. Bunun bir ismi de ahd-i zihnî olan harf-i tariftir. Mesela biriyle konuşurken kendi zihnin de ve konuştuğu kişinin zihninde mevcut olan insanlardan bahsederken رجال kelimesini kullanmaktadır. Bu iki kişinin de zihninde bu adamlar belli kimselerdir. Sonrasında bunlardan biri جاءني الرجال şeklinde bir cümle kullanılmaktadır. Şöyle ki kastedilen adamlar adeta “hani şu konuştuğumuz adamlar var ya, işte onlar” diyerek “ahd-i zihni” şeklinde bütün o adamlar anlaşılmaktadır. Netice olarak burada da istiğrak kastedilmektedir.¹⁴⁷

Basrî, Ebü Hâşim el-Cübbâî'nin de iddiası olan, başına elif lâm takısı alan müştak ya da câmid isimlerin cins manasında olduğunu ve istiğrak ifade etmediği görüşünü benimseyenlerin delillerini şöyle sıralamaktadır:

1- Kişi جمع الأمير الصاغة “vali kuyumcuları topladı” dediğinde dünyadaki bütün kuyumcuları toplamış olması akla gelmemektedir. Bundan akla gelen belli bir cins kuyumculardır. Basrî ise böyle bir delilin uygun olmadığını ifade ederek, burada kastın ülkesindeki ya da memleketindeki kuyumcular olduğu net ve açıktır. Çünkü الصاغة / “kuyumcular” lafzı her ne kadar lafız olarak tüm dünyadaki kuyumcuları kapsamış olsa da dünyadaki bütün kuyumcuları toplamanın zor olması sebebiyle bu kişinin zaten bu lafzı kullandığında istiğrak manasını irade etmediği anlaşılmaktadır.¹⁴⁸

2- Harf-i ta'rîf cins için kullanıldığında istiğrak anlamına geldiğinde, ahd için kullanıldığında da mecazî anlam ifade etmesi gerekir. Çünkü ahd için olan harf-i ta'rîf ile cinsin bir kısmı murat edilir. Basrî, cins lâm-ının marifeliği gerektirdiğini, en çok kullanılan manaya yorumlanmasını dile getirmektedir. Eğer ahd manası varsa isim ahd manasına göre yorumlanır. Konuşan kişi ile dinleyen kişi arasında ahd manasını önceden biliniyorsa ve burada bir yorumlama mevcutsa mecaz söz konusu olamaz. Zira mütekellim ile dinleyen arasında ortak bir bilindik mana yoksa cins manaya yorumlanır. Nitekim bu durumda en iyi bilinen cins manasıdır. Dilciler, elif lâm ismin başına geldiği zaman buna ahid manası verilerek bilinen bir belirlilik kazandırıldığını ifade ederler. من عندك sorusu, yanında bulunan âkil varlıkların tümünü sorduğu anlaşılmaktadır. Burada soruda ifade edilen âkil varlıkların az veya çokluğu umûm olmasını değiştirmez. Soruda ifade edilen az ise azı sormuştur, çok ise çoğu

¹⁴⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/241.

¹⁴⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/241.

¹⁴⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/242.

sormuştur. Şöyle ki kesret veya killet olması mecaz olmasını gerektirmez. Elif lâmlı ismin ahd manasına yorumlanması sadece bir karineye ihtiyaç duyar ki bu karine de ahiddir.¹⁴⁹

3- Lafzın başına gelen harf-i ta'rîf isme marifelik anlamı katmaktadır. Mesela, رجال sözü istiğrak ifade etmeyen bir erkekler topluluğunu ifade etmektedir. رجال lafzının istiğrak manasına geldiğini nereden çıkardınız şeklinde yapılan bir itiraza karşı Basrî, elif lâmin marifelik ifade etmesi, istiğrak ifade etmesinin önünde bir engel olmadığını dile getirmiştir. Hem tarif ve hem de istiğrak manası muayyen olmayan bir cüz'e hamledildiğinde bu tarîfin manası bozulur. Çünkü burada dile getirilen muayyen olmayan cüz meçhuldür. Bu durumda elif lâm cins manası ifade eder. Zaten الرجال kelimesi elif lâm gelmeden önce de cins mana ifade ediyordu. Burada ifade edilen mana elif lâm gelmeden önce de vardı.¹⁵⁰

Ebû Hâşim el-Cübbâî, vaîd ile ilgili olarak Kur'an'dan şu ayeti delil getirmektedir: وإن الفجار“şüphesiz günahkarlarda cehennemdedirler”¹⁵¹ bu ayette günahkarların günahları sebebiyle cehennemde olduklarını ifade eder. Aslında الفجار kelimesi âm bir lafızdır. Nitekim bütün kötü adamların cehennemde olduğu anlamına gelmektedir. Ama kendisi, bunların günah işledikleri için cehennemde olduğunu söylemiştir. Burada الفجار lafzının istiğrak manasına almadığını, ancak günahkâr olması yönüyle istiğrak ifade ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu da kendisinde günah bulunan herkesin cehenneme girmesini gerektirir.¹⁵²

Basrî muzaf cemi lafızla ilgili de عبيد زيد sözünde olduğu gibi muzaf olan cemi lafza كل lafzıyla tekid edilmesi mümkün olduğu için istiğrak ifade ettiğini söylemiştir.¹⁵³ Şöyle ki عبيد زيد tamlamasına كل lafzı eklenmek suretiyle tekid anlamı verildiği için ve mutlak olarak zeydin kölelerinden herhangi birisi istisnâ yapılabildiği için istiğrak ifade ettiği anlaşılmaktadır.

1.7.Başına Elif Lâm Gelmeyen Çoğul Lafızlar

Basrî, başına elif lâm gelmeyen çoğul lafızlar ile ilgili olarak Ebü Ali el-Cübbâî, Ebü Hâşim el-Cübbâî ve Ebü'l-Hasen el-Kerhi'nin görüşlerini aktarmaktadır. Ebü Ali el-Cübbâî, ...والسارق والسارقة“hırsızlık yapan erkekler ve kadınlar”¹⁵⁴ ayetinin bütün hırsızları istiğrak ettiği görüşünü benimsemiştir. Ebü Hâşim el-Cübbâî ise, bu ayetin cins ifade ettiğini, istiğrak ifade etmediğini dile

¹⁴⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/242.

¹⁵⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/242.

¹⁵¹ Tekvîr 81/14.

¹⁵² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/244.

¹⁵³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/244.

¹⁵⁴ Mâide 5/38.

getirmektedir. Ebü'l-Hasen el-Kerhi bu ayet hakkında şöyle demiştir: Bu ayet mücmel kabilindendir, umûmuyla delil getirmek caiz olmayacağını çünkü bu ayette hüküm birçok manayla ilişkilidir. Ayette geçen sârik/hırsız lafzı manaların hepsini kapsamına almadığı gibi onları ifade edici de değildir. Çalınan şeyin miktarı ve hırsız altında bulunması gibi hususlar hükmün ilişkili olduğu manalardandır. Dolayısıyla bu ayet salât, zekât, savm vb. kelimeler gibi olmaktadır. Nitekim bunların hükmü de birçok mana ile ilişkilidir ve bu isimler lügatte söz konusu manaları ifade etmek için vaz olunmuş değildir.¹⁵⁵

Ebü Hâşim el-Cübbâî görüşünü şöyle izah etmektedir, başına elif lâm almış müştak tekil isim cinsi istiğrak ifade etmiş olsaydı tek bir lafız olmasına rağmen جميع ve كل lafızlarıyla tekid edilebilirdi tıpkı من lafzı gibi أكرمته من lafzı gibi جميع ve كل lafızlarıyla tekid edilebilecekti. Halbuki başına elif lâm takısı alan müfret müştak isim bu şekilde tekidlenemez. Zira kişinin جاءني الرجل أجمعون “adam cinsinden kim varsa hepsi bana geldi” gibi bir kullanım yanlıştır. Buradaki الرجل lafzını cins isim olarak alınırsa adam cinsinden hepsi bana geldi anlamı verilebilir ama yine de bu kullanım doğru olmaz. رأيت الإنسان كلهم “insanın hepsini gördüm” ve رأيت الإنسان إلا المؤمنين “müminler hariç insanı gördüm” şeklinde ki kullanımlar da doğru değildir.¹⁵⁶ Buradaki لإنسان lafzı cins değil de âm olarak ele alındığında böyle tasarrufların yapılması uygun olur. Nitekim Allah’ın والعصر إن şeklinde gelen kısım insanlardan istisnâ yapılmıştır ki böyle bir istisnâ mecazdır. الإنسان cins ise normal şartlarda إلا ile istisnâ yapılamaz çünkü الإنسان lafzının umûm olması gerekir cins değil dolayısıyla böyle bir istisnâ mecazdır.¹⁵⁸

Basrî’ye göre başına elif lâm almış müştak cins isim de istiğrak ifade eder. الإنسان lafzının cins olması istiğrak edilemez anlamına gelmediğini bunun umûm ifade ettiği için istisnâ da yapılabileceğini dile getirmektedir. Allah’ın والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا ayetinde الإنسان kelimesi mecazdır. Çünkü buradaki insan kelimesi gayri muttariddir yani geçişken değildir.¹⁵⁹ Bu ayet çerçevesinde Ebû İshâk eş-Şîrâzî şöyle demektedir; Cins isim elif lâmla marife kılındığı zaman umûm ifade eder, elif lâmin cins için olduğunun delili Allah’ın şu ayetidir والعصر إن الإنسان لفي خسر “asra yemin olsun ki insan hüsrandır.” Hangi insan diye sorulduğunda kendisine insan denilen bütün varlıklar akla geliyor, burada çoğulu istisnâ yaptı ve dedi ki; إلا الذين آمنوا yani burada insan lafzında istisnâ getirdiği zaman onun istisnâyı getirdiği şey çoğul oldu, çoğulu istisnâ yaptı ve bu da insan lafzının istiğrak ifade eden cins olduğunu gösterir. الإنسان tek bir insan denilirse إلا الذين آمنوا olması gerekirdi iman eden demesi

¹⁵⁵ Cessas, el-Füsûl, 1/68.

¹⁵⁶ el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed, 1/244.

¹⁵⁷ Asr 103/1-3.

¹⁵⁸ el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed, 1/244.

¹⁵⁹ el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed, 1/244.

gerekirdi ama إلا الذين آمنوا “iman edenler hariç” insan eğer umûm manada olmasaydı kendisine insan denilen bütün fertleri kapsamasaydı onun içerisinde çıkarttığı fertlerde tekil olurdu. Basrî böyle bir itiraza şöyle cevap vermektedir; şayet لإنسان lafzı hakikat olsaydı muttarid olacaktı yani hakikatten mecaz türetilir ama mecazdan mecaz türetilmez tıpkı asla kıyas yapılır ama kıyasa kıyas yapılmaz. Şöyle bir yorumda bulunulması da muhtemeldir. Hüsrana uğrama bütün insanların ayrılmaz vasfıysa müminler hariç bütün insanların ayrılmaz vasfı olduğundan bu gibi istisnâ mümkün hale gelmektedir. Çünkü bunu lazımi bir vasıf haline getirdi yani illet/gerekçe haline getirildiyse bu umûm halini alır.¹⁶⁰

Buna benzer bir delili de Cessâs şu ifadelerle dile getirmektedir; Hz. Osman altı ayda çocuk doğuran kadını recmetmek istedi. İbn Abbâs dedi ki: “Şayet o kadın Allah’ın kitabına (tutunarak) sizinle tartışırsa bende sizinle tartışırım. Allah: ‘Onun (anne karnında) taşınması ve sütten kesilme süresi otuz aydır ve onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur’¹⁶¹ buyurmuştur. Böylece hamileliğin altı ay olabileceği ortaya çıkmaktadır.” O, lafzın umûmunu delil gösterdi. Çünkü ayetteki “insan” lafzı bu konuda tüm fertlerini kapsayan bir cins isimdir. Hz. Osman onun görüşünü kabul etti ve gösterdiği delilin doğruluğunu fark edince (kendi görüşünden vazgeçip) onun görüşünü benimsedi.¹⁶²

الإنسان lafzı istiğrak ifade etmiyor ise muayyen olmayan mutlak bir ferdi yani herhangi bir ferdi ifade ediyor demektir. Böyle bir durum da الإنسان kelimesini marife olmaktan çıkarma söz konusu olur. Çünkü اللام tek tek fertlerin marifeliğini değil cinsin marifeliğini gerektirir. Bu anlamın zaten başına elif lâm gelmeden önce de isimden elde edilen bir mana olduğunu dile getirmiştir. Çünkü رأيت إنسانا herhangi bir insan gördüm dediğinde insan cinsinden tek bir fert gördüğünü söylemiş olduğunu ifade etmiş olursun. Tıpkı رأيت الإنسان dediğinde de insan türünden herhangi birisini gördüğünü dile getirmiş olursun. Basrî yukarıda aktarılan görüş hakkında şunları dile getirmektedir; kişinin رأيت الإنسان insan gördüm cümlesindeki الإنسان kelimesi ancak konuşan ile dinleyenin bilip tanıdığı daha önce aralarında zikri geçtiği insan hakkında söylenilebilir. Bu durumda رأيت الإنسان sözü ancak daha önce kendisi hakkında zikri geçen dinleyen ve konuşanın bildiği bir insan hakkında geçerli olur veya söylenilebilir. İnsan kelimesinin hükmü bütün insanlarda yaygın bir biçimdedir. Ya insan lafzı illetlendiği için veya zecir ifade ettiği için veya buna benzer şeylerden dolayı bir umûmluk vasfı kazanır, bundan sonra cins murat edilir ve cinsin istiğrakı kastedilir. İstiğrakı gerektirici bir manasının kendisine bitişmesinden dolayı artık الإنسان lafzıyla cins ve istiğrak murat edilmiş olur.¹⁶³

¹⁶⁰ Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, c. 1, s. 244-45.

¹⁶¹ Ahkâf, 46/15.

¹⁶² Cessâs, el-Füsûl, 1/106.

¹⁶³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/245.

رأيت رجالا Kâdî Abdülcebbâr, Ebü Ali el-Cübbâî'den şöyle bir görüş rivayet etmiştir; Kişinin رأيت رجالا sözü hikmet açısından istiğraka yorumlanır demiştir. Ebü Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise رأيت رجالا cümlesi istiğraka yorumlanmaz. Bilakis mücerret ya da mutlak olduğunda üç ve fazlasına yorumlanır.¹⁶⁴

Ebü Hâşim el-Cübbâî görüşünü şu şekilde delillendirmektedir; رجال lafzı erkekler topluluğunu ifade eder. رجال lafzı çoğul ifade eder ve bu durumda çoğulun manası üç ve daha fazlasında mevcut olur. اضرب رجلا şeklinde hitap edildiğinde bu kişi de üç tane adamı dövdüğünde, adam dövme niteliği kişide gerçekleşmiş olur. Böylece o kişiden beklenen eylem de düşmüş olur. Nitekim o kişiye أدخل الدار denildiğinde kişi de konağın kapısından adım attıysa, bu kişiye الداخل giren vasfı eklenebilirdi. Böyle bir durum bu kişinin yükümlülüğünü düşürmüş olur. Başına elif lââm gelmeyen çoğul isim istiğraka yorumlansaydı bulunduğu yerde istikrar bulmamış bir kullanım olurdu ve mana tam olmazdı. Eğer رجال kelimesi bir adetle sınırlandırılrsa her zaman o adetin üzerinde bir insan sayısının bulunması mümkün hale gelir.¹⁶⁵

Ebü Ali el-Cübbâî, kişinin رأيت رجالا sözü hikmet açısından istiğraka yorumlanır görüşüne 3 delil getirmiştir:

1- رجال lafzı, yalın halde başına elif lââm almamış cem'i bir lafzın istiğraka yorumlanması lafzın bütün hakikatlerine şamildir. رجال kelimesinin bütün hakikatlerine yorumlamak yani istiğrakına hükmetmek onu bir kısmına yorumlamaktan daha doğrudur. رجال kelimesi müşterek isimden farklıdır. Çünkü müşterek isim aynı anda her iki manaya birden yorumlanamaz. Zira müşterek lafızda isim muhtemel olan her iki mananın da hakikat olmadığı bir alandır. Her iki anlam da hakikat olarak muhtemeldir ama hiçbir zaman iki manayı aynı anda içermez. Bu sebeple her iki mananın toplamında hakikat olmaz. رجال ve ناس kelimesi hakikat manasıyla çoğalan bütün fertlerini ifade etmektedir.¹⁶⁶

2- Ebü Ali'nin رجال sözünden maksadı üç, dört ve bütün adetlerde geçerli olduğunu ifade etse de Basrî bunu kabul edilemez olarak görmektedir. Çünkü رجال kelimesi adet gözetilerek vaz' edilmiş bir lafız değildir. Dolayısıyla üç, dört ve beş denilemez. Zira cem'i kelimeye adedi belirtme manası yoktur. Ebü Ali el-Cübbâî'nin, “رجال kelimesini istiğrak manasına hamledersem bütün hakikatleri ile onu yorumlamış olurum çünkü hakikat tektir o da çoğuldur” şeklinde söylem geliştirmesi ile bu durum çelişmektedir. Basrî burada Ebü Ali Cübbâî'yi eleştirmekte ve şöyle demektedir; رجال lafzı hem en az düzeyde de olsa cem'i manasının bulunduğunu kabul etmekte hem de kendisinde hakikat barındıran

¹⁶⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/246.

¹⁶⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/246.

¹⁶⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/246.

her şeye bu ismin hamledilmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu bir çelişkidir. Çünkü en düşük cemî manası üçtür.¹⁶⁷

3- Ebü Ali Cübbâî'ye göre bir kişi nekre bir cem'i ile nesnenin sadece bir kısmını irade ettiği zaman, böyle bir manayı kastettiğini bir karine ile mutlaka beyan etmesi gerekirdi. Nekre cemilerin cüz/ba'z manasına hamledilmesi batıldır. Dolayısıyla nekre cemilerde istiğrak manası sabittir. Basrî, Cübbâî'nin bu görüşüne şöyle itiraz etmiş ve şayet kişi nekre cem'i ile كل yani tüm bireyleri kastetmiş olsaydı bunu ifade ederdi, demiştir. Cübbâî'ye hitaben; "sen ba'z/cüz' için karine istersen biz de كل için karine isteriz" ifadesini kullanmıştır. Basrî sık sık tekrarladığı karine ifadesini burada da dile getirmiş ve nekre cemilerin üç olarak kabul edilmesini iddia edenlere karşın, o halde كل yani tümünün kastedildiğinde de bunun mutlaka beyan edilmesini söylemiştir. Buradan maksat ba'zdır şeklinde bir beyan gerçekleştiği için üçe yorumlamakla emrin hükümlülüğü düşer. Mutlak kelimeler buna delalet etmediğinde kişinin böyle bir sözü beyan etmesi gerekir.¹⁶⁸

4- Ebü Ali el-Cübbâî, eğer cem'i kipinin en azı/akallü'l-cem' üç diye yorumlanırsa, bu durumda nekre cem'i lafzın hangi üç olduğu bilinemez, demiştir. Basrî ise bu görüşe karşı çıkmış ve eğer nekre cem'i lafızların hükmü üç ile kayıtlıdır, belirli bir üç olmasa bile belirli bir fiile yorumlanmış olur. Mesela, Adamları dövmesi emredilen kişinin üçten fazla adam dövmesinin mümkün görülemeyeceği şeklindeki itiraza Basrî şöyle cevap vermektedir; üçten fazla adam dövme eyleminin zorunlu olmamakla beraber evet mümkün olduğu görülmektedir. Dövme yükümlülüğünün düşmesine gelince, kişi sadece üç kişiyi dövmekle adamları dövdü şeklinde nitelendirilebilir. Üçten daha fazlasını dövmesinin imkânı ile ilgili olarak nekre çoğulun içinde böyle bir mana bulunmaktadır. Bu tıpkı أدخل الدار ifadesinde, kişi konağın kapısından adımını attığında o kişiden konağa girme yükümlülüğünün düşmesi gibidir. Bu kişi konağın iç kısımlarına girme imkânı olsa bile kapıdan ayağını attığında bu kişi konağa girmiş olur.¹⁶⁹

Basrî, Kâdî Abdülcebâr'ın ders esnasında Ebü Ali Cübbâî'nin "إفعلوا" lafzının istiğrak ifade ettiğini ama nedense رأيت رجلاً ifadesinin ise istiğrak etmediğini dile getirmiş ve kendi görüşünü de hocası Kâdî Abdülcebâr'ın sözüyle destekleme yoluna gitmiştir.

Basrî'ye göre, إفعلوا sözünü söyleyen kişinin mutlaka öncesinde bir isim zikretmesi gerekir. Bu isim istiğrak ifade ediyorsa bu cem'i istiğraktır, şayet bu isim istiğrak ifade etmiyorsa istiğrak etmiyor anlamına gelmektedir. Mesela إفعلوا lafzının faili eğer الناس ise إفعلوا kelimesi de istiğrak manasına yorumlanır. Eğer istiğrak ifade etmiyorsa cem'i münekker gibi istiğraka yorumlanamaz. Üç ve daha

¹⁶⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/247.

¹⁶⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/247.

¹⁶⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/247.

fazlasına yorumlanır. Çünkü bir kişinin sadece bir şahsa كذا كذا demesi de mümkündür. Dolayısıyla böyle bir kullanım, erkek cinsinden tüm fertleri kapsamaz.¹⁷⁰

1.8.Cem'i Killetin Mahiyeti

Cem'i killet, çoğul kipte gelen bir lafzın ifade ettiği en az sayı demektir. Arap dili alimleri adet/sayılarını inceledikleri bu meseleyi “cem-i killet” ve “cem-i kesret” şeklinde iki başlık altında ele almışlardır. Buna göre cem-i killetin sayı değerini üç ile on arasında; cem-i kesretin sayı değerini ise on ve daha yukarısı olarak belirlemişlerdir.¹⁷¹

Basrî, bu meselede cem'i kavramıyla neyin ifade edildiğini ve cem'i ifade eden lafızların mahiyetini inceleyeceğini ifade etmiştir. Ona göre cem'i/جمع (çoğul) kavramı sözlükte “bir şeyi diğer bir şeye eklemek” demektir. Dilcilere göre cem kavramı hâs lafızları ifade eder. جماعة veya رجال şeklindeki kelimeler üç ve daha fazlasını da ifade eder. Çünkü رجال ve جماعة kelimeleri tesniye/iki ile nitelenemez. Zira Arap dilinde رأيت رجالا إثنين “iki tane adamlar gördüm” ve جماعة رجلين “iki adam topluluğu gördüm” şeklinde söylenemez. Ama رأيت رجالا ثلاثة “üç adam gördüm” ve جماعة رجال “erkekler topluluğu gördüm” şeklinde ifade edilebilir.¹⁷²

Cem'i lafzın iki anlamına da geldiğini söyleyenler şu ayeti delil getirmişlerdir:

(وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ)

“Dâvûd ve Süleyman bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik.”¹⁷³

Ayette iki kişiden bahsedilmesine rağmen, sonundaki لحكمهم çoğul zamiri ile ifade edilen durum, cemilerin tesniye ifade ettiğine delil olarak sunulmaktadır. Basrî ise, böyle bir zamir ile ifade edilen siyakın hakikatte “cem'i lafızların tesniye ifade etmesi” değil, aksine dilin bir mecazı olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁴ Burada cemi lafızdan ancak konuşanın muradı doğrultusunda tesniye kastedildiği anlaşılır ki, zaten müfessirler bu zamirden tesniye murat edildiğini ifade etmişlerdir. Farklı bir yorum olarak da zamirin cemi olduğunu, zaten “hükümlerine” diye ifadenin muhataplarının sadece Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman olmadığı, aksine hükme konu olan davalı

¹⁷⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/248.

¹⁷¹ Ebu'l-Feth İbn Cinnî el-Mavsîlî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Küveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2010), 171.

¹⁷² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/248.

¹⁷³ Enbiya 21/78.

¹⁷⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/248.

kimselerin de bu zamir ile ifade edildiği söylenmiştir. Hatta bazı kimselerin ısrarla tesniye olması gerektiğini savunarak, zamiri لحكمهما şeklinde tesniye okudukları da rivayet edilmiştir.¹⁷⁵

Cem’i lafzının tesniyeyi de kapsadığını iddia edenler, Hz. Peygamberin الاثنان فما فوقهم جماعة “iki ve fazlası cemaati teşkil eder” sözünü delil olarak sunmaktadırlar. Bu durumda onlara göre iki ve fazlası cemaat demektir. Basrî, bu hadisin ne hükmen ne de sebep olarak bunu ifade etmediğini ifade ederek, hadisteki جماعة lafzından kastın “iki kişinin kendileriyle cemaat namazının gerçekleşmesi” kastedildiğini söylemiştir. Dolayısıyla iki kişi bir araya gelirse cemaat olur ve namazlarını cemaatle eda ederler demektir. Hatta bu hadis asıl itibarıyla, burada hakikaten böyle değil hükmen böyle olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Peygamberin sözü lügavi ismi öğretmeye değil ismin ifade ettiği hükmü öğretmeye yorumlanır. Tesniye lafızlarının şeriat açısından çoğul ifade etmediğini ve burada Hz. Peygamberin cemi lafızların üç ve daha fazlasını ifade ettiği dile getirilmiştir.

Cem’i lafzın tesniyeyi kapsadığını iddia edenlerin, cem’i kavramı için yapılan “çoğul isim, bir varlığın diğer bir varlığa bitleştirilmesini ifade etmektedir” tanımından hareketle bunun üç olabileceği gibi iki de olabileceğini söylemişlerdir. Basrî ise bu iddiaya, اسم الرجال موضوع للجمع erkekler ismi çoğul manaya vaz’ edilmiştir. Bir siyakta meydana gelen mana diğerinde de gerçekleşir şeklinde bir zorunluluk yoktur. رجال ismi üç ve daha fazla erkeğin bir arada toplanmasını ifade ettiği için aynı lafzın iki kişinin bir araya gelmesini de ifade etmesi gerekmez.¹⁷⁶

1.9. Müzekker ve Müenneste Umûm

Basrî, umûm hitap eden lafızların biri müzekker biri müennes biri de her ikisine şamil olmak üzere üç çeşit olduğunu söylemiştir. Bunlardan biri sadece erkeklere özgü رجال, diğeri de sadece kadınlara özgü olan نساء kelimesidir. Hem erkeklere hem de kadınlara şamil olan umûm ifadeler ise iki çeşittir. Bunlardan biri içerisinde erkeklik ve dişiliğin beyan edilmediği من lafzıdır. Bu lafız mutlak bir anlam ifade eder ve kapsamına hem erkek hem de kadınlar girebilir. Ancak özel bir delil bulunduğu durumlarda o delil doğrultusunda ya sadece erkeği ya da sadece kadını ifade etmesi de mümkündür. Mesela قاموا lafzının kapsamına kadınlar da girer lakin bu konuda iki farklı görüş ileri sürülmüştür, birincisi; قاموا gibi umûm lafızların kapsamına kadınlar ancak bir delil veya karineyle girebilirler. Nitekim çoğul müzekker lafızlar, çoğul müennes lafızlardan farklıdır. Müzekker lafızları ifade edebilmek için özel kipler olduğu gibi, müennes cemi kipini de ifade etmek için mahsus, özgün kipler vardır çünkü çoğul denilen şey özünde tekin/birlerin birbirine eklenmesidir. قام lafzımız müzekker bir ferdi ifade ettiği malumdur. قاموا lafzımız bu müzekker mananın katlanmasını ifade eder ve

¹⁷⁵ Cârullah Zemahşerî, *Tefsîru’z-Zemahşerî el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbu’l-Arabî, 1986), 3/128.

¹⁷⁶ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/248.

müzekkerdir, müzekkerliği değişmez. İkincisi; bu tür ifadelerin yani قاموا lafzının zahiri genelde erkek ve kadınları birlikte ifade eder. Zira erkeklik ve kadınlık bir araya geldiğinde müzekkerlik baskın olur. Basrî bu genel kaideden maksadın bir insan müzekker ve müennesi ifade etmeyi istediğinde müennes lafızda değil müzekker lafızda bu meramını ifade eder. Basrî, قاموا lafzının zahirinin müennes ifade edeceğine yönelik bir karine bir delil bulunmadığını dile getirmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/250.

İKİNCİ BÖLÜM

2. BASRÎ'DE ÂM LAFZIN TAHSİSİ

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, âm kısmını tamamladıktan sonra husûs konusunu ele almıştır. Zaten âm ve hâs ana başlığının girişinde bu kısım ve mahiyetlerini açıklayacağını kısa bir bölüm fihristi şeklinde vermişti.

2.1. Husûsun Tanımı ve Mahiyeti

Âm ve hâs konusu usûl eserlerinde birlikte ele alınarak incelenmiştir. Basrî de meseleyi ana başlıkta umûm ve husûsun mahiyeti şeklinde belirtmiş ve ilk önce âm, ardından da hâs konusuna girmiştir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hâssı şöyle tanımlamıştır: Hâs ya da husûs *وضع لشيء واحد* “tek bir şey için vaz’ edilmiş lafızdır.”¹⁷⁸ Zaten önceki bölümde de görüldüğü üzere İslam hukukçularının hâs için yaptıkları tanımlarda herhangi bir görüş farklılığı mevcut değildir.¹⁷⁹ Örneğin; بغداد veya البصرة isimleri hâs lafza örnek olarak verilebilir. Dilde kullanılan “mahsus hitap” sözü, konuşanın maksadının lafzın vaz’ edildiği içerikten sadece bir kısmı demektir. Şöyle ki “bu kelimah mahsustur” sözünden anlaşılan mana, “bu lafızla tüm mana değil, sadece bir kısım durumlar kastedilmiştir” demektir. Dolayısıyla sözü söyleyen kişi bu sözüyle sadece mananın bir kısmını kastetmiştir. Basrî, fıkıh usûlün de “hâs” için “mahsûs” ifadesinin pek kullanılmadığını söylemiştir. Husûs veya tahsis ifadesi daha çok umûm ile kullanılır ki, bu da âmın tahsisi şeklinde bir tasavvuru vardır. Mesela “falan kimse umûmu tahsis etti” denilir. Umûm sadece bazı fertler için kullanıldığında tahsis edilmiş demektir. Umûmu tahsis etme sözü, bazen mecaz anlamında da kullanılmaktadır. Zaten mecaz olduğu durumlarda, eğer umûmu tahsis etmişse, bunu mutlaka ya belirtmiştir ya da okuyucunun anladığı manada bir umûmun tahsisi söz konusudur.¹⁸⁰

Tahsis ise; Basrî bunun bazen sözlük bazen de örfi anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Sözlük anlamında kullanıldığında, lafzın içerdiği anlamlardan olan fiil, fail veya zarf kısmından bazısının mana dışı kaldığı söylenebilir. Basrî’ye göre “nesh” konusu da tahsis konusu içerisinde işlenmesi gerekir. Nitekim nesih de hitabın içeriğinden bir kısmının, hitabın kapsamından çıkarılması demektir. Tahsisin örfi kullanımının ise nesih gibi olduğunu bunun ya hükümle birlikte zikredilmesi ya da zaman bakımından daha sonra istisnâ edilmesi şeklinde gören Basrî bunu farazî örneklerle izah

¹⁷⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/251.

¹⁷⁹ Krş. Şa'bân, *İslam hukuk ilminin esasları*, s. 311; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, s. 51-52.

¹⁸⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/251.

etmiştir. Mesela Allah Teâlâ; “her cuma günü 3 vakit namaz kılın” diye bir emir vermiş olsaydı ve hemen peşi sıra istisnâ veya bir kayıtle “zeyd bu namazlardan hiçbirini kılmasın” deseydi, hemen ardından söylediği için ve araya zaman girmediğinden, buna tahsis denir ve nesih denilmez. Ama “cuma günü namaz kıl” sözünden bir süre sonra “falan kavim cuma günü namaz kılmasın” ya da “cuma günkü üçüncü namazı kılmayın” demiş olsa, zaman aşımından dolayı buna nesh denilir. Vakti, şahsı ve fiili kelimadan çıkarması açısından nesih ve tahsis arasında herhangi bir fark yoktur. Aradaki fark mukarane/birleşik ve terahi/zaman aşımıdır. Tüm bu izahlardan sonra Basrî tahsisin tanımını şöyle yapmıştır: “Hitabın içerdiğinden, hitap ile mukarin olan bir kısmın, hitabın kapsamından çıkarılmasıdır.”¹⁸¹ Aynı tarif Râzî tarafından da yapılmış ve böylece mütekellimûn metodu fıkıh usûlünü benimseyen kimselerin tahsis konusundaki tanımlarının bu muhtevada olduğu görülmüştür.¹⁸² Hanefi usûlcülerinden Pezdevî’nin (ö. 482/1089) “usûl” adlı eserini şerh eden Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) buna benzer tanımları vermiş ve her bir tanımın tartışılabilir olduğunu ifade ettikten sonra Hanefi fukahâsının tahsis için yaptığı tanımın: “Âm lafzın ihtiva ettiği müstakil ve mukârin bir delil ile fertlerinin bir kısmı ile daraltılmasıdır” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. İki tanım arasındaki farklılığa dikkat edilirse, Hanefiler tahsis için müstakil ve mukarin bir delil olması şartını tanıma dahil etmişlerdir. Bunu yapmakla; sıfat istisnâ gibi durumlarla tahsisi bundan ayırmışlardır.¹⁸³ Nesih ise: Şer’i bir delilin kendisiyle veya bir karineyle hükmün kapsamının bir kısmının zaman aşımı şartıyla yine bir nass ile kapsamdan çıkarılmasıdır.¹⁸⁴

2.2. Tahsisi Mümkün Olan ve Olmayan Lafızlar

Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’ye göre tahsisi mümkün olan ve mümkün olmayan lafızların iki ana ekseni vardır. Birincisi tahsisi tasavvur edilebilen ve tahsisi mümkün olan lafızlar, ikincisi ise tahsis edilebilmesine yönelik delil getirmenin mümkün olduğu lafızlardır.

Tahsisi tasavvur edilebilen ve mümkün olan lafızlara delalet iki kısımdır. Birincisi; delaletinde şümül manası olması gerekir. İkincisinin delaletinde ise şümül manası yoktur. Kendisinde şümül manası bulunmayan bir delalette tahsisin tasavvuru mümkün değildir. Şöyle ki bir şeyi tahsis etmek demek o şeyin kapsamından belli bir cüzünü çıkarmak demektir. Eğer cüzü yok ve kapsamlı değilse böyle bir şeyin tahsis olması düşünülemez. Mesela; Ebu Bürde b. Niyâr Kurban günü Kurban Bayramı namazına gitmeden önce kurbanını kestğini ve yeniden kesmeye kalktığını öğrenen Peygamber

¹⁸¹ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/252.

¹⁸² Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkıh*, 3/7.

¹⁸³ Abdulaziz Alaüddin Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr Şerh-i Usûli’l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/448.

¹⁸⁴ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/252.

efendimiz (sas) Ebu Bürde b. Niyâr'a şöyle demiştir; “senden bu kurban makbuldür ama senden sonra kimse için geçerli olmayacaktır”.¹⁸⁵ Basrî bu kıssanın parçalarını alıp tahsis etmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Zaten hüküm olarak, “sadece sana caiz, senden sonra hiç kimseye caiz değildir” şeklinde bir ifade ile hükmün kapsamı ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla bu cüzlerden herhangi bir şeyin çıkarılmasının mümkün olmadığını, burada sadece bir kişi için verilmiş bir hüküm olduğunu, umûm ifade etmediğini ve netice olarak da tahsis yapılamayacağı açıktır.¹⁸⁶

Kendisinde şümûl manası bulunduran delaletler de iki kısımdır. Bunlardan birincisi umûm lafız, ikincisi ise şumûl anlamı bulundurduğu halde umûm olmayan lafızlardır. Tahsisine yönelik delil bulunması mümkün olan bir lafzın, tahsis edilmesi düşünülemeyen lafza yönelik muhassıs delil olarak olması düşünülemez. Tahsisi tasavvur edilebilen lafızlar umûm ifade eden lafızlardır. Bunların tahsisine yönelik delilin bulunması mümkündür.

Bu lafızlar dışında tahsise uğrayabilen unsurlar iki kısımdır; birincisi illet olan unsurdur. İkincisi ise illet olmayan unsurdur. İlet olmayan unsuru hüccet kabul edenlere göre bu delilü'l-hitaptır. Delilü'l-hitabın tahsisine yönelik olan deliller kabul edilmeyebilir. İlet olan unsur da iki kısımdır; birincisi bir yol ile illetlendirme yani fahve'l-hitap/fahve'l-kavl, ikincisi ise uygun olmayan bir yol ile yapılandır. En uygun ile illetlendirmede lafız dururken fahve'l-hitabın bir kısmı çıkarılmaz. Örneğin Allah'ın *فلا تقل لهما أف* “Anne babana öf bile deme”¹⁸⁷ ayetindeki “dövme” tahsis edilemez. Dolayısıyla da lafza itibar edip dövme eylemini buradan tahsis etmek mümkün değildir. Adeta öf demenin haramlığı, dövenin mübahlığı gibi bir durum ortaya çıkar ki, fehva'l-hitap da/sözün tam anlamı da bu demektir.¹⁸⁸

2.3. Tahsis Lafızlarında Kapsam

Nasların yorumunda hayati bir öneme sahip olmasından dolayı fıkıh bilginleri âm lafızların tahsisi ve kapsam sorununa ilişkin tartışmalara yer vermiştir.¹⁸⁹ Kapsam belirlemenin nassın yorumunda ne kadar önemli olduğunu şu örnek ile başlamak yerinde olacaktır. Tevbe sûresinde “Haram aylar sona erdiği zaman müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün”¹⁹⁰ buyrulmuştur. Bu ayette “müşrikler”, “bulduğunuz yerde” ve “öldürün” lafızları âm olduğu ve ayetin kapsamı genişletilerek

¹⁸⁵ Ahmet b. Hanbel, *Müsned Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 30/625.

¹⁸⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/252.

¹⁸⁷ El-İsrâ 17/23.

¹⁸⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/253.

¹⁸⁹ El-Karâfî, el-İkdü'l-manzum adlı eserinde bu konuya dair geniş yer ayırmıştır.

¹⁹⁰ et-Tevbe, 9/5.

yorumlandığında nerede ve hangi dönemde yaşarsa yaşasın, şartları ve koşulları ne olursa olsun imkân bulan her Müslümanın bulduğu her yerde müşriği öldürmekle mükellef olduğu ortaya çıkar. Tevbe sûresinin baş kısmında yer alan bu ayet bir savaş ortamında nâzil olmuş ve bütün müşrikleri/kâfirleri kapsayan bir hüküm ifade etmeyip sadece Müslümanlarla yaptıkları anlaşmayı bozan Arap müşrikleri hakkındadır.¹⁹¹

Basrî, umum lafzın kapsamı ile ilgili olarak Şâfiî fakih Ebü Bekir el-Kaffâl ve bazı alimlerin görüşlerini aktararak daha sonra kendi görüşüne değinmektedir.

Ebü Bekir el-Kaffâl'a (ö. 365/976)¹⁹² göre tek bir fert kalıncaya kadar مَنْ lafzının tahsis edilmesi mümkündür. Ancak bu durum umûm ifade eden cemilerde caiz değildir. Bu lafızlar da tahsis durumu üç rakamına kadar mümkündür. Mesela الناس / insanlar veya الرجال / erkekler lafızları en az üçe kadar tahsis edilebilir.

Kaffâl dışındaki alimler tüm umûm lafızların kapsamında bir fert kalıncaya kadar bütün umûm lafızların tahsise uğrayacağını söylemişlerdir. Basrî; kapsamında bir fert kalıncaya kadar bütün umûm lafızları tahsise uğrayabileceği hükmünü, bütün umûm lafızlara şamil etmenin mümkün olmadığını ve umûm lafızlarda kesretin vacip olduğunu kabul etmiştir. Zira umûm lafızdaki miktarın ne kadar olduğu kesin bir biçim de bilinmese bile bundan kesretin kastedildiği kabul edilir. Umûm lafız sadece saygı amacıyla tek bir fert için kullanılabilir. Mesela; أكلت كل ما في الدار من الرمان “konaktaki tüm narları yedim” cümlesi, konakta bin tane nar var iken bunlardan sadece bir tanesini yiyenin böyle bir cümle kurması, dil açısından gayri ahlaki olması hasebiyle hatalıdır. Çünkü böyle bir cümleyi kuran kişinin ya gerçekten bütün narları yemiş olması lazım veya hiç olmazsa çoğunluğunu yemesi gerekir. أكلت الرمان الذي في الدار “konakta bulunan narları yedim” diyen bir kişi için sayı sınırı konulmasa bile bunun asgarisi üç tanedir. Eğer الرمان cemi lafzından kasıt istiğrak değil de cins ise yani nar cinsi şeyleri yedim manası verilirse bu da doğru bir kullanımdır. İlk cümledeki الرمان lafzı “nardan ne varsa yedim” bir tane nar varsa da yedim üç tane nar varsa da yedim anlamına gelir ki, dil açısından doğru bir kullanım değildir. Çünkü böyle bir cümlenin ifade ettiği anlam “nar kategorisine giren hepsini yedim” deme anlamı taşır. Şayet hasta أكلت اللحم “eti yedim dese” böyle bir söylem doğrudur. Zira ondan az bir et yese bile eğer cins kastedilmişse et cinsi şeyi yemeğe başlamış olduğu anlamına gelir. Etten az bir kısmını yiyen kişi أكلت اللحم “et yedim demesi” uygun olur. Bir kimsenin من دخل داري ضربته “evime kim girerse onu döverim” demesi veya من عندك “yanında kim var” cümlesinden sonra; أردت زيدا “kastım sadece zeyd” idi demesi, dil açısından doğru bir kullanım değildir. Şart cümlesindeki من

¹⁹¹ Osman Güman, Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi, s. 64-65

¹⁹² Şâfiî fakihidir. Basrî zaman zaman kendisinden alıntılar yapmıştır.

ve soru cümlesindeki من den kastettiği sadece zeyd olması, “evime her kim girerse onu döverim” cümlesinden kastım “Zeydi döverim” manasına, “yanında kim” sözünden kastım da yanındaki zeyd miydi, şeklinde yapılan bir tahsis doğru bir kullanım değildir. Basrî tüm bu örneklerden hareketle umûm lafzın tek bir ferde indirgenemeyeceğini dile getirmiştir.

Umûm lafız kapsamı için “tek bir fert kalıncaya kadar umûm tahsis edilebilir” diyenler de sözlerini delillendirme yoluna gitmişlerdir. Bunlara göre eğer böyle bir tahsis kabul edilmiyorsa ya mecaz hale dönüştüğünden dolayı ya da cem’i olduğundan müfred için kullanılmadığını ileri sürdüklerinden dolayıdır. Hitabın mecazlaşması, lafız tek manaya indirgenmişse tahsisin her halükârda lafzın kendisine ilişmesine engeldir. İkincisi de aynı şekilde tahsise engeldir. Zira istiğrak dediğimiz şey lafzı başka bir şeye değil de umûm manaya tayin etmektir. Halbuki çoğul da umûmun bir fer’idir. Lafzın konusu dışında kullanımı caiz değilse istiğrakın daha altındaki bir kullanımı da caiz olmaması gerekirdi.¹⁹³

Basrî’ye göre; böyle bir kullanımı engelleyen durum, dildeki kullanım geleneğidir. Umûmun bire kadar tahsisini iddia edenler ise şu ayeti delil göstermişlerdir:

(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)

“Bu zikri/Kur’ân’ı biz indirdik ve onu yine biz koruyacağız”¹⁹⁴ Burada Allah Teâlâ Kur’an-ı indirmiştir ve “biz” şeklinde umûm ifade eden bir cemi kullanmıştır. Oysa Allah tektir ve birdir. Yine Arap şairleri إنا وما أعني سواي “biz, evet bu sözden sadece kendimi kastediyorum” demiştir. إنا biz diyoruz ama aslında أنا ben demektir. Burada da cem’i bir kip ile tekil kastedilmiştir. Hz. Ömer b. Hattab, Said b. Vakkas’ı kurtarması için ka’kâ’ ile bin süvari gönderdiğinde إني بن سنا iki bin adam gönderiyorum demiş ve ka’kâ’ adlı kişiyi bin kişi saymıştır. Buna göre tek fert cem’i kabul edildiğinden, cem’iler de tek ferde indirgenebilir. Tüm bunlar umûmun ferde tahsisini uygun görenlerin delilleridir. Basrî tüm bu delillerine karşılık tek bir cümle ile cevap vermiş ve şunu söylemiştir. Bu saydığınız, umûmun tek ferde indirgenmesi değil, cem’i lafız ile saygı ifadesidir ya da bir kişinin bin kişi gücünde olduğu şeklinde bir tazim ifadesidir. Bu da dil açısından caiz görülmektedir.¹⁹⁵

¹⁹³ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/254.

¹⁹⁴ Hicr 15/9.

¹⁹⁵ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/255.

2.4. Naslarda Tahsis

Basrî, Allah'ın emir olsun haber olsun âm bir sözü husûs manada kullanılabileceği meselesini Kur'an ayetinden örnekle izah etmiştir. Ona göre Allah Teâlâ âm bir hitap sadedinde husûs mana murat edebilir. Nitekim;

(فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)

“Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün”¹⁹⁶ ayetindeki emir, sıyga açısından umûm bir lafızdır ancak husus murat edilmiştir. Yine Kur'an-ı Kerîm'de;

(وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ)

“Ona her şey verilmiş”¹⁹⁷ ifadesinde haber, كل /her şey ifadesi umum sıygasında olsa da bunun tahsis ifade ettiği anlaşılmaktadır. Zira Sebe kraliçesine evrendeki her şeyin verildiğini düşünmek doğru değildir. Yukarıdaki ayette ifade edilen “müşriklerin görüldüğünde öldürülmesi” meselesi de aynı şekilde husûs kastedilen umum lafızdır. Anlaşmayı bozan, İslam topraklarına saldıran, yasaklanmış bölgelere giren gayri Müslimlerin öldürülebileceği veya esir edilebileceği savaş durumu, umûmun tahsisi olarak görülmüştür.¹⁹⁸

Hiz. Peygamber'in (sas) sünnetinde de bu minval üzere hadisler mevcuttur. Zira her dil ve o dilin edebiyatında da umûm ifade eden lafzı kullanıp özel durumların kastedildiği uygulama mevcuttur. Hitap umûm ama kastedilen mana husûs olabilmektedir. Mesela Efendimiz (sas) tasvir/heykel olan eve girmemiştir. Zaten bu hususta hadis-i şerif de varit olmuştur. *إن الملائكة لا تدخل بيتا* “melekler heykel/sûret bulunan eve girmez”¹⁹⁹ buyurmuştur. Daha sonra resim olan eve girdiği râvî tarafından ifade edilmiş, hadisin sonuna ziyade olarak *ثم دخل بيتا فيه تصاویر* “sonra için de tasvîr/heykel bulunan eve girdi” denilmiştir. Ancak bu evde bulunan heykeller yere atılı bir vaziyette ve üzerine basılarak geçilen aşağılanmış bir görüntü arz etmekte olduğu da söylenmiştir. Zaten putperestlik dönemine yakın bir zaman diliminde gerçekleşen bu olayda, putperestlik zihniyetinin ortadan kaldırılmasına yönelik bir uygulama olduğu açıktır. Böyle olunca ayakların altında ezilen bir heykelin elbette tapılacak bir nesne olmadığı, aksine onu aşağılama kastı bulunduğu görülmektedir. Hiz. Peygamberin “heykel bulunan eve melek girmez” ifadesinin “evde takdis edilen putların” kastedildiği açıktır. Burada “evde heykel bulunmasından” kasıt onu yüceltme ve tapınma gayesi taşımaya matuftur. Dolayısıyla meleklerin ilgili eve uğramaması, putun zatına değil, takdisine yöneliktir. Sonraki ifade de Hiz. Peygamberin (sas), yerlere atılmış, kırılmış, ezilen aşağılanan putların

¹⁹⁶ Tevbe 9/5.

¹⁹⁷ Neml 27/23.

¹⁹⁸ Muhammed b. Tâhir Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti li'n-Neşrî, 1984), 10/115.

¹⁹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr Nasr (Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Bed'ü'l-Halk”, 7.

bulunduğu eve girmesi bunu ortaya koymaktadır. Dil de böyle bir kullanımın önünde bir engel yoktur.²⁰⁰

2.5. Sıfat ve Gaye ile Tahsis

Sıfat, sözlükte “bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek” anlamında mastar ve “bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik” demektir.²⁰¹ Sıfat ile tahsis etmekten maksat, umûm ifade edilen bir sözde âm lafza bir sıfat iliştiirmekle yapılan tahsistir. Âm lafzı sıfat tamlaması şeklinde ifade etmektir. Basrî; sıfat ile tahsise örnek olarak, أَكْرَمُ النَّاسِ الطَّوَالَ “uzun boylu insanlara ikram da bulun” cümlesini söylemiştir. Burada النَّاسِ insanlar lafzı âm ifade eder. Uzun anlamında الطَّوَالَ lafzı da bunun sıfatı olarak getirilmiştir. Dolayısıyla sözde bir daralma mevcuttur. Burada الطَّوَالَ kelimesi kullanılmamış olsaydı “insanların hepsine ikramda bulunma” anlaşılırdı. Fakat النَّاسِ / insanlar kelimesine الطَّوَالَ /uzun olanlar lafzı eklendiğinde sadece uzun insanlar kastedilmek suretiyle anlam daralması/tahsis sağlanmaktadır. Cümlede zikredilen bu sıfat kaydı sayesinde “tüm insanlar” değil sadece “uzun olan” insanlar bu kapsama dahil edilmiştir.²⁰²

Burada Basrî farazi örnekler üzerinden hareket ederek, meseleyi vuzuha kavuşturmuştur. Fıkıh usûlü alimlerinin eserlerine bakıldığında ise sıfat ile tahsiste “rebâib”²⁰³ ayetini örnek olarak vermişlerdir.²⁰⁴

Gaye ise sözlükte ulaşılması gereken son nokta, varılmak istenen nihai nokta anlamına gelen ve غيى ğ-y-y kökünden türeyen bir mastardır.²⁰⁵ Gaye ile tahsis ise, bir hedef belirlemek suretiyle sözün umûmunu daraltmak anlamındadır. Basrî; kelamın gaye ile tahsis edilmesine şu örneği vermektedir, أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمٍ أَبَدًا إِلَى أَنْ يَدْخُلُوا الدَّارَ “Temîm oğullarına konağa girene kadar saygı göster.” Burada belirlenen hedef “konağa girene kadar” kaydıdır. Eğer bu takyid edilmemiş olsaydı, emre istinaden cümlenin anlamı süreklilik arz edecekti. Zira hitap umûm, emir mutlak olarak gelmiştir. Fakat gaye/hedef belirli bir ifade ile yapılan emir, gayenin öncesi ile tahsise uğramaktadır. “Konağa girdikten sonra ikram zorunluluğu” ortadan kalkmıştır. Zira emir hitabında devamlılık esastır. Burada hedef/gaye ifade eden söz إِلَى edatıdır.²⁰⁶

²⁰⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/255.

²⁰¹ İlyas Çelebi, “SIFAT”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2009, c. 37, s. 100.

²⁰² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/257.

²⁰³ En-Nisâ 4/23.

²⁰⁴ ez-Zühaylî, *Fıkah Usûlü*, 220.

²⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/143.

²⁰⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/258.

Gaye ile tahsisin حتى / tâki veya إلى /e, a edatları ile meydana geldiği daha önce ifade edilmişti. Burada aslında abdest ayetinde bulunan “dirseklere kadar” ifadesi bu hükmü ifade açısından fıkıh alimlerinin misal verdikleri bir örnektir.²⁰⁷

Basrî, bazen cümlede iki hedefin de bulunabileceğini ifade etmiştir. Hitapta iki hedef olduğunda ise bedel (alternatif) bir hüküm veya iki hedefin tümü kastedilebilir. Bedel/alternatif ile hedefin/gayenin belirlenmesi için Basrî şu örneği vermiştir: إضرب زيدا أبدا حتي يدخل الدار أو حتي يسلم علي زيد “Zeydi konağa girinceye kadar ya da selam verinceye kadar sürekli döv”. Bu cümlede alternatif iki husus vardır. Bunlardan birinin tahakkuk etmesiyle emredilen umûm tahsise uğrar. Hangisini yaparsa yapsın dövmenin vucubiyeti zimmetten düşer.²⁰⁸ Bu cümlede eklenen ikinci hedef/gaye tahsisin alanını arttırmaktadır. Çünkü birinci gaye ile yetinilseydi sadece “konağa girmekle” dövme eylemi zimmetten düşmüş olacaktı, ikinci alternatifin dile getirilmesiyle “konağa girme” eylemi gerçekleşme bile “zeyde selam verme” işlemi tahakkuk ettiğinde dövme vucubiyeti ortadan kalkmaktadır.

Verilen emirde iki gaye/hedef bulunduğu durumlarda, bedel/alternatif değil de birleştirmenin söz konusu olduğu durumlar için Basrî şu örneği vermiştir: إضرب بني تميم أبدا حتي يدخلوا الدار وحتى يسلموا علي زيد “Temîm oğullarını konağa girinceye ve zeyde selam verinceye kadar daima döv”. Dikkat edilirse önceki örnekte alternatif ifade eden أو edatı varken burada atıf yapılan و edatı kullanılmıştır. Dolayısıyla ikinci eylem gerçek anlamda gayeye dönüşmüştür. Burada ikinci gaye, tahsisin bir kısmını ortadan kaldırmıştır. Nitekim atıf ile kayıt doğal olarak bir önceki kaydın içeriğinden tahsis yapmıştır. Bir önceki kaydın içeriğinden tahsis yaptığı için asıl cümleden tahsisin hepsini değil sadece bir kısmını kaldırır. Cümlede iki tane gaye vardır. Birinci gaye “konağa girme” ikinci gaye ise “selam verme” şeklinde ifade edilmiştir. Her iki hedefin de gerçekleşmesi talep edildiğinden أو olan muhayyerlik edatı değil, mutlak cem’ ifade eden و atıf edatı getirilmiştir. Netice olarak gayeler çoğaldıkça bir önceki gayenin içeriğini daralttığından dolayı umûmun tahsisi konusundaki alan da genişleyecektir.²⁰⁹

2.6. Şart ile Tahsis

Şart cümlesi, bazı edatlar veya kelimenin kipiyle cümleyi koşullu hale getirmektir. Fıkıh usulünde şart ise hukukî işlem için kayıtlar konması anlamında bir terimdir.²¹⁰ Umûm şeklinde emir ve nehiy ile talep edilen bir hükmü şart ile tahsis etmek mümkündür. Hitap cümlesindeki şart/koşul sözü tahsise uğratır. Basrî şartın iki kısım olduğunu söylemiştir.

²⁰⁷ Bkz. ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 220.

²⁰⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/358.

²⁰⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/258.

²¹⁰ Mehmet Boynukalın, “Şart”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2010), 38/364.

a. Aklî ve sem'î olan haricî bir delil ile bilerek sözden çıkarılan şarttır. Böyle bir şart sözü daha da pekiştirir. Mesela أكرم القوم أبدا إن استطعت “gücün yettiğince sürekli topluma hizmet et” cümlesi bu çeşit bir şartlı tahsisî içermektedir.

b. Neticesi ancak kendisi ile bilinen bir sözden çıkarılan şarttır. Böyle bir şartın olmadığı durumlarda hükmün neticesi de bilinemez. Basrî bu şart için ise şu örneği vermiştir: أكرم القوم أبدا إن دخلوا “konağa girerlerse topluluğa/kavme sürekli ikram da bulun”. Eğer إن دخلوا الدار şartı olmasaydı burada bir tahsisin olduğu bilinmeyecekti. Dolayısıyla konağa girmeseler bile ikram etme zorunluğu bulunacaktı. Şart zikredilerek konağa girmedikleri sürece ikram zorunluluğu ortadan kalkar. Zaten إن edatı şart manasındadır. Hitap cümlelerindeki koşullar, emrin yerine getirilmesindeki tahsislerdir. Burada umûm olarak ifade edilen emir “ikram etme” şarta bağlı olarak söylenmiş ve böyle bir koşul yerine gelmediği durumda, emrin vücutiyetinin ortadan kalkması durumu ortaya çıkar. Bu da şartın tahsis etme özelliğidir.²¹¹

Bir hüküm bedellerle/alternatif olarak veya cem' edilmek suretiyle birden fazla şarta bağlanabilir. Sıfat ve gaye ile tahsis konusunda da ifade edildiği üzere bedel ile şartta أو muhayyerlik edatı, cem' ile birleştirmede de و atıf edatı kullanılabilir. Basrî bedel şeklinde ifade edilen hüküm için şu örneği vermiştir: أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدار أو إن دخلوا السوق “Eğer kavim konağa veya pazara girerlerse onlara sürekli ikramda bulun”. Bu cümlede iki şarttan hangisi gerçekleşirse topluluk ikramı hak eder. İkinci şart, bu tür bir şarta bağlama işlemi tahsisin bir kısmını ortadan kaldırır. Buradaki ikinci şart pazara girme şartı إن دخلوا السوق önceki şartın yani konağa girme şartının bir kısmını iptal ediyor. Çünkü إن دخلوا الدار denildiğinde girme eylemi gerçekleşmediği zaman ikram zimmetten düşmüş olur. Böylece kelimadan bu tahsis edilmiş olur daha sonra bu cümlenin ardından إن دخلوا السوق “pazara girerlerse” diye kayıt getirildiğinde, pazara girmekle onlara ikramı mecbur hale getirmiştir. Böylece ikramı pazara girmeye bağlamıştır. Yani mutlak kelamın iktizasına göre konağa girmemiş olsalar bile bu topluluğa ikram etmeyi pazara girmeye tahsis etmiştir.²¹²

Basrî; bir hükmün cem' yoluyla birden çok şarta bağlanması durumu için de şu örneği vermiştir: أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدار ودخلوا السوق “konağa ve pazara girerlerse daima topluluğa ikramda bulun”. Bu durumda ikram ancak ikisini birlikte yaptığında gerçekleşir. Buradaki ikinci şart, yani ودخلوا السوق şartı tahsis oranını arttırmıştır. Yukardaki bedel yollu şartın örneğinde tahsisin içeriğini daraltmıştı burada ise tahsisin içeriğini arttırmıştır. Şayet sadece birinci şart söylenip susulsaydı

²¹¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/258.

²¹² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/259.

konağa girenler ikramın kapsamından çıkmamış olacaktı fakat ikinci şart dile getirdiğinde pazara girmediği halde konağa giren kişi sözün kapsamından çıkmış oldu.²¹³

Birden çok hüküm, bedel yoluyla veya cem' yoluyla bir şarta bağlanabilir. Mesela, أعط زيدا أعط زيدا درهما واخلع عليه إن دخل “zeyd konağa girerse dirhem veya dinar ver” veya أعط زيدا درهما واخلع عليه إن دخل “zeyd konağa girerse ona dirhem ver ve ona bahşiş de bulun”. Şart ister cümlelerin başında gelsin ister sonunda gelsin ama her zaman sözün başındaymış gibi kabul edilir. Burada أعط زيدا إن دخل الدار gibi anlaşılmaktadır. Çünkü şartın cümledeki normal konumu cevaptan önce gelmektedir. أعط زيدا درهما إن دخل الدار “zeyde bir dirhem ver eğer eve girerse” bunun manası إن دخل الدار فاعطه درهما “eve girerse zeyde bir dirhem ver” şartı meşrut hükmündedir. Şart kılınan şey ortadan kalkarsa şartta ortadan kalkmış olur. Meşrutun aksine itibar edilirse şartında aksine itibar edilmiş olur. Şart müstakbel manası ifade etmez. Zeydin cümlede önce geçmesine aldanmamak gerekir. Eğer amrın konağa girmesi zeydin konağa girmesinin şartıysa, vakıada amrın konağa girmesi zeydin konağa girmesinin önüne geçmek zorundadır. Cümlede tertip olarak zeydin konağa girme eylemi amrın konağa girme eyleminden önce olmuş olabilir. Ama amrın konağa girme eylemi zeydin konağa girme eyleminin şartı olduğunda, haliyle zeydin konağa girme eylemi, amrın konağa girme eyleminin meşrutu olur. Şart meşruttan sonra geldiği için söz sıralamasında zeydin konağa girme eylemi önce geçmiş olsa bile vakıada amrın konağa girme eylemi öne geçmek zorundadır. Şart meşruttan sonra gelemez. Meşrut hali hazırda gerçekleşiyor ise şartta hali hazırda gerçekleşiyor demektir. Eğer meşrut gelecek bir zamanda gerçekleşecek ise şartta müstakbel de gerçekleşecek demektir. Meşrut gecikirse şartta geciktirilmiş olur. Şart hükmün gerçekleşmesinin kendisine bağlı olduğu şeydir. O halde şart meşruttan ayrı düşünülemez ya da meşrut şarttan ayrı düşünülemez. Bu sebeple zeydin konağa girmesi dirhem elde etmesinin şartı olarak öne sürüldüğünde girme eylemi denilen en asgari engel ile dirhemi hak etme durumunun birlikte gerçekleşmesi zorunludur.²¹⁴

2.7. İstisnâ ile Tahsis

İstisnâ, genel bir hükmü kural dışında tutma anlamına gelen Arap edebiyatı, fıkıh ve kelam terimidir. Asıl itibariyle tahsis terimini de içine alan bir kavramdır. Kuralın dışında tutma için kullanılan bazı edatlarla yapılan istisna, genel hükümden çıkarılmak istenen kısmı belirlemeye yarar.²¹⁵ Basrî bu anlamda söze bitştirilen bir istisnânın hükmü tahsis edeceğini ifade etmiştir. Mesela: “zeydin bende dokuz dirhemi var” ifadesinde aslında “on dirhemden bir

²¹³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/259.

²¹⁴ Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, c. 1, s. 259-60.

²¹⁵ İsmail Durmuş, “İstisna”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2001), 23/388.

eksik” şeklinde ifade edilmiştir. Yine وأكرم الناس إلا الفاسقين “fasıklar hariç insanlara ikramda bulun” cümlesi istisnâ ile tahsis edilmiştir. Basrî istisnânın mutlaka hükme bitişik ve eş zamanlı olması gerektiğini ifade etmiştir. Burada istisnânın gecikmesinden kasıt, nefesin yetmemesi, yutkunması gibi durumlarla mümkündür. Böyle bir durum istisnâ ile tahsise aykırıdır. Hüküm söylenirken mutlaka onunla istisnâ da telaffuz edilmelidir.

Yukarıda verilen örnekte له علي عشرة إلا درهما “onun bir dirhem hariç on dirhem benden alacağı var” veya أكرم العرب الطوال البيض إلا الفاسقين “fasıklar hariç beyaz ve uzun Araplara ikramda bulun” cümlelerinde istisnâ hükme muttasıldır. Böylece sözün kapsamından, “bir dirhemi” ve “kendileri beyaz ve uzun Arap olduğu halde fasıkları” dışarı çıkarmıştır. Muttasıl olmasından maksat ise hükmün müstesnâ minhden ayrı olmaması ya da gecikmemesidir. Eş zamanlı olmadığı durumlarda konuşanın sözden maksadı tam manasıyla yerine gelmeyeceği gibi tahsis de ortadan kalkmış şeklinde bir görüntüye meydan verilebilir. Mesela istisnadan önce susmak nefesin yetmemesi gibi durumlar konuşan kişinin sözden maksadının tam manasıyla gerçekleştiremeyecektir. Çünkü sözde fasıla vardır ve istisnâ ile müstesnâ minh arası açılmıştır.²¹⁶

Basrî’ye göre istisnâ hükümden ayrı olarak zikredilmesi cümleye yine istisnâ görüntüsü verebilir ki böyle bir durum mümkündür. Sözü söyleyen kişinin bazı hükümleri istisnâ tutmayı murat etmesi şeklinde de düşünülebilir. Ama Arapların kullanımından böyle bir durum söz konusu değildir. Biri kalkıp رأيت الناس “ben insanları gördüm” diyecek ve bir ay sonrasında da زيدا “zeyd hariç” diyerek, böyle bir istisnânın yapılması söz konusu olamaz. Aksi durumda hiçbir vakıanın sübutu veya akdin infazı gerçekleşmez. Bir kişi bir atı “sattım” diyecek ve bir ay sonra “ancak semeri hariç” diye ekleyerek, akde ilave yapması söz konusu olamaz. Dolayısıyla Barsî’nin üzerinde durduğu ve muttasıl olması şartını özellikle ifade etmesinin gayesi budur.

Böyle bir munfasıl istisnâdan, istisnâyı işiten kişinin daha önce geçmiş olan kelama dönmeyi bilmeme/hatırlamama gibi durumları da söz konusudur. Kişinin bir ay önce söylenmiş bir kelama dönmeyi bilmemesi veya dinleyen kişinin böyle bir istisnâ şeklini bilemeyeceği de malumdur. Çünkü istisnâ sadece kendi başına bir cümle değildir. Aksine bir hükmün parçasıdır. Bu açıdan ancak başından beri var olunca haber hükmünde telakki edilir. Aynı şekilde haber mübtedadan bir ay geciktiğinde haberi duyan kişi ondan bir hüküm çıkaramadığı gibi geciken istisnâyı duyan kişi de istisnâdan bir hüküm çıkarması mümkün değildir.

İstisnânın geciktirilmesi bir maslahata binaen yapılmış olabilir. Mesela adam eşine أنت طالق ثلاثا “sen üç talakla boşsun” deyip bir ay sonra إلا أن تدخلي الدار “konağa girmen durumu istisnâ” derse konağa girmişse boş olmaz, diye ailenin maslahatına yönelik bir hüküm verilebilir. Bunun dil açısından bir problemi yoktur. Ama şeriatta böyle bir fetva da varit olmamıştır. Adam karısına sen üç

²¹⁶ El-Basrî, *Kitâbu ’l-Mu’temed*, c. 1, s. 259-60.

talakla boşsun deyip bir ay sonra konağa girmen hariç derse ve bir ay içerisinde konağa girmişse boş olmaz. Maslahatın ilişkisi mümkün olduğu için şeriatın bu şekilde bir istisnâ getirmesi mümkündür. Her ne kadar teorik olarak böyle bir şey mümkün olsa da vakıa da böyle bir şeyin olması mümkün değildir. Şeriat dediğimiz şey Arap dilini esas almıştır o zamanki kullanım neyse onu esas alarak gelmiştir. Şeriatın temelleri Arap dilinin dil kullanımı ve örfüdür. Şayet hükümler Arap'ın kullanım örfünün dışındaki bir şeye ilişmiş olsaydı şeriat bu ilişkin istisnâi durumu açıklardı. İşin aslı böyleyse munfasıl istisnâ güzel bir tasarruf değildir.²¹⁷ Çünkü müstakil olarak geldiğinde bir şey ifade etmez. Halbuki sözden maksat anlam ifade etmektir. Bu maksadı gerçekleştirmeyen bir söz uygun değildir. Maksadı ifade etmeyen bir kelama konuşan kişi sözünden bir ay sonra istisnâ yaparak şöyle derse; هذا راجع إلي كلامي الفلاني falanca sözüme aittir diyerek sözünden bir ay sonra istisnâ da bulunuyor ki böyle bir şey yapması uygun değildir. Zira bu kişi dilcilerin kullanmadığı bir şeyi kullanmıştır. Nitekim bu kişinin mübtedadan bir ay sonra bir haber cümlesi kurarak bu söz falanca mübtedanın haberidir şeklinde açıklama yapması nasıl güzel değilse dilcilerin sözleriyle meramını anlattığı halde dilcilerin kullanmadığı bir şeyi kullanması da çok güzel bir iş değildir.²¹⁸

2.8. Cinsi Dışında Müstesnâ Minh ile Yapılan İstisnâ

Basrî burada navihcilerin kullandığı müstesnâ munkatı' ile yapılan istisnâdan bahsetmiştir. Daha önceki başlıkta müstesnâ muttasıl, müstesnâ ile müstesnâ minhin aynı cins olması durumunun tahsisinden bahsetmişti. Burada ise müstesnâ minh ile müstesnâ'nın farklı cinsleri ihtiva ettiği durumlardan söz etmiştir.

Basrî; müstesnâ minh ile istisnâ'nın farklı cinsten olması şeklinde kullanımı için şu örneği vermiştir:

(فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْنُ سَاطَانَ)

“İblis hariç tüm melekler secde etti”²¹⁹ Allah Teâlâ bu ayette melekler topluluğundan iblisi istisnâ yapmıştır. Halbuki iblis cins olarak meleklerden değildir. Çünkü istisnâ dediğimiz şeyin işlevi ve fonksiyonu kelamın içeriğinden bir kısmının çıkarılmasıdır. Nitekim bu ayette “iblis” kelimesi “melek” kelimesinin kapsamına girmez. Allah'ın iblis sözü إبليس / “iblis hariç” diyerek لا istisnâ edatıyla onu sözün dışında bırakmıştır. İstisnâ farklı bir cinsten yapıldığında hariç tutulacak fertler

²¹⁷ Müellifin hükümlerdeki “munfasıl istisnâ” ile ilgili uzun açıklamalar yapması hatta farazi örnekler üzerinden bir hüküm inşa etmesi adeta kendi ile çelişir durumları da göstermektedir. Eş zamanlı bir boşama olmaksızın, bir ay sonra istisnâ ekleme örneğinin ne şeriatla ne de Arap örfünde bir örneği olmadığını ifade etmesine rağmen, uzun uzun bu konuyu anlatması, olmayan bir hüküm için olmayan bir anlatım görüntüsü vermektedir. Halbuki böyle bir istisnâ dil ve örf açısından mümkün değildir deyip noktalaması daha uygun olabilirdi.

²¹⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/261.

²¹⁹ el-Hicr 15/30.

kelamın manasından anlaşılır. Burada ya istisnâda veya müstesnâ minh de gizli bir lafız olması gerekir. İstisnâdaki gizli lafız kişinin لزيد علي عشرة أثواب إلا ديناراً “zeydin bende bir dinar hariç on elbisesi var” sözündeki gizli ifadedir. Yani “kıymeti” bir dinar olan demektir. Cümlede “değeri/kıymeti” lafzının gizlendiği siyakından anlaşılmaktadır. Kıymet manasına gelen lafız müstesnâ minhın başına bitişmiş dolayısıyla istisnâda da bir gizlilik gerçekleşmiştir. Yukarıda geçen ayetteki “iblis hariç” tüm “melekler” ifadesindeki gizlilik ise “iblis” ile “melekler” arasında cereyan eden secde emrinde bir ortak payda vardır. Secde emri hem iblis hem de melekler için söz konusu olmuştur. Verilen emirde “ey iblis ve ey melekler Adem’e secde edin” tarzında bir emrin vuku bulduğu anlaşılmaktadır.²²⁰

2.9. Az Şeyin Çok Şeyden İstisnâsı

İstisnâlar genel anlamda, az bir kısmın çok olan şeyden çıkarılması anlamında kullanılır. Basrî bir grup usûlcülerin bu kuralın dışında cereyan eden azdan çoğun istisnâ edilmesi durumunu kabul ettiklerini ifade ederek böyle bir konuyu eserinde gündemine almayı uygun görmüştür.

Basrî’ye göre bir grup usûlcü az olandan çok olanın istisnâsını mümkün görmüşlerdir. Bazıları ise bunun mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bunu mümkün görmeyenler dil bakımından böyle bir kullanımın olmadığını ve hikmete muğayir söz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela, “bende zeydin bir dirhemi var” diyeceği yerde لزيد علي عشرة دراهم إلا تسعة “zeydin bende dokuz hariç on dirhemi var” şeklinde bir cümle kuruyor. Aslında dil bakımından “zeydin bir dirhem borcu ikrar ettiği” anlaşılmaktadır. Ama böyle bir söz Arap dilinde veya başka bir dilin edebiyatındaki söz söyleme hikmetine muğayirdir. Araplarda böyle bir kullanım yoktur şeklinde bir iddia da yerinde bir tenkit değildir. Çünkü Arap dilinde az da olsa böyle bir kullanım görülmüştür. Zira böyle bir kullanıma nadirde olsa ihtiyaç duyulabilir. Bundan dolayı böyle bir kullanım Arap dilinde azdır nadir olduğu için nakledilmemiştir veya nadiren nakledilmiştir.²²¹

Müellif burada böyle bir konuyu açmış ve bazı usûlcülerin böyle bir kullanımı desteklediklerini ifade etmiştir. Ancak görüldüğü üzere ne naslardan ne de kullanımdan böyle bir kullanımın olduğuna dair bir örnek sunmamıştır. Hatta “nadirde olsa ihtiyaç duyulur ama nakledilmemiştir” ifadesi sanki konuya tam hâkim olmadığı şeklinde bir izlenimi beraberinde getirmektedir. Madem “Arap dilinde azdır” şeklinde bir hüküm getirdiyse, o azın bir örneğini burada sunması gerekirdi.

Basrî bazı kimselerin böyle bir istisnâ için “hikmetin böyle bir şeye imkân tanımadığı” dediklerini ifade etmişti. Bunlara göre istisnâ denilen şey istidrak ve ihtisar için yapılır. Mesela birinin

²²⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/262.

²²¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/263.

“benim zeyde on dirhem borcum var” dedikten sonra arkasından istidrak için “sadece bir dirhem hariç” demesi istidrak anlamındadır. Yani muhatabın on zannetmemesi için hemen arkasından “bir hariç” der ve zannı ortadan kaldırır.

İhtisar için olan istisnâ ise sözü öz bir şekilde söylemektir. Mesela biri “dokuz dirhem artı beş danik²²² borcum var der” ve bunu on dirhem eksi bir danik diye ifade eder. Dolayısıyla dokuz dirhem artı beş danik eşittir on dirhem eksi bir danik demektir. Şöyle bir söylem ihtisar değildir: لزید علی ألف درهم إلا تسع مائة وتسعة وتسعون “zeydin benden bin eksi dokuz yüz doksan dokuz dirhem alacağı var”. Çünkü genelde bir dirhem borcu olan insan normal şartlarda bin dirhem olduğunu zannederek daha sonra hemen o anda bir dirhem borcu olduğunu hatırlama gibi bir durumu olup da daha sonra bu yanlış zannı istisnâ ile düzeltmesi düşünülemez. Basrî, ihtisar için, çoğunluk yukardaki örnek de dile getirildiği şekilde düşünmüştür. Fakat bunun aksi de olması mümkündür, demiştir. Örneğin insanın bin dirhem borcu olur dokuz yüz doksan dokuzunu öder ve dokuz yüz doksan dokuzu ödediğini unutur diğer taraftan unuttuğu için bini ikrar eder, hemen o anda da dokuz yüz doksan dokuzu ödediğini hatırlar ve hemen istisnâyla istidrak yapar. Burada pardon pardon öyle değil böyle diyebilir. Bazen zeydin amırdan bir dirhem alacağı olur halidin ise amırdan bin alacağı olur. Zeyde bir dirhem borcum var derken birdenbire zeyde bin dirhem borcum var diye telaffuz eder, bir dil sürçmesi ihtimali için böyle bir durumdan kurtulmak için istidraktan başka yol bulamayabilir. Dolayısıyla hikmet açısından böyle bir istidrakın yapılması azdan çoğun istisnâsı hikmet açısından imkânsız değildir. Yani hikmet azdan çoğun istisnâ edilmesinin önünde bir engel değildir. Dilde böyle bir istisnânın kullanımı mümkün olduğuna göre böyle bir istisnâya hem hükmün hem de ikrarın bağlanması caizdir.²²³

2.10. İki Sözden Sonraki İstisnâ

Bazen bir cümle iki hüküm içerir veya iki ayrı cümleden sonra bir istisnâ yapılabilir. Basrî bu konuyu da ele almış ve fıkıh usûlü açısından incelemiştir.

Öncelikle Şâfiî usûlcülerinin çoğuna göre iki kelamın ardından gelen istisnânın her ikisini de kapsadığını ifade eden Basrî, Ebu Hanife’nin usûlünde, bunun sadece birine ve en yakınına raci olduğunu nakletmiştir. Yine Hanefiler, Allah’ın meşietî ile zikredilen istisnâ veya şartın her ikisine de döneceğini kabul etmişlerdir. Zahiriler de Ebu Hanife’nin benzeri bir görüşünü benimsemiş, ancak Allah’ın dilemesi/meşietî ve şartı meselesinde farklı düşünmüşlerdir. Kâdî Abdülcebbar, ikinci söz/istisnâya yakın olan kısım, cayma ifadesi ise ve istisnâ her iki cümleye de irca edilebiliyorsa her ikisine de istisnâyı döndürmenin gerekli olduğunu söylemiştir. Eğer birinci sözden tam manasıyla

²²² Altı danik bir dirhem karşılığıdır. Türkçede kuruş şeklinde ifade edilen birimdir.

²²³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/264.

vazgeçip ikincisine geçme şeklinde değil de bu durumda söz ikincisine raci olur ve istisnâ ikincisine döner.²²⁴

Basrî'ye göre iki kelamın ardından gelen istisnâ da ikinci söze birinci sözdeki bir unsur takdir edilip edilmemesine göre ikinci söze birinci sözden bir tür cayma sokulmuş demektir. Bu durumda iki kelamın ardından gelen istisnâ da ikinci kelamın birinci kelamdan ayrılması ve farklı bir konuya geçmesi üç madde ile izah edilebilir:

a. Idrap/cayma denilen şey birinci kelamın türünden olmaması: Mesela, اضرب بني تميم والفقهاء هم أصحاب أبي حنيفة إلا أهل البلد الفلاني “temim oğullarını döv, ama falan bölge halkı değil”. Burada iki cümle var. Birincisi “temim oğullarını döv” cümlesi, diğeri ise “Fukahâ demek Ebû Hanife ve ashabı demektir”. Bu iki cümleden bir istisnâ getirilmiştir o da “falan bölge halkı değil” cümlesidir. Şimdi buradaki ihtilaf, “falan bölge halkı değil” şeklinde yapılan istisnâ “dövülmemesi gereken” kimseler mi, yoksa “fukahâ olmayanlar mıdır? Basrî'ye göre buradaki istisnâ ikinci cümleye döner. Çünkü konuşan kişi müstakil bir kelamı bırakıp ikinci bir konuya geçince birinci sözden maksadını tam manasıyla gerçekleştirdiği anlaşılır. Zira kelamdan maksadın tam manasıyla yerine getirildiğinin en iyi delili, kişinin başka bir söze girişmesidir. Bu adamın önceki sözü bitmiş birinci sözü bırakıp ikinci söze girişi bunu en iyi şekilde ifade etmektedir. Birinci sözü bitirdiğini ve yeterince meramını anlattığının delili ise bu sözü bırakıp başka söze geçmesidir. Artık istisnânın birinci söze dönmesi çelişkidir. Dolayısıyla konuşan birinci sözden maksadın tam manasıyla gerçekleştirdiği görüşünden dolayı artık birinci görüşe istisnâyı affetmek doğru değildir.²²⁵

b. İki kelamın ardından gelen istisnânın birinci kelamın türünden olması; mesela: اضرب بني تميم وأكرم ربعة إلا الطوال “temim oğullarını döv, Rebîa'ya ikram et, ama uzun boylu olanlar hariç”. Basrî'ye göre bu istisnâ ikinci söze döner. Bu durumda cümleye en yakın olan tercih edilmiştir. Zira her iki kelam müstakil ve birbirinden farklıdır. Konuşanın birinci kelamı bırakıp ikinci kelama başlaması söz konusudur. Dolayısıyla burada cümlelerin anlamı: “Temim oğullarını döv, rebîa kavminden de uzun boylu olanlar hariç diğerlerine ikram et” demektir.²²⁶

c. İki kelamın hükümlerinin zahiren aynı olması: Mesela, سلم على بني تميم وسلم على ربعة إلا الطوال “Temim oğullarına selam ver ve uzunlar hariç Rebîa kabilesine selam ver.” Burada da en doğru görüş istisnânın en yakın cümleye irca edilmesidir. Bunun sebebi de konuşanın birinci kelamı bitirip ikinci kelama başlıyor olmasıdır.²²⁷

²²⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/264.

²²⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/265.

²²⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/265.

²²⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/265.

Basrî, iki hüküm, zahir isimle ortak olması durumunu da iki kısımda ele almıştır:

a. İki hükmün herhangi bir maksatla ortak olmaması: Mesela, سلم على بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال “Temim oğullarına selam ver, Temim oğullarını ücretli işçi tut, ancak uzun boylu olanlar hariç” cümlesinde istisnâ hangi müstesnâ minhe aittir? Burada birinci müstesnâ minh, “selam verme” talebi diğeri de “kiraya verme”. Basrî’ye göre aynı cümle içinde olması durumunda en uygun olan istisnânın en yakına mutaallak kılınmasıdır. Fakat bu cümlede hem Temim oğullarının uzun boylu olanlarına selam verme hem de uzun boylu olanların dışındakilerden “ücretli işçi kiralama” anlamı verilemez.

b. İki hükmün bir maksat üzerinde ittifak etmesi ve ikinci söz, birinci sözden cayma şeklinde olmaması: Caymadan maksat birinci hükmün geçerliliğini ortadan kaldıran bir sözün bulunmamasıdır. Basrî’ye göre böyle bir durumda her iki kelam tek bir hüküm gibi kabul edilir ve dolayısıyla istisnâ her iki kelama da raci olur. Mesela, سلم على ربيعة وأكرم ربيعة إلا الطوال “Rebia kabilesine selam ver, Rebîa kavmine ikramda bulun, uzun boylu olanlar hariç”. Dikkat edilirse her iki hüküm ortak paydası tazim ve yüceltmedir. Bu noktada selam verme ve ikramda bulunmadan ortak maksat tazim ve hürmettir. Burada birinci sözdeki isim zamir ile de ifade edilebilir. Mesela, أكرم ربيعة واستأجرهم إلا من قام “Rebia kavmine ikramda bulun ve onları ücret karşılığında işçi tut, ayakta olanlar hariç”. Bazen her ikisinde de ayrı isimler zikredilebilir. Mesela, أكرم بني تميم وربيعه إلا من قام “Temim oğullarına ve Rebîa kabilesine ikramda bulun, ayakta olanlar hariç”. Basrî’ye göre her örnekte de istisnâ iki söze de raci olur. Buna örnek olarak Kur’an’ı Kerim’de Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا)

“İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesnâ”.²²⁸

Ayette “namuslu kadınlara iftira atma”, “iftirasını ispat edememek”, “seksen sopa cezasına çarptırılmak”, “şahitliklerinin kabul edilmemesi” ve “fasık olmaları” şeklinde hükümler vardır. Basrî’ye göre burada hükümden cayma gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü ifade edilen hükümlerin ortak paydası aynıdır ve yermedir. İntikam ve iftira atmak, arkasından seksen sopa cezasına çarptırılmak ve böylece şahitliği kabul edilmeyen bir fasık hükmüne dahil olmanın ortak paydaları aynı gerekçedir ve iftiradır. Dolayısıyla istisnâ olan “tövbe edenler hariç” ifadesi ortak hükme racidir.²²⁹

²²⁸ en-Nûr 24/4.

²²⁹ el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed, 1/266.

Basrî; birkaç cümlelerin sonunda gelen tek bir istisnâda, sözü söyleyen kimsenin, bu istisnâyı hangi cümle için söylediği malum olmadığı durumlarda takip edilecek yolun üç şekilde olacağını beyan etmiştir:

- a. Söz söyleyenin maksadına itibar etmek,
- b. Atıf harfine itibar etmek,
- c. İstisnâyı kendi başına değerlendirmek,
- d. İstisnâyı başka bir istisnâya kıyas etmek.

Burada söz söyleyenin maksadı ve atıf harfine itibar edilmesi durumu, usûlcülerin; “istisnâ önceki cümlelerin hepsini kapsar” hükmüne göre hareket etmeyi amaçlamaktadır. İstisnâyı kendi başına değerlendirmek ve başka bir istisnâya kıyas etmek ise en yakın cümleye mutaallak kılanların görüşüdür.²³⁰

Basrî’ye göre; İstisnâ şart cümlesi gibidir. Nasıl ki bir kimse konuşmasının sonunda *إن شاء الله* “Allah dilerse” dediğinde, bu şart cümlesi konuşmasının tümü için geçerliyse, istisnâ da böyledir. İstisnânın iki kelama geldiği takdirde en yakına bağlanacağı şeklinde kesin bir kural yoktur. Çünkü istisnâ da şart gibidir. Dolayısıyla da cümleye şart geldiği zaman kendisinden öncekilerin hepsinin şartı olduğu gibi istisnâ da cümleye geldiği zaman kendisinden öncekilerin hepsinin istisnâsı olabilir.²³¹

Bazı usûlcüler, şart kendisinden önce geçenlerin hepsine racidir sözüne itiraz etmişlerdir. Bunlara göre şart cümlelerin sonunda gelse bile Arapça gramer yapısına göre önce şart sonra ceza cümlesinin gelmesi gereklidir. Dolayısıyla hükmen önce geçmiş kabul edilir böylece şart kendisinden öncekilerin tamamını kapsar. Mesela; *اضربوا بني تميم وربيعة إن قاموا* “Temim oğulları ve Rebia oğullarını döv eğer ayakta larsa” cümlesinin anlamı; Temim oğulları ve Rebia oğulları ayakta larsa onları döv” istisnâ da ise bu şekilde değildir. Çünkü istisnânın cümlelerin başında gelmesi zorunlu değildir. Allah’ın meşietine bağlamak cümlelerin sonunda inşallah demek lafzen şart gibidir. Şöyle soru sorulursa şartı bir öncesine bitiştirip onu sonradan gelmesine rağmen önceden geçmiş gibi kabul etmediniz mi? Bu sebeple sözün anlamı *اضربوا بني تميم وإن دخل ربيعة الدار فاضربوهم* Temim oğullarını dövün ve Rebia oğulları da konağa girerse onları da dövün cümlelerin takdiri bu değil midir?

Basrî, bu itiraza dört yönden cevap vermiştir:

²³⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/267.

²³¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/267.

1. Atıf harfîyle birlikte iki kelam tek bir cümle hükmündedir. Çünkü birbirinden farklı isimlerin arasına gelmiştir ve dolayısıyla atıf vavı içerikleri birbirine denk isimlerdeki çoğul vavı hükmündedir. Nitekim أكرم العرب إلا بني تميم وربيعه “Temim oğulları ve Rebia hariç Araba ikram et” cümlesinde, istisnâ beni temim ve rebiaya racidir. Aynı şekilde أكرم بني تميم وربيعه إلا الطوال “Temim oğulları ve Rebia kavmine ikram et uzun boylu olanlar hariç” cümlesinde hangi uzunlar denildiğinde hem beni temim hem de rebiaya dönmesi gerekir. Aynı durum iki ismin hükümde ortak olması ve atıf vavının bulunmasıdır. Mesela, زيد وزيد وزيد toplamı زيدون diyor ama istisnânın öncesindeki her iki isme dönmesi açısından aynı hükme tabi değildir. Yani bu istisnâda geçerli değildir. İki kelimadan biri diğerinin üzerine atfedilse de müstakil cümle olmaktan çıkmazlar. Basrî, aynı hükümle iki farklı isim ortak olursa buradaki atıf vavı cem’ vavı gibidir. Ama iki ayrı hükümde, iki ayrı isim ve kullanılan atıf vavı olduğunda, cem’ vavı bu görevi görmez.²³²

2. Kişi أكرموا بني تميم وربيعه إلا الطوال “Temim oğulları ve Rebia, onlara ikram ediniz, uzunlar hariç” dediğinde, istisnâ her ikisine de döner. Aynı durum أكرموا بني تميم وربيعه إلا الطوال cümlesi için de geçerlidir. Hüküm/emrin cümlelerin önüne veya arkasında gelmesinde hiçbir fark yoktur.²³³

3. Öncesinde iki cümle geçip ve arkasından إلا من قام “ayakta olanlar hariç” ifadesinde bunun anlamı, “o iki gruptan ayakta olanlara gelince onlar” demektir. Böyle bir tasarruf istisnâya uygun değildir. Çünkü cümleye yapılan bu takdirle bu sözü فلا تضربوه “Rebiadan ayakta olanlara gelince onları dövme” şeklindeki takdir, Rebia’nın ayakta olanlarına gelince onları dövme şeklindeki takdirden evladır.²³⁴

4. İstisnâ sadece en yakınına döner ise لزيد علي خمسة دراهم وخمسة وخمسة إلا سبعة إن بلغوا “benim zeyde beş dirhem ve beş ve beş borcum var, yedi hariç” gibi bir söz denildiğinde, böyle bir kullanım uygun değildir. Zira yedi beşin bir cüz’ü değildir. Tıpkı herhangi bir engel olmadığında istisnâ kendinden önceki unsurların hepsine döner söylemine karşı da Basrî, herhangi bir engel bulunmadığında istisnâ en yakınına döneceğini dile getirmiştir. Yedi sayısının kendine en yakın unsura dönmesinin önündeki engel istisnânın külden cüzü çıkarmasıdır. Oysa yedi beşin bir cüzü değildir.²³⁵

Usûlcülerden, istisnânın kendinden önceki bütün unsurlara dönmediğini benimseyenler, görüşlerini beş madde de beyan etmişlerdir:

²³² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/268.

²³³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/268.

²³⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/268.

²³⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/268.

1. İstisnâ kendi başına müstakil bir mana ifade edemediğinden, müstakil bir mana ifade edebilmek için başkasına iliştirilmesi zorunlu hale gelir. Eğer istisnâ kendi başına müstakil bir mana ifade etseydi başka bir unsura iliştirilmesi zorunlu olmazdı. Kendinden önceki en yakın unsura iliştirmeye istisnâ kendi başına müstakil bir mana ifade etmiş olur. Müstesnâ kendisinden hemen öncekine bağlanmak zorundadır. Nitakim kendinden hemen öncekine bağlanmazsa anlam ifade etmez. Kendinden öncekiyle bağlantıyı kurduktan sonra daha fazlasına gitme zorunluluğu ortadan kalkar ve aynı zamanda daha fazlasına da gidilebilir. Halbuki Basrî'ye göre; istisnâyı anlamlı hale getiren bir söz istisnânın daha önceki sözlere dönmesini engellemeyebilir. Kendi başına müstakil bir mana ifade etmesi, başka bir sebepten dolayı daha önceki cümlelere raci olmasını engellemez. Zira bir hükmün birden fazla sebebinin olması imkânsız değildir. O halde dile getirilenden başka istisnânın kendinden önceki bütün cümlelere dönmesini sağlayan başka bir sebebin olması imkânsız değildir. Dolayısıyla da bir hükmün birden fazla sebebi olabilir. Şart ve istisnâ konusunda dile getirdikleri şeyler Allah'ın meşietini konusundaki esaslarla çelişmektedir. Şart ve Allah'ın meşietine (İnşallah) getirilen istisnâda birbirine aykırılık söz konusudur. Çünkü bu tür şeyler (şart) kendi başına bir mana ifade etmez. Bir anlam ifade etmesi için kendinden öncesine bitştirilmesi gerekir. Netice olarak istisnâ, tek başına mana ifade ettiği gibi kendinden önceki bütün unsurlara da taalluk eder.²³⁶

2. Cümlelerden yapılan istisnâ ile istisnâdan yapılan istisnâ müstakil mana ifade etme açısından ortaktırlar. O halde istisnâdan yapılan istisnâ sadece kendi önüne dönüyorsa ve sadece bununla müstakil bir mana ifade ederek yetkinliğe erişebiliyorsa aynı şekilde cümleden yapılan istisnâ da kendinden öncesine döner ve sadece bununla müstakil bir mana ifade eder ve başka bir unsura da ihtiyaç duymaz. Basrî'ye göre; bir kişinin *لزيد علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهما* "benim zeyde on dirhemden üç hariç ondan da bir dirhem hariç borcum var" sözünde *إلا درهما* sözcüğü bir öncesinden istisnâ edilmiştir. Bu durumda adamın sekiz dirhem borcu vardır. Buradaki ikinci istisnâ sadece üçten yapılmaktadır. Eğer buradaki dirhem sözcüğü veya istisnâ yani son dirhemi istisnâ eden edat hem selaseye hem de aşeraya dönseydi adamın dokuz borcu olacaktı. O zaman da istisnâ iki dirhem olacaktı. Haliyle iki dirhem olduğu için de sayı dokuza inecekti. Neticede adamın 9 dirhem borcu olmuş olacaktı. Aynı şekilde bu cümledeki on sayısı bir ispat cümlesidir. Aşera sözcüğünden yapılan birinci istisnâ bu ispatı belli oranda bozmadır. Yani eksi üç demektir. O halde üç olumsuzlamadır. Bu cümlede üçten yapılan istisnâ ise ispattı/olumlamadır. O halde buradaki istisnâ edilen dirhem her ikisine dönerse hem nef'i olacak hem de ispat olacaktır. İki zıttın bir kelime de birleşmesi demektir ki bu da mümkün değildir. Bu durum da dirhem kelimesi aynı anda hem olumsuzlama hem de olumlama olacaktır. Bu gerekçeden dolayı kişi *لزيد علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين* "benim zeyde on dirhem hariç üç dirhem hariç iki dirhem hariç borcum var" dediğinde ve bu sözde ki *درهمين* kaydı sadece üçe döner.²³⁷

²³⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/269.

²³⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/271.

3. Umûm lafzın mutlak bir şekilde tahsis edildiğini söyleyen kişi değil de bunun istisnaya tahsise uğradığını söyleyen kişi delil getirmesi gerekir.²³⁸

4. İstisnânın bir öncesine döndüğünü ayetlerle ilişkilendiriyorlar. İstisnânın bir öncesine mi sonrasına mı döner meselesi zahir bir karineyle bilinir, mutlakla bilinemez.²³⁹

5. Sahabe-i Kiram, önceki sözü kendisinden sonra gelen cümle ile tahsis etmemiştir. Mesela Kur'an-ı Kerîm nikahlanması haram olanları ifade sadedinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

(وَأَمَّهُتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّيْكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ)

“Eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı”.²⁴⁰ Burada kayıt üvey kıza racidir. Evlendiğiniz karılarınızın anneleri de size haram kılındı, evlendiğiniz karılarınızın evinizde kalan kızları da haram kılındı. Basrî’ye göre; bunlar istisnâ değildir. Bu durumda gerekli olan şey istisnâ da gerekmez. Çünkü ashap hem kaynana hem de üvey kız konusunda belli bir illet üzerinde icma’ etmemiştir. İkisini bir araya getirecek ortak bir illet belirlememiştir. Allah’ın نِسَائِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي “eşlerinizin sizinle kalan kızları” sözü buradaki اللَّاتِي kelimesi rebaibin رِبَائِبٍ sıfatıdır, kayınvalidenin sıfatı değildir. Zira kayınvalideler evin içinde kalan kimselerden değildir. Ayetteki اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ “kendileriyle ilişkiye girdiğiniz kadınlar” kısmı, “kadınlar” lafzına dönmüş olsaydı o zaman “rebaibin” sıfatını tamamlayıcı olurdu.²⁴¹

2.11. Munfasıl Delillerle Umûmun Tahsisi

Basrî detaylı delillerden kastının; aklî deliller, kitap, sünnet ve icma’ olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, aklî delil, kitap ve sünnetin umûm ifadelerini tahsis edebilir.

Aklî Delil ile Umûmun Tahsisi

Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar, umûmun akılla tahsisini mümkün görmektedirler.²⁴² Kâdî Abülcebbar, tahsisin şer’î hükümleri nefy anlamı içerdiğini düşündüğünden dolayı akli bu hususta belirleyici bir delil olarak kabul etmektedir.

Basrî’ye göre; Allah’ın teklifine muhatap olma bakımından çocuk ve delilerin hariç tutulması aklın ayırıcı özelliğinden kaynaklanmaktadır. Akli olmadığı için çocuk ve deli, ibadetler kapsamına

²³⁸ el-Basrî, Kitâbu’l-Mu’temed, 1/271.

²³⁹ el-Basrî, Kitâbu’l-Mu’temed, 1/271.

²⁴⁰ En-Nisâ 4/23.

²⁴¹ el-Basrî, Kitâbu’l-Mu’temed, 1/271.

²⁴² Cessâs, el-Füsûl, 1/70-72; Bâkılânî, et-Takrîb, 3/173-174; Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, 17/89.

alınmamıştır. Buluğa eren çocuğun namaz kılması, vacip olduğuna delalet eden bir delilden dolayı değil, أقموا الصلاة “namazınızı kılın”²⁴³ ayeti sebebiyledir. Müslümanların buluğa eren, aklı kemâle eren çocuğa namazın vacip olduğu konusundaki icma’dan dolayı aklı olgunlaşan çocuk bu hitabın kapsamı dışına çıkartılmaz. Şayet namaz bir kişiye vacip olsaydı veya yeni bir emir ile farz olsaydı çocuğun bilmesi ya da âlimlerin ona öğretmesi gerekirdi. Basrî tüm bunları aklın nakle tercih edilmesi görüşünü ispatlama hedefine yönelik olarak dile getirmiştir.

Basrî, bir grup usûlcünün aklî delillerin Kur’an’ı tahsis etmesini kabul etmediklerini de ifade ederek bunları tenkit etmiştir. Bu kimselere göre, Kur’an’ın umûm ifadeleri de zaten aklî verilere göre umûmdur. Dolayısıyla bir tahsise ihtiyaç duyulmaz, demişlerdir. Buna karşı Basrî, aklın Kur’an’ın tahsis edemeyeceğini iddia edenler şu soruyu sormuştur: Kur’an-ı Kerîm’de Allah Teâlâ şöyle buyurur:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ)

“Ey insanlar rabbinize ibadet edin”.²⁴⁴ Ayetin ifadesindeki الناس / “insanlar” kapsamına çocukları ve delileri almış mıdır, almamış mıdır? Eğer cevapları “bu kapsama çocuk ve deliler alınmamıştır ancak buna tahsis denilmez” şeklinde ise; Basrî’ye göre bunlar anlam olarak bizimle aynı şeyi söylemiş, sadece isim olarak muhalif olmuşlardır. Zaten tahsisin anlamı, umûm ifade eden hükümden bir kısmını hariç tutmaktır. Akıl ile bu bilinebilir mi? Şayet bu akıl ile bilinirse bu tahsis olarak isimlendirilmez yani deli ve çocukların bu hitaba dahil olmadığı ancak buna tahsis denilmediğini iddia edenlere karşı şöyle cevap veriyor; tahsisin anlamı hitabın kapsamına giren bazı fertlerin çıkarılmasıdır. Zaten çocukların ve delilerin de bu kapsama girdiğini iddia etmek fasit bir görüştür. Bunu hiç kimse söylememiştir. Çünkü çocuk ve deli عبدا lafzındaki mefhumu ne ana hatlarıyla ne de ayrıntısı ile anlayamazlar. Anlamayan kişiden anlamayı murat etmek تكليف ما لا يطاق “güç yetiremeyeceği şeyi ondan istemek” olur ki Allah bundan münezzehdir.²⁴⁵

Basrî, aklî delilin nassı tahsis edemediği görüşünde olanlara bazı olası sorularla cevap vermiştir. Buna göre eğer aklî delilin cümleden önce geçmesi gerekir, muhassıs delilin ise böyle bir önceliğinin olmadığını iddia ederlerse, onlara muhassıs delilin de öncelikli olmasının caiz olduğu söylenmelidir.

Basrî; eğer bize, “neden Kur’an’a genel olarak bakmayıp da aklî delile sarıldınız; neden aklî delilin Kur’an’ın genel hitabına muarız olmayacağını göz önünde bulundurmadınız diye itiraz edecek olurlarsa cevabımız şöyle olur”, demiştir: Aklî delil, mutlak olarak anlamının sıkıntılı olacağı durumlarda, yanlış anlama isteğine engel olan bir delalet türüdür. Bu yanlış anlayış, şimdi veya daha

²⁴³ el-Bakara 2/43.

²⁴⁴ el-Bakara 2/21.

²⁴⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/272.

önce ortaya çıkmamış olabilir. Mesela Kur'an'ın ele aldığı veya almadığı bir lafzın/ hükmün çirkin olduğunu görüyoruz. Bu çirkin anlayışı gördüğümüzde “güç yetirilemeyen durumlar” meselesini bilmiyor da olabiliriz. Böyle bir durumda Kur'an'ın mutlak anlamına tutunmak yerine, tahsis ihtimali var ve tahsisi mümkün olduğu düşüncesinden hareketle hükmü tahsis etmenin gerekliliğini düşünmek daha doğrudur.²⁴⁶

Basrî, yapılması muhtemel bir başka itirazı dile getirerek bunları cevaplama yönüyle, olası şöyle bir itirazı dile getirmiştir: Bir meseleyi ana hatlarıyla bilmeyen kimse, o durumdayken ibadetlerle mükellef değildir. Dolayısıyla fakihler, “namaz vakti boyunca uyuyan bir kimse o namazdan sorumludur” demişlerdir. Basrî bu itiraza cevaben, fakihlerin bu cümle ile maksatlarının bu olmadığını, kişinin uyurken namaz kılmasını talep etmediklerini veya uykudayken uykuyu ortadan kaldırıp namazlarını eda etmeleri gerektiğini söylememişlerdir. Çünkü her iki durumda imkansızdır. Hatta “uyur haldeyken namaz kılması gerektiği veya uyku anında uykusunu izale edip ibadetini yapması” kendisine izah edilse bile, böyle bir şeyi kabul etmesi mümkün değildir.²⁴⁷

Burada, Basrî aklı önceleme ve Mu'tezile ekolü mensuplarının aklî delilin Kur'an'ı tahsis edebileceği görüşünü ispat sadediyle farklı örnekleri ve olası soruları cevaplamıştır. Ancak dikkat edilirse, mesela çocuk, mecnun ve kısaca teklife muhatap olmayan kimselerin “Ey insanlar Allah'a ibadet ediniz” ayetinin kapsamına girmediğini ve bunun ancak aklî bir delille tahsis edilebileceğini öne sürerek ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Oysa, çocuk ve mecnunun teklife muhatap olmadığı hükmü akıl ile değil yine nass ile sabittir. Kur'an nassıyla “Allah bir kimseye gücünün üstüne bir yük yüklemes”²⁴⁸ ayeti bunu net olarak ifade etmektedir. Nitekim Efendimiz “uyuyan kimse uyanana kadar, çocuk buluşa erene kadar, deli de akıllı olana kadar kalem kaldırılmıştır/teklife muhatap değildir”²⁴⁹ buyurmuştur. Dolayısıyla Basrî'nin aklî delildir dediği hükmün aslı naştır. Deli ve çocukların ibadetle yükümlü olmadıkları konusu insan aklı ile ortaya konulmuş bir hüküm değildir. Nitekim bunların ahiretteki durumlarını anlatan konular da zaten onların teklife muhatap olmadıklarını ifade etmektedir.²⁵⁰

Kitap ile Umûmun Tahsisi

Allah Teâlâ'nın bazı durumlarda umûm hitabı içerisinde sadece bir kısım hükümleri ele alması vaki bir durumdur. Bu da kitabın yine kitap ile tahsisinin mümkün olduğunu göstermektedir. Hatta kitabın bazı hitapları farklı hükümlerin de ortaya çıkmasına delalet etmesi, tahsisinin de mümkün olduğunu ifade etmektedir. Mesela Kur'an-ı Kerîm'de Allah Teâlâ şöyle buyurur:

²⁴⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, c. 1, s. 272-73.

²⁴⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/273.

²⁴⁸ el-Bakara 2/286.

²⁴⁹ Dârimî, Sünen, Hudûd 1.

²⁵⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/274.

(وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا²⁵¹)

“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler”²⁵¹

Bu ayette eşi ölen kadınların dört ay on gün beklemeleri gerektiği mutlak olarak verilmiştir. Şöyle ki herhangi bir tahsis edici delil ayet içerisinde zikredilmeksizin, mutlak bir bekleme süresi getirilmiştir. Kur'an-ı Kerîm bir başka ayet ile mutlak olan hükmü tahsis etmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

(وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ²⁵²)

“Hamile olan kadınların eşleri ölmeleri halinde bekleme süreleri çocuklarını doğurana kadardır”²⁵²

Önceki ayette mutlak olarak verilen ve eşi öldükten sonra başka bir erkekle nikah akdi yapabilmesi için dört ay on gün bekleme hükmü, bu ayet ile hamilelik durumlarının iddetinin çocuk doğurmakla biteceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bir Kur'an ayetinin başka bir Kur'an ayetini tahsis etmesinin önünde bir engel olmadığı açıktır.

Basrî bu hususa bir başka örnek daha vererek²⁵³, nikahlanması haram kılınan müşrik kadınlar ile ilgilidir. Kur'an-ı Kerîm mutlak bir anlamda şöyle buyurmuştur:

(وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ²⁵⁴)

“Müşrik kadınlarla, iman edinceye kadar evlenmeyiniz”²⁵⁴

Bu ayete göre iman etmeyen bir müşrik kadınla nikah akdi yapılmayacağı mutlak olarak ortaya konulmuştur. Burada müşrik olan bir kadının nikah akdi konusu sadece iman etmek ile caiz olabileceği bildirilmiştir. Ancak bir başka ayet bu umûm ifadeyi tahsis etmiş ve kadının ehl-i kitap olması durumunda nikah akdi yapılabileceğini söylemiştir:

(وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ²⁵⁵)

“Sizden önce kitap verilmiş olan dinlere mensup iffetli kadınlarla evlenebilirsiniz”²⁵⁵

Bu ayet bir önceki ayetin mutlak olarak ifade ettiği müşrik gruptan ehl-i kitap olanların nikah akdi yapılabileceği hükmünü tahsis etmiştir. Basrî'ye göre Kur'an'ın bu tahsisi Peygamber'e (sas) yönelik:

(لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)

²⁵¹ el-Bakara 2/234.

²⁵² et-Talâk 65/4.

²⁵³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, c. 1, s. 274-75.

²⁵⁴ el-Bakara 2/221.

²⁵⁵ el-Mâide 5/5.

“Biz seni, Kur'an'ı insanlara açıklayasın diye gönderdik”²⁵⁶ ifadesi, Allah'ın bizzat indirdiğinin kendisinin açıklamasına mâni değildir. Zira Kur'an-ı Kerîm de zaten “her şeyi açıklayıcı”²⁵⁷ özelliktedir.²⁵⁸

Kitabın Sünnet ile Tahsisi

Basrî Kur'an-ı Kerîm'in sünnet ile tahsisini caiz görmüştür. Nitekim sünnet farklı konularda da delil olma özelliğine sahiptir. Hz. Peygamber'in (sas) hadislerinin, Kur'ân ayetlerinde umûm olarak ifade edilen bir hükmü tahsis etmesi zaten onun mübeyyin olma özelliğinin bir gereğidir. Mesela miras ayeti Kur'an-ı Kerim'de mutlak olarak gelmiş ve kuralları belirlenmiştir. Nitekim Nisâ süresindeki miras ayeti detaylı bir şekilde mirasçıların paylarını söylerken:

(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)

“Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder”²⁵⁹, buyurmuştur. Burada ifade mutlak olarak gelmiş ve erkek çocuklara kızların iki katı pay verileceği bildirilmiştir. Ancak bu hükmü tahsis eden Hz. Peygamber'in hadisine bakıldığında; لا يرث القاتل “katil mirasçı olamaz”²⁶⁰ buyrulmaktadır. Yine bir hadiste ملتين أهل يتوارث “iki din sahibi birbirine mirasçı olamaz”²⁶¹ buyrulmaktadır. Önceki hadis ile “babasını katleden kimsenin miras alamayacağını” ifade eden efendimiz bu hadis ile de din farklılığı olan kimsenin Müslüman anne babanın mirasını alamayacağını bildirmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da mutlak umûm ifade eden الذَّكَرُ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ “bir erkeğe iki kız payı vardır” genel hükmü bununla tahsis edilmiş olmaktadır.²⁶²

Sünnetin Sünnet ile Tahsisi

Basrî, sünnetin yine sünnet ile tahsisinin örneklerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmiştir. Bazı kimseler “Hz. Peygamber zaten mübeyyin olarak görevlendirilmiştir ve dolayısıyla kendi beyan ettiği şeyi yine kendisinin tahsise ihtiyaç olmadığını iddia ederek sünnetin sünnet ile tahsisini uygun görmemişlerdir. Basrî'ye göre Hz. Peygamber'in (sas) mübeyyin olması ve beyan edici olarak görevlendirilmesi, sünneti beyan etmesinin önünde bir engel değildir.”²⁶³

²⁵⁶ en-Nahl 16/44.

²⁵⁷ en-Nahl 16/89.

²⁵⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, c. 1, s. 274-75.

²⁵⁹ en-Nisâ 4/11.

²⁶⁰ Muhammed b. İdris Şafî, *Müsnedü'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Mâhir Yasîn Fahl (Küveyt: Şeriketü Ğarrâs, 2004), 3/148. Hadis No:1347.

²⁶¹ Abdurrezzâk San'ânî, *Musannef Abdurrezzâk* (Mısır: Dâru't-Te'sîl, 2013), 6/133.

²⁶² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/275.

²⁶³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/275.

Âm Lafzın Hâs ile Tahsisi

Âm bir lafzın hâs ile tahsis edilmesi, sözün aynı anda olması veya sonradan söylenmesi ile ilgilidir. Kitap ve sünnetin tahsis durumlarından sonra, bunların tahsis durumlarını açıklamak gerekir. Zira tahsis eden sözün ne zaman söylendiği durumu önem arz etmektedir.²⁶⁴ Bu husus Basrî tarafından daha önce dile getirilmiştir. Nitekim hâs lafzın umûm ile söylenmesi veya ondan daha sonraki bir zamanda ortaya çıkması nâsîh mensûh konusu ile ilgili de olabileceği ifade edilmiştir.²⁶⁵

Kitabın İcma' ile Tahsisi

Basrî'ye göre eğer bir konuda icma' sabit olmuşsa, Kur'an'ın bununla tahsis edilmesi caizdir. Mesela Kur'an-ı Kerim'de erkek köleler için ifade edilen ve zina yapmaları durumunda hür kimselerin yarısı kadar ceza almalarını öngören ayet,²⁶⁶ ümmetin icma'ındaki "kadın köle de erkek köle gibidir" delili kapsamında tahsise uğramıştır. Bu durumda kadın kölelerin de zina suçunda erkek köleler gibi olacağı delil ile sabit olmuş ve Kur'an'ın umûm ifadesini tahsis etmiştir.²⁶⁷

2.12. Umûmun Husûs Üzerine Bina Edilmesi

Şu ana kadar işlenen konularda âm lafız ve hükümlerin hâs lafızlardan önce olduğu şeklindeydi. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, burada, hâs hükmün önce, âm hükmün ise sonradan gelme durumunu tartışmaktadır.

Âm Lafzın Önce Gelmesi

Basrî burada doğrudan bir örnek üzerinden bir tanımlama yapmıştır. Ona göre; Hz. Peygamber'den (sas) ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen, biri hâs diğeri âm olmak üzere iki haber rivayet edildiği varsayılın. Öncelikle bu iki haber arasındaki tarihe bakılır. Tarihlerin bilinip bilinmemesine göre hüküm verilir. Eğer tarihler de biliniyorsa iki haberin içerdiği hâs ve âm lafızlara bakılır. Arkasından da âm ve hâs oluşlarındaki muttasıl veya zaman aşımı durumuna bakılarak hüküm verilir. Mesela Hz. Peygamber'in (sas) أَقْتُلُوا الْكَافِرَ "kafirleri öldürün" dediği, sonradan da لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ "Yahudileri öldürmeyin" dediği varsayıldığında, ya da فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ "atlar zekâta tabidir" sözünden sonra لَيْسَ فِي الذَّكَوْرِ مِنَ الْخَيْلِ زَكَاةٌ "erkek atlarda zekât yoktur" demiş olsaydı, bu durumda hâs olan

²⁶⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/275.

²⁶⁵ Bkz. Bu Tez: "Hassın Tanımı" başlığı.

²⁶⁶ en-Nisâ 4/25.

²⁶⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/276.

hüküm, âmı tahsis etmesi veya hâssın âm için muhassıs olması gerekir. İkisi aynı anda varit olmuşsa hâs âmı tahsis eder. Çünkü hâs muhtevası âmdan daha az olduğu gibi, manası da âmdan daha açıktır.

Yine bir kişi kölesine “bana pazarda ne kadar et varsa al” demiş olsa ve arkasından da “sığır eti alma” dediği varsayıldığında, burada “sığır etini satın alma” hükmünün birinci sözün muhtevasından çıkardığı anlaşılır. Bu çıkarma, bedâ²⁶⁸ şeklinde de olmuş olabilir, umûmun muhtevasından çıkarmak istediği içinde olmuş olabilir. Çünkü umûm bir hükmü, umûmu üzere bırakmak hâssı ortadan kaldırır. Hâssın icra edilerek umûmun birimlerinden çıkarılması her hükmün de uygulanması demektir ki, en uygun olanın da bu olduğu ifade edilmektedir.²⁶⁹

Âm lafzın önce gelmesiyle ilgili itiraz; neden في الخيل زكاة “atlar zekâta tabidir” ifadesini nafil olarak, لا زكاة في الذكور من الخيل “erkek atın zekâtı yoktur” ifadesini de bunlarda zekâtın olmadığına yorumlamadınız? Şeklindeki itiraza Basrî, şöyle cevap vermiştir: في الخيل زكاة “atlar zekâta tabidir” sözü zekâtın hem dişilerde hem de erkekler de vacip olmasını gerektirmektedir. Eğer bu nafilaye yorumlanırsa o zaman lafzın zahirinden ayrılmış olunur. Sanki bu lafız dişilere gelmiş gibi kabul edilir. Müennesle alakası olmayan bir delil ile böyle bir düşünceden vazgeçme olacak ki oda لا زكاة في الذكور “erkek atlarda zekât yoktur” sözüyle dişî atlar dışarda bırakılmıştır. Âmdan, içerdiği delil dolayısıyla lafızdan bir şeyi çıkarmış olunur. Şayet Peygamber أَقْتُلُوا الْكُفَّارَ “kafirleri öldürün” sözünün ardından; bu sözüm ibaha ve mutlaklık ifade etmez deseydi ve bu sözün ardından da لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ “Yahudileri öldürmeyin” sözünü söyleseydi, tahrime veya tenzihe yorumlanırsa her halükârda tahsis gerekirdi.²⁷⁰

Hâssın Önce Gelmesi

Hâs lafzın âm lafızdan sonra geldiği biliniyorsa ve âm lafız ile henüz amel edilmemişse, bu işlemin ismi tahsisi beyandır. Âm lafzın hâs lafızdan belli bir süre sonra geleceğini kabul edenlere göre böyle bir beyan caizdir. Amel etme imkânı kadar süre olmaması durumunda ise yani cüz’i bir gecikme varsa bunu kabul edenlere göre bu da bir beyan sayılır. Âm lafzın gecikmesini kabul etmeyenlere göre ise böyle bir tahsisin beyanı mümkün değildir. Çünkü hâcet anında beyanın gecikmesi söz konusu olamaz. Şâfiîlere göre âm lafız hâs lafız üzerine bina kılınır. Eğer âm lafız hâs lafızdan sonra gelirse bu durum da âm hâssın üzerine bina edilerek amel edilir. Hâs lafzın muhtevasına girmeyen fertler ise âm lafzın muradı olmuş olur.²⁷¹

²⁶⁸ Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi demektir. Avni İlhan, “Bedâ”, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, t.y., c. 5, s. 290-91.

²⁶⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/276.

²⁷⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/277.

²⁷¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/277.

Şâfiîler husûs içerikli bir haberi delil getirerek لا تقتلوا اليهود “Yahudileri öldürme” sözü onların ebedi olarak öldürülmesini yasaklar daha sonra أقتلوا الكفار “bütün kafileri öldürün” sözü her durumda öldürülmesini ifade eder. أقتلوا الكفار bütün hallerde öldürülmelerini emrederken hâs haber bir halde öldürülmemelerini emretmektedir. Dolayısıyla da bu durum bir çelişkiyi beraberinde getirmiş olur. Daha sonraki vakitte “kişinin kafirleri öldürün” sözü onların herhangi bir halde öldürmeyi ifade eder. Hâs haber ise o herhangi bir halde öldürülmelerini engellemektedir. İki haberinde icrasında, hâs Yahudilere özgü kılınmıştır ve ihtimali umûma göre daha azdır. أقتلوا اليهود “Yahudileri öldürün” dedikten sonra da لا تقتلوا الكفار “kafileri öldürmeyin” demesi, Yahudileri öldürün emrinin gereği yapıldıktan sonra hemen hepsi öldürülmeden yeni bir emir geldiğinde; Yahudilerden öldürülmeyenlerden geriye kalanları öldürülmez. Çünkü emir herhangi bir durum da bunların öldürülmesini istiyor, nehiy ise bu durumu engellemektedir. Herhangi bir halde bir çelişki olduğunda hâssa hüküm verilir.

Şâfiîler hâs denilen şeyin muhtevası malum olan lafızdır. Hâssın bu malum içeriğinin âm lafız kapsamına girmesi zaten şüphelidir. Sözü söyleyenin hâssın içeriğinin âm lafız kapsamına girmesini baştan murat etmemiş olabilir. O zaman hem hâs ile amel etmiş olur hem de âm ile amel etmiş olmaktadır.

Basrî, âm şüpheden dolayı terkedilmez görüşünü benimseyen Şâfiîlerin, böyle bir bakış açısına sahip olmalarının doğru olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Şâfiîler âm lafzın tek başına gelmesi, yani hâs ile tearuz etmeden önce gelmiş olması, dolayısıyla onun içeriğinin ne olduğunun bilinmemiş olmasının kabul edilemez bir durum olduğunu ifade etmiştir. Âm lafız tek başına mutlak bir biçimde gelseydi âmın içeriğinin bilinmeyeceğini kastetmeleri bu sözlerinden böyle bir şeyin anlaşılacağı anlamına gelmez. Nitekim âmın içeriğinin malum olması ve efradının bilmesiyle birlikte müphemliğide barındırmaktadır şeklindeki ifadeleri benimseyenlere karşı Basrî, Hanefiler gibi düşünmüştür. Eğer âmın içeriği hâs sebebiyle bilinemez şeklindeki düşünceleri, kendi görüşlerinden dönmek/terk etmek anlamına gelmektedir. Zira hâssın malum içeriğinin âmdan çıkarıldığı konusunda hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin kanaat bildirmişlerdir. Şâfiîlere göre hâssın önce, âmın sonra olması; konuşan ile dinleyen arasında daha önceden bildiklerinin bilgisi gibidir. Bu yüzden de âm lafız o bilgiye göre yorumlanır.²⁷²

Basrî, Şâfiîlerin bu iddialarına şöyle cevap vermektedir; onların إنه كالعهد sözünün bir manası olmadığını ancak daha önceden geçen hâs lafız ile konuşan kişi daha sonra gelecek âm lafızdan muradı, hâssın dışında olan şeydir. Bu ise geleceğe atıftır ve bundan sonra hâs lafız söylenecek ama o

²⁷² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/278.

âm lafzın içerisinde bu hâs kısım murat edilmeyecek, demektir. Bu sözün manası, önce geçen hâs lafzın âm lafız ile murat edilemeyeceğinin delili olmasıdır.²⁷³

Hanife usûlcüler ve kâdî Abdülcebbâr; hâstan sonra gelen âm lafız, önceki hâssı nesih eder görüşünü üç delille desteklemişlerdir;

1. Kapsamına giren fertleri içermesi açısından âm lafız hükmen hâs lafız gibi kesindir. Hem hâs hem de âm bu teklerden sadece birini içermektedir. Çünkü أقتلوا المشركين أقتلوا عمرا “müşrik olan zeydi, amrı ve halidi tek tek öldür” demektir. Âm kapsamına giren fertleri içermesi açısından âm lafız hükmen hâs lafız gibidir. Her bir ferdini sadece tek tek ifade eder. Şayet لا تقتلوا زيدا “zeydi öldürmeyin” dedikten sonra ikinci bir söz söyleyerek أقتلوا المشركين “müşrikleri öldürün” deseydi ikincisi nâsih olacak, لا تقتلوا زيدا sözü de mensuh olacaktı.

Hanefiler âm da hâs gibi fertlerine katiyyetle delalet ettiğini ifade ederler. Ancak fertlerine katiyyetle delalet etme açısından hâs, âm gibi âm da hâs gibidir dememişlerdir. Basrî bu görüşlerini tenkit ederek şöyle demektedir; âm lafız, hâs lafız yerine geçer. Sadece fertleri içermesi açısından âm lafız hâs lafızlar gibidir. Dolayısıyla hükmen kat’idir. Fakat âm lafız tahsise uğramaması açısından hâs lafızlar gibi değildir. Bir şeyi ifade etmek için tayin edilen lafız üç ve daha fazla varlığı içine alamaz. Oysa âm lafız birden fazla varlığı içerir. Âm lafızdan hâs lafzın murat edildiğine yönelik bir delilin gelmesi uygun düşer. Bu sebeple âmma bitişik, araya zaman girmemiş hâs, âmın muhassıs delili diye isimlendirilir. Umûma yönelik dile getirdikleri şeyler de ise mukarin muhassıs âmın tahsis olmasını engellemektedir. Umûma yönelik söyledikleri hüküm mukarin muhassıs delilin, âm lafzı tahsis etmesinin önünde bir engeldir.²⁷⁴

2. Hâs lafız önceden geçmiş, âm lafız sonradan gelmiş ise mukaddem olan hâs lafzın neshi gerçekleşmiş olur. Âm, hâssı refeder/kaldırır. Bu durumda âm, hâssın nâsihi olur. Basrî bu görüşe şöyle cevap vermektedir; eğer âm lafız hâs lafzı kaldırırsa böyle bir durumda sonra gelen âm önce geçen hâssı kaldırması düşünülebildiği gibi sonra gelen âm lafız hâs tarafından tahsise uğratılmış olabilir. Sonra gelen âmın önce geçen hâssın ref’edeni olması tasavvur edilebildiği gibi ayrıca sonra gelen âmın önce geçen hâs tarafından mahsus hale getirilmesi de tasavvur edilebilir.²⁷⁵

3. Hanefilerin ve Kâdî Abdülcebbâr’ın iddiası, önce geçen hâs lafzın mensuh olmakla muhassıs delili olma arasında bir tereddüt yaşanmasıdır. Böyle bir tereddüt yaşanması mensuh mudur? Muhassıs delil midir? Bu tereddüt önce geçen hâs lafzın muhassıs delil olmasının önündeki engeldir. Çünkü

²⁷³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/278.

²⁷⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/278.

²⁷⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/278.

beyan edilen bir şey kapalı olamaz. Burada müştereklik vardır ve delil olmadan biri diğerine tercih edilemez. Basrî, bu iddiaya şöyle cevap vermektedir; önce geçen hâs, bu iki hüküm arasında tereddüt yaşanmamaktadır. Doğrusu önce geçen âmın muhassıs olmasıdır. Zira bu yaşanan tereddüt önce geçen hâssın tahsis beyanı olmasına engel ise yine bu tereddüt âmın, hâssın nesh edici olmasını engeller ve âmın hâs üzerine bina edilmesinin önünde bir engel olur. Hâs ve âm ile amel edilmesine de mâni olur. Aynı tereddüt âmın, hâssın nesih edeni olması ve nesih beyanı olduğu için âmın hâs üzerine inşasını da engellemektedir.²⁷⁶

Umûm ve husûs arasındaki tarih bilinmiyorsa; Şâfiîye göre hâs, âm lafzı tahsis eder. Bu durumda bu ikisinden hangisi hâs ise o umûm olanı tahsis eder. Mütেকellimûn usûlcülerin çoğunluğuna göre bu böyledir. İkisi aynı anda varit olmuş gibi kabul edilir. Nitekim âm ile hâs ya bitişik olabilir ya da âm önce, hâs sonra olabilir veya hâs önce, âm sonra olabilir. Hâssın içeriğinin her üç durumda da bitişik mütেকaddem ve mütetahhar olması durumlarında hâssın ferdi veya efradı âmın içeriğinden çıkarılmak zorundadır. İbn-i Ömer'in Allah'ın, nikah akdi yapılmasını haram kıldıkları arasında zikrettiği;

(وَأُمَّهُنَّ الْمَتَّى أَرْضَعْنَكُمْ)

“Sizi emziren süt anneleriniz” ayetinin, الرضعة ولا الرضعة “bir emme veya iki emme ile haramlık oluşmaz” hadisiyle tahsis etmemesi, bu söylenilen genel tespitle çelişmediğini ifade etmiştir.²⁷⁷

Ebu Hanife ashabı; Âm ile hâs haber arasındaki tarih bilinmiyorsa bu ikisi konusunda tevakkuf etmek ve başka delile yönelmek gerektiğini ya da o iki delilden tercih etmenin mümkün olacak bir biçimde birisini seçmenin gerekliliğini ifade etmişlerdir. Eğer âm sonra gelir ise kendisinden önce geçen hâssı nesih eder hâs âm ile veya âmdan sonra gelirse de tahsis eder. Âm hükmün peşinden gelen hâs hüküm ile tahsis gerçekleşir. Bu da muhassısın cümlelerin bir ögesi olmasını gerektirir. Her ikisinin tarihi bilinmiyorsa tahmini olarak hâssın önce olduğu düşünülürse hâs nesih edilir. Âmın önce olduğu düşünülürse de tahsis edilir ama kesin olarak bir tahminde bulunma mümkün olmaz ise tevakkuf edilir. Çünkü iki durumdan birini diğerine tercih etmek daha öncelikli değildir.²⁷⁸

İsa b. Eban birden çok tercih seçeneğini dile getirmiştir.

1. “Beş ölçekten daha az ürün veren arazide sadaka veya zekât yoktur” haberi ve diğerinde “yağmurun suladığıyla sulanan da zekât vardır” hükümlerinde, biri âm diğeri hâs olarak varit olmuştur ve insanlar biriyle amel etmişlerdir. Bu iki haberden beş ölçek ile ilgili hadisle amel edilmiştir dolayısıyla da ittifak olunan haber ile amel etmek tercih edilmiştir.

²⁷⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/279.

²⁷⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/279.

²⁷⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/281.

2. Ümmet iki haber karşısında; haberin biriyle ümmetin çoğunluğu amel ediyor, diğeriyle de azınlık olan amel ediyor. Mesela Ebu Said'den gelen; "altın altınla misli misline" haberi ve İbn-i Abbas'tan gelen إنما الربا النسيء haberi vardır. İbn-i Abbas'ın haberinde nesie ribası var, diğer haberde ise hem fazlalık hem de nesie haberi vardır. Dolayısıyla da insanlar Ebu Said haberiyle amel etmiş ve İbn-i Abbas'ın haberiyle amel etmemiştir.

3. Birisinin rivayetinin daha yaygın olması durumunda ise Ebu Abdullah el-Basrî; haberlerden birisi şer'i hüküm içerirse o tercih edilir, demiştir. Ebu Abdullah, tarihi bilinmeyen âm ve hâs konusunda tercih olarak şunları zikretmektedir;

a. Her iki haberden birinin şer'i hüküm içermesi söz konusu olabilir.

b. Onlardan birinin diğerinin beyanı olması söz konusu olabilir.

c. Bunlardan birisinin yine ittifakla diğerini beyan etmesi gerekir. Burada ittifaktan kasıt sahabe ittifakıdır. لا قطع إلا في ثمن المجن "kalkan değerinin daha azı olan şeyde el kesme yoktur" hadisi, hırsızlıkla ilgili وأيديهما فاقطعوا والسارق والسارقة "hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin" ayeti, yukarıda geçen hadisin beyanı olduğu konusunda sahabenin ittifakı vardır. Yukarıda geçen hadis ahad haberdur, sirkat ayeti ise âm hüküm ifade etmektedir. Hanefilere göre bu hâs hüküm, ayeti tahsis edemez tahsis edemeyeceği için buna tahsis delili olarak değil, beyan delili demenin gerektiğini söylemişlerdir. Ayette sirkatin ne olduğunu bu hadisin beyan ettiğini ifade etmişlerdir. Mücmelin beyanı olarak kabul ettikleri için kalkan değerinden daha az değerde olan çalmalarda el kesmeye hükmetmemişlerdir. Bundan dolayı da bu ayeti, hadis üzerine inşa ederek anlamak gerekir. Bunların hepsi iki haberden birisinin geciktiğine dair emarelerdir. Şayet haber mütekaddem ve mensuh olsaydı ümmet onun üzerinde fikir birliği yapamazdı. Hâs önce gelseydi nesih olacaktı. Burada ayetin önce hadisin sonra olduğu biliniyor ama ne zaman söylendiği bilinmemekle birlikte tam bir bilinmemelik de yoktur. Dolayısıyla sahabe bu haberle amel etmeyi ayıplamamıştır. Çünkü bir hükmün şer'i olması onunla ilgili haberin akla uygun olmasını gerektirir.²⁷⁹

2.13. Umûmun Tahsisinin Mecâz Olma Durumu

Basrî, bir grup usûlcünün tahsis ile âm lafzın mecaza dönüşmediğini benimsediklerini söylemiştir. Buna göre, muhassıs delil muttasıl olsun munfasıl olsun yahut lafzî veyahut gayri lafzî olsun, âm lafız tahsise uğradığında mecaza dönüşmez. Diğer bir grup usûlcü ise bütün bu hallerin hepsinde âm lafzın tahsise uğradığında mecaz olacağını ifade etmişlerdir. Başka bir grup usûlcü ise; bazen mecaz bazen de mecaz anlamı olmaz şeklinde görüş bildirmişlerdir. Ancak bunlara göre nerede mecaz anlamı olup nerede olmadığı hususu ihtilaflıdır. Bazı durumlarda icmalen mecazlaşmayı kabul etmişlerdir. Üçüncü grubun bir kısmı; lafzî delil ile tahsise uğradığında mecaza dönüşmezken, isterse

²⁷⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/282.

muhassıs delil muttasıl veya munfasıl olsun, lafzî ise âm lafız tahsise uğradıktan sonra mecazlaşmayacağını dile getirmişlerdir. Lafzî olmayan bir muhassıs ile tahsise uğrar ise örfî veya akli mecaz olur. Üçüncü grubun diğer bir kısmı; âm lafız muttasıl muhassıs ile tahsise uğradığında mecaz olur. Üçüncü grubun diğer bir kısmı ise; eğer muhassıs delil şart veya istisnâ ise âm lafız tahsis edildiğinde mecaz olur demişlerdir.²⁸⁰

Kâdî Abdülcebbâr'a göre; muhassıs, şart veya sıfatla kayıtlama şeklinde değilse tahsise uğrayan âm mecazlaşır, muttasıl muhassıs istisnâ ise âm lafız ile mecaz olur.²⁸¹

Muhassıs delil, delalet açısından tek başına bir hükme delalet etmez. Tek başına hüküm ifade eden muhassıs karine iki kısımdır; Bunlardan biri aklî diğeri ise lafzidir. Mesela ibadet etmeye güç yetiremeyen kişinin ibadetlerle muhatap olmasının murat edilmediğine yönelik delil aklî bir karinedir. Felçli bir kimsenin hac ibadeti ile mükellef olmaması da yine aklî bir karinedir. Lafzî karine ise; Âm lafız kullanan kişinin, sadece âmmın belli bir kişiyi kastettiğini beyan etmesidir. Bu her iki kısımda da umûm mecaz olur. Çünkü karine âm lafız, vazedildiği mananın dışında ve kapsamını daraltarak kullanıldığını göstermektedir. Âmmın vaz'ına aykırı bir kullanım yapması ise mecaz anlamına gelir.²⁸²

Sıfatla kayıtlanmak, şart ve istisnâ gibi karinenin tek başına bağımsız olmadığının örneği de bir kimsenin جاني بنو تميم الطوال “bana Temim oğullarının uzunları geldi” sözüdür. Kâdî Abdülcebbâr; istisnânın umûmu mecaz kıldığını kabul etmiştir. Fakat şartlarda ve sıfatlarda umûmun mecaza dönüştüğünü söylememiştir. Ebu'l Hasan el- Kerhi'ye göre ise: ne istisnâ ne şart ne de sıfat istisnâyı mecaz kılmaz. Bu üç durum umûmu sözün bir parçası haline getirir. Dolayısıyla kelâmın toplamına katar. Tek başına umûm lafız hakikat olamaz. Umûm lafız cümleden kopuk bir şekilde tek başına ne hakikat ne de mecaz olamaz. اضرب بني تميم الطوال “beni temimin uzunlarını döv” dediğinde ya da إن كانوا “uzunsalar döv” veya دخل الدار “konağa girenler hariç döv” birinci cümle sıfat, ikinci cümle şart, üçüncü cümle istisnâ cümlesidir. Sadece umûm lafız ile Temim oğullarının bir kısmını murat etmiş değildir.²⁸³

Kâdî Abdülcebbâr; istisnâ ve şart ile tahsisin arasını ayırmıştır. Lakin bütün mezheplerde istisnâ ve şart mukarin muhassıs olarak geçer. Şart umûmun fertlerinden hiçbirini kapsam dışına çıkarmaz. Kapsam dışına çıkarmadığı için de mecaza da dönüştüremez. Lakin şart herhangi bir hali kapsam dışına çıkarabilir. Çünkü kişinin إن كانوا دخلوا الدار “konağa girerlerse Temim

²⁸⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/282.

²⁸¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/282.

²⁸² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/283.

²⁸³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, c. 1, s. 284-85.

oğullarına ikram et” sözündeki şart varlıkların özüne ilişmemektedir. Dolayısıyla da efradın özüne iltisak etmemektedir. Fertleri istisnâ ettiğinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Basrî, bu konu ile ilgili olarak Kâdî Abdülcebbâr’a cevaben şöyle demektedir: fertleri içeren lafız umûmu mecaza çevirirken, halleri içeren lafız niçin umûmu mecaza çeviremesin. Şöyle ki şart bazı halleri kapsam dışına attığında, bazı fertleri kapsam dışına atmış olmaktadır. Zira *أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدار* “eve girerlerse Temim oğullarına ikram et” sözüyle konağa girmeyen fertleri kapsamdan atılmış olur. Bazen şart efradı içerebilir. *أكرم بني تميم إن كانوا من بني سعد* “eğer beni Said’den ise Temim oğullarına ikram et.” Dolayısıyla onların dışındaki şahısları dışarı çıkarmış olmaktadır.²⁸⁴

2.14. Tahsis Edilen Umûmun İstidlal Edilmesinin Sıhhati

Basrî’ye göre; tahsis edilmiş umum konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buradaki asıl ihtilaf edilen mesele, tahsisten sonra dışarıda kalan kısım ile istidlal yapılır mı yapılmaz mı sorusudur. Hanefî usulcülerden İsa b. Eban (ö. 221/836) ve Ebu Sevr’e (ö. 240/854) göre hiçbir durumda böyle bir istidlalin uygun olmadığını ileri sürmüşlerdir. Diğer bazı usûlcüler ise, bunun tamamen uygun olduğunu dile getirirken, diğer bir kısmı da bazı durumlarda istidlal edilip bazı durumlarda da edilmeyeceğini iddia etmişlerdir. Bu üçüncü grup bu halin ne olduğu, hangi hallerde istidlâl olup olmadığı, hangi hallerde istidlâl olmayacağı konusunda farklı düşünmektedirler.

Hanefî usulcülerden Ebu’l-Hasan el-Kerhî’ye²⁸⁵ (ö. 340/952) göre; eğer umûm lafız şart veya istisnâ ile tahsise uğramışsa, tahsis edilen kısmın dışındaki umuma taalluk etmesi sahihtir. Ama munfasıl bir delil ile tahsis edilmişse sahih olmaz.

Ebu Abdullah’a²⁸⁶ göre ise;

a. Eğer muhassıs ve şart, hükmün âm lafza taallukunu engelliyor ve zahiren üzerine inşa edilemeyen bir şartın taallukunu gerektiriyorsa bunun taalluku caiz değildir. Mesela: *“(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ) “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin.”²⁸⁷ Ayetinde malın koruma altında oluşu ve miktarına itibar edildiğinde el kesmenin hırsızlık cezasına taallukunu engellemektedir.*

²⁸⁴ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, c. 1, s. 285-86.

²⁸⁵ Asıl adı Ebû’l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî’dir (ö. 340/952). Hanefî mezhebinin sistematik hale gelmesinde önemli katkıları olmuştur. Irak Hanefiliği çizgisinin önde gelen temsilcisidir. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2002), 25/285.

²⁸⁶ Ebû Abdullah el-Basrî kastedilmiştir. İtikadi anlamda Mu’tezile ekolüne mensup ama usul olarak Hanefî fukaha metodunu benimseyen bir İslam hukukçusudur. Şerafettin Gölcük, “Ebû Abdullah el-Basrî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 1994), 10/84.

²⁸⁷ el-Mâide 5/38.

Burada umumun hükmü, malın korunmuş olup olmama durumuna göre şekillenir ve taalluk etmesi de caiz değildir.

b. Muhassıs delil ve şart bu hükmün âm isme taallukunu engellemiyorsa bu durumda tahsisin dışında kalan kısmın umuma taalluk etmesi uygundur. Mesela; (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) “müşrikleri öldürünüz”²⁸⁸ ifadesinde cizye verenlerin öldürülmesinin yasaklanmasına yönelik delalet, öldürmenin şarta taalluk etmesine engel değildir. Dolayısıyla hükmün uygulanması, cizye vermeyen kişinin öldürülmesine engel değildir.²⁸⁹

Umûm lafız, mahsûsun dışındakileri içeren kelimedir. Eğer umûm ile kastedilen mananın ne olduğu bilinmiyorsa ve bu bilinmemenin sebebi ya mufassal bir muhassıs ile bu umumun tahsise uğraması veya mücmel bir muhassıs ile tahsise uğraması bilinmemektedir. Hanefiler buna malum ve meçhul demişlerdir. Bu durumda neyin tahsis edildiği belli değildir. Hırsızlıkta el kesme meselesinde olduğu gibi بئمن المجن burada bir malum bir de meçhul tahsis vardır. بئمن المجن meçhul tahsis kalkanın değeri ne kadar olduğu belli değildir. Dolayısıyla mücmeldir. Dilcilere göre bu da umûm lafız manasını içeren diğer lafızlar gibidir. Eğer bu lafızlarla manalarının murat edildiğine dair bir delil yoksa muttasıl veya munfasıl delil ile tahsise uğramış umûm lafızla amel edilebilir. Tahsise uğrayan umûm lafız, dilcilere göre vazedildiği manayı içeren lafızlar hükmündedir. O manaların bu lafızlardan murat edilmediğine dair bir delil bulunmadığında diğer lafızlara içeriğine yönelik nasıl muamele yapılıyorsa umûm lafza da bu şekilde muamele yapılması gerekir. Tahsise uğramış umum lafza, tahsise uğramış umum lafız delil olabilir. Hüküm çıkarmak için ister mufassal delil ile tahsise uğramış olsun isterse de muttasıl delille tahsise uğramış olsun, isterse de umûm mücmel şeklinde isimlendirilsin, isterse de gayri mücmel şeklinde isimlendirilsin, ister mecaz olsun isterse gayri mecaz şeklinde olsun tahsise uğramış âm lafız kendisine bitişen veya ayrı gelen bir delil ile tahsise uğramış âm bir lafızla istidlâl edilmesi uygun olur.²⁹⁰

Tahsise uğramış umûm ile istidlâl yapılabileceğine dair sahabe icma'ı vardır. Çünkü Hz. Ali (ra) iki kardeşi aynı bir nikah altında cemetme konusunu Allah'ın şu ayeti ile delillendirmiştir:

(أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)

“Ya da elinizin altındaki cariyelerle yetinin”²⁹¹ Diğer bir ayette ise;

(وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ)

“İki kız kardeşi bir araya getirmeniz haramdır”²⁹² Bu iki ayet arasında ilk bakışta tearuz var gibi görünmektedir. Kişi hür bir kadınla evlenirse ve elinin altındaki cariyelerle de yetinirse kadının

²⁸⁸ et-Tevbe 9/5.

²⁸⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/286.

²⁹⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/288.

²⁹¹ Nisa 4/3.

²⁹² Nisa 4/23.

kardeşi de cariye ise bir nikah altına hem hür kadın hem de cariye kız kardeşini alabilir. Ama diğer ayette ise;

(وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ)

“İki kız kardeşi de cemetmek size haram kılındı” buyrulmuştur. Dolayısıyla hür olsun köle olsun iki kız kardeşi bir nikah altına almak haram olmuş olur. Hz. Ali bu ayet ile ilgili olarak ayetin birinde iki kız kardeşi bir nikah altına almanın helal olduğu bildirilirken diğer bir ayette bunu haram kılarak tahsis ettiğini söylemiştir. Tahsise uğramış umûmun hükmü geri kalan fertleri de kapsarsa, o zaman ilk ayetle de amel edilmesi gerekir sonucu çıkmaktadır. Hz. Osman da Hz. Ali gibi düşünmüştür. Ancak أو ما ملكت أيمانكم ayeti “kız kardeşlerle ve kızlarla evlenme” hususunda tahsis edilmiştir. Burada kendi kız kardeşiniz, hanımınızın kız kardeşi, kızınız veya hanımınızın kızı, cariye olarak elinize düşerse bunlarla yine de evlenemezsiniz, demektir. İbn-i Abbas bu konuda şu delillendirmeyi yapmıştır; “Sizleri emziren anneleriniz de size haram kılındı”. Dolayısıyla bunlarda esir olarak elinize düşerse, sizi emziren anneleriniz olduğundan dolayı evlenemezsiniz. Tahsise uğramış âmmın geri kalan fertlerine delaletinin devam ettiğini göstermektedir.²⁹³

İsa b. Eban’a göre; tahsise uğramış umûm bir lafız tahsis ile mecaz olur ve zahir olmaktan çıkar. Dolayısıyla o umûmun zahirine hüküm bağlamak caiz olmaz. Çünkü tahsise uğramış âm Allah’ın şu sözde söylediği gibi bir konuma düşmektedir:

أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ “müşrikleri öldürün” sonra da لا تَقْتُلُوا بَعْضَ الْمُشْرِكِينَ “müşriklerin bir kısmını öldürmeyin” burada hem umûm lafız kullanıp müşrikleri öldürün diye ifade edip daha sonra da bazılarını öldürmeyin demiş gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Bu iki cümledeki durum nasıl zahire hüküm bağlanmasını engelliyor ise bu olay dışındaki diğer tahsis türlerine de hüküm bağlamayı engellemektedir.²⁹⁴

Basrî, yukarıdaki paragrafta İsa b. Eban’ın iddiasına cevap olarak şunları söylemektedir: İsa b. Eban, umûm lafız içeriğinin bir kısmı murat edilmediğinde umûm mecaz olur, diyorsa böyle bir görüş doğrudur. Umûmun içeriğinin bir kısmı murat edilmemeyi kastediyorsa mecaz olmakla bu doğrudur. Bu sebeple âmmın tahsise uğrayan kısmının dışında kalan alanlara hüküm bağlanmasına bir engel yoktur. Çünkü o tahsise uğrayan kısmın dışında kalan kısımları hakikat boyutuyla içerir. Ama İsa b. Eban, bu sözüyle, tahsise uğrayan kısımdan geriye kalan tahsis edilmemiş kısımlar açısından mecazdır, diye bir şeyi murat ediyorsa bu doğru değildir. Çünkü umûm lafız bu tahsise uğramayan

²⁹³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, c. 1, s. 288-89.

²⁹⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/289.

kısımları aslı vaz'ında zaten içermektedir. İsa b. Eban dolayısıyla bu açıdan mecazlaşmayacağını dile getirmiştir.²⁹⁵

Ebu Abdullah el-Basrî, Peygamber'in (sas) فيما سقت السماء العشر "göğün suladığından öşür vardır" لا زكاة فيما دون خمسة أوسق "beş veskten daha az ürün veren araziler de öşür yoktur" hadislerinin tarihlerinin bilinmemesinden dolayı her ikisinin de aynı anda varit olduğunu kabul etmiştir. Birinci hadis âm, ikinci hadis ise hâs olduğu için hâs âmı tahsis eder. Bu durumda göğün suladığı ve beş veskten daha az ürün verenlerde öşür yoktur. Ama göğün suladığı ve beş veskten daha fazla ürün verenlerde öşür var biçimin de anlaşılmıştır.²⁹⁶

2.15. Umûmun Örf-Adet ile Tahsisi

Basrî umûmun hilafına olan âdetleri iki kısımda incelemiştir:

a. Eylemde/Fiilde âdet: insanların alışkanlık edinmeleridir. Örneğin, insanların bazı kanları içerek alışkanlık edinmelerini daha sonra Allah bütün kan türlerini içerecek şekilde umûm bir kelamla haram kılmıştır. Böyle bir umûmun tahsisi caiz değildir. Aksine bu umûma yönelik âdetin geçerli olduğu her şeyin haram kılınması gerekir. Âdetin geçerli olduğu her yerde bu haram hükmünün de geçerli olması icab eder çünkü umûm delalettir, delalet olduğu için ancak bir delaletle tahsise uğrayabilir. Bu âdet esnasında umûm tahsise uğratılırsa ya âdetle tahsis ettirilir veya istishab ile tahsis ettirilir. Akıl aslında kan içmenin mübahlığını gerekli kılsada ancak şer'i bir nakil olmadığında böyle bir şeyi gerekli kılar. Basrî burada akli istishab kuralı yaparak, istishab kuralının aklen geçerli olması şer'i nakil olmadığı sürecidir. Umûm şer'i bir delildir o halde umûm ile şer'i hükmün nakli gerçekleşir dolayısıyla akli ve istishabı terk edip şer' tercih edilmektedir.²⁹⁷

b. Kullanımda âdet: Umûm dil de istiğrak ifade eden lafız olabilir ve insanlar bazı şeylerin kullanımdan dolayı umûm kabul etmektedirler. Umûm kullanımını sadece bazı varlıkları ifade etmek için kullanmayı insanlar âdet/örf edinmişlerdir. Örneğin الدابة ismi sözlükte debelenmek anlamında kullanılırken, bu sözcük sadece yerde debelenen bütün hayvanları ifade etmektedir. الخيل at hakkında kullanımın الدابة anlamında söylenmesi de örf haline gelmiştir. Çünkü الدابة ismi örfte sadece at manasındadır. Bu sebepten dolayı Allah her ne zaman الدابة ile ilgili olarak neyi emretmişse onu sadece at şeklinde yorumlamak gerekmektedir. Örneğin deve ve sığır türü yerde debelenen hayvanlar için الدابة kullanımı bulunmamaktadır. Burada ismin örfi olarak kullanılması daha uygundur. Böyle bir kullanım

²⁹⁵ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/289.

²⁹⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/294.

²⁹⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/301.

ile yapılan tahsis hakikat manası üzerine yapılmış bir tahsis değildir. Böyle bir kullanıma şibh-i mecaz-ı âm veya şibh-i hakikat denilmelidir.²⁹⁸

2.16. İstisnâ, Sıfat ve Şart ile Umumun Tahsisi

Kâdî Abdülcebâr ve birçok usulcüyeye göre umumun tahsisinden maksadın sadece sıfat, şart ve istisnadan ibaret olmadığını ifade etmişlerdir. Bu konuda en makul görüş ise tevakkuf edilmesidir.

a. İstisna ile tahsis için şu ayeti misal getirmişlerdir.

(لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ)

“Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluluğu yoktur. Bu durumda onlara müt'a (hediye cinsinden bir şeyler) verin. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir. Münasip bir müt'a vermek iyiler için bir borçtur. Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadının ya da nikah bağı elinde bulunanın vaz geçmesi başka.”²⁹⁹ Burada “afv” العفو ile istisna yapılmıştır. Aslında bir kinaye ile kadınlara taalluk etmektedir. Afv ancak kendi kararlarını kendisi verebilen kadınlar için geçerlidir. Mesela buradaki النساء / kadınlar lafzından deli ve kız çocuğu kastedilmemektedir.³⁰⁰

b. Sıfatla kayıt altına alınmasına şu ayet misal olarak verilmiştir;

(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)

“Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın ve iddeti sayın.”³⁰¹

Bu emirden sonra ayetin devamında Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır;

(لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا)

“Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır”. Burada ailenin bozulmaması, tekrar kocasına dönmesi konusunda bir teşvik söz konusudur. Bu ric'î talak durumunda geçerlidir. Bâin talak tahakkuk ettiğinde farklı hükümler uygulanmaktadır.³⁰²

Başka bir hükümle takyidin örneğini ise Basrî şu ayetle vermektedir:

(وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)

²⁹⁸ el-Basrî, Kitâbu 'l-Mu'temed, 1/301.

²⁹⁹ el-Bakara 2/236-237.

³⁰⁰ el-Basrî, Kitâbu 'l-Mu'temed, 1/306.

³⁰¹ et-Talâk 65/1.

³⁰² el-Basrî, Kitâbu 'l-Mu'temed, 1/306.

“Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç kuru’ süresince beklerler.”³⁰³

Ayetin devamında ise şöyle buyrulmuştur:

(وَيُعَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ)

“Kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler”.³⁰⁴ Dolayısıyla bain talakla boşayan koca konusunda bu geçerli değildir ancak koca ric’i talak ile boşadığında kadına geri dönme geçerli olur.³⁰⁵

Kâdî Abdülcebâr, kişinin tahsis etme zorunluluğuna düşmesi hariç umûm üzere amel edilmesi gerektiğini, kelamın tahsise uğramış olması evvelinin tahsise uğramasını zorunlu kılmayacağını dile getirmektedir. Basrî bu konuda Hocası Kâdî Abdülcebâr’a şöyle cevap vermektedir; bu tür bir tahsisin kelamın başın da tahsise uğramasını gerektirir. Çünkü böyle bir tahsis de kinaye kendisinden önce geçen her şeye dönmektedir. Zira Allah’ın *إلا ان يعفون* sözü şu anlama gelmektedir; Affin sadır olması sahih olan dolayısıyla buluğa ermiş, kendilerine ait işleri yürütebilen kadınlar ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki kelimadan anlaşılan kadınların kendilerinden affin sadır olabileceği kadınlar olduğuna delalet etmektedir. İstisnânın kadınların hepsine raci olduğunu ifade eden zahir mutlak bir ifadenin olduğu ve istisnânın bütün kadınlara döndüğünü ortaya koyan şeyin afv lafzına bağlı olmasıdır. Afv kelimesindeki kinaye yani zamir daha önce dile getirilene dönmek zorundadır. Bu ayette afv lafzından daha önce geçen şey boşanmış kadınlardır. Bir başka örnekte ise; *من دخل الداري من عبيدي ضربته إلا ان يتوبوا* “tövbe edenler hariç eve kölelerinden kim girdiyse onu dövdüm” sözü bütün kölelere yorumlanmaktadır. Burada kişi şöyle demektedir; *إلا ان يتوب عبيدي* “kölelerimden konağa girmiş ve tövbe edenler hariç”.³⁰⁶ Şeklinde ifade edildiği sanılmaktadır.

c. Tevakkuf³⁰⁷ edilmesi gerektiğini söyleyenlerin delilleri ise, umum lafzın zahirinin istiğrakı gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir. Kinaye zahir olarak geldiğinde, daha önce geçen her şeye dönmeyi zorunlu kılmaktadır. Umûmun zahirine tutunup kinayenin zahirini terk etmek veya kinayenin zahirine tutunup umurun zahirini terketmenin, birinin diğerinden daha evla olmadığı malumdur. Bunlardan birinin diğerinden daha evla olmadığına göre tevakkuf edilmesi gereklidir. Biri kalkıpta “umûmun

³⁰³ Kur’an-ı Kerim Meâli, el-Bakara 2/228.

³⁰⁴ el-Bakara 2/228.

³⁰⁵ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/307.

³⁰⁶ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/307.

³⁰⁷ Tevakkufu; “aralarındaki teâruzun giderilemediği iki iddia ile de hüküm verilemeyeceği için bir çözüm bulununcaya kadar bekleme” şeklinde tarif etmişlerdir. Bu kavram sadece fıkıh usulü için değil, tefsir, hadis ve diğer İslami bilimlerde de kullanılmıştır. Osman Demir, “Tevakkuf”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2011), 40/579.

zahirine tutunmak daha evladır, çünkü o zahirdir” dese bile, bu söz “kinayeye tutunmak daha evladır çünkü o kinayedir” diyenin iddiasından daha güçlü değildir.³⁰⁸ Basrî burada tahsise uğramış âmmin geri kalan fertlerine delaleti konusunda sadece tahsis alanında mıdır yoksa başka alanları da kapsar mı konusunda görüş belirtmemeyi ve tevakkufu tercih ettiğini beyan etmiştir.

2.17. Atıflardaki Tahsis Durumu

Basrî'nin atıflardan maksadı, ma'tûfu aleyhte bulunan her şeyin atıfta da gizli olup olmadığının gerekliliği, eğer gerekliyse ve atıf da husûs varsa, ma'tûf-u aleyhte mahsûs olur mu olmaz mı? Basrî bu durumlar hakkında alimlerin farklı görüşte olduklarını ifade etmiştir.

Irak usûlcülerinin bir kısmı bu görüşü tamamen benimserken Şâfiîler benimsememişlerdir. Şâfiî usûlcüler delillerini şöyle bir misalle dile getirmektedirler: Hz. Peygamber (sas), لا يقتل مؤمن بكافر “bir kafire karşılık mümin öldürülemez” buyurmuştur. Böylelikle zimmî biri karşılığında mümin birinin öldürülemeyeceği hükmüne karşı bu delili sunmuşlardır. Iraklılar ise, Hz. Peygamber'in (sas) daha sonra عهد في عهد “ve anlaşmalı durumlarda” şeklinde bir atıfta bulunduğunu ve buna göre ma'tûfun hükmünün, matufu aleyh gibi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumda hüküm şöyle olmaktadır: لا يقتل ذو عهد في عهد بكافر “mümin karşılığında anlaşmalı olunan kafir de öldürülemez”. Halbuki anlaşmalı olan zimmî kafir öldürülmez ama harbî³⁰⁹ olan kafir öldürülür. Bu durumda “mü'min biri kafirin yerine öldürülmez” ifadesinin anlamı “harbî kafir” demektir. Çünkü ma'tuf-u aleyhte zahir olan ma'tufta gizli olur. Kafirin katli durumu ma'tufta gizli iken, ma'tuf aleyhte zahir duruma geçmiştir. Netice olarak ma'tufu aleyhte bulunan harbî burada tahsis edici konumdadır.³¹⁰

Basrî'ye göre eğer ma'tuf, bir sıfatla kayıt altına alınırsa; matufun aleyhteki bir şeyle ma'tufta izmar gerçekleşir. Ma'tufu müstakil hale getirmediği ma'tuf aleyhte ma'tufa gelecek bir izmar bulunmaz. Mesela لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصراني في الأشهر الحرام “Yahudileri demirle öldürmeyin ve haram aylarında Hristiyanları öldürmeyin” cümlesinde Yahudiler için بالحديد “demirle öldürmeme”, Hristiyanlar için de geçerli midir? Haram aylarda öldürme, Yahudiler içinde geçerli midir? Burada zorunlu izmar لا تقتلوا النصراني في الأشهر الحرام kelimesidir. Bu durumda cümlenin manası لا تقتلوا النصراني بالحديد في الأشهر الحرام şeklinde olmaz. Çünkü ma'tuf, ma'tuf aleyhte olmayan bir ziyadeyle kayıt altına alındığında o da الأشهر الحرام kaydı;

³⁰⁸ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/307.

³⁰⁹ Burada harbî ifadesinin anlamı, gayr Müslim devletin vatandaşı, zimmî kafirin anlamı ise “İslam ülkelerinde yaşayan gayri Müslim halktır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 179; Mustafa Fayda, “ZİMMÎ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2013), 44/228; Hüseyin Algül, “Mescid-i Dirâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2004), 29/112.

³¹⁰ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/308.

nasıl öldürüleceği konusunda Yahudiler ve Hristiyanlar arasında bir farklılığı murat etmektedir. Sadece öldürme konusunda Yahudiler ve Hristiyanlar arasında farklı davranmak istendiği ve öldürme meselesinde ikisini eşit kabul ettiği anlaşılmaktadır.³¹¹

Irak usûlcüleri ise; *ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر* cümlesindeki *عاه* ahit sözünün içerisindeki *ولا* sözünü tekidi olarak görmüşlerdir. *عاه* lafzı tekid olduğu için ikinci bir hükme delalet etmez. Aksine böyle bir durumda emrin tekrarı olarak kabul edilir. Aslında burada *عاه* sözüne gerek yoktur. Nitekim bu tekitten dolayısıyla da *ولا ذو عهد* kelimesinden *عاه* manası çıkarılır ve o dönem de öldürülme fiilinin gerçekleştirilmeyeceği anlaşılr. Çünkü ahdin ortadan kalkması ne kişiyi zimmet akdi sahibi olmaktan çıkarır ne de ahid süresi içerisinde zimmet akdi yapmış kişi öldürür sözünün hükmünü ifade eder. Eğer zimmet akdi süresi içerisinde zimmet akdi yapmış kişiyi öldürün sözünün hükmünü ifade ediyorsa, kafir karşılığında zimmet akdi yapmış kişiye kısas yapılmaması anlamına gelmektedir.³¹²

Basrî burada Irak usulcülerinin ve Şâfîlilerin görüşlerini aktadıktan sonra hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın konu ile ilgili görüşlerini aktarmakta ve ona göre ma'tuf da ma'tufun aleyhten kendi başına müstakil mana ifade edecek şey ma'tufta muzmar hale getiriliceğini bunun sebebinin ise, ma'tufun müstakil bir mana ifade edememesinin izmarı gerektirmesi olduğunu ifade etmiştir. *ولا ذو عهد* zimmet akdi yapmış kişi zimmet akdi devam ederken sözünün katil izmarıyla müstakil bir mana ifade ettiği malumdur. Kişi zimmet akdi devam ederken öldürülmez. Peygamber *ولا يقتل ذو عهد في عهده* şeklinde söyleseydi müstakil bir anlam olurdu ve hiçbir şeye ihtiyaç duyulmazdı.³¹³

Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'ın; *الكافر* kafir kelimesi *ولا ذو عهد* cümlesinde izmar edilirse bu durumda zimmi kafir karşılığında kısasın yapılamayacağını ifade ettiğini nakletmiştir. Ona göre sonradan harbiye mahsûs kılınması gerekirdi. “kafir karşılığında mümin öldürülmez” sözü harbi kafir hakkında mahsûs olur. Şayet Peygamber mümin kafir karşılığında kısas edilemez ve kafir karşılığında zimmi kısas edilemez deseydi buradan şu anlaşılrı: Bu söz harbiye mahsustur haliyle kelamın başı böyle olmaması gerekirdi. Buradaki izmara gerek duyulmazdı.³¹⁴

Basrî burada bir itirazı dile getirerek şunları ifade etmektedir: İzmar, kelamın müstakil mana ifade ettiği şeye bağlı değildir. Çünkü insan *ولا يقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى* “Yahudileri demir ile öldürmeyin” ve “Hristiyanları da” denildiğinde; bunun manası *ولا تقتل النصارى بالحديد* “Hristiyanları da demirle öldürmeyin” demektir. Burada sadece katli izmar etmekle yetinilmez. Aynı şekilde kişi

³¹¹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/308.

³¹² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/308.

³¹³ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/309.

³¹⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/310.

muhatapına لا يشتري اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز “et, geçerli parayla alınmaz ve ekmekte” dediğinde, bunun manasının; لا يشتري الخبز بالدراهم الصحاح “ekmekte geçerli parayla alınmaz” şeklindedir. Nitekim atıf, ma’tuf ile ma’tufun aleyhin hükmünde ortak olmasını ifade eder. Burada ma’tufun aleyhin hükmü mutlak manada dirhemlerle alışveriş yapmayı engelleme değil de sahih dirhemlerle alışveriş yapmayı istemedir. Zira mutlak anlamda dirhemlerle alışveriş yapmayı engellemek söz konusu değildir. Basrî bu itiraza şöyle cevap vermektedir: لا يشتري اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز “sahih dirhemlerle et satın alınmaz ve ekmekte.” Bunun manası لا يشتري الخبز أصلاً demektir. Hükümlerde bir ortaklık söz konusu olamaz. Böyle bir durumda atıf hükmünü yerine getirmiş olmamaktadır.³¹⁵

2.18. Umûmun Kapsamının Bir Kısımı ile Umumun Tahsise Uğraması

Umûm, bazı şeyleri hükme bağladığı ve bunun için gerekli lafzı kullandığı zaman, dışarıda kalan bu kısımdan hükmün nefyedilmesini gerektirmemektedir. Ebu Sevr’in ise bu nefyi gerekli gördüğünü ifade etmişlerdir. Bu konuyla da bağlantılı olan Hz. Meymûne’nin koyunu ile ilgili Hz. Peygamber’in (sas) دباغها طهورها “derisinin tabaklanması onun temizlenmesidir”³¹⁶ ifadesini de delil olarak sunmuştur. Bu söz hangi deri tabaklanırsa temiz olur sözünü tahsis eder. أيما إهاب دبغ فقد طهر “Tabaklama bütün derileri temizler” diyenlerin görüşünü geçersiz hale getiren gerekçe tahsisin zıtlığa dayanmasıdır. Burada hâs lafız ile âm lafız arasında bir uyuşmama vardır. Koyun derisinin tabaklanması onun temizlenmesi anlamına gelir sözü hangi şey tabaklanırsa temiz olur sözünü tahsis ediyor olsaydı burada أيما dan kasıt sadece keçi derisi olması ve keçi derisi dışındaki derilerin tabaklansa da temiz olmayacağına delalet etmesi mefhumu muhalefet açısından bunun geçersiz olduğunu göstermektedir. Hükmün bir isme veya sığata bağlanması o isim veya sıfatı taşıyamayanlarda o hükmün olmadığına delalet etmez. Eğer isim ve sıfat böyle bir şeye delalet etseydi umûmun sarihî daha evla olur. Dolayısıyla umûmla amel edilir ve tahsise hiç gerek kalmazdı. Çünkü umûmun sarihî sarih delilden daha evladır. Peygamberin دباغها طهورها sözü isim delili konumundadır. Hükmün isim üzerinden yapılan delilü’l-hitap, sıfat üzerinden yapılan delilü’l-hitaptan daha zayıftır.³¹⁷

³¹⁵ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/310.

³¹⁶ Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd - Şuayb Arnâvut, *Sünen-i Ebû Dâvûd* (Mısır: Dâru’-Risâletü’l-Âlemiyye, 2009), Libas, 41 (No.4124); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horasânî en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî* (Halep: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1986), Fer’ ve Atîre, 3 (No. 4244).

³¹⁷ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/311.

2.19. Mutlak ve Mukayyet

Mutlak ve mukayyet bahsi usûl kitaplarında âm ve hâs konuları içerisinde ele alınarak incelenmiştir.³¹⁸ Zaten bir anlamda mutlak ve mukayyet kavramları umûm ve husûs kelimelerinin etimolojik anlamı içerisinde zikredilmektedir.

Basrî'ye göre, iki sözden, ikincisi bir sıfatla kayıt altına alındığında, ya biri diğerine mutaallak/ilişkilidir ya da değildir. Eğer ikinci söz diğeri ile ilişkili/mutaallak ise birinci söz ikinci sözü sıfatla kayıt altına almış demektir. Şayet iki sözden biri diğerine uzaktan veya yakından mutaallak/ilişkili değilse o zaman bunların hükmü ya farklı olacaktır ya da farklı olmayacaktır. Eğer bu iki sözün hükmü muhtelif ise buna şu misal verilebilmektedir: beş vakit namaz bizlere mutlak şekilde, oruç ise peş peşe olarak emredilmiştir. Burada oruç ve namaz ayrı hükümler olduğu için, oruçta peş peşe Ramazan ayı boyunca tutulması kaydı mevcuttur. Bu kaydın aynısını namaz için de uygulamak doğru değildir. Bu durumda namaz da oruç gibi kabul edilerek, vakit namazlarının tümü peş peşe eda edilemez. Ama eğer iki sözün hükmü muhtelif değil de aynıysa -ki mesela kefaretteki köle azadı veya oruç tutmak gibi durumlarda- bunların sebepleri ya farklıdır ya da aynıdır. Eğer sebepleri muhtelif değil de aynıysa bunun misali yalan yere yemin etmenin kefaretindeki köle azadıdır.³¹⁹

Basrî, oruç ve köle azadı gibi ibadetler/sevap kazanmaya yönelik amellerin emirde nehiyde olabileceğini ifade ederek, bunların her ikisini ayrı ayrı ele alarak incelemektedir. Zaten fıkıh usûlü eserlerinde hâs lafızların mutlak, mukayyet, emir ve nehiy olmak üzere dört kısım olduğu ifade edilmektedir.³²⁰

2.20. Emir ve Nehiy

Burada emirden kasıt, bir eylemin yerine getirilmesinin talep edilmesidir.³²¹ Basrî, iki sözün gereğinin emir olduğu duruma, “yemininizden dönerseniz köle azat ediniz” örneğini vermiştir. Ancak bir başka yerde aynı emir bir kayıtlı gelmiştir: “yemininizden dönerseniz mümin bir köle azat ediniz.” İki emrin zahirine bakıldığında yemininden dönenin iki köle azat etmesi gerekmektedir. Eğer emrin tekrarı eylemin de tekrarı demek ise durum bu şekildedir. Her iki sözde de köle azadı ifadesinin emrin tekrarı olmadığı bilindiğine göre burada tek kayıt vardır o da mü'min olma şartıdır. Dolayısıyla köle azadında iman kaydı bulunduğuna göre, bu hükümde köle azadının mümin köle olması ile mukayyet

³¹⁸ Bkz. ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 223; Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, 148; Çalışkan, *Fıkıh Usûlü*, 220.

³¹⁹ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/312.

³²⁰ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 222.

³²¹ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 271.

olduğuna hükmedilmektedir.³²² Buradaki anlam, eğer mutlak lafzı mukayyet hale getiren bir durum var ise ibare mukayyet kabul edilir. Zaten genel geçer bir fıkıh usûlü kaidesi olarak alimler, şayet bir kayıt bulunmuyorsa, mutlak itlakı üzere terkedilir. Fıkıh usûlü alimleri bunu bir kural olarak benimsemiş ve “mutlakın kayıtlanmışına dair bir delil olursa o taktirde mutlak ile değil mukayyet ile amel edilir” demişlerdir.³²³

Basrî, mukayyet olması emredilen durumun “iman etme” şartı olduğunu ve mutlak olarak “köle azadı” ibaresine göre ise “mümin köle azadı” daha özel, daha hususi bir ifadedir. Hâs lafız mutlak lafızdan daha büyük önem arz etmektedir.³²⁴

Basrî burada mutlak ve mukayyet lafızlardaki hâs ve âm lafızlarının amel etmelerinin gerekliliğini vurgulamış ve adeta bunları aklî yönden istidlal yoluna gitmiştir. Vakıada da durum böyledir. Daha açık bir ifadeyle, mutlak olarak “insan” denildiğinde bunun altına tüm insan varlıklarının girdiği malumdur. Ama bir kayıtlı bu mutlak kelime, örneğin “akıllı insan” diye kayıt altına alındığında, daha genelden özele giden bir daralma söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla mukayyet lafızlar elbette mutlak ifadelerden daha özel bir anlam ifade etmektedir.³²⁵

Nehiy kipi de hâssın kısımlarından biridir. Burada nehiyden maksat bir eylemin yapılmamasını kesin bir dille talep etmektir.³²⁶ Basrî’ye göre, iki tane nehiy içeren hüküm/söz bulunsa ve bunlardan birinde “yemininizden dönerseniz, köle azat etmekle keffareti yerine getirmeyin” denilse, bir başka sözde ise “yemininizden dönerseniz kafir köle azat etmekle keffareti yerine getirmeyin” ifadesi kullanılmış olsa, burada mutlak olan köle azadı itlakı üzere terkedilir. Hatta burada mutlakı itlakı üzere terk etmek te’bîd/ebedilik ifade etmektedir. Çünkü nehiylerdeki itlakta süre sınırı yoktur ve ebedidir. Böyle bir hükmü iman ile kayıtlanmış bir nehyi tahsis etmez. Buradaki örnekte verilen hükümlere dikkat edilirse, iki cümlemin farklı oluşu, umûmlarında değil husûslarındadır. Dolayısıyla mutlak olan “köle azadı” ifadesi her ikisinde de aynıdır. Farklı olan ise “küfür” kaydıdır. Bu durumda mükellef her iki halde de “kafir köle azadından” menedilmektedir.³²⁷

Kefaret verme konusunun sebepleri farklı olduğunda, örneğin zıhar kefaretinde mutlak köle azat etmek varken adam öldürme kefaretinde mümin köle azat etme kaydı bulunmaktadır. Burada sebep farklı hüküm aynıdır. Birin de zıhar cezası diğerinde hata ile adam öldürmenin cezası söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla cezaların farklı sebepleri var ama her ikisinde de mutlak olan köle

³²² el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/312.

³²³ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 223.

³²⁴ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/312.

³²⁵ Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 265.

³²⁶ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 231.

³²⁷ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 1/313.

azadı hükmü mevcuttur. Ebu Hanife ve ashabından bir kısmının görüşüne göre mutlak olan kefarete asıl itibarıyla “iman” kaydıyla mukayyet olur ve böylece mutlak mukayyede hamledilir. Şâfiî ve ashabının neredeyse tamamına göre bunlardan hangisi mutlaksa o kayıt altına alınır ve böylece mutlak, mukayyet hale getirilir. Kıyas açısından mutlakın mukayyet ile kayıtlanmamasının sebebi konusunda bu ilk görüşü benimseyen Hanefiler farklı görüşler sunmaktadırlar. Farklılık ise kıyas açısından mutlak sözün mukayyet ile kayıt altına alınmamasının sebebi konusundadır. Mutlak lafzın mukayyede hamledilemeyeceği görüşünde olanlar da aynı şekilde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kıyas açısından Hanefilerden bir grup; bunun sebebinin iman ile kayıtlanmasının nass üzerine bir ziyade olduğunu ifade etmişlerdir. Nass üzerine ziyade ise nesih ve nesih ile kıyas caiz değildir. Hanefilerden ikinci bir grup ise mutlak kelamın iman ile kayıt altına alınması gerçekte yerine getirilmesi kastedilmiş olan hükme ziyadedir. Hanefilerin bir kısmı da iman kaydı ile mutlak kelamın kayıt altına alınması tam manasıyla yerine getirilmesi kastedilen bir hükmü tahsis etmektir, şeklinde dile getirmişlerdir.³²⁸

Burada şu meselenin altı da çizilmelidir ki, Basrî’nin eserinde çoğu zaman sunduğu örnekler, hakikatten uzak ve farazi örneklerdir. Aslında İslamî literatürde birçok örnekleri mevcut olmasına rağmen farazi örneklerin tercih edilmesi okuyucunun dikkatinden kaçmamaktadır. Basrî’nin tırnak işareti içerisinde verdiği örnekler bazen ayet, bazen hadis, bazen gerçekte bir hüküm olduğu gibi, aynı minval üzere farazi ve anlam bakımından İslam fihkına aykırı örneklerin verildiğine de şahit olunmaktadır. Bunun sebebi, kitabı telif sırasında hatırlayamadığı hükümlerin olması durumunda farazi örnek vermeyi tercih etmiş olması muhtemeldir. Ancak eseri tahkik eden Muhammed Hamidullah’ın da aynı farazi örnekleri bir hükmü andıran tırnak işareti içinde vermesi dikkatsizlik olarak nitelendirilebilir. Mesela Basrî’nin yukarıda verdiği ve nehyin husûs ifade ettiği durumları fıkıh usûlü alimleri kafir köle azadı şeklinde farazi bir örnekle değil, daha çok Kur’an ayetlerinden misallerle sözlerini tamamlamışlardır.³²⁹

³²⁸ el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, 1/213.

³²⁹ ez-Zühaylî, *Fıkıh Usûlü*, 231; Bknz. Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 271.

SONUÇ

Fıkıh usûlü ilmi, dinin kaynaklarını inceleyerek bunlardan nasıl yararlanılacağını araştıran önemli bir bilim dalıdır. Aslında fikhın manası anlamak olduğuna göre, bu ilim ile adeta “anlamanın yolları” elde edilmiş olmaktadır. Bu da avamın değil, bilim insanının öğrenmesi gereken kurallar bütünü olduğunu ortaya koymaktadır. Genel itibarıyla İslamî ilimlere bakıldığında, her bir ilim dalının kendine göre bir usûl belirlediği görülür.

Zamanın hızla değişimi, çeşitli ırk ve coğrafyaların birbirleri ile iletişimi, insanlığın akıl tekamülü gibi durumlar göz önüne alınırsa da dini disiplinlerin okunmasında ve yorumlanmasında bu kuralların ne kadar önemli olduğu daha da belirgin hale gelmektedir. Aynı asrın başında, ortasında ve sonunda yaşayan ve birbirlerini görme imkanları olan kimselerin bile, çok zaman iletişim konusunda sıkıntı yaşadıkları göz önüne alınırsa, dinin korunmasına yönelik yapılan tüm çalışmaların bir sonraki nesil için aydınlatıcı ve yol gösterici bir rehber olması büyük önem arz etmektedir. Nesillerin, kültürlerin, bilginin, dilin, bakış açılarının sürekli bir değişim ve gelişim içinde olduğu inkâr edilemez bir hakikattir. Kendisinden sonra bir Peygamber gelmeyeceği ve bir kitap ve din gönderilmeyeceği son din İslam’ın kıyamete kadar insanlığa rehber olarak devam edeceği ve bu rehberin de korunacağı bizzat Allah’ın kendi uhdesine aldığı bir husustur. Zaten bu değişim ve dönüşüme paralel olarak Allah’ın insanlığa evrensel normlarda bir rehber bırakması da son Peygamber, son din ve son kitap olmasının doğal bir sonucudur. Artık kitap, din ve Peygamber gelmeyeceğine göre, bu son dinin evrensel olması gerekirdi. Nitekim öyle de olmuştur.

Şunun altını çizmek gerekir ki, İslam’ın kaynaklarının evrensel olması, onu her asırda ve her coğrafyada tüm bireylerin analiz ederek evrensel normlarda incelenmemesi anlamına gelmez. Hatta Hz. Peygamberin kendi asrında, inen ayetleri o günkü normlarda sahabesine izah etmesi bir çeşit Kur’an tefsirinden ibaret iken, sonradan gelen Müslüman alimlerin kendi nesillerine, her asır ve coğrafyada tefsir yazma ihtiyacı, bu dinin evrensel olduğunu göstermekle birlikte, her asrın ve iklimin şartlarına uyum sağlayan bir kitap ve din olduğunun da açık kanıtı olmuştur.

Bu noktada mademki usûlü fıkıh, İslam’ın ana kaynaklarındaki külli kaidelerden ibadet, muamelat ve hukuka dair hükümlerin çıkarıldığı bir ilimdir, o halde bu hükümleri çıkarmanın da bir metodu olmalıydı. Tüm Müslümanları bağlayan bu hükümlerin ortaya konulmasında uyulacak esaslar ve kaideler belirlenmeliydi ki, her bir fert kendi zihin yapısına göre hüküm çıkarmak suretiyle bir kaosa ve keşmekeşliğe neden olmamalıydı. Nitekim bu kaide ve kuralların dışına çıkan, kural tanımayan, kendi anladığı şekilde dini yorumlayan birtakım grupların, din adına terör örgütü oluşturduğu asrımızda, bu usûl ve kaidelerin ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne sermiştir.

Bu çalışmanın inceleme konusu olan umûm, husûs, nehiy, emir mutlak, mukayyet gibi lafızlar ve bunların kavramsal tanımları ve alanları, tanımların çizmiş olduğu sınır ve bu sınırın dışındaki kısımlar, bunların nass üzerine tatbik edilerek ortaya çıkan hukuk kuralları belli bir sistematüğün ürünleri olduğunda varit olan hukuk sisteminin de mutlak surette tutarlı olması neticesini beraberinde getirecektir.

Üzerinde çalışılan eser, hicri V. Asırda yaşayan ve kendisini Mu‘tezile mensubu olarak takdim eden Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin “Kitâbu’l-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkıh” adlı kitabıdır. Kitabın umûm ve husûs bahisleri incelenmiştir. Burada kitabın tahkikini yapan merhum Muhammed Hamidullah’ın dipnot ve izlenimleri, çalışma esnasında ışık tutucu rol oynamaktadır.

Eser incelenirken, müellifin usûlü fıkıh konusunda belli bir mezhep taassubu ile hareket etmediğı, aksine bir ilim adamı edası ile objektif olarak kalem oynattığı görölmektedir. Kendisi Kâdî Abdülcebbar’a öğrencilik yapmasına ve onun “el-Umed” adlı eserini şerh etmesine rağmen, yeri geldiğinde, kendisine göre hatalı bulduğu durumları dile getirmekten çekinmemiştir. Aynı şekilde, eserini mütakellimûn metodu üzere kaleme almasına rağmen, zaman zaman farklı düşündüğü durumları dile getirmekten imtina etmemiştir. Bazen bizzat Hanefilerin görüşlerini benimsemediğini ve onların usûllerine aykırı görüşlerini beyan ettiğı gibi, bazen de Şâfiî fukahânın görüşlerini reddeden beyanlarda bulunmuştur.

Basrî’nin eserinde imla hataları vardır ama asıl itibariyle, meseleyi izah etmeye etki edecek bir hata ile karşılaşılmamıştır. Merhum Hamidullah, Basrî’nin Arap olmadığını söyleyerek hataların bulunduğunu ifade etmiş olsa da bu hataların Basrî tarafından değil, öğrencilerinin yazım hataları olduğu kabul edilmelidir. Zaten Hamidullah’ın bu konuda vermiş olduğu hata örneğı de konuların izahına yönelik değildir. Mesela sahabeyi ifade esnasında müellifin cem’i zamir kullanması gereken yerde müennes zamir kullanmasını Hamidullah, “Arapça bilmiyor” şeklinde değerlendirmiştir. Basrî birçok yer de رضي الله عنها diyerek, هم çoğul zamiri yerine ها müennes zamirini kullanmıştır, demektedir. Bunun da çok ciddi bir hata olarak görölmediğini ifade etmek gerekir. Çünkü kitabının birçok yerinde de bu zamiri çoğul getirmiş ve doğru kullanmıştır. Halil el-Meys tahkikine bakıldığında bu şekildeki hatalı yazılım sadece dokuz yerde vuku bulmuş, diğer yerlerde doğru yazılmıştır.

Basrî, hayatını Basra ve daha çok Bağdat’ta geçirmiş mutezile mezhebinin önemli bir teorisyenlerindendir. Fıkıh usûlü ilminde her ne kadar kelamî konulara girmeyeceğini ifade etse de itikadî meyili nedeniyle usûl düşüncesini temellendirirken büyük ölçüde etkili olmuş ve itikadî düşüncesine uyumlu bir şekilde umum ve husus anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

Basrî, âm lafzın kapsamı ve âm lafzın tahsisi meselelerinde genellikle mutezile ve diğer mezhep imamlarının görüşlerini eleştirmiş, zaman zaman eleştirdiğı alimlerin isimlerini açıkça

zikretmiş ve kendi mezhep alimlerini ve hatta kendi hocası olan Kâdî Abdülcebbar'ı eleştirmekten de geri durmamıştır. Ayrıca Basrî, kendi görüşlerini delilleriyle açıkladıktan sonra konu ile ilgili muhaliflerin görüşlerini de bazen isim vererek bazen de itiraz şeklinde vermiştir. İtirazlar ile ilgili olarak üslup açısından şöyle dersin/ قیل فإن قیل böyle قیل şeklinde soru ve cevaplarla muhalifin görüşünü çürütmeye çalışır.

Basrî, eserinde umum ifade eden lafızları öncelikle şerî delillerdeki durumunu ele almış, sonrasında dil ve örf bakımından bunları analize tabi tutmuştur. Bu anlamda dilde umum ifade eden lafızlarla mâna bakımından ifade eden lafızları birbirinden ayırmak suretiyle isimlerde lââm-ı tarifin anlam kattığı umumiliği, çokluk ve azlık (cem' ve killet) bakımından incelemiştir. Yine Basrî eserinde ayrı bir başlık altında isimlerde tezkir ve te'nis yapısını umum ve husus bakımından analiz etmektedir.

Basrî'nin Mu'temed adlı fıkıh usulü eseri mutezile'nin usul düşüncesini anlamada önemli bir yere sahip olması diğer yandan mutezile usul anlayışının daha iyi anlaşılması için fıkıh usulünün konuları olan bilgi anlayışı, nesih düşüncesi, haber teorisi ve icma gibi konularda yapılacak olan çalışmalar, şüphesiz mutezili fıkıh usulü anlayışını idrak etmede büyük katkı sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Akgündüz, Ahmet. “Ebu’l-Hüseyin el-Basrî”. 10/(326-328). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 1994.
- Algül, Hüseyin. “Mescid-i Dirâr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/272-273. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2004.
- Apaydın, Yunus. “Kerhî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/285-287. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2002.
- Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnûsiyyeti li’n-Neşrî, 1984.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1988.
- Ataş, Sacide. *Ebu Huseyn el-Basrî’nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- AYRAN, Şükrü. “Fıkıh Usûlü’nde Eylem Teorisi (Ebû’l-Hüseyin El-Basrî’nin ‘Kitâbü’l-Mu’temed Fî Usûli’l-Fıkıh’ Adlı Eseri Bağlamında)”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 230-258.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbî’l-İslâmî, 2002.
- Basri, Ebu’l-Huseyn. *Tasaffuhu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*. Almanya: DMG yayınları, 2006.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebû’l-Hüseyin el-. *el-Mu’temed fî usuli’l-fikh*. Damas (Dımaşk) : Institut Français de Damas, 1964.
- Boynukalın, Mehmet. “Şart”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/364-365. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2010.
- Buhârî, Abdulaziz Alaüddin. *Keşfu’l-Esrâr Şerh-i Usûli’l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Ömer. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu’s-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nasr. Mısır: Dâru Tavki’n-Necât, 2001.
- Caba, Betül. *Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin el-Mu’temed fî Usûli Fıkıh Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Cessâs, Ebu Bekr. *el-Fusûl fî’l-Usûl*. thk. Uceyl Câsim. Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Şüûni’l-İslâmiyye, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu’t-Ta’rîfât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- Çalışkan, İbrahim. *Fıkıh Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Çelebi, İlyas. “SİFAT”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>
- Çelebi, Katip. *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Funûn*. Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicrî 4. Asır Bağdat Usulcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Demir, Osman. “Tevakkuf”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/579. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2011.
- Duman, Ali - AYRAN, Şükrü. “Hüseyin el-Basrî’nin el-Mu’temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 10/20 (2017), 97-129.
- Durmuş, İsmail. “İstisna”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/388-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî - Arnâvut, Şuayb. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. Mısır: Dâru’-Risâletü’l-Âlemiyye, 2009.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fon Matbaası, 3. Basım, 1981.

- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Fayda, Mustafa. “ZİMMÎ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/228-234. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2013.
- Fehrî, İbn Tilmisânî. *Şerhu'l-Meâlim fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Ferra, Ebû Ya'lâ. *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Mektebetü Tahkiku't-Türâs, 2005.
- Gölcük, Şerafettin. “Ebû Abdullah el-Basrî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/84-85. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 1994.
- Habeş, Muhammed. *Şerhu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. Kahire: Dâru Nedveti'l-Ulemâ, 2008.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmü Usûli'l-Fıkhî*. Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 7. Basım, 1956.
- Hanbel, Ahmet b. *Müsned Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Hatîb, Muhammed el-Accâc. *Lemehât fi'l-Mektebeti ve'l-Bahsi ve'l-Mesâdir*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Cinnî el-Mavsîlî, Ebu'l-Feth. *el-Luma' fi'l-Arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Küveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2010.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Hallikân, el-İrbîlî. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Ravdatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usuli'l-Fıkh*. Kahire: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Kâdi Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan. *Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh usulü : giriş - deliller - hükümler - hüküm çıkarma yöntemleri*. İstanbul : Rağbet Yayınları, 2010.
<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=238104&ele=%3D&wYazarlar=abdullah+kahraman>
- Karâfî, Şihabuddîn. *el-İkdu'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*. thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. Mısır: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999.
- Karaman, Hayrettin. “Fıkıh”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1996.
- Kelvezânî, Mahfûz el-. *et-Temhîd fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Müfid Ebû Amşe. Mekke: Merkezü'l-Bahsu'l-İlmî, 1985.
- Koca, Ferhat. “Has”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/264-267. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koca, Ferhat. “Mutlak”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/402-405. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2006.
- Koçinkağ, Mansur. *Mütakellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Köksal, Asım Cüneyt - Dönmez, İbrahim Kâfi. “USÛL-İ FIKİH”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 201-210. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2012.
- Kureşî, İbn Ebi'l-Vefâ - Hulv, Abdulfettah Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. Kahire: Hecr Li't-Tibâa, 1993.
- Mervezî, Ebu'l-Muzaffer el-. *Kavâdiu'l-Edille fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1999.

- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horasânî en-. *Sünen-i Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. thk. Taha Câbir Feyyaz Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Fahreddîn er-. *İ'tikâdatü Firaki'l-Müslimîne ve'l-Müşrikîn*. thk. Mutasım Billah Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Salih, Suphî. *Ulûmu'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- San'ânî, Abdurrezzâk. *Musannef Abdurrezzâk*. Mısır: Dâru't-Te'sîl, 2013.
- Semerkandî, Alâuddîn es-. *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdalberr. Katar: Metabiu'd-Devhati'l-Hadîse, 1984.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları: (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfî Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *Müsnedü'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Mâhir Yasîn Fahl. Küveyt: Şeriketü Ğarrâs, 2004.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emîr Ali Mehna - Alî Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Waardenburg, Jacques. "Teslis". 40/548-549. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2011.
- Yaman, Ahmet. "ZİHÂR". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2013.
- Zehebî, Şemsüddin. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zemahşerî, Cârullah. *Tefsîru'z-Zemahşerî el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1986.
- Zeydan, Abdülkerim. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*. Katar: Dâru'l-Hayr, 2006.
- Zühaylî, Vehbe ez-. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ahmet Efe. İstanbul: Risale Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.