



NAHİV KURALLARININ FİKHÎ İHTİLÂFLARDAKİ ROLÜ

**2024
DOKTORA TEZİ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ**

Ömer Faruk YETİM

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Aladdin GÜLTEKİN**

NAHİV KURALLARININ FIKHÎ İHTİLÂFLARDAKİ ROLÜ

Ömer Faruk YETİM

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Aladdin GÜLTEKİN

T.C.
Karabük Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında
Doktora Tezi
Olarak Hazırlanmıştır

KARABÜK
Temmuz 2024

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	4
DOĞRULUK BEYANI	5
ÖNSÖZ	6
ÖZ.....	8
ABSTRACT.....	9
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	10
ARCHIVE RECORD INFORMATION	11
KISALTMALAR	12
ARAŞTIRMANIN KONUSU	13
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	13
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	14
ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE KARŞILAŞILAN ZORLUKLAR.....	15
ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR.....	16
GİRİŞ	21
1. KELİMELERİN FIKHÎ İHTİLÂFLARDAKİ ROLÜ	34
1.1. İsimler	35
1.1.1. Mârife İsimler.....	37
1.1.1.1. Zamirler.....	38
1.1.1.2. Lâm-ı Ta`rif “ال” Alan İsimler.....	42
1.1.1.3. İlgi Zamirleri (İsm-i Mevsuller)	61
1.1.1.4. Mârife Bir İsme İzafe Edilen İsimler	70
1.1.2. Nekre İsimler	75
1.1.2.1. Nekre Çoğullar (Cem‘i-Münekker)	84
1.1.2.2. Nekre Masterlar	91
1.1.2.3. Âm Bir Lafızla Vasıflanan Nekre	99
1.1.2.4. Müştâk İsimler	101
1.1.2.5. Zarflar	115

1.1.2.6. Sayıya Delâlet Eden Lafızlar	148
1.1.3. Mârifelik-Nekrelik Arasında Müşterek Kullanılan Kelimeler	154
1.1.3.1. “كُلِّ” (Hepsi, her biri, tamamı, bütünü).....	156
1.1.3.2. “كُلِّ” (Bütünü, tamamı, hepsi).....	164
1.1.3.3. “مَنْ” (Kim, kim ki, her kim?).....	165
1.1.3.4. “مَا” (Ne, her ne?)	166
1.1.3.5. “أَيُّ” (Hangi, herhangi).....	168
1.2. Fiiller	173
1.2.1. Mazi Fiiller	174
1.2.2. Muzâri Fiiller	180
1.2.2.1. Olumlu Muzâri Fiil.....	180
1.2.2.2. Olumsuz Muzâri Fiil	187
1.2.3. Her İki Kısım Arasında Müşterek Kullanılan Nakıs Fiiller	191
1.3. Harfler	195
1.3.1. Cer Harfleri	196
1.3.1.1. “بِ” (ile, sebebiyle)	197
1.3.1.2. “إِلَى” (...e/a kadar).....	209
1.3.1.3. “فِي” (...içinde)	213
1.3.1.4. “فِي” (...in, ...için).....	220
1.3.1.5. “مِنْ” (...den, ...dan).....	227
1.3.1.6. “عَلَى” (...üzerinde)	236
1.3.1.7. “كَ” (...gibi)	240
1.3.2. Atıf Harfleri.....	246
1.3.2.1. “و” (...ve).....	247
1.3.2.2. “فِي” (...sonrasında, peşi sıra)	266
1.3.2.3. “فِي” (...sonra)	279
1.3.2.4. “بِ” (...aksine)	285
1.3.2.5. “و” (...veya, ya da)	290
1.3.2.6. “لَا” (...hayır, değil)	301
1.3.2.7. Atıfla İlgili Bazı Hükümler	302
1.3.3. Cevap Harfleri.....	310
2. CÜMLELERİN FİKHÎ İHTİLÂFLARDAKİ ROLÜ	314
2.1. Hal Cümlesi	317
2.2. İstisna Cümlesi.....	323

2.2.1. İstisna Edatları	324
2.2.2. İstisnanın Görevi ve Fonksiyonu	325
2.2.3. İstisna Çeşitleri	328
2.2.3.1. Muttasıl İstisna	329
2.2.3.2. Munkatı‘ İstisna	330
2.2.4. İstisnanın Sahih Olması İçin Gerekli Şartlar	331
2.2.5. İstisna Edilen Miktar Açısından Gerekli Olan Şartlar	333
2.2.6. İstisnanın Ayrı Olmaması Şartı	337
2.2.6.1. Zincirleme İstisna	339
2.2.6.2. Atıflı Cümlelerden Sonra Gelen İstisna	341
2.3. Farklı Kayıt Barındıran Cümleler	344
2.3.1. Na‘t İle Kayıt	344
2.3.2. Fiil Kökenli İsimlerle Kayıt	346
2.3.3. Gaye Olan Kelime İle Kayıt	348
2.4. Şartlı Cümle	361
2.4.1. Şart Edatları	362
2.4.2. Mecazen Kullanılan Şartlar	371
2.4.3. İç İç Geçmiş Şartlar	372
2.5. Temyiz Barındıran Cümle	379
2.6. Bedel Barındıran Cümle	381
2.7. Te‘kit Barındıran Cümle	384
2.7.1. Te‘kitte Niyet	388
2.7.2. Te‘kitte Karine	388
SONUÇ	391
KAYNAKÇA	395
ÖZGEÇMİŞ	418

TEZ ONAY SAYFASI

Ömer Faruk YETİM tarafından hazırlanan “NAHİV KURALLARININ FIKHÎ İHTİLAFLARDAKİ ROLÜ” başlıklı bu tezin Doktora Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Aladdin GÜLTEKİN

.....

Tez Danışmanı, Temel İslâm Bilimleri Arap Dili ve Belagati

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir. 29/07/2024

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Doç. Dr. Aladdin Gültekin (KBÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Mustafa YILDIZ (KBÜ)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Salih DERŞEVİ (KBÜ)

.....

Üye : Prof. Dr. Mustafa ÖNCÜ (MEÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Bekir KARADAĞ (GİBTÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile Doktora Tezi derecesini onamıştır.

Doç. Dr. Zeynep ÖZCAN

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Doktora tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yaptığımı beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Ömer Faruk YETİM

İmza :

ÖNSÖZ

İslâm Dini'nin doğuşuyla beraber Arap dili yeni bir evreye girmiştir. Arapça olarak nazil olan ve aynı zamanda yeni dinin temel kaynağını teşkil eden Kur'ân-ı Kerim, dil çalışmalarının odak noktası olmuş, bu süreçten sonra Arapça tekâmülünü arttırarak bozulmadan günümüze kadar gelmiştir. Kaide ve kuralları tespit edilerek bütüncül bir bakışla sistematize edilen Arap dilinin bütün cüzleri arasında olası herhangi bir tenakuzun olmaması, titiz bir ilmi ameliyenin de bir göstergesi olarak karşımıza çıkmıştır. İşte bu nedenle lisaniyat (dilbilim-lengüistik) ile ilgili olarak yapılmış ve yapılacak her çalışma değerli ve kıymetli olmuştur. Arapça gramerin tekâmülüyle ortaya çıkan kuralların diğer ilimlere tesirinin var olduğu bilinen bir gerçektir. İslam hukuku da bu tesirin altında kalmış ve ortaya koyduğu fikhî hükümlerde bu kaidelerden yararlanmıştır. Bu istifade neticesinde de fikhî ihtilaflar tezahür etmiştir. Dolayısıyla böyle bir etkilenme ve yararlanma, hem nahiv hem de fikhî ilimlerine yönelik hazırlanan bu araştırmayı değerli kılmıştır.

Yapılan literatür taraması neticesinde hem nahiv kurallarını bütüncül bir bakış açısıyla irdeleyen hem de tespit edilen bu kuralların, fikhî ihtilaflara etkisinin ne oranda ve nasıl olduğunu ortaya koyan çalışmaların yeterli olmadığı görülmüştür. Bundan ötürü bu alana hitap eden bir çalışmanın gerekli olduğu kanaati hâsıl olunca bu çalışmanın doktora düzeyinde yapılmasının uygun olacağı sonucuna varılmıştır.

Çalışma, iki bölümden oluşmaktadır. Arap dilinde cümle ve cümleyi oluşturan kelimelerin her birinin fikhî hükümlere ayrı ayrı etkisi bulunduğundan birinci bölümde kelimenin kısımları olan isim, fiil ve harfler münferit olarak ve klasik usûl nahiv metinlerinin işledikleri “isimler, fiiller ve harfler (edatlar)” metodu takip edilerek gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci, bölümde ise hal cümlesi, istisna cümlesi, şartlı cümle vd. gibi cümle şekillerinin hukuki ihtilaflara ne denli tesir ettiği üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın içerisinde hem nahiv hem de fikhî eserlerinden bol bol örneklere yer verilmiş ve tespit edilen kaidelerin mezkûr ihtilafa tesirinin çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Kaidelerin nasıl uygulandığını gösteren örnekler imkân dâhilinde önce

naslardan sonra da kaynaklardan itinayla seçilmiştir. Kolaylık olsun diye seçilen örneklerin Arapçası koyu ve büyük puntoda verilmiş ardından da örneklerin Türkçe anlamları iki tırnak arasında gösterilmiştir. Örneklerin çokluğundaki amaç ise zikredilen kaidenin iyice öğrenilip benimsenmesi ve böylelikle dilsel pratikliğinin pekiştirilmesidir.

Bugüne kadar yetişmemde emeği olan tüm kıymetli hocalarıma umûmen, bu tez çalışmasının planlanmasında, araştırılmasında, yürütülmesinde ilgi ve desteğini esirgemeyen, bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım, yönlendirme ve bilgilendirmeleri ile çalışmamı bilimsel temeller ışığında şekillendiren tez danışmanım Doç. Dr. Aladdin GÜLTEKİN'e hususen şükran borçluyum.

İlgili konuyu seçmemde yol gösteren, yardımcı kaynaklara yönlendiren, konuyla bağlantılı materyalleri istifademe sunan, bilgilendirmeleri ile yolumu aydınlatan ve bana detaylı ilmî araştırma yapmamı sağlayan Doç. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN'e teşekkürü bir borç bilirim.

Sevgili eşime, çocuklarıma ve aileme hiçbir yardım ve desteği esirgemediğim yanımda oldukları için tüm kalbimle sevgi, muhabbet ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca burada ismini anmadığım ve yetişmemde payı olan tüm hocalarıma, dost ve arkadaşlarıma sevgi, saygı ve muhabbetlerimi arz ederim.

Yaptığımız bu çalışmanın, ilgili sahada sağlıklı bir bakış açısı oluşturmasını, bundan sonra yapılacak çalışmaları aydınlatmasını ve problemin daha detaylı ele alınması için de basamak oluşturmasını umuyor, ilim denizine bir katre katkı sağladıysa kendimizi başarılı sayıyoruz.

Çalışma bizden başarı Allah'tandır.

ÖZ

Nahiv Kurallarının Fıkî İhtilaflardaki Rolü

Fıkîh, insan hayatını dini açıdan yaşanılabilir kılan nizamın, nahiv ise ilim sahasını tanzim edip düzene sokan disiplinin ismidir. Din olmadan insan hayatının kıymeti olmayacağı gibi dilin kaideleri de olmadan herhangi bir ilmi disiplinin değeri anlaşılmayacaktır. İşte bu açıdan ilimle iştigal eden her bir birey için her iki alan da vazgeçilmezdir.

Bu çalışma, nahiv kaide ve kurallarının fıkî ihtilaflardaki rolünü dört mezhep üzerinden incelemektedir. Böylece her iki disiplin arasındaki etkileşim masaya yatırılmakta, fıkîh ve usûlü için vazgeçilmez bir yere sahip olan gramerin, bu iki sahaya ne oranda tesir ettiği tespit edilerek örnekler üzerinden açıklanmaktadır.

Araştırma, nahiv kurallarının fıkîh sahasına ve orada yaşanan ihtilaflara (özellikle de muamelatta) çok büyük etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu etki çerçevesinde fıkîh dair eserlerin büyük bir bölümünde dile dair konulara yer verildiği görülmektedir. Ayrıca İslam hukukunun, dil kurallarının olmadığı bir zeminde ayakta duramayacağı ve aslında bu durumun diğer tüm İslâmî disiplinler için de geçerli olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Nahiv; Arap Dili ve Belagatı; Fıkîh; İstinbât; İhtilâf

ABSTRACT

The Role of Syntax Rules in Fiqh Disputes

Fiqh is the name of the system that makes human life religiously livable, while syntax is the name of the discipline that organizes and regulates the field of knowledge. Just as human life has no value without religion, any scientific discipline is worthless without the rules of language. In this respect, both fields are indispensable for every individual engaged in knowledge.

This study examines the role of syntactic rules and rules in fiqh disputes through four sects. Thus, the interaction between the two disciplines is reviewed, and the extent to which syntax, which has an indispensable place for fiqh and its principles, affects these two fields is determined and explained through examples.

The research reveals that syntax rules have a great impact on the field of fiqh (especially transactions). Within the framework of this influence, language-related issues are included in most of the works on fiqh. It also shows that Islamic law cannot survive on a ground where there are no rules of language and that this situation is valid for all other Islamic disciplines.

Keywords: Syntax; Arabic Language and Rhetoric; Fiqh; Revealing the Meaning; Dispute

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Nahiv Kurallarının Fıkî İhtilaflardaki Rolü
Tezin Yazarı	Ömer Faruk YETİM
Tezin Danışmanı	Doç. Dr. Aladdin GÜLTEKİN
Tezin Derecesi	Doktora
Tezin Tarihi	29/07/2024
Tezin Alanı	Temel İslâm Bilimleri
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	418
Anahtar Kelimeler	Nahiv; Arap Dili ve Belagatı; Fıkîh; İstinbât; İhtilâf

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	The Role of Syntax Rules in Fiqh Disputes
Author of the Thesis	Ömer Faruk YETİM
Advisor of the Thesis	Associate Professor Aladdin GÜLTEKİN
Status of the Thesis	Ph. D Programs
Date of the Thesis	29/07/2024
Field of the Thesis	Basic Islamic Sciences
Place of the Thesis	UNIKA/IGP
Total Page Number	418
Keywords	Syntax; Arabic Language and Rhetoric; Fiqh; Revealing the Meaning; Dispute

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin/İbn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
KBÜ	: Karabük Üniversitesi
M	: Miladi
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
şerh.	: Şerh eden
thc.	: Tahrîc eden
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarih yok
vd.	: Ve diğerleri
b.y.	: Basım yeri yok

ARAŞTIRMANIN KONUSU

“*Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü*” isimli tezimiz, Arapça gramer (nahiv-sarf vd.) kurallarının İslâm hukukuna dair hükümlerin verilmesinde ne derecede katkı sunduğunu ve fakihlerin içtihat yaparken bu kurallardan ne oranda istifade ettiklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmada “nahiv ve fıkıh” ikilisinin beraberce incelemeye tabi tutulduğu çalışmalar incelenerek İslâm fıkında nahiv ilminden müktesep olan külli kaideler, bilgiler ve içtihatlar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Yine bu konuda akla gelmesi muhtemel sorulara yanıtlar aranacak, böylelikle tezin, ilim dünyasına katkı sağlaması konusunda çaba sarf edilecektir.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İslâm dinine samimice teslimiyet gösteren ilk nesil Müslümanlar, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) aldıkları Kur'ân ve Sünneti anlayarak ve yaşayarak yüce dinin öğretilerini ilk saflığı, berraklığı ve doğal haliyle bizlere aktarmışlardır. Bu aktarılan bilgiler İslâm'ın temel müktesebatını da oluşturmuştur. Nasları anlamanın ve aktarmanın ilk adımında ise İslâm külliyatı ve müktesebatının temel güvenilir kaynakları gelmektedir. Âlimlerin, Kur'ân ve Sünneti referans alarak yazdıkları bu kaynaklar; kelam, tefsir, hadis, fıkıh vd. ilim dallarını oluşturmuştur. Bu alanlarda telif edilen eserlerin tamamına yakınının dili ise Arapçadır. Dolayısıyla temel eserlere vukufiyet ancak o eserlerin dilini ve üslubunu öğretecek disiplinleri yani sarf ve nahiv ilimlerini bilmekle mümkündür. Bu nedenle adı geçen İslâmî ilimlerin birçoğunda terminolojik dil tahlillerine yer verildiğine rastlanmaktadır. Bu tahliller içerisinde de nahiv kurallarının ayet, hadis ve şiirlerle desteklendiği de ayrıca görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında nahiv ilminin dini kaynakları dil açısından beslediği ve onları desteklediği hususu öne çıkmaktadır. Öte taraftan fakihlerin naslardan hüküm çıkarmasının, temel dayanaklarını ve takip ettikleri yöntemleri belirlemenin büyük bir önem arz ettiği de anlaşılmaktadır. Çünkü böyle bir çalışma, fıkıh ilminin gelişmesine, başka bir ifadeyle müçtehidin hukuki içtihatlar yapmada izleyeceği yöntem açısından bir meleke kazanmasına zemin hazırlamaktadır. Böylece farklı görüşler arasından tercih

yapma işlemi ile yeni meseleler hakkındaki hükümlerin tespiti daha kolay hale gelmektedir.

Bu çalışmanın konusu olarak ‘*Nahiv Kurallarının Fikhî İhtilaflardaki Rolü*’ özelinde ele alınmasının amacı Arapça gramer kurallarının fikhî hüküm çıkarmadaki etkisini tespit etmektir. Nahiv kuralları öteden beri tüm İslâm ilimleri ile olduğu gibi Müslüman bireyin yaşamını tanzim eden kurallar bütünü olarak kabul edilen fıkıh ile de doğrudan irtibatlıdır. Nitekim fıkıh usûlü ile onun kaynağı olan fıkıh ilmi, hüküm ve hükmü tespit etme kurallarını ortaya koymada (istinbat), nasların lafızlarına ve bu lafızların arka planındaki anlamlara ulaşmada mevcut dil kurallarına şiddetle ihtiyaç duymaktadır. Çalışmayı önemli kılan nokta da burasıdır. Öte taraftan her iki disiplinin yani nahiv ve fikhin birbiriyle irtibatını kural bağlamında ortaya koyması ve nahiv kitapları yazılırken genellikle takip edilen “isimler”, “fiiller” ve “harfler” yöntemini tercih etmiş olması da bu önemi arttırmaktadır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Nahiv kurallarının fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerine etkisini tespit etmeyi amaçlayan araştırmada, konuyla alakalı başta ayetler ve hadisler olmak üzere her iki alana hitap eden eserlerde yer alan bilgiler delil olarak kullanılmıştır. Literatür araştırmasında, Arap dili alanında yazılmış klasik kaynaklar kullanılmakla beraber, konuyla ilgili modern kaynaklardan da yararlanılmıştır. Tümevarım yönteminin izlendiği tezde daha çok temel eserlerden istifade edilmeye çalışılmış, bununla birlikte bu kaynaklarda bulunamayan bilgiler için, çağdaş kaynaklardan da istifade edilmiştir. Öte taraftan tezimiz, güncelliğini yitirmiş örneklere yer vermemiş ve günümüz içtimai hayatta özellikle de muamelât sahasında göze çarpan örnekler sunarak insanımıza ufuk açıcı bir çalışma sunmaya çalışmıştır. Ayrıca klasik kaynaklarda yer alan örneklerden hareket edilerek güncel meselelerin mukayesesi yapılmış, böylelikle kolay bir metotla okuyucuya ve araştırmacıya derli toplu bilgiler sunmuştur.

Kelime ve cümlelerin fikhî ihtilafa etkisi ayrı iki bölümde incelemeye tabi tutulmuş, kelimelerin alt başlığı olarak da isimler, fiiller ve harfler irdelenmiştir.

Araştırmada yer alan bazı terimler, yapısına dokunulmadan aktarılmıştır. Başka bir ifadeyle asl, fer‘, mef‘ulun bih, ma‘tuf aleyh, mukirrun leh gibi bazı terimler

literatürdeki haliyle, Türkçeye tercüme edilmeden olduğu gibi kullanılmıştır. Bunun yapılmasındaki amaç, terimlerin bu alanda kullanılmasındaki oturmuş yapısını bozmamak, alanda araştırma yapanların veya okuyucuların zihinlerinin karışmasına sebebiyet vermemektir. Öte taraftan araştırmamızda kullandığımız terimlerin bazen Türkçe’de tam karşılığının bulamaması da bizi böyle bir yöntemi izlemeye sevk etmiştir.

Çalışma, veri toplama ve analiz yöntemiyle yapılmış olup konuyla alakalı pek çok kitap, tez, makale ve ansiklopedi maddelerine başvurulmuş ve bunlardan olabildiğince istifade edilerek sentez bir çalışma ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Fıkıhtaki fer‘î hükümler ve fıkıh usûlündeki kaideler için başta Hanefî ve Şâfiî mezhepleri olmak üzere, bu alanların eserlerine müracaat edilmiş, yeri geldiğinde ve ihtiyaç çerçevesinde modern dönemde yapılmış çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Mezhepsel ihtilaflarda nahiv kurallarından kaynaklanan görüşlerin doğrudan ilgili mezhebe aidiyeti belirtilmiş, şayet ortaya çıkan görüş çoğunluk tarafından kabul görmüşse bu düşüncenin sahipleri, cumhur olarak adlandırılmıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki genelde cumhur, Hanefî mezhebine mensup âlimlerin karşısında yer alan bilginler için kullanılmıştır. Bununla beraber aynı mezhebin âlimleri arasında ortaya çıkan ihtilaflarda dile getirilen görüşün bizzat sahibinin adı zikredilmiş, görüşün kime ait olduğunun bilinmediği anlarda ise görüşü savunanlar, “kimi fakihler” veya “bazı âlimler” şeklinde dile getirilmiştir.

Ayetlerin mealleri için Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladığı Kur’ân-ı Kerim adlı siteden (<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>) yararlanılmıştır.

Nahiv kaynaklarından tespit ettiğimiz kuralların Arapça metinleri, tercümesiyle beraber zikredilmiş ve sonrasında adı geçen kaideden neşet eden fikhî hüküm veya hükümler zikredilmiştir. Böylece akademi dünyasına, tespit edilen kaideye hangi hükmün bina edildiği gösterilmeye çalışılmıştır.

ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE KARŞILAŞILAN ZORLUKLAR

Araştırmanın temel dayanaklarını klasik nahiv kitapları ile dört mezhepte telif edilmiş fıkıh ve usûlüne dair eserler oluşturmuştur. Araştırmada görüşlerine yer verilen mezhepler, günümüzde de mevcudiyetini koruyan ve mensubu bulunanlar olmuştur.

Dolayısıyla günümüzde mensubu bulunmayan mezheplerin görüşleri araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Araştırmada karşılaşılan güçlük, nahiv ve fıkıh ilimlerini ortak olarak ortaya koydukları kaidelerin ve bu kaidelerden neşet eden hükümlerin tespitinde yaşanmıştır. Nitekim bu güçlük, başvuru kaynakların tamamına yakınının sistematığının dağınık olması sebebiyle, hangi kuralın hangi fikhî hükme tesir ettiği ve hangi meselenin müçtehidin görüşüne muvafık olduğunun tespitinde görülmüştür. Öte taraftan aile hukuku, miras hukuku, ceza hukuku vd. gibi insani ilişkilerin tanzim edildiği ve “ibadât, muamelât ve ‘ukûbât” şeklinde şöhret bulan hukuk sisteminin ne oranda gramer kurallarından yararlandığını kestirmek zor olmuştur. Bununla birlikte furû‘ ve usûl eserlerinde karşılaştığımız yemin, nezir, ikrâr, vakıf, vasiyet, nikâh, talak, vekâlet, havâle, kefâlet gibi muamelât sahasında yer alan hükümler, örfe dayalı olarak değişkenlik arz ettiğinden bunlarla ilgili örneklerle sıkça yer verilmiştir. Öyle ki bu durum, boşama ile alakalı örneklerde görüleceği üzere aynı ifadelerin birkaç defa tekrar edilmesine de sebebiyet vermiştir.

ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Yapılan literatür taramasında konu hakkında aşağıda sıralayacağımız birkaç çalışma dışında çok fazla eserin bulunmadığı tespit edilmiştir. Söz konusu çalışmalardan önde gelenlerini şöyle sıralayabiliriz:

a. Tezler

Türkiye’de rastlayabildiğimiz kadarıyla tezimizin konusu hakkında derli toplu ilk akademik çalışma, Osman Güman tarafından 2006 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde yapılmış *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)* başlıklı doktora tezidir. Kendisinden iftîfade ettiğimiz bu tezin, alanda büyük bir boşluğu doldurduğunu belirtmek gerekir.¹

¹ Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından "İkinci Klasik Dönem" eserleri bünyesinde kitap olarak basılmıştır. Bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

Nahiv ve fıkıh ilimleri arasındaki ilişkiyi doğrudan incelemeye tabi tutmasa da bir yönüyle nahivden ve onun fıkha etkisinden bahseden tezler de mevcuttur. Bu tezlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

Âmine el-Emin Abdullah Muhammed'in "*Eseru'l-Kıyâsi'l-Fıkhiyyi fî'l-Kıyâsi'n-Nahviyyi*" adlı tezi. Bu çalışmasında yazar, kıyas mefhumu üzerinde durmuş ve bu kavramın hem fıkıh hem de nahiv ilimlerinde nerede durduğunu irdelemiştir. el-Emin, tezini üç fasla ayırmış, ilk fasılda kıyas olgusunun mantıkçısından filozofuna, fakihinden dilbilimcisine kadar tüm bilginler nezdinde neye tekabül ettiğinden bahsetmiştir. İkinci fasılda fikhî ve nahvi kıyasın kısımlarının neler olduğunu beyan etmiş; üçüncü ve son fasılda ise nahvi kıyasın fikhî kıyasa tesiri üzerinde durmuştur. Adı geçen tez, Omdurman Ümmü Dermân Üniversitesi, Arap Dili Enstitüsü bünyesinde yüksek lisans tezi olarak 2005 yılında hazırlanmıştır.

Ayfâ Hanîfe'nin "*el-Kıyâs fî Mîzânî'd-Dirâseti'l-Mukârene fî Usûli'l-Fıkıh ve Usûli'n-Nahv*" isimli tezi. Ayfâ Hanîfe, çalışmasını beş bapta incelemeye tabi tutmuş, ilk babı mukaddimeye, ikinci babı fıkıh ve nahiv usûllerine kısa bir bakışa, üçüncü ve dördüncü babı her iki sahada kıyas mefhumuna, beşinci ve son babı da araştırmadan çıkan sonuçlara ayırmıştır.² Mezkûr tez, Cakarta Şerif Hidâyetullah el-İslâmîyye el-Hukûmiyye Üniversitesi, Âdâb ve İnsani İlimler Fakültesi'nde, lisans bitirme tezi olarak 2009 yılında hazırlanmıştır.

Ayşe Tokay'ın "*Nahiv Disiplinin Doğuşu*" adlı tezi. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak 2006 yılında hazırlanmıştır.

Fatih Orhan'ın "*Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü*" adlı kitabı. Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan Kitap, daha sonra Akademisyen Yayınevi tarafından Ankara'da 2018 yılında basılmıştır.

Mehmet Bahattin Alphan'ın "*Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*" adlı tezi. Konya Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak 2019 yılında hazırlanmıştır.

² Ayfâ Hanîfe, *el-Kıyâs fî Mîzânî'd-Dirâseti'l-Mukârene fî Usûli'l-Fıkıh ve Usûli'n-Nahv* (Cakarta: Şerif Hidâyetullah el-İslâmîyye el-Hukûmiyye Üniversitesi, Âdâb ve İnsani İlimler Fakültesi, Lisans Bitirme Tezi, 2009), 1-124.

Mehmet Musa Şirin'in "*Şart Edatlarının Nahivciler ve Fıkıh Usûl bilgileri Arasındaki Yeri*" adlı tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak 2013 yılında hazırlanmıştır.

Muhammed Fatih Ergen'in "*Fıkî İhtilaflarda Arap Dilinin Etkisi Bidâyetü'l-Müctehid Örneği*" adlı tezi. İstanbul Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde doktora tezi olarak 2021 yılında hazırlanmıştır.

Muhammed Fethurrahman Muhammed Ahmed'in "*el-Eseru'n-Nahviyyi ve's-Sarfıyye alâ İhtilâfi'l-Fukahâ -Âyâtü't-Tahâre Nemûzecen-*" adlı tezi. Sudan Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nde yüksek lisans tezi olarak 2016 yılında hazırlanmıştır.

Murat Yılmaz'ın "*Nahiv Usûlü Açısından Gramer Terminolojisinin Değerlendirilmesi*" adlı tezi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak 2019 yılında hazırlanmıştır.

Nasrullah Hacı Müftüoğlu'nun "*Nahiv Açısından İslâm Hukuk Metodolojisinde Edât ve Manalı Harflerin Yeri*" adlı 1982 yılında Erzurum'da hazırlanan doktora ön çalışması olarak hazırlanmıştır.

Nuaym Muhammed Ahmed İbrahim'in "*Eseru'l-Âlâka Beyne Usûli'l-Fıkıh ve Usûli'n-Nahv fî İstinbâti'l-Ahkâmi's-Ser'ıyye*" adlı tezi. Sudan Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nde yüksek lisans tezi olarak 2015 yılında hazırlanmıştır.

Şükrü Şirin'in "*Ahkâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi - İbnu'l-Arabî'nin Ahkâmu'l-Kur'ân Örneği*" isimli tezi. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak 2016 yılında hazırlanmıştır.

Yücel Baştürk'ün "*Muhammed Emin İbn Âbidîn'in Reddu'l-Muhtâr'ın'da Nahiv Uygulamaları*" isimli tezi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak 2019 yılında hazırlanmıştır.

b. Makaleler

Bu konuda birçok makalenin kaleme alındığı görülmektedir. Bunların en önemlileri şunlardır:

Abdullah Ahmed Câ'dûlkerim Hasan'ın "*et-Tefâûlu Beyne Usûli'l-Fıkhî ve İlmi'n-Nahvi*" adlı makalesi.

Abdullah b. Nâci'nin "*et-Tekâmulu'l-Ma'rîfî Beyne'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye*" adlı makalesi.

Abdumelik Abdulvehhâb An'ûm'un "*Ettefâûl Beyne'n-Nahv ve Usûlihi ve'l-Fıkh ve Usûlih*" isimli makalesi.

Abdurrezzak Abdurrahman es-Sa'dî ve Abdulvehhâb Zekerîya'nın "*Nezârâtun fî Usûli'n-Nahvi'l-Arâbî ve Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî -Dirasâtun Arabiyyetun İslâmîyyetun Te'sîliyye-*" adlı makaleleri.

Alaeddin el-Karaz'ın "*Min Delalâti'n-Nahviyye ve Te'sîriha fî'l-Hukmi'l-Fıkhîyyi İnde Ebî Hanîfe*" adlı makalesi.

Attâbî b. Şarkî'in "*Eseru Usûli'l-Fıkh fî Usûli'n-Nahv -Eseru'l-Kiyâsi'l-Fıkhîyyi alâ'l-Kiyâsi'n-Nahviyyi Enmûzecen-*" adlı makalesi.

Avâtîf Muhîl ez-Zâyidî'nin "*Eseru'l-Hilâfî'n-Nahvî fî Usûli'l-Fıkh (Dirâse Tatbikiyye)*" adlı makalesi.

Bilmeyhûb Abdulmalik'in "*Beyne Usûli'l-Fıkh ve Usûli'n-Nahv*" adlı makalesi.

el-Hâc Ali 'Arbâvî'nin "*el-Alâkatu'l-İstimdâdiyye Beyne'l-Lügati'l-Arâbiyye ve Usûli'l-Fıkh*" adlı makalesi.

Ebû Enes Eşref b. Yusuf b. Hasan'ın "*en-Nahv ve'l-Fıkh*" adlı makalesi.

Eşref Selim'in "*el-Alâka Beyne'l-Usûli'l-Fıkh ve Usûli'n-Nahv fî Dav'i Ru'yeti's-Şâtibî min Hilâli Kitâbihi el-Makâsidû's-Şâfiye*" isimli makalesi.

Fuâd Bûkcic'in "*İlmu Usûli'l-Fıkh ve Alâkâtuh bi'd-Dersi'l-Lugâvî*" isimli makalesi.

Hafız Muhammed Selim ve Nesrin Tâhir'in "*Devru Kavâidi'n-Nahviyye fî İstibâti'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*" isimli makaleleri.

Halhâl Selâm Mucîd'in "*Eserû'l-Fıkh fî'n-Nahvi'l-Arâbî (el-Mustevyât ve'l-Mu'tayât)*" adlı kitabı. Kitap, 2025 yılında Irak'ta bulunan Uluslararası Divânû'l-Vakf Araştırma Merkezi tarafından yayınlanmıştır.

Halid b. Suleymân b. Mehnâ el-Kindî'nin “*Beyne'l-Fıkh ve'n-Nahv: Veşâicun Kadîme ve Ru'yân Hadîse*” isimli makalesi.

Havâlif Ükkâşe'nin “*el-Alâkatu'l-İstimdâdiyye Beyne'l-Lügati'l-Arâbiyye ve Usûli'l-Fıkh*” adlı makalesi.

Hazik el-İd'in “*et-Tefâ'ulu'l-Mustalâh Beyne Usûli'n-Nahv ve Usûli'l-Fıkh*” isimli makalesi.

Hıfzi el-Hafız'ın “*Beyne Nahvi'l-Arâbi ve'l-Fıkhî'l-İslâmî -el-Vâki' ve'l-Me'mûl-*” adlı makalesi.

‘İrâk Cebr Şilâl'in “*el-Alâka Beyne İlmi Usûli'l-Fıkh ve İlmi Usûli'n-Nahv*” isminde “Usûlü'l-Fıkh ve Diğer İlimlerle İlişkisi” başlıklı sempozyumda sunduğu bildirisi.

Mahmud Sa'd'in “*Hurûfu'l-Maânî Beyne Dakâiki'n-Nahvî ve Letâifi'l-Fıkh*” adlı kitabı. Kitap, 2021 yılında Ürdün'de bulunan Dâru'l-Feth yayınevi tarafından basılmıştır.

Mahir Mahmud Ali Âmîre'nin “*Usûli'n-Nahv ve Usûli'l-Fıkh -Dirâsetun fî'n-Neş'et ve'l-Usûl ve'l-Menhec*” adlı makalesi.

Muhammed İsmâil el-Meşhedânî'nin “*Etteessûr ve't-Te'sîr Beyne Usûli'l-Fıkh ve Usûli'n-Nahv*” isimli makalesi.

Muhammed Mustafa el-Fekkî'nin “*Eserû'n-Nahv fî İstibâti'l-Mesâili'l-Usûliyye ve'l-Fıkhîyye*” isimli makalesi.

Muhammed Nadir Ali'nin “*Eserû Delalâti'l-Lugaviyye fî'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*” isimli makalesi.

Mutlak Muhammed el-Mirşâd'ın “*el-Hilâfu'n-Nahvi fî't-Tavâbi' ve Eseruhu fî'l-Ahkâmi'l-Fıkhîyye*” adlı makalesi.

Nur Laila'nın “*İrtibatu'l-Fıkh ve Usûlihi bi'l-Lugâti'l-Arâbiyye*” adlı makalesi.

Sa'd b. Muhammed Davûd'un “*Alâkatu Usûli'n-Nahv bi Usûli'l-Fıkh*” isimli makalesi.

Salih Şahin'in "*Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmi Bakımdan İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)*" isimli makalesi.

Tarık Bûmûd'un "*Eseru Usûli'l-Fıkh fî Tevcîhi Usûli'n-Nahv*" isimli makalesi.

Velid Haşim Kurdî es-Semîdî'î ve İsmail Habib Mahmud el-Derrâcî'nin "*Ehemmiyetu İlmi'n-Nahv fî Fehmi'n-Nassi's-Şâr'ıyyi*" adlı makaleleri.

The Arabic's Significant Role In The Understanding Of Islamic Law adıyla yayınlanan makale.

GİRİŞ

Arapça, Kur'ân-ı Kerim'in dili olması sebebiyle Müslümanların ortak lisanı olmuş ve bu dili oluşturan kurgusal yapısı, onun literal örgüsü ve dil çerçevesinde oluşturulan külli kaideler, tüm İslâm ilimlere kaynaklık etmiş ve her bir bilim dalı bu dilden azami derecede yararlanmıştır. Fıkıh ve fıkıh usûlü ise bütün İslâmî ilimler arasında nahiv ilminden en fazla istifade eden ilimlerin başında yer almıştır. Bu yüzden bu konuyu incelemek ve ilim dünyasına kazandırmak büyük önem arz etmektedir.

Bir dine mensup her bir bireyin düşünce ve konulara bakış açısının aynı seviyede olması beklenemez. Böyle bir beklentinin akla ters olduğu da aşîkârdır. Söz konusu farklılık, insanın yetiştirme tarzı, içinde bulunduğu çevre, mensubu bulunduğu halkın örf, gelenek ve göreneğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bireylerin gündelik hayatta birbirleriyle olan ilişkileri farklı olduğu gibi sosyal hayatta kullandıkları yazılı ve sözlü iletişim araçları da çoğu zaman taban tabana zıt düşebilmektedir. Dolayısıyla içtihat çerçevesinde ortaya çıkan İslâm hukuku normlarının da tek düze ve herkesçe kabul edilen bir yapıda olması mümkün değildir.

Bütün fikhî mezhepler, başta naslar olmak üzere birçok kaynaktan beslenirler ve -aralarında var olan fer'î meselelerdeki cüz'î görüş ayrılıkları bir tarafa- tek amaçları vardır: Müslüman bireyin hayatını tanzim etmek üzere nasların ve diğer kaynakların amacını ortaya çıkarmak. Fakihler, usûlî meselelerde değil tali olan furû'î meselelerde ihtilaf etmişlerdir. Mezhepler arasında görülen ihtilafların sebepleri, delilin kendilerine ulaşmamış olması, ulaşmışsa da bunu yeterli görmeyip delili sahih

kabul etmemeleri ile delili anlama ve yorumlamada farklı görüşe sahip olmaları olarak sıralanabilir. Nitekim önlerindeki devasa malzemeden çıkarsama yapacak fakihlerden aynı seviyede düşünmeleri, aynı neticeye varmaları ve aynı hükmü çıkarmaları elbette ki beklenemez. Lakin hepsi dinde sıdk, takva, adalet, fazilet ve ilim sahibi olmakla meşhur ve marufturlar. Dolayısıyla hepsinin amacının şer‘î nasları sahih bir şekilde ortaya koyup onları en doğru bir şekilde uygulama olduğundan furû‘î meselelerdeki ihtilaflarının, fıkha canlılık kattığı bilinmelidir.

Şunu belirtmekte yarar vardır: nahivde ve fıkıhta (usûl ve furû‘ bağlamında) tamamı üzerinde ittifak sağlanmış ve herkesçe kabul edilen kaide ve kuralların var olduğunu söylemek güçtür. Lakin en azından fikhın çıkarsama yaptığı nahvi kuralların var olduğu, ittifak sağlanmasa bile âlimlerin kendi mezhepsel bakışıyla tespit ettikleri kaide ve kuralların bulunduğu da genellikle kabul edilmiştir. İşte çalışmayı değerli kılan şey, fıkıh kitaplarında dağınık bir halde dile getirilmiş bu kuralların tespit edilerek bir şekle sokulması ve bütüncül bir bakış açısının sağlanması hususudur.

a. Nahiv ve Fıkıh İlmi

Çalışmamızın temelini nahiv ve fıkıh ilminin oluşturduğu dile getirilmişti. Her iki disiplinin kendine has özellikleri, kaide ve kuralları bulunmaktadır. Bu iki alanı birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün olmakla birlikte nahvin fikhî etkilemesi açısından bakıldığında fikhî, nahiv ilminden bağımsız düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü fikhın, dilin kaide ve kuralları olmadan teşekkülü, son derece güç olmaktadır. Nitekim İmâmu’l-Haremeyn el-Cuveynî (öl. 478/1085); fıkıh ile nahiv arasında var olan ilişkiyi şöyle ifade etmektedir: *“Fıkıh ilmine yakışan nahiv kaidesine uymaktır. Başka bir deyişle fıkıh ilminin lafızlara uyma mecburiyeti vardır. Lafızların ince manalarını da ancak dili keskin, lisanı bilen, fıkıh usûlünde lafızların manasıyla ilintisinde mahir olan fakihler anlayabilir.”*³

Söz konusu ilişkinin ayrıntılarına girmeden önce her iki ilim dalı ile ilgili bazı bilgilerin verilmesi konuya açıklık getirecektir.

³ Cuveynî, İmâmu’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Ruknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî et-Tâî en-Nîsâbü’rî, *Nihâyetü’l-ma’lâb fî dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Dimeşk: Dâru’l-Minhâc, 2007), 8/363.

b. Nahiv İlmi

Nahiv ilmi, Arapça dil yapısının kurallarını konu edinen ilimdir. Her dil, kendi bünyesinde girift ve karmaşık kavramlar barındırırken nahiv ilminde bu karmaşıklık zirve noktaya ulaşır. Nitekim Ebû Hayyân bu karmaşıklığı şöyle ifade eder: “*Nahiv ilmi, anlaşılması zor, zihinlere ağır gelen bir yönü bulunduğu için onu bilmeye ve inceliklerini anlamaya ancak selim bir zihne sahip olgun irade sahipleri ulaşabilmiştir.*”⁴ Nahiv ilminin bu özelliğinden ve İslâmî ilimlerdeki konumundan dolayı ilk dönemden itibaren üzerinde hassasiyetle durulmuş, gramerin tüm kaide ve kuralları tespit edilerek ince bir çalışmanın süzgecinden geçirilmiş ve böylelikle dilde ortaya çıkması muhtemel sorunların önüne geçilmiştir.

c. Nahiv İlminin Tanımı ve Önemi

Sözlükte (ن ح و) kökünden gelip “yönelmek, ardından gitmek, izini takip etmek” gibi manalara gelen nahiv ifadesi, bir isim olarak “cihet, yol, yön” anlamlarına gelmektedir.⁵ Modern dönemde “sentaks”, “söz dizimi”, “cümle bilgisi” diye bilinen bu ilim, dil bilginlerinin nezdinde bütün yönleriyle Arapçanın grameri karşılığında kullanılmaktadır.⁶

Gramer kaidelerinin bilinmesi ve tespitindeki amaç, hiç kuşkusuz dili doğabilecek hatalardan korumaktır. Bu husus ise dilin çerçevesini, külli kaidelerini ve temel gayesini belirlemeyi zorunlu kılmaktadır. Nahiv ilminin önemi hiç şüphesiz barındırdığı anlam yoğunluğunun yanı sıra ilahi vahyin de bu dille nazil oluşunda kendini göstermektedir. İslâm dinine mensup her bir birey için Arap dili ile nazil olan Kur’ân-ı Kerim’i bilmek, onu anlamak ve yaşamak oldukça önem arz etmektedir.

⁴ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *İrtisâfu’l-d-ğarab min lisâni’l-‘Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998), 3.

⁵ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Furhûdî), *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Semrâvî (Halep: Mektebetu’l-Hilâl, ts.), 3/302; Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh (Tâcu’l-luğa)*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru ‘İlmi’l-Melâîyîn, 1987), 6/2503; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 15/309-310; Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-munîr*, 307; İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mart 2024).

⁶ Ali Bulut, “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 97; Yücel Baştürk, *Muhammed Emin İbn Âbidîn’in Reddu’l-Muhtâr’ın’da Nahiv Uygulamaları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3; Ali Sevdî, “Arap Gramer İlmi (Nahiv)”, *Uluslararası Din Çalıştayı* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2017), 423-437.

Ayrıca Arapça, İslâm medeniyetine ait temel kaynakların dili olması sebebiyle nahiv kurallarını bilmek çok daha önemli olmaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’in Arapça olarak indirildiğini gösteren şu ayetler, Arap dilini bilmenin ehemmiyetini göstermektedir:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

“Muhakkak ki biz onu anlayasınız diye Arapça bir kitap olarak indirdik.”⁷

﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ

عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾

“Şüphesiz biz onların: «Kur’ân’ı ona ancak bir insan öğretiyor.» dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancısıdır. Hâlbuki bu (Kur’ân) apaçık bir Arapçadır.”⁸

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءِغْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ...﴾

“Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kur’ân kılsaydık, diyeceklerdi ki: Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arap’a yabancı dilden (kitap) olur mu?...”⁹

Tarihten günümüze Arap dilinin önemi, anlam örgüsü, manalarındaki derinlik ulema tarafından her ne kadar takdir edilip ortaya çıkarılmışsa da bu durum, nasların sözlerinden kaynaklı olarak Müslümanlar arasında doğan ihtilafların önünü alamamıştır. Dolayısıyla Müslümanlar arasında cereyan eden dini, itikadi, iktisadi vd. çatışmaların temelinde yatan ana etken, nasların diline vakıf olmanın eksik kalmasından kaynaklanmıştır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’in dilinin elastiki yapısı ve teville açık olması, mevcut çatışmaların en temel sebeplerinden sayılmıştır. Bundan ötürü dinin temel metinlerinin keyfe keder tevillere kapatılarak herkesin her istediğini naslara dayandırmasının önünü almanın yegâne yolu, dile dair kaide ve kuralların tespit edilerek muhafaza altına alınmasından geçer. İşte dilin değeri ve ehemmiyeti de burada kendini göstermiştir. Çünkü örneğin bir dilde gerçekleşen bozulma nasıl ki o dili konuşan bireyler arasında iletişimsizliğe ve kaosa sebebiyet veriyorsa o dildeki

⁷ Yûsuf 12/2.

⁸ en-Nahl 16/103

⁹ Fussilet 41/44.

dinin temel metinlerinin anlaşılmasında ve yorumlanmasındaki bozulma da farklı görüş ve fikirlere kapı aralayarak dinin mensupları arasında çatışmaya sebebiyet vermiş, öyle ki tarih sayfaları bu tarz çatışma örnekleriyle dolup taşmıştır. Bunu önlemenin yolu da az önce dediğimiz gibi dilin kurallarının iyice bilinmesi, muhafaza edilmesi ve akabinde onun sağlıklı bir şekilde kuşaktan kuşağa aktarılmasından geçmektedir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde bunu gerçekleştirmeye yönelik adımların atıldığını görmek mümkündür. Hatta Hz. Peygamber (s.a.s.) ve güzide sahabeleri dilin korunması için öneri ve tavsiyelerde bulunmuşlar ve bu hususta teşvik edici sözler söylemişlerdir. Bu tavsiyelerde amaç ise dili muhafaza ederek muhtemel problemleri en aza indirmek, din dilini koruyan ve sonraki nesillere aktaran etkin ve yetkin bireyler yetiştirmektir.¹⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.), bir defasında dili yanlış kullanan biri için: "... *'Kardeşinizi düzeltin çünkü o yanlış yaptı.'*"¹¹ buyurmuştur.

Hz. Ömer (ra): "*Kur'ân okurken ayet atlamam, hatalı okumadan daha iyidir.*"¹² buyurarak hatalı okumanın çirkinliğini dile getirmiştir.

Başka bir rivayette yine Hz. Ömer (ra): "*Arapçayı öğrenin. Çünkü o akli kuvvetlendirdiği gibi mürüvveti de arttırır.*"¹³ buyurarak bu ilmi öğrenmenin önemini vurgulamıştır.

Hz. Ali, İbn Ömer ve İbn Abbas, irap hatasıyla konuşan çocuklarının dillerinin düzeltilmesine itina göstermişlerdir.¹⁴

Ebü'l-Feth İbn Cinnî (öl. 392/1001) dili güzel kullanmanın önemi hakkında şöyle demiştir: "*Rivayet edilir ki valilerinden birinden gelen mektupta yazım*

¹⁰ Baştürk, *Muhammed Emin İbn Âbidîn'in Reddu'l-Muhtâr'ın'da Nahiv Uygulamaları*, 4.

¹¹ Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Âtâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2/477 (No. 3643). Ayrıca bk. Aladdin Gültekin, *el-Mutarriżî'in el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 26.

¹² Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mazin el-Mubarek (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986), 96; Muhammed Tantâvî, *Neş'tu'n-nahv ve tarihi eşheri'n-nuhât*, thk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail (Beyrut: Mektebetu İhyau't-Turasi'l-'Arabi, 2005), 16.

¹³ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Salih b. Muhammed ed-Dibâsî (Riyâd: en-Nâşiru'l-Mutemeyyiz, 2019), 9/68 (No. 632); Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Câmi'u'l-muşannef fî beyâni şu'abi'l-îmân*, thk. Abdul'aliy Abdulhamid Hamid (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 3/210 (No. 1555).

¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhân (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, ts.), 2/24

yanlışlarını gören Halife Ömer (ra), valisine mektup kâtibinin hatasından dolayı kırbaçlaması emrini vermiştir.”¹⁵

Tabînin büyüklerinden, hadis âlimi Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abdillâh el-Hemdânî eş-Şa‘bî (öl. 104/722) nahiv ilminin değerini şu meşhur ifadesiyle dile getirmiştir: “İlimde nahvin durumu yemekteki tuzun durumu gibidir, yemeğin tuzsuz tadı olamayacağı gibi sözün de kuralsız olamayacağı açıktır.”¹⁶

İzzeddin b. Abdusselam’a (öl. 660/1262) göre nahiv ilmini tahsil etmek, Allah (c.c) ve Resulünün (s.a.s.) sözlerinin anlaşılmasına ve dini korumaya aracı olduğu için vaciptir.¹⁷

Klasik kaynaklarda nahiv ilminin önemini kapsamlı bir şekilde gösteren şöyle bir kıssa anlatılmaktadır: Bir gece Abbasî halifesi Harun er-Reşid (ö. 193/809) Kâdî Ebû Yusuf’a (öl. 182/798) bir mektup göndererek şu sözleri söyleyenin hukukî hükmünün ne olacağını kendisinden sormuştur:

فَإِنْ تَرَفَّقِي يَا هِنْدُ فَالِرَفْقُ أَيْمَنُ ... وَإِنْ تَخْرُقِي يَا هِنْدُ فَالْخُرْقُ أَشَامُ

فَأَنْتِ طَلَّاقٌ وَالطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ ... ثَلَاثًا وَمَنْ يَخْرُقُ أَعْقُ وَأَظْلَمُ

“Ey Hind! Merhamet edersen ki merhamet daha doğru bir davranıştır. Yok, şayet bozar ve delersen ki bozmak uğursuzluktur. Sen üç talakla boşsun ki boşama azimettir. Kim bozar ve delerse o daha asi ve daha zalimdir.”¹⁸

Bunun üzerine Ebû Yusuf, kocanın “ثَلَاثٌ” kelimesini merfû okuması halinde kendisine bir şey lazım gelmez diye düşünür. Ancak eğer mensup okursa hükmünü tam kestiremez ve kendi kendine şöyle der: “Bu mesele, hem fikhî hem de nahvî bir

¹⁵ Tantâvî, *Neş‘tu’n-nahv*, 16.

¹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi‘*, 2/28; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi‘u beyânî’l-‘ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Zuheyri (Suûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/1133; Abdulkâhîr el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Esrârü'l-belâğa*, thk. Abdulhamid el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 58; Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu'l-bâkî bi-şerhi ('alâ) Elfiyyeti'l-İrâkî*, thk. Abdullatîf Humeym, Mahir el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 2002), 2/79; Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirqâtu'l-mefâtîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 9/3881.

¹⁷ Baştürk, *Muhammed Emin İbn Âbidîn'in Reddu'l-Muhtâr'ın'da Nahiv Uygulamaları*, 6.

¹⁸ Sadreddin el-Basrî, Ebu'l-Hasen Sadruddîn Alî b. Ebi'l-Ferec b. el-Hasen (el-Huseyn) el-Basrî, *el-Hamâsetü'l-Başriyye*, thk. Muhtârüddin Ahmed (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 2/314.

meseledir. Kendi görüşümü dile getirirsem hata etmekten emin olamam.” O yüzden bu hususu bir nahiv bilginine danışması gerektiğini düşünür ve bunun üzerine açık adı Kisâî'ye (öl. 189/805) gelerek ona durumu sorar. Kisâî de: “koca şayet “ثَلَاث”
أنتِ
kelimesini merfû olarak söylerse tek bir talak gider. Çünkü adam bu okuyuşuyla “أنتِ طَالِقٌ” ifadesinde geçen boşamanın adedinin tam olarak üç olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte “ثَلَاث” kelimesini mensup okuduğunda ise üç talak hakkı düşmüş olur ki cümlemin açılımı “أنتِ طَالِقٌ ثَلَاثٌ” şeklinde olup aradaki ifadeler mu'taride cümlesi kabul edilir.” der. Ebû Yusuf, Kisâî'nin bu ifadesini aynen halifeye yazar. Bunun üzerine halife, kendisine ödül gönderir. Ebû Yusuf da bu ödülü Kisâî'ye takdim eder.¹⁹ Bütün bu rivayetler nahiv ilminin önemi ve değeri, korunması ve hatalardan muhafaza edilmesi gerektiğini gösteren değerli bilgilerdir.

d. Nahiv İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi

Edebiyat sahasında mahir olan Arapların dile olan düşkünlükleri, belagat ilminin zirve noktasını teşkil eden Kur'ân-ı Kerim'in nüzülüyle daha belirgin hale gelmiştir. Süre gelen zaman içinde dile ait ilimlerden sayılan sarf, nahiv, meânî, beyân ve bedî gibi ilimler, her biri dili farklı açılardan incelemiştir. Lakin hemen ifade etmek gerekirse bu ilmi sahalar içinde nahiv ilmi müstesna bir konum edinmiştir. Çünkü lafızların kurgusal mantığı ve örgüsel kuralları demek olan bu ilim dalı olmadan diğer ilimlerden bahsetmek adeta imkânsız hale gelmiştir. Bunun için nahiv âlimlerinin yanı

¹⁹ Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûr*, (Mısır: Matbâ'atu's-Seâde, ts.), 6/77; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî, *Muğni'l-lebîb*, thk. Mâzin el-Mubârek (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 76-77; Tâceddin es-Subkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mu'avvâd (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1991), 2/335; İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kâdir* (Mısır: Mektebetu'l-Bâbî el-Halebî, 1970), 4/12; Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emiriyye, 1314 H), 2/198-199; Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hiżânetu'l-edeb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 3/462. Bu tarz bir değerlendirme âlimlerce farklı yorumlansa da dilin anlam yelpazesinin ne kadar geniş olduğunu göstermektedir. İbn Hişâm'ın itirazı için bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 76-77.

sıra gerek müfessirler gerek muhaddisler gerekse de fakihler, bu ilim dalında derinleşmeden eserler kaleme almamışlar ve bu sahadaki rüşünü ispat etmemiş kimselerden ilim tahsil etmemişlerdir.²⁰

Daha önce de değindiğimiz üzere din ve dil ilimleri arasında muazzam bir konuma sahip nahiv ilminin ehemmiyeti inkâr edilemez bir husustur. Her bir ilim erbabı bu ilme kifayet derecesinde sahip olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu kifayetten yoksun olan ilmi çalışmaların herhangi bir değere haiz olamayacağı aşikârdır. Çünkü Arapçadaki hakikat-mecaz, âm-has, mücmel-müfesser, muhkem-müteşâbih olanların bilinmesi yanında, ilâ “إلى” harf-i cer’in gaye ifade etmesi ve min “مِنْ” harfinin tab’iz “التَّبْعِيضُ” ifade etmesi gibi hususlar anlaşılmadan lafızların arka planındaki manalara ulaşmak adeta imkânsızdır. Bu noktadan olmak üzere yaptığımız araştırmanın temel hareket noktasını teşkil etmesi hasebiyle nahvin, fıkıh ilmindeki yeri ve öneminden bahsedilmiş, diğer ilimlerdeki yeri ve ehemmiyeti o ilmi sahada araştırma yapanların çalışmalarına bırakılmıştır.

e. Nahiv İlminin Doğuşu ve Tarihi Seyri

Nahiv ilmi, aniden doğmuş ve tekâmülünü tamamlamış bir ilim değildir. Esasen bu, bütün İslâmî ilimler için de geçerlidir. Daha önce de dediğimiz üzere bu ilmin doğmasındaki etkenler ile tarihi süreçteki gelişimini kemale erdirmesi hususu, daha önce yapılmış pek çok araştırmanın konusu olduğundan bu mevzuları, o çalışmalara havale ederek burada öz mahiyetinde bilgiler verilecektir.

Nahiv ilminin doğuşunda birçok neden bulunmakla birlikte bunlardan en belirgin olanı -ki âlimler bunu ittifakla kabul etmişlerdir- İslâm devletinin sınırlarının gelişmesiyle mevâlî denilen ve Arap olmayanların İslâm dinini kabul etmeleri neticesinde dilde baş gösteren yozlaşma ve bunun neticesinde Kur’ân ayetlerinde görülen irap hatalarıdır. Nitekim kaynaklarda buna dair birçok rivayet aktarılmıştır. Nahiv ilminin kurucusunun Hz. Ali’nin emri ve teşvikiyle Ebû’l-Esved ed-Duelî (öl. 69/688) olduğu âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.²¹ Kur’ân

²⁰ Baştürk, *Muhammed Emin İbn Âbidîn’in Reddu’l-Muhtâr’ın’da Nahiv Uygulamaları*, 6.

²¹ Zeccâcî, *el-İzâh*, 89.

ayetlerinde yapılan bariz hatalardan hareketle mevcut nasların anlam bütünlüğünü yitirebilmesi endişesi, birçok sahabede bazı tedbirler alınması düşüncesini doğurmuş ve bunun neticesinde klasik kaynaklarda yer alan önlemler alınmıştır. Böylelikle hem atılması gereken adımlar atılmış hem de sonraki süreçte nahiv ilminin külli kaideleri en azından ana hatlarıyla kayda geçmiştir. Aynı zamanda böyle bir adım, henüz birkaç asır geçmeden semeresini vermiş ve başta Ebû Bişr Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitab* 'ı olmak üzere muazzam gramer eserleri telif edilmiştir. Öte taraftan bu ilim dalı üzerine yapılan çalışmalar, Basra dil ekolü ile Kûfe dil ekolünün doğmasına da zemin hazırlamıştır.²²

f. Fıkıh İlmi

Fıkıh ilmi, İslâmî ilimler arasında bir Müslümanın içtimai hayatında en fazla yeri bulunan, genellikle her bir ilimle iç içe geçmiş, uygulama ve faaliyet sahası en geniş olan bir ilim dalı olarak kabul edilmektedir. Tefsirden kelama, hadisten mantığa hemen hemen her İslâmî ilim, fıkha öyle ya da böyle bir şekilde tesir etmektedir. Bu kadar geniş bir etkileşime sahip bir ilim dalının tespit, tedvin ve tayini ile tasnifi doğal olarak uzunca bir zaman ve kapsamlı bir araştırma gerektirmektedir. Dolayısıyla fıkıhın doğuşu, gelişimi, tarihiyi seyri, teşekkül süreci, geçirdiği evreler, mezhepler, içtihat vd. gibi geniş anlam yelpazesine sahip bu ilim dalını tanıtmak, başlı başına bir incelemenin ve araştırmanın konusu olduğundan bu çalışmada fıkıh hakkında kısa ve öz bilgiler yanında nahiv ilmiyle ilişkisine de yer verilecektir.

g. Fıkıh İlminin Tanımı, Doğuşu ve Geçirdiği Evreler

Fıkıh kelimesi, sözlükte (ف ق ه) kökünden türemiş bir kelime olup bir şeyi iyi ve tam anlamak, kavramak, bir şeyin hakikatini bilmek ve akletmek gibi manalara

²² Detay için bk. Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mart 2024); Hulusi Kılıç, “Basriyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mart 2024); a.mlf., “Kûfiyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mart 2024); Mehmet Nuri Ayyıldız, “Nahiv Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv-Sarf) Ortaya Çıkış Süreci”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Nisan 2019), 155-173; Gültekin, *el-Mutarriżi'in el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*, 26-27.

gelir.²³ Başta mezhep kurucuları olmak üzere âlimler tarafından hakkında çok fazla tanım yapılan bu kavram, genel olarak “dinin amelî hükümlerini belli delillerden istinbat ederek elde edilen bilgi” şeklinde terimselleşmiş ve naslar (Kur’ân ve Sünnet) çerçevesinde oluşan dinî bilgiyi ve anlayışı gösteren bir kavram haline gelmiştir. Dolayısıyla fıkıh terimi, hicri II. yüzyılın sonlarına doğru İslâm cemiyetinde dinî bilginin olgunlaşması ve her bir ilim dalının tedvin ve tasnifine paralel olarak dinin gerek ferdi gerekse de içtimai yaşama yönelik amelî ahkâmını bilmeyi ve müçtehitlerin ortaya koydukları çabayı inceleyen bir ilmin adı olarak kullanılmıştır.²⁴

Fıkıhın doğuşunu vahyin başlangıcına götürmek mümkündür. Yukarıda yapılan tanımdan da anlaşılacağı üzere Müslümanın hayat nizamını tanzim etmeye yönelik kaide ve kurallar bütünü için kullanılan bu kavramın, Kur’ân’ın nazil olmasıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkmış olduğu görülmektedir.

Fıkıh ilminin tarihi açısından baktığımızda fıkıhın doğuşundan günümüze kadar geçirdiği evrelerde bazen tarihi şahsiyetler, bazen da siyasî, sosyal ve kültürel şartlar etkin olmuştur. Bundan ötürü âlimler, fıkıhın geçirdiği evreleri belli dönemlere ayırarak

²³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/370; Cevherî, *eş-Şihâh (Tâcu'l-luğa)*, 6/2243; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdirun, 1414 H), 13/522; Feyyûmî, *Ebu'l-Abbâs Hatîbuddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, el-Mişbâhu'l-munîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 2010), 248.

²⁴ Fıkıha dair yapılan tanımlar ve detay için bk. İbn Akîl (Ebu'l-Vefâ), Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî uşûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1999), 1/90; Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyâd el-'Ulvânî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997), 1/6; Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl fî'l-uşûl (fi'l-hiştâri'l-Mahşûl)*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Mısır: Şirketu't-Tabâ'atu'l-Fenniyyetu'l-Muttehida, 1973), 17; a.mlf., Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fıkıh)*, thk. Muhammed Hâci, Said A'râb, Muhammed Bû Habze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/57; Tûfî, *Şerhu Muhtaşarı'r-Ravza*, 1/161-167; Şemsuddîn el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsuddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Muzaffer Bekâ (Suudi Arabistan: Dâru'l-Medenî, 1986), 1/18; Tâceddîn es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 1/28; Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *en-Nukûd ve'r-rudûd fî şerhi Muntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*, thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî ve Tarhîb b. Rabiân ed-Dûserî (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 2005), 1/98; Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telviḥ ilâ keşfi ḥakā'iki't-Tenkih*, tsh. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998), 1/31-37; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkıh* (Halep: Dâru'l-Kutubi'l-Ârabi, 1994), 1/34; İbnu'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'li ed-Dimaşkî, *el-Muhtaşar fî uşûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Mazharbukâ (Mekke: Câmia'tu'l-Melik Abdulaziz, ts.), 31; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Baḥru'r-râ'ik* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/3-4; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, thk. Ahmed 'Âzzu el-İnâye (Dimeşk: Dâru'l-Kitabi'l-Ârabi, 1999), 1/17; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dimaşkî *Reddu'l-muḥtâr 'ale'd-Durri'l-muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/118-119; Hayreddin Karaman, Ahmet Özel, Ali Bardakoğlu, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Nisan 2024).

bu dönemlerin Hz. Peygamber (s.a.s), sahabe, Abbasiler, Selçuklular, Moğol istilâsından Mecelle'ye ve Mecelle'den günümüze kadar geçen devirler şeklinde sıralamışlardır.²⁵

h. Fıkıhın Nahiv İlmiyle İlişkisi

Araştırmamızın konusunu oluşturan bu iki disiplin arasında bir bağın olduğu kuşkusuzdur. Bütün ilim dalları kendilerini ifade edebilmek için dile ihtiyaç duymaktadır. Fıkıh ilmi de bu ihtiyaçtan müstağni kalamamaktadır. Bir hüküm çıkarma ameliyesinde (istinbat) bulunacak müçtehit ve fakih için dil olmazsa olmazlar arasındadır. Bu yüzden Arap dili kuralları, hukuk normlarının tespiti ve bu çerçevede oluşan ihtilaflar için hayati öneme haizdir. Fıkıh ve onun metodolojisi olan fıkıh usûlünün, Arapçanın kurallarından istifade etmesinin nedeni, bu disiplinlerin esasını oluşturan nasların bize bu dil aracılığıyla ulaşmış olmasındandır. Fıkıh ve fıkıh usûlü, Kitap ve Sünnet üzerinde uygulanacak dilsel analizlerde lazım olan kavramsal vasıtaları ve metodolojik yaklaşımları barındırdığından, nahiv ilmini inceleyen dil ilimleriyle kuvvetli bir bağ bulunmaktadır.²⁶

i. Nahiv İlminin Fıkıhtaki Yeri

Daha önce de kısmen belirttiğimiz üzere her iki disiplin arasında ayrılmaz bir bağ, kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Fakihliğin ön şartı -birazdan detayına yer vereceğimiz üzere- dilin inceliklerine vakıf olmaksa şayet dil kurallarını bilmenin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim nahiv usûlü, Arap dilinin gramerini ve cümle kuruluşunu incelerken, fıkıh usûlü, İslâm'ın nasıl anlaşılmasının gerektiğini çoğu zaman nahiv ilminden de istifade ederek ortaya koymaktadır. Nahiv usûlü, dilin esaslarına dayalı olarak analiz yaparken, fıkıh usûlü, nasların dilini çözmek için çeşitli araçlar kullanarak dil kaidelerinden azami derecede istifade etmektedir. Örneğin fıkıh usûl ilminin birçok konusunu teşkil eden kıyas, istihsan, içtihat, ihtiyat, istikak, izah, irşat ve ihtilaf gibi pek çok konuların arka planında Arapçanın kuralları yer almaktadır.

²⁵ Hayreddin Karaman, Ahmet Özel, Ali Bardakoğlu, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ocak 2024).

²⁶ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Nahiv ilminin gayesinin dilde olası hataları en asgariye indirmek, dilin mantıksal bünyesini oluşturmak ve dile dair muhtemel arızaları gidermek olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu arızaların tespiti ve neticesinde ortaya çıkması muhtemel hataların önüne geçmek için kullanılan kelimelerin cümle içerisinde nasıl okunması gerektiği anlamında kullanılan “irap”, hayati derecede önemlidir. Fakihın görevi ise İslâm dininin ana unsurları olan Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünnetini doğru bir şekilde yorumlayarak oradan hüküm veya kural istinbat etmektir. İşte bu noktada nahiv ilmi adeta bir ustanın önünde duran malzeme hükmündedir.

j. İctihad İçin Gerekli Olan Asgari Nahiv Bilgisi

Gerek nasları yorumlayarak hüküm çıkarmak gerekse insanların irade beyanında bulunmak için kullandıkları sözleri yorumlayarak fikhî sonuçlara ulaşmak, hiç şüphesiz kullanılan dilin anlaşılmasıyla bağlantılıdır. Bu da ancak kullanılan cümlelerin öğelerinin bilinmesiyle mümkün olmaktadır. Bundan ötürü usûl bilginleri, eserlerinin büyük bir kısmını bu konulara ayırarak nahiv kurallarına son derecede önem vermektedirler. Yine onların büyük çoğunluğu, müçtehit olabilmek için Arapçanın tüm yönlerine vakıf olmanın şart olduğu hususunda hemfikirdirler. Ancak başta Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) olmak üzere bazı âlimler, fakih için Arapçanın inceliklerini ve kullanım üsluplarını bilecek kadar dile vakıf olmasının yeterli olacağını belirtmektedirler. Onlara göre fakihın, sözün hangi amaçla söylendiğini bildiren sarîh mi, zahir mi, mücmel mi, hakikat veya mecaz mı, mefhum mu veya mantûk mu? vd. hususlarını birbirinden ayırabilecek seviyede dil bilmesi

kâfidir.²⁷ Nitekim Gazzâlî, Kur'ân ve Sünnetin anlaşılmasını sağlayacak kadar Arapça bilmenin yeterli olacağını ve Arapçayı Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) veya Sîbeveyhi seviyesinde en ince noktalarına kadar bilmenin gerekmediğini ifade etmektedir. Öte taraftan İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî (öl. 790/1388) gibi bazı âlimler, müçtehidin Arapçayı Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ahfeş (öl. 177/793) veya Ebû Osman el-Mâzinî (öl. 249/863) gibi Arap dilinin öncüleri derecesinde bilmesi gerektiğini savunarak, müçtehidin Arapçayı her yönüyle anlayabilmesinin zorunlu olduğunu dile getirmektedirler.²⁸ Bu noktada Gazzâlî ve diğer bilginlerin yaklaşımlarının daha isabetlidir denebilir. Nitekim içtihat edebilmek için nassın ne ifade ettiğini veya neyi kastettiğini bilebilecek kadar asgari bilgi yeterli olmaktadır. Aksi takdirde böyle bir şart öne sürmek, başka bir ifadeyle her müçtehidin nahiv alanında dahi olmasını beklemek, zorlama bir yaklaşım olacağı için içtihat sahasını daraltmak anlamına gelmektedir. Böyle bir yaklaşım, yeni meselelerde hüküm çıkarmayı da zora sokmaktadır.

²⁷ Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *el-Uşûl*, thk. Said Bekdaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 615; Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Suleyman el-Aşkâr (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2012), 2/385-386; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Ravzatu'n-nâzir ve cunnetu'l-munâzir fî uşûli'l-fîkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Muessesetu Reyyân, 2002), 2/334-338; Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥşûl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu'avvad (Mekke: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1995), 9/3836; Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmuddîn Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987), 3/577-586; Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirketu Sehâfatu'l-'Üsmâniyye, 1890), 4/14-17; İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-İsnevî, *Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 398; Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Girnâtî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Selman (Kahire: Dâru İbn Affân, 1997), 5/54; İbnu'l-İrâkî, Ebû Zur'a Veliyyuddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Huseyn el-Kürdî el-Mihrânî, *el-Ğayşu'l-hâmi şerhu Şerhi Cem'i'l-cevâmi*, thk. Muhammed Tamir el-Hicâzî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 696.

²⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 5/53.

1. KELİMELEİN FİKHİ İHTİLAFLARDAKİ ROLÜ

Dil kaidelerinin ortaya konulmasındaki amaç, kastedilen anlamı anlaşılır bir cümle kurgusuyla ortaya koymak ve bunu muhataba bildirmektir. Arap dilinin tüm kaide ve kurallarını, dilin teşekkül sürecinden itibaren tüm yönleriyle keşfetmenin ve bunu bir bütünlük içerisinde ve tezat oluşturmada ispatının ne denli zor bir iş olduğu aşikârdır. Esasen tüm ilimler için geçerli olan bu husus, ilimlere kaynaklık eden dil kuralları için daha da zor ve karmaşıktır. Bu durum, neredeyse bütün hükümlerini dil üzerine kuran fıkıh ve fıkıh usûlü için vazgeçilmez bir çerçeveye oturmaktadır. Dolayısıyla tüm bu anlatılanların ışığında şöyle demek mümkündür: bir ilim dalında bütün lafızları tek tek ayrıntılı olarak zikretmek yerine -ki böyle bir adım pek mümkün gözükmemektedir- âm lafızları tespit edip onlar üzerinden kaide oluşturmak ve hükümleri de buna göre şekillendirmek daha pratik ve daha kolay görülmektedir.²⁹ Böylelikle nahiv ilminin cümle yapısını bilme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Arapça'da cümleler, -ikinci bölümde görüleceği üzere- isim cümlesi ve fiil cümlesi diye iki kısma ayrılmakta ve her birinin kendine ait alt başlıkları bulunmaktadır. Cümleyi tanıyabilmek için cümleyi oluşturan parçaları tanımak gereklidir. İlk önce cümleyi oluşturan kelimeleri (isim-fiil-harf) irdeleme yöntemi yani tümevarım yaklaşımının, klasik dönem nahiv kaynaklarında takip edilen bir metot olduğu da görülmektedir. Böyle bir yaklaşımdaki temel gayenin ise “herhangi bir ilimde söz söyleyecek veya onu tanıtacak birisi önce onu icmalen tanıtmalı, sonrasında ise o ilmin tafsilatına girmelidir” düşüncesi yatmaktadır.³⁰ Dolayısıyla bu başlık altında, fikhî ihtilaflarda rolü bulunan kelimeleri tüm yönleriyle irdelemek gerekmektedir.

İsim, fiil ve harflerden oluşan kelimelerin, fıkıh ilmindeki önemini sağlayan etken, insanların, bunların oluşturduğu cümle yapılarıyla birbirleriyle iletişimlerini sağlamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Fıkıhın temel kaynakları sayılan Kur'ân-ı Kerim ile hadislerin de muhataplarıyla iletişimi yine cümle ile olmaktadır. Nasların ilk muhatapları Araplar olduğuna göre ayetler, doğal olarak Arapça nazil olmuş³¹ yine Arap olan Hz. Peygamber (s.a.s.) de muhataplarıyla Arapça konuşmuş ve İslâm

²⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/292.

³⁰ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan el-Hindâvî (Dîmeşk: Dârul-Kalem, 1997-2024; Riyâd: Dârû Kunûzi İşbilyâ, 1997-2024), 1/13.

³¹ Yûsuf 12/2.

geleneğinin yaşayan canlı hukuk sistemi olan fıkıh, kaide ve kurallarını bu dilin yapısı üzerine şekillendirmiştir.³² Dolayısıyla Arapça cümle yapılarını ve onu oluşturan kelimeleri öğrenmenin gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.

1.1. İsimler

İsimler, ya mârife (belirli) ya da nekre (belirsiz) lafızlardan oluşmaktadır. Basra dil ekolüne göre isimlerde asıl olan nekre olmaktır. Mârifelik ise nekrenin fer'î konumundadır. Oysa Kûfe dil ekolü, bunun tam tersi görüşü benimsemektedirler. Celâluddin es-Suyûtî'ye (öl. 911/1505) ait şu ifadeler, Basra dil ekolünün yaklaşımlarını temellendirir mahiyettedir: “her mârifenin bir nekresi vardır ancak her nekrenin bir mârifesi yoktur.”³³ Dolayısıyla bu durum nekrenin asıl olduğunu göstermektedir. Adı geçen iki kısım, sıralı olarak incelenecektir.

Mârife ve nekrenin, nahiv ilminin birçok konusunda yer aldığı ve dilsel kaidelerin birçoğunun bu iki kavram üzerine bina edildiği bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte her ikisi için ortak bir tanım yapılamamaktadır. Nitekim İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274), mârife ve nekre kavramlarını tarif etmeye kalkışanların bundan aciz kalacaklarını söylemektedir.³⁴ Bizi ilgilendiren husus her ikisine bir tanım yapmaktan öte, bu iki olgunun ne denli fikhî ihtilaflara tesir ettiği.

Fıkıh usûlü açısından bakıldığında mârife ve nekre kavramlarına yaklaşım, genelde umûm-husus çerçevesinde olmaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki burada “umûm” ifadesinden kastedilen şey de görecelidir. Nitekim bu hususta konuşan Şâtıbî, kastedilen umûmiliğin kullanımla ilgili olduğunu belirtmektedir. Ona göre cümle içerisinde yer alan bir ifadeye âmdır diyebilmek için o ifadenin, cümleye kattığı anlama bakmak icap etmektedir. Çünkü lafızların kullanım şekilleri çok olduğundan bunu bir kurala bağlamanın alameti, mukteza-ı haldir. Yani cümlenin kullanılma amacıdır. Nitekim şu ayette:

³² İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır*, 1/495.

³³ İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelusî el-Ceyyânî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtun (Mısır: Mektebu Hecer, 1990), 1/115; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Hem'u'l-hevâmi*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfiğiyye, ts.), 1/219.

³⁴ Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/218.

﴿...تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا...﴾

"O (azap bulutu), Rabbimin emriyle her şeyi yerle bir eder."³⁵ yer alan her şeyi yerle bir etmenin kapsamına yerle-göklerin, dağlar ile denizlerin girmeyeceği ve bu kapsama o azaptan etkilenme potansiyeline sahip insanlar, yürüyen canlılar vb. dahil olacağı da aşîkârdır. Dolayısıyla burada kastedilen umûmluk göreceli olup realitedeki kullanımla alakalıdır.³⁶

Bilginler arasında tartışılan ve üzerinde durulması gereken bir diğer husus, umûm ifade ettiği söylenen mârifet veya nekre isimlerin sahip oldukları bu umûmiyetin, kendileri için hakikat mı yoksa mecaz mı olduğudur. Başka bir ifadeyle vaz' itibarıyla mi âmdırlar yoksa umûmiyet kendileri için sonradan ortaya çıkan bir şey midir? Bu hususta görebildiğimiz kadarıyla belli başlı beş görüş dile getirilmiştir. Bu görüşleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a. Umûm ifade ettiği söylenen lafızlar, âmlıkta hakikattirler. Hususilik onlar için mecaz olup sonradan meydana gelen arizî bir durumdur. Şâfîiler, Mu'tezile ve fakihlerin birçoğu ile Cemâluddîn İbnul-Hâcib (öl. 646/1249) ve Nâsiruddîn Kâdî el-Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) tercihleri bu yöndedir.
- b. Bu lafızlar, hususilikte hakikat, umûmiyette ise mecazdırlar. Bu görüş, kaynaklarda zikredilmesine rağmen kime ait olduğu tarafımızdan tespit edilememiştir.
- c. Âm lafızlar, umûm ve husus arasında müşterek ifadelerdir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den (öl. 324/935-36) aktarılan iki görüşten biri bu yöndedir.
- d. Tevakkuf yaklaşımı. Yani hangi anlamın o ifade için ne olduğu yönünde görüş bildirmemek, hakikat veya mecaz olduğunu söylememek. Eş'arî'den aktarılan ikinci görüş bu olup Ebû Bekir el-Bâkillânî'nin (öl. 403/31013) de bunu tercih etmiştir.³⁷

³⁵ el-Ahkâf 46/25.

³⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 4/74-75.

³⁷ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fușûl fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/104-114; Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Uşûl*, thk. Ebû'l-vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/132-143; Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffar Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Qavânu'l-edille fi'l-uşûl* (Haşiyesiyle birlikte), thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/155; Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Suleyman el-Aşkâr (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2012), 110; İsnevî, *Nihâye*, 112.

1.1.1. Mârifî İsimler

Mârifî, bilinen, belirli ve tanınan isim demektir. Bu özellik, kelimenin üç kısmı olan isim, fiil ve harf arasından sadece isimde bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle mârifîlik ismin özelliğidir ve diğer iki kısım bu özelliği taşımamaktadır. Birçok dil bilimci, mârifîye tanım getirmekten ziyade kısımlarının ne olduğu ve neye karşılık geldiği hususu üzerinde durmaktadırlar. Bazı bilginler ise “her şey zıddıyla kaimdir” kuralından hareketle mârifî ve nekreyî, birbirinin aynısı olmamakla (zıtlar olarak) tanıtmaktadırlar.³⁸

Mârifî isimler, nahiv ilminde genelde “alemler (özel isimler), zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, el “ال” takısı alanlar ve mârifî bir isme izafet edilenler” şeklinde sıralanmıştır. Bunlardan hangilerinin daha mârifî olduğu hususu nahiv dil bilginleri arasında tartışılmıştır. Lafzatullah’ın “الله” en kuvvetli mârifî olduğu hususu dil âlimleri tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Ancak sonrasında hangi ismin daha mârifî olduğu mevzuunun ihtilafı olduğu görülmüştür.³⁹

Fıkıh ilminde mârifî isimlerin derecelerinden çok, cümleye kattıkları anlam, âm veya hâs isim mi oldukları ile delâlet ettikleri anlamlar üzerinde durulmuştur.

“Belirli bir kimseye veya belli bir nesneye delâlet eden isim” manasına gelen mârifî isimler, kural olarak umûm ifade etmeyen lafızlardır. Ancak bazı karineler aracılığıyla âm olarak da kullanılmaktadır.⁴⁰ Nitekim Pezdevî, umûm lafızlarını sayarken mârifîlerden sadece “مَنْ” ve “مَا” lafızlarının yanında ahd ifade etmeyen ve tekil bir zatı göstermeyen lâm-ı ta’rifli isimleri saymıştır.⁴¹ Çalışmada, genelde karine ile umûmilik kazanan ve fikhî ihtilafa medar olan mârifî isimler üzerinde durulmakta, yer yer diğer mârifîlere de temas edilmektedir.

³⁸ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/102.

³⁹ İlgili ihtilaf için bk. Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, 1, 219-223.

⁴⁰ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 104.

⁴¹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 204-207.

1.1.1.1. Zamirler

Mârife isimler arasında yer alan zamirler, mütekellim, muhatap veya gaib olana delâlet ederler. Ayrıca bariz ve müstetir (gizli) diye de kısımlandırılırlar.⁴² Zamirlerin Arap kelimasında kullanılış amacı, ifadenin tekrarından kurtulmaktır. Zamirler olmadan cümle kurmak adeta olanaksızdır. Nitekim önceden geçen bir ismin yerine zamir veya diğer mârife isimler kullanılmayıp geçen ismin tekrarlanması cümlede ifade düşüklüğüne de sebebiyet vermektedir. Örneğin "جاء أحمد وجلس، ثم تحدّث" "Ahmet geldi ve oturdu. Sonra konuşmaya başladı..." yerine "جاء أحمد وجلس أحمد، ثم تحدّث" "Ahmet geldi ve Ahmet oturdu. Sonra Ahmet konuştu..." şeklinde cümle

kurmak konuşanı gülünç duruma düşürdüğü gibi kulağa da hoş gelmemektedir. Aslında bu durum verilen örnekte görüldüğü gibi sadece Arapçaya özgü olmayıp diğer diller için de geçerli olduğu görülmektedir.

Arapça’da zamirler, cümlede belli durumlar dışında lafzen ve rütbece kendinden önce geçen bir isme dönmek zorundadırlar.⁴³ Ayrıca zamirlerin döndüğü bu mercilerin aded ve cinsiyet bakımından onlara en uygun ve en yakınında olmaları çoğu zaman gerekmektedir. Ne var ki bu mercilerin tespiti görüldüğü kadar kolay olmamaktadır. Mesela zamirden önce isim tamlamasının iki cüzü olan muzâf ve muzâf ileyh geçip zamiri her birine döndürmemiz mümkün olduğunda, zamirin karine aracılığıyla muzâfı ileyhe değil muzâfa dönmesi gerekmektedir ki bu da az önceki kuralın istisnası olmaktadır. Örneğin “Zeynep’in kölesini oturttum ve ona yedirdim.” anlamına gelen "قَعَدْتُ غَلامَ زَيْنَبَ، فَأَطْعَمْتُهُ" örnekte kelamın akışı ve eylemin odak noktasında "غَلامَ" kelimesi yer aldığı için zamirin mercii de o olmaktadır. Muzâf ileyh olan "زَيْنَبَ" kelimesinin cümlede yer alması ise muzâfın mârifelik kazanması veya

⁴² Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/112.

⁴³ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetu'l-Âsriyye, 2011), 209; a.mlf., *Muḡni'l-lebîb*, 5.

tahsis edilmesi amacını gerçekleştirmektedir.⁴⁴ Ebû Hayyân'ın dile getirdiği bu görüş, âlimlerin çoğu ile İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Mâverdi'nin (öl. 450/1058):

﴿... أَوْ حَمِّ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ...﴾

“...domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ...”⁴⁵ ayeti hakkındaki yaklaşımlarından farklı bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim onlar, ayette yer alan “ه” kelimesini, zamirin en yakına döndürülmesi ilkesinden hareketle “خَنْزِيرٍ” kelimesine döndürmekte ve ‘domuzun eti değil aslı necistir’ görüşünü benimsemektedirler.⁴⁶

Yukarıda zikrettiğimiz zamirin öncesine dönmesi meselesinde karine ile uzağa da döndürülebilir yaklaşımına şu örnek verilebilir: Bir kimse başka bir şahsı kastederek “لَهُ عَلَى الْفِ دِرْهَمٌ وَنِصْفُهُ” “onun bende bin dirhem ve yarısı kadar alacağı vardır” dediğinde, bu kişinin ödemesi gereken miktar, bin beş yüz dirhemdir. Çünkü burada kural gereği zamirin muzâf olan “الْفِ” kelimesine dönmektedir. Bu durumda bu sözü söyleyen kişinin ikrar ettiği borç miktarı bir dirhemden yarısı değil binin yarısı olmaktadır. Alım-satım akitleri, vasiyetler, vekâlet vd. akitlerde de bu yaklaşım geçerli olmaktadır.⁴⁷

Bilindiği üzere Arapça’da cümlelerin farklı şekilleri vardır ve cümleler her zaman kurulması gerektiği gibi olmayabilmektedir. Nitekim bazen muhatap olan zamir, gaib (hazırda olmayan); gaib olan zamir muhatap, mütekellim (konuşan) için olan başka bir zamir ise gaib için kullanılabilir. Bazen de bilerek veya bilmeyerek zamirin bu türleri, birbirinin yerine ağızdan çıkabilmektedir. Öte yandan bazı durumlarda şahıs/zat kastedilerek müennes (dişi) bir varlığa müzekker (eril) bir

⁴⁴ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420 H), 7/330-331; a.mlf., *İrtişâfu’l-ḍarab*, 2/941-942; a.mlf., *et-Tezyîl*, 2/252-253.

⁴⁵ el-En‘âm 6/145.

⁴⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ*, thk. Abdulgaffar Suleyman el-Bindârî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 6, 57; Mâverdi, Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Ḥâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu‘avvâd ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), 1/316.

⁴⁷ İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-İsnevî, *el-Kevkebu’d-durrî fimâ yeteḥarrecu ‘ale’l-uşûli’n-naḥviyye mine’l-furû’i’l-fikhiyye*, thk. Muhammed Hasan Avvâd (Ürdün: Dâru Âmmâr, 1985), 203.

varlık için kullanılan lafız da kullanılabilmektedir. Bu durumlarda konuşanların niyetleri belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Mesela zinâ suçlamasında bir adam eşine “زَنَيْتَ” veya bir kadın kocasına “زَنَيْتِ” derse muhataplar o eylemleri işlememişse bu durumda ifade sahipleri kazf (iftira) suçunu işlemiş olmaktadır. Erkek için “زَانِيَةً” kadın için de “زَانٍ” demek de bu hükmü almaktadır. Boşama ve köle azat etme (‘itk) vb. işlemlerde de hüküm bu şekildedir. Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî’nin (öl. 516/1122) belirttiğine göre bu hususta ittifak vardır.⁴⁸

Başka bir örnek vermek gerekirse satıcı “sana sattım” anlamına gelen “بَعْتُكَ” sözü yerine “sen sattın” manasına gelen “بَعْتِكَ” ifadesini, ya da bir kızın velisi “seninle evlendirdim” “زَوَّجْتُكَ” demesi gerekirken “seninle evlendirdin” anlamına gelen “زَوَّجْتِكَ” ifadesini kullandığında kişi başkasına ait ifadeyle akit gerçekleştiremeyeceğinden akit batıl olmaktadır. Aynen bunun gibi namaz kılan birisi Fatiha suresini okurken “أَنْعَمْتُ” yerine “أَنْعَمْتُ” derse mana bozulduğundan namazı bozulmaktadır.⁴⁹ Klasik kaynaklarda yer alan bu görüş bizce eksik kalmaktadır. Nitekim muamelat sahasında kullanılan lafızlarla, naslarda geçen ifadeleri birbirinden ayırmak icap etmektedir. Çünkü insanlar gündelik konuşmalarında sık sık hata edebilmektedirler. Dolayısıyla yukarıdaki ifadelerde bir kasıt yoksa akdin geçerli olması noktasında bir engel olmayacaktır. Lakin şunu da söylemekte yarar vardır:

⁴⁸ Begavî, Ebû Muhammed Muhyissunne el-Huseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *et-Tehzîb*, thk. Ali Muhammed el-Mu’avvad ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 6/220; Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, thk. Ali el-Mu’avvad ve Adil Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1328 H), 7/45; Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfî el-Kazvînî, *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed İvâz ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 9/340; İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-İsnevî, *el-Muhimmât fî şerhi'r-Râfî'i ve'r-Ravza* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 7/502; a.mlf., *el-Kevkeb*, 205; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 5/33.

⁴⁹ İsnevî, *el-Kevkeb*, 206; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/323; Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Muḡni'l-muḥtâc* (Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ, 2009), 1/537; Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynuddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Ensârî el-Hazrecî *Esne'l-meḥâlib* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, ts.), 1/151. Detaylı bilgi ve “zelletu'l-kârî” meselesinin temel dayanakları için bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 2/393.

namazda okunan ayetlerdeki “zelletu’l-kâri” denilen okunuş hatalarının özel hükümleri bulunduğundan bu hususla alışverişlerdeki veya ahval-ı şahsiye denilen aile hukukunda dile getirilen ifadeleri birbirine mukayese etmenin doğru olmadığı görülmektedir.

Bazen gaib zamiri cümlede var olmayan bir şeye dönebilmektedir. Mesela bir kimse ikrar bahsinden olmak üzere “benim bir dirhem ve yarısı borcum var” manasında “عَلَيَّ دِرْهَمٌ وَنِصْفُهُ” söz söylerse bu kaideden hareketle o kişinin borcu bir

buçuk dirhem olmaktadır. Cümlenin takdiri şöyledir: “عَلَيَّ دِرْهَمٌ وَنِصْفُ دِرْهَمٍ آخَرَ ”

Nitekim böyle takdir etmeyip zamirin cümlede var olan dirhem ifadesine döndüğü kabul edilirse buradaki “nisf” kelimesi te’kit olacağından kişinin borcu bir dirhem olmaktadır. Başka bir örnek vermek gerekirse bir kimse kendisini kastederek “onun hanımı boştur.” anlamında “إِمْرَأَتُهُ طَالِقٌ ” ifadesini kullansa tercih edilen görüşe göre

eşi kendisinden boşanmış olmaktadır.⁵⁰ Nitekim sözlü beyanlarda niyetin yanı sıra dile getirilen ifadenin ilk anda zihinlerde ne anlama geldiğinin ehemmiyeti de hükmü belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü sözlü işlemlerde kullanılan lafzın öneminin yanı sıra söz sahibinin niyeti ve örf de önemli bir yere sahiptir. Buradan hareketle Türkçe’de örneğin birinci tekil şahıs zamiri olan “ben” yerine, üçüncü tekil şahıs zamiri olan “o” lafzının cümlede yer almasının çıkış noktası da yukarıdaki ihtilaftır. Mesela bir kimse eşine, “Seni boşadım” yerine kendisini kastederek “seni boşadı” dediğinde her iki kullanım arasında bir fark olmayacağından boşama gerçekleşecektir. Yine bir kimse malını vakfedecekken “vakfettim” sözü yerine “vakfetti” dese bu işlemin geçerli olması önünde bir engel kalmamaktadır. Dolayısıyla salt dil yapısıyla hüküm tesisinin her zaman sağlıklı bir netice vermeyeceği görülmüş olmaktadır.

⁵⁰ Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *Ravżatu’t-tâlibîn ve ‘umdetu’l-muttaķîn*, thk. Zuheyr Çavuş (Beyrut: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, 1991), 8/36.

1.1.1.2. Lâm-ı Ta`rif “ال” Alan İsimler

Arap dilinde nekre olan bir ismi mârife hale dönüştürmenin yollarından biri de kelimenin başına “ال” takısının getirilmesidir. Bu takıya literatürde “harf-i ta`rif, lââm-ı ta`rif” denilmektedir. Harf-i ta`rif, kelimenin başına dâhil olduktan sonra kelimenin ne anlama geldiği hususunda görüş ayrılığı olmakla birlikte bu takının ahd (daha önce geçen), cins veya umûm ifade etmesi gibi durumlar ortaya çıkmaktadır. Kural olarak harf-i ta`rifli isimlerin başında bulunan harf-ı ta`rif, ahd bildirmekte, başına dâhil olduğu kelimeye belirlilik kazandırmaktadır. Bununla birlikte cümlede karine bulunduğu anda lââm-ı ta`rif, bir türü gösterebileceği gibi türün bütün fertlerini de delalet edebilmektedir. Hatta sayıya bakılmaksızın türün cinsini veya belirli olmayan bir ferdini de gösterebilmektedir.⁵¹ Pezdevî, çoğul isimlerin başında yer alan lââm-ı ta`rifin, hem en az sayıya hem de sayının delalet ettiği manaların tamamına muhtemel olduğunu ve bu çoğulların, cins isimde kullanımlarının mecaz olduğunu belirtmiştir.⁵² Böyle bir durumla karşılaşıldığında “ال” takısını, İmam Mâlik’in “*et-Teshil*” adlı eserinde de belirttiği üzere ahd için olduğunu düşünmek gerekmektedir.⁵³ Çünkü mevzubahis ismin nekre olarak daha önceden geçmiş olması ve cümle devamında harf-ı ta`rif olarak kullanılması, lââm-ı ta`rifin ahd için olduğuna delalet eden bir karine olmaktadır.

Nahiv bilginlerine göre bu tarif edatı, cümleye farklı manalar kazandıran değişik kısımlara ayrılmaktadır. Örneğin İbn Hişâm (öl. 761/1360) harf-i ta`rifi, önce ‘ahdi’ ve ‘cinsî’ diye iki kısma daha sonra her bir kısmı da kendi içinde üç türe ayırmaktadır. Ona göre ahd bildiren harf-i ta`rifin, zikrî, zihnî ve huzûrî diye üç kısmı vardır. Kendisinin belirttiğine göre ahd-i zikri olana örnek olarak şu ayetlerde yer alan “الرَّسُولَ” ve “الْمَصْبَاحَ” kelimeler verilebilir:

⁵¹ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 104.

⁵² Pezdevî, *el-Uşûl*, 130.

⁵³ Pezdevî, *el-Uşûl*, 208-210; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/19; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/231; İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Umevî el-İsnevî, *et-Temhîd*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1405 H), 314; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ fî uşûli’l-fıkḥ* (Halep: Dârul-Kutubi’l-‘Ârabi, 1994), 4/ 119.

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ...﴾

“Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde.”⁵⁴

﴿...كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا - فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ...﴾

“...Nitekim Firavun'a da bir peygamber göndermiştik. Ama Firavun o peygambere isyan etti.”⁵⁵

Başka bir örnek verecek olursak “اَشْتَرَيْتُ فَرَسًا ثُمَّ بَعْتُ الْفَرَسَ” “Bir at satın aldım. Sonra da o atı sattım.” ifadesinde yer alan “الْفَرَسَ” kelimesinin başında yer alan “ال” takısı ahd-i zikriye örnektir. Buradaki harf-ı ta‘rifin zikri olduğunun temel kuralı onun ve üzerinde bulunduğu kelimenin yerine zamirin kullanılabiliyor olmasıdır. Buna göre bu son örnekte mesela “اَشْتَرَيْتُ فَرَسًا ثُمَّ بَعْتُهُ” denebilir.⁵⁶ Ahd-i zihniye ise şu ayette yer alan “الْغَارِ” ifadesi örnek olarak verilebilir:

﴿...إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا...﴾

“Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, "Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber" diyordu.”⁵⁷ Ayette yer alan mağara, ayet içinde daha önce zikredilmediği halde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Hz. Ebû Bekir (ra) ile hicret esnasında bir müddet kaldıkları mağarayı zihinlerdeki bilinirliğine dayanarak mârife olarak kullanılmaktadır.

İbn Hişâm’a göre⁵⁸ ahd-i hudûrînin örneği ise şu ayette geçen “الْيَوْمَ” ifadesidir:

﴿...الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾

⁵⁴ en-Nûr 24/35.

⁵⁵ el-Müzzemmil 73/15.

⁵⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 72.

⁵⁷ et-Tevbe 9/40.

⁵⁸ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 73.

“Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim.”⁵⁹ Burada ne ahdden ne de zikirden bahsedilemez. Çünkü ayette, “الْيَوْمَ” ifadesinin başında yer alan ve “bugün” anlamını veren lââm-ı ta‘rif, ne lafzen geçen ne de zihnen hazır olan bir günü göstermemektedir. Bilakis o, hudûrîliği yani o anlığı bildirmektedir.

Cins için kullanılan "ال" takısına gelince aşağıda zikredilen örnekte görüleceği üzere başına geldiği ismin bütün fertlerini özellikleriyle birlikte kapsaması için kullanılmaktadır. Bu lââm-ı ta‘rifin cins için kullanıldığını anlamak için ‘كُلُّ’ kelimesine nekre olarak izafe edildiğinde anlamının aynı kalmasıdır. Örneğin şu ayette yer alan “الْإِنْسَانُ” kelimesi, “كُلُّ إِنْسَانٍ” anlamındadır:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾

“Allah sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır.”⁶⁰ Görüldüğü üzere ayette geçen ‘الْإِنْسَانُ’ ifadesinden bütün insan türü kastedilmektedir. Buradaki harf-ı ta‘rifin cinsiyeye olduğunu tespit noktasında “كُلُّ” denilmesi anlam bütünlüğünü sağlamaktadır. Böylelikle bu takının cinsiyeye için olduğu kesinlik kazanmaktadır.

Cins için olan "ال" takısının bir diğer kullanımı ise kapsamına giren fertlerin bütün özelliklerini kapsamasıdır. Başka bir deyişle kapsadığı şey, cinsin tamamı değil o ismin taşıdığı bütün niteliklerdir. Örneğin “زَيْدُ الرَّجُلِ عِلْمًا” “Zeyd ilim yönünden

⁵⁹ el-Mâide 5/3.

⁶⁰ en-Nisâ 4/28.

adam gibi adamdır.” ifadesinde "الرَّجُلُ" ismin başındaki lââm-ı ta‘rif, adam olmanın özelliklerinin tamamına işaret etmesi için kullanılmaktadır.⁶¹

Cins için olan "ال" takısının bir diğer kullanımı da mahiyeti bildirme “لَتَعْرِيفٍ” için gelmesidir. Bu kullanımın kuralı da ‘كُلُّ’ ifadesinin lââm-ı ta‘rifin yerine gelememesidir. Örneğin şu ayette geçen “الْمَاءِ” kelimesinin lââm-ı ta‘rifi sadece kapsamı bildirmek içindir:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾

“...ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?”⁶² Ayette geçen “الْمَاءِ” kelimesinin başında yer alan harf-ı ta‘rif, cins bildirir ve canlı olan her şeyin sudan yaratıldığını ifade eder. Dolayısıyla bizleri “her şeyin özü sudur” yargısına ulaştırır. Ayrıca harf-ı ta‘rifin diğer kullanımlarını burada düşünmek mümkün değildir.

Bu kaideye örnek olarak bir kimsenin yemin bahsinden olmak üzere “Vallahi! Kadınlarla evlenmeyeceğim ya da elbise giymeyeceğim.” anlamına gelen "والله لا"

“أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ أَوْ لَا أَلْبَسُ الثِّيَابَ” ifadesi verilebilir. Örnekteki harf-ı ta‘rif mahiyet içindir⁶³ ve bu yemini eden kimsenin yemini geçerli olup elbise giymemesi veya evlenmemesi pek düşünülemeyeceğinden yeminini bozup kefaret ödemesi gerekir. Ancak şunu da unutmamak gerekir: insanların gündelik hayatlarında dil alışkanlığı haline getirdikleri ve alelade söylenmiş “yemek yemeyeceğim”, “uyumayacağım”, “seninle gelmeyeceğim” gibi cümlelerde yemin etme kastı bulunmadığından hüküm icrasında biraz daha esnek davranılabilir kanaatindeyiz. Nitekim bu hususta Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu şöyle bir fetva yayınlamıştır:

Dil alışkanlığıyla söylenen, başka bir deyişle, herhangi bir işin yapılması veya yapılmaması yönünde bir içeriğe sahip olmayan “vallahi”, “billâhi” şeklindeki sözler lağv (içi boş,

⁶¹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 130; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 73.

⁶² el-Enbiyâ 21/30.

⁶³ Pezdevî, *el-Uşûl*, 130; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 73.

hükümsüz) yemin sayıldığı gibi, bile bile yalan söyleme kastı olmaksızın, geçmiş veya şimdiki zamandaki bir husus üzerine doğru olduğunu zannederek yapılan yemin de lağv yemini sayılır. Kur'ân-ı Kerim'de, "Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden (lağv yemininden) dolayı sizi sorumlu tutmaz." (Mâide, 5/89) buyurularak bu tür yeminden dolayı kefarete gerekmediği bildirilmiştir. Ancak ağız alışkanlığıyla ikide bir yemin edenlerin bu kötü âdeti en kısa sürede bırakmaları gerekir. Hiçbir kasıt olmasa bile gelecekteki bir iş hakkındaki her türlü yemin, mün'akid yemin kapsamındadır ve yeminin gereği yerine getirilmediğinde kefarete gerekir. Yani bu tür yeminler kasıtsız söylene bile yemin-i lağv sayılmaz.⁶⁴

İbn Hişâm'ın yukarıda geçen taksimine mukabil muasırı Hasan b. Kâsım el-Murâdî (öl. 749/1348), harf-ı ta'rifi, farklı bir taksime tabi tutmaktadır. Ona göre "ا" takısı, 'ahd tarifi', 'cins tarifi' ve 'mahiyet tarifi' diye üç kısma ayrılmaktadır. Ahd tarifi de kendi içinde 'ilmî', 'zikrî' ve 'hudûrî' şeklinde üç kısma; cins tarifi ise 'hakikî' ve 'mecazî' diye iki kısma ayrılmaktadır. Mahiyet tarifi hakkında ise müstakil bir kısım olup olmama hususunda nihai bir kesinlik bulunmamaktadır.⁶⁵

Yukarıdaki bilgilere ek olarak kelimenin başında yer alan harf-ı ta'rifin yukarıda verilen kısımlardan hangisini gösterdiğinin tespiti hususunda dile getirilen görüşlere bakıldığında ortaya şu sonucun çıktığı görülmektedir: Şayet harf-ı ta'rifi ahdiye (daha önce geçen) olarak değerlendirmek mümkünse onu ahdiye olarak kabul etme hususunda görüş birliği bulunmaktadır.⁶⁶ Böyle bir kabul mümkün gözükmüyorsa o zaman müsemmasının bütün fertleri veya özelliklerini kapsamaması (istiğrak) için mi yoksa mahiyet/hakikat için mi kullanılacağı mevzuunda üç görüş ortaya çıkmaktadır:

- a. Birinci görüşe göre bu durumda harf-ı ta'rifin başında bulunduğu kelimenin müfret mi ya da cemi mi olduğuna bakılmaksızın istiğrak için olması tercih sebebidir. Dil bilginlerinin ve Hanefî ulemasının birçoğu bu görüşü kabul etmektedir.⁶⁷
- b. İkinci görüşe göre ise burada izlenecek yol, bu harf-ı ta'rifin hakikate/mahiyete hamledilmesi gerektiğidir. Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) gibi bazı dil bilimciler ile

⁶⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı", (Erişim 19 Haziran 2023).

⁶⁵ Murâdî, Ebû Muhammed (Ebû Ali) Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, thk. Fâhrüddin Kubbâve ve Muhammed Nedim el-Fazıl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 194-195; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 105. Harf-i ta'rif'in yukarıda verilen taksimatının tafsilatı için bk. a.mlf. 108-114.

⁶⁶ Pezdevî, *el-Uşûl*, 129; Alâuddin es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilberr (Katar: Metâbi'u'd-Devha el-Hadise, 1984), 1/269; İsnevî, *el-Kevkeb*, 214; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/196; İbnu'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasen Alâuddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Ba'li ed-Dimaşkî, *el-Kavâ'id*, thk. Abdulkarim el-Fuzulî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 1999), 162.

⁶⁷ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/14; İbnu'l-Mibred, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddin Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî, *Zînetu'l-arâis* (by., ts.), 8 (18. Kaide); Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 109.

Hanefiler'den Ebû Zeyd ed-Debûsî'in (öl. 430/1039) ve Pezdevî bu yaklaşımı benimsemişlerdir.⁶⁸

- c. Üçüncü görüşe göre ise böyle bir durumda genel geçer bir kural koymak yerine karineler ışığında hareket etmek daha doğru bir yöntemdir. Başka bir ifadeyle cümlenin akışı neyi gerektiriyorsa onu takip etmek daha mantıklı bir tutumdur. Cuveynî bu düşüncededir. Kendisine karinenin bulunmaması durumu sorulan Cuveynî, böyle bir durumun mümkün olmadığını belirtmiştir.⁶⁹ Bizce Cuveynî'nin bu görüşü tercihe şayan gibi gözükmemektedir.

Harf-ı ta'rif için yukarıda belirtilen farklı tezahürlerin fikhî ahkâma nasıl tesir ettiği hususunda ortaya çıkan bazı örnekler şöyle sıralanabilir:

Bir kimse "وَاللّٰهُ لَا أَشْرَبُ الْمَاءَ" "Vallahi suyu içmeyeceğim." ifadesini söylese bu söz umûma (bütün sular) değil, bilinen bir suya haml olunur ki kişi kastedilen suyun dışında bir sudan içerse şayet yeminini bozmuş sayılmaz. Aynen bunun gibi bir kimse "وَاللّٰهُ لَا أَشْرَبُ مَاءَ النَّهْرِ" "Vallahi nehrin suyunu içmeyeceğim." derse her ne kadar nehrin tamamını içmesi mümkün değilse de bir kısmından içmesi yeminini bozmuş kabul edilmemektedir. Sahih olan görüş budur. Olumlu manada "Vallahi bu nehrin suyunu içeceğim." demesi de böyle değerlendirilmektedir.⁷⁰ Ancak başka bir kimse şayet "وَاللّٰهُ لَا أَشْرَبُ الْمَاءَ" "Vallahi su içmeyeceğim." dedikten sonra deniz suyundan içerse yeminini bozmuş sayılmamaktadır. Bunun nedeni ise buradaki harf-ı ta'rifin bilinen suya hamlolanması gerektiğidir. Böyle bir haml durumunda ise bu sudan tatlı su anlaşılacağı ve deniz suyunun bu kapsama girmeyeceği aşîkârdır.

Başka bir örnek vermek gerekirse bir kimse şayet, "وَاللّٰهُ لَا أَكُلُّ الْعِنَبَ" "Allah'a yemin olsun ki üzüm yemeyeceğim." dese bu söz, bilinen ve o kişinin bulunduğu beldede var olan üzüme yani belirli bir üzüm cinsine haml olunur. Şayet bu kimse

⁶⁸ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Taḳvîmu'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 112; Pezdevî, *el-Uşûl*, 208. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/14.

⁶⁹ Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *et-Telḥîş*, thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-'Umri (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, t.y.), 2/16.

⁷⁰ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 112; Pezdevî, *el-Uşûl*, 129; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/14; İsnevî, *et-Temhîd*, 315.

orada bulunmayan veya bilinmeyen başka bir tür üzüm cinsinden bir şey yerse veya kuru üzüm yerse bu takdirde yeminine hâlel gelmemektedir. Dolayısıyla yemin kefareti de ödemesi gerekmez. Buna kıyasla örneğin günümüzde sık olarak yapılan “Vallahi sigara içmeyeceğim” gibi yemin çeşitlerinde de yemin edenin örfü ve yaşadığı muhitin dikkate alınması ve ona göre hüküm verilmesi uygun görülmektedir.⁷¹

Daha önce nekre olarak zikredilmeyen ve harf-ı ta‘rif ile mâfire olmuş isim, ister tekil olsun isterse de çoğul olsun umûm ifade etmektedir. Lâm-ı ta‘rifin böyle bir durumda ahd için olup olmaması ve şer‘i veya örfi manaya karşılık gelip gelmemesi hususunda bir fark yoktur. Örnek vermek gerekirse Araplar, sarı altın, beyaz gümüş anlamında şu ifadeyi kullanmaktadırlar: “الدِّينَارُ الصُّفْرُ وَالذَّرْهَمُ الْبَيْضُ”. Burada harf-ı ta‘rif umûm ifade etmektedir. İsim tamlamalı kelimeler de (muzâf-muzâfun ileyh) umûm ifade etmede başında harf-ı ta‘rif bulunan kelimeler gibidir. Esasen harf-ı ta‘rifli kelime, ister müfret isterse de cemi olsun, her iki durumda da türün bütün fertlerinin kastedilebileceği, âlimler arasında ittifakla kabul edilmektedir. Bununla birlikte el takılı türün bütün fertlerinin amaçlanmadığına dair bir karine mevcut ise harf-ı ta‘rifli müfret isimlerin en az bir ferdine delâlet edebileceği hususunda da ittifak oluşmaktadır.⁷² Ancak başında harf-ı ta‘rif bulunan cemi isimlerin kaç ferdi kapsadığı konusunda iki görüş ortaya çıkmaktadır:

- a. Birinci görüşe göre; bu cemi isimler, türünün asgari üç ferdine delâlet etmektedir. Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Ebû Yakûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) gibi bazı âlimler bu görüşü benimsemektedirler.
- b. İkinci görüşe göre ise; harf-ı ta‘rifli cemi isimler, umûma (istiğrak) delâlet ettiğini gösteren karine olmadığında sayıların en azı olan bire delâlet

⁷¹ Detay ve diğer örnekler için bk. Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/286; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 15/425; Pezdevî, *el-Uşûl*, 129, 221; Alâuddin es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/321; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 12/300; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 11/41; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/45; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/44; İsnevî, *et-Temhîd*, 315; a.mlf., *el-Muhimmât*, 9/131; Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynuddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *el-Gureru'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye* (Halep: el-Matba'atu'l-Meymûniyye, ts.), 5/199.

⁷² Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 11/41; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/45; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/44; İsnevî, *et-Temhîd*, 315; a.mlf., *el-Muhimmât*, 9/131.

etmektedir.⁷³ Hanefî ulemasının yaklaşımının temelinde şu ayette geçen “النِّسَاء” ifadesi yer almaktadır:

﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾

“Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile, başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helal değildir. Ancak sahip olduğun cariyeler başka. Şüphesiz Allah her şeyi gözetleyendir.”⁷⁴ Pezdevî, böyle bir hükmün Hz. Peygamber’e (s.a.s) has olduğunu belirtmiştir.⁷⁵ Nitekim bu ayette Hz. Peygamber’e (s.a.s.) başka kadınları nikâhına alma yasağı vardır. Ancak bu yasak, çoğul olan ve en az üç sayısını gösteren “النِّسَاء” kelimesi ile alakalı olmayıp tek bir eş almak da bu yasağın kapsamında değerlendirilmektedir. Çünkü burada cemi ismi, tüm fertlere veya ıstılâhî anlamda asgari üç sayısına hamletmeye sevk eden bir karine bulunmamaktadır. Dolayısıyla ayette ileri sürülen koşullar gerçekleştiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tek bir kadınla bile yeni bir nikâh yapması mümkün olmamaktadır.⁷⁶ Cinse delâlet eden ve cins kullanımda sayıya delâleti bulunmayan gösteren Hanefîlerin benimsediği bu ikinci görüş, daha isabetli görünmektedir. Nitekim yukarıda da verdiğimiz üzere bir

⁷³ Usmendî, Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn el-Usmendî es-Semerkandî, *Bezlu'n-naẓar fî'l-uşûl*, thk. Muhammed Zeki Abdalberr (Kahire: Mektebe't-Turâs, 1992), 181-183; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/367-370; Âmidî, Ebu'l-Hasen (Ebu'l-Kâsım) Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402 H), 2/205-206; Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-İkdu'l-manẓûm fî'l-ḥuşûş ve'l-'umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mısır: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Dâru'l-Kutbî, 1999), 1/498; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/1849-1853; Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed b. Abdîrrahîm (Abdîrrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *Nihâyetu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Salih b. Suleyman Yusuf, Sa'd b. Salim es-Suveyh (Mekke: Mektebetü't-Ticâre, 1996), 4/1327-1346; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/193-194; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, 2/985-991; a.mlf., *et-Tezyîl*, 10/85; Nâzırî'l-ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhiddin el-Halebî Smme'l-Mısrî, *Temhîdu'l-Kavâ'id bi Şerhi Teshîlu'l-Fevâid*, thk. Ali Mahmud Fahrî vd. (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428 H), 9/4848; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî, *Selâsilu'z-zeheb*, thk. Muhammed el-Muhtar b. Muhammedü'l-Emin eş-Şinkîtî (Medine: b.y., 2002), 227-229; İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr* (Mısır: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emiriyye, 1318 H), 1/182; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 113.

⁷⁴ el-Ahzâb 33/52.

⁷⁵ Pezdevî, *el-Uşûl*, 129-130, 511, 572.

⁷⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/129; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî, *Teşnîfu'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdulaziz ve Abdullah Râb'î (Mekke: Mektebetu'l-Mekkiyye, 1998), 2/580/581; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 113.

kimsenin "وَاللّٰهُ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ" "Allah'a (c.c) yemin ederim ki! Kadınlarla evlenmeyeceğim." ifadesinin akabinde bir veya iki kadınla evlendiği takdirde yemininin bozulacağı fukaha tarafından ittifakla kabul edilmektedir.⁷⁷ Dolayısıyla, "ال" takısının bu gibi durumlarda sayıdan soyutlanmış olarak cinse delalet etmesi kanaatimizce daha uygun gözükmektedir.

Başında "ال" takısı bulunan isimler, fakihlerce farklı değerlendirilmiş ve bu ayırım, furû-ı fıkha farklı şekilde yansımıştır.

- a. Başında "ال" takısı bulunan müfret (tekil) isimlerle ilgili fıkıh alanında ortaya çıkan meselelere dair örnekleri şöyle sıralanabilir:

1. Allah (c.c) Kur'ân-ı Kerim'de:

﴿...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾

"... Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır..."⁷⁸ buyurmaktadır. Bu ayet, ne şekilde olursa olsun insanın faydasına olan her şeyin satımının caiz olduğunu göstermektedir. Böylece ayette geçen "الْبَيْع" ifadesi çerçevesinde 'kendisinden istifade edilen her şeyin alışverişi konu edilebileceğinin caiz olması' sonucu çıkmaktadır. Hatta insan sütü vb. şeylerin satıma konu edilmesini bile bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Ancak -kısıtlayıcı özel bir hüküm bulunmadığında- her şeyin alınıp satılması hususu âlimler arasında ihtilaflıdır. Şayet ayette geçen "الْبَيْع" ifadesindeki lââm-ı ta'rifin umûm için olduğu kabul edilirse, faydalanılan her şeyin satımının caiz olduğu konusunda -ihtilaf olmakla beraber- bir engel kalmamış olacaktır. Öte taraftan aynı ifadenin başındaki harf-i ta'rifin umûm için kullanıldığını kabul etmeyenlerin var olduğu da bilinmektedir.⁷⁹ Bu son görüş sahiplerine göre dinen akde konu olamayacak

⁷⁷ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/129; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/580/581; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 114.

⁷⁸ el-Bakara 2/275.

⁷⁹ Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vuşûl ilâ şerhi Lubbi'l-uşûl* (Mısır: Dâru'l-kutubi'l-Ârabiyyetu'l-Kübrâ, t.y.), 75; İbnu'l-Lahhâm, *el-Ğavâ'id*, thk. Abdulkerim el-Fudeylî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 1999), 265.

olan örneğin insan sütü vb. hususlar, “الْبَيْع” isminin zaten kapsamı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla bu tarz (insan sütü vb.) şeyler alınıp satılamaz. Bizim de kanaatimiz bu ifadenin başındaki harf-i ta‘rifin umûm için olmadığıdır. Nitekim bu ayet-i kerimenin nüzulünün amacı, nelerin satım akdine konu edilebileceğini değil; faiz ile bey‘ (alış-veriş) arasında mahiyet itibariyle fark bulunduğunu vurgulamaktır. Buradan hareketle “هَيَّ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ” “O, aldatma içerikli satışı yasakladı.”⁸⁰ hadisindeki “الْغَرَر” ifadesinin mârife ve âm oluşu, içerisinde garar (aldatma) bulunan her türlü alışverişin geçersiz olduğunu göstermektedir. Başka bir rivayette ise “هَيَّ عَنْ” “O, etin hayvan karşılığında satılmasını yasakladı.” şeklinde ifade bulunmaktadır.⁸¹ Buna göre canlı hayvanın et karşılığında satılması caiz değildir.

Bir başka örnekte yine Hz. Peygamber’den (s.a.s) gelen rivayette “تَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ” “İdrardan sakının” buyrulmaktadır.⁸² Bu hadis, her türlü idrarın necis olduğuna delâlet etmektedir. Ancak bu vb. hadislerde geçen ve başlarında harf-ı ta‘rif bulunan isimleri, fıkıh âlimleri kendi yöntemleriyle tahlil ederek ele almakta, nahiv kurallarını da dikkate alarak mezkûr hadislerin nasıl yorumlanması veya bu hadislerden hangi hükümlerin çıkarılması noktasında farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Buna göre yukarıdaki ilk hadiste geçen “الْغَرَر” ifadesinin başındaki harf-ı ta‘rifin istiğrak için olduğu kabul edilirse, az da olsa içerisinde aldatma bulunan her türlü alışveriş yasaklanmış olmaktadır. Bu yaklaşımla günümüzde yapılan ve muhatabı aldatmaya

⁸⁰ Müslim, “Buyû’”, 3808; Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-şâhih* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1439/2018), “Ebvâbu’l-buyu’” 17 (No. 1274); Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sunen* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2018), “el-Buyû’” 25 (No. 3376).

⁸¹ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Um* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2009), 3/82; Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek ‘ale’s-Şâhihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990), 2/41; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 5/484.

⁸² Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sunen*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hasan Abdulmunim eş-Şiblî, Abdullatîf Hırzullah ve Ahmed Berhûm (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2004), 1/231; Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri et-Tahâvî, *Şerhu muşkili’l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1994), 13/189.

yönelik birçok alışveriş batıl olmaktadır. Ancak mezkûr hadisteki “الغَرَر” kelimesinin başındaki lââm-ı ta‘rifî, istiğrâk değil has anlamda olduğunu kabul edenler, bu hadisi kişiye özel bir durumu gösteren bir rivayet olarak değerlendirmektedirler. Nitekim Cemâluddîn el-İsnevî’nin (öl. 772/1370), *et-Temhid* adlı eserinde buradaki aldatma eylemini yasaklayan delilin hadisin kendisi olduğunu, sahabenin onu rivayet etmiş olmasının özel bir durumu gösterdiğini ve buradan âm bir hükmün çıkarılamayacağını görüşünü ileri sürmektedir.⁸³ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) de *el-Mahsûl* adlı eserinde aynı rivayete yer vermiş ve bu hadisin has bir hükmü belirttiği görüşündedir.⁸⁴ Fakat sadece bu hadisten hareketle satım akdindeki az sayılabilecek aldatmaya göz yumulabileceği görüşüne gitmek de doğru değildir. Nitekim ‘garar’ ile aynı kökten gelen çeşitli kelimelerin hadislerde sıkça geçmesi, “bey‘u’l-garar” şeklinde ifade edilen satımın (aldatmanın az veya çok olmasının) bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yasaklandığını göstermektedir. Esasen aldatma yasağının dayanağı sadece hadisler de değildir. Nitekim her ne kadar garar kelimesi ayetlerde yer almasa da aldatma yasağının en kuvvetli dayanağı Kur’ân’da geçen batıl yollarla kazanç elde etmenin yasaklandığı ayetlerdir.⁸⁵ Bu ayetlerde geçen “bâtıl” ifadesi hususunda İslâm bilginleri değişik yorumlarda bulunsalar da hadislerde yasaklanan aldatmanın da Kur’ân-ı Kerim’de geçen “bâtıl” teriminin kapsamında olacağı hususunda icmâ bulunmaktadır.⁸⁶

Yine "هَي عَنْ بَيْعِ اللَّحْمِ بِالْحَيَوَانِ" hadisine mezheplerin yaklaşımını değerlendirdiğimizde, hadisin ifade ettiği canlı hayvanın kesilmiş hayvan karşılığında satılması yasağının “اللَّحْمُ” ve “الْحَيَوَانِ” kelimelerinin başında yer alan harf-ı ta‘rifin umûm-husus manasıyla alakalı olmadığı, aksine bu ihtilafın hadisin sıhhatiyle alakalı olduğu ön plana çıkmaktadır. Nitekim böyle bir satışın caiz olup olmaması noktasında mezhepler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Malikî ve Hanbelî âlimlere göre alışveriş esnasında mübadele (karşılıklı ödeme) araçlarının cinsleri farklı olmalıdır. Örneğin koyun etinin sığır eti karşılığında satılması, cins ve taâm olma illetinden

⁸³ İsnevî, *et-Temhid*, 335.

⁸⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/394.

⁸⁵ el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29, 161; et-Tevbe 9/34.

⁸⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “Garar”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 25 Haziran 2023).

dolayı caiz değildir. Oysa Hanefî âlimleri, mürsel hadis⁸⁷ olarak değerlendirdikleri bu rivayeti kabul etmemekte ve herhangi bir koşul da ileri sürmeksizin böyle bir alışverişi illet farkı bulunduğu için caiz görmektedirler. Şafîî âlimler, Said b. Müseyyeb'in rivayet ettiği bu hadisle amel ederek her halükârda bu satışın yasak olduğu görüşünü benimsemektedirler.⁸⁸

Yukarıda zikredilen üçüncü hadiste yer alan “البُول” ifadesinin başındaki lâm-ı ta'rif ise; fukahânın büyük çoğunluğu tarafından âm kabul edilmiş ve bütün idrar türlerinin necis olduğu belirtilmiştir.⁸⁹ İmam Malik b. Enes (öl. 179/795) ile Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), bu ifade ile sadece insan idrarının ve eti yenmeyen hayvanların kastedildiğini dile getirerek, eti yenen hayvanların bu necisliğin kapsamında olmadığını savunmuşlar⁹⁰ ve görüşlerini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) deve idrarıyla tedaviyi tavsiye ettiği rivayet⁹¹ dayandırmaktadırlar. Malikî ve Hanbelî bilginler bu rivayetten hareketle deve idrarının temiz olduğu sonucuna vararak diğer eti yenen hayvanların idrarını da buna kıyas etmektedirler.⁹² Hanefiler âlimleri de bu görüşü benimsemektedirler.⁹³ Dolayısıyla birinci görüşe sahip olanlara göre bu harf-ı ta'rif, hakiki istiğrak, ikinci görüşte olanlara göre ise örfi istiğrak ifade eder.⁹⁴ Sonuç itibarıyla ilk görüşte olanlara göre “البُول” ifadesindeki lâm-ı ta'rifin umûm ifade ettiği ve tahsise uğramadığı kanaati bizde uyanmaktadır.

⁸⁷ Mürsel hadis: Tâbiinden birinin sahâbî ismini atlayarak Hz. Peygamber'e (s.a.s) isnâd ettiği hadis türü. Bk. Mahmud Tahhân, *Teysîru Mustalâhi'l-Hadis* (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 2011), 87; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 424.

⁸⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 5/189-191; İbn Ruşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-muctehid ve Nihâyetu'l-mukteşid*, thk. Ali el-Mu'avvad ve Adil Abdulmevcud (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 544; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmu'l-muvaqqı'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Riyâd: Dâru 'Âtaâtu'l-İlm, 2019), 2/492-493.

⁸⁹ İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 79/80; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru 'Âlemu'l-Kutub, 1997), 2/492

⁹⁰ İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 79/80; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/492.

⁹¹ Mezkûr rivayetin ilgili kısmı şöyledir: “فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا”. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1439/2018), “el-Muhâribîn” 15 (No. 6802); Müslim, “Kasâme”, 4353; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sunen* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1437/2017), “Hudûd”, 3 (No. 4364); Tirmizî, “Et'ime”, 38 (No. 1901); Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sunen* (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 2017), “el-Muhârebe”, 7 (No. 4024).

⁹² İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 79/80; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/492.

⁹³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/61.

⁹⁴ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 110.

Öte taraftan günümüzde bu son hadis çerçevesinde akli temele alıp idrar gibi bir madde ile tedavi etme hususunu barındıran bu rivayeti eleştirip, toptancı bir bakışla hadisleri reddetmek doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim endüstride, İslâm hukukuna göre necis kabul edilen alkol gibi bazı maddelerin özellikle ilaçlarda tedavi amaçlı kullanıldığı bilinen bir gerçektir.⁹⁵ Bununla birlikte hadisten doğrudan idrarın alınıp içildiği sonucu net olarak çıkmamaktadır. Ola ki hadiste yer alan şahıslar, deve idrarını süte karıştırıp içmiş olabilirler. Bu durumda eğer idrarı necis kabul etsek dahi zaruret durumunda haramın helale dönüşmesi bir tarafa haram olan bir maddenin helal olan bir madde içerisine karışıp istihlâke dönüşmesi de muhtemeldir.⁹⁶ Hatta günümüzde Orta Asya ve Yemen’de bu maddenin tedavide kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu tarz rivayetleri değerlendirirken konuya farklı açılardan bakmak daha isabetli bir yaklaşımdır.

2. Allah Teâlâ (c.c) Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyurmaktadır:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾

"Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın."⁹⁷

Ayette geçen “الصَّلَاةُ” kelimesinin başında bulunan lââm-ı ta’rifin umûm ifade ettiği tüm âlimler tarafından kabul edilmektedir. Buna göre farz, vacip veya nafil olan her türlü namaz hatta namazdan sayılan tilavet secdesi için abdest alınması gerektiği, bunların abdestsiz sahih olmayacağı hususunda icmâ vardır.⁹⁸

3. Bir kadın "أَذِنْتُ لِلْعَاقِدِ بِهَذَا الْبَلَدِ أَنْ يُرَوِّجَنِي" "Bu şehirde bulunan akit

gerçekleştirici birine beni evlendirmesi üzere izin verdim." gibi bir ifade kullansa ve kimi kastettiğine dair bir karine bulunmazsa, İbn Salah eş-Şehrezûrî (öl. 643-1245) el-Fetâvâ’sında herhangi bir kimsenin o kadını evlendirebileceği görüşündedir. Dolayısıyla böyle genel bir vekâlet, ifadesindeki geniş tutulmasından ötürü yukarıdaki

⁹⁵ Ömer Faruk Yetim, *Katkı Maddesi İhtiva Eden Gıdalarda Helallığın Ve Haramlığın Belirlenmesinde Bir Yöntem Olarak İstihâlâ ve İstihlâk* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 70-71.

⁹⁶ İstihâlâ ve istihlâk olguları için bk. Yetim, *İstihâlâ ve İstihlâk*, 1-108.

⁹⁷ el-Mâide 5/6.

⁹⁸ İbnu’l-Kassâr, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, *Uyûnu’l-edille fî mesâ’ili’l-hilâf beyne fuḳahâ’i’l-emṣâr*, thk. Abdulhamid b. Sa’d b. Nasır el-Suûdî (Riyâd: Mektebetu’l-Melik Fahd el-Vatanî, 2006), 2/591; Bedreddin el-‘Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 1/147; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 113.

görüşün ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.⁹⁹ Ancak kanaatimizce günümüzde şahitlerin hazırda bulunmadığı ve resmi makamlarca tescil edilmeyen böyle vekâletler, taraflarının haklarını muhafaza adına geçerli sayılmamalıdır.

4. Bir kimse, Zeyd'in çocuklarına malının üçte birini vasiyet etse "الثَّلَاثُ لَوْلَدٍ" ...

"زَيْدٍ" ve Zeyd'in birkaç çocuğu bulunsa bu çocukların hepsi bu vasiyete göre malın üçte birine ortaklardır. Çünkü buradaki isim tamlaması "وَلَدٌ زَيْدٍ" umûm ifadenin yanı sıra "الثَّلَاثُ" kelimesindeki harf-i ta'rif de malın üçte birini gösterir ve ifade, tanıttığı kısım net ve belirgin olmadığı için umûm ifade etmektedir.¹⁰⁰

5. Bir kimse "وَاللّٰهُ لَأَشْرَبَنَّ مَاءَ هَذِهِ الْإِدَاوَةِ أَوْ الْجُبِّ" "Vallahi bu kırbanın ya da

kuyunun suyunu içeceğim." dediği zaman, bu yerlerin içindeki suyun tamamını içmeden yemin sorumluluğundan kurtulamaz. Çünkü böyle bir kullanımda kırba ve kuyu kelimeleri her ne kadar mârife isim olsalar da başlarında yer alan harf-ı ta'rif umûm ifade ettiğinden dolayı yemin kefareti için suyun tamamının içilmesi gerekir. Bununla birlikte yukarıdaki ifadede kişi içmemeye dair yemin etse yani "içmeyeceğim" tarzda menfi olarak yemin ederse umûm oluşmadığından zikri geçen yerlerden az miktarda su içmesiyle yemini bozmuş olmaz.¹⁰¹ Nitekim Pezdevî, "belirli bir kısma veya ferde delâlet etmeyen "ال" takılı ifadelerin cinse delalet etmesi gerektiğini belirtmiştir ki âmlık tahakkuk edebilsin" demiştir.¹⁰² Ancak zayıf olan

⁹⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/120; İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyuddîn Osman b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve mesâ'ilu İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-uşûl ve'l-fîkh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir (Beyrut: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 'Alemlu'l-Kutûb, 1407 H), 2/428-429; İsnevî, *et-Temhîd*, 330; Demîrî, Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsmâ el-Kâhîrî eş-Şâfiî, *en-Necmu'l-vehhâc (Şerhu Minhâci't-tâlibîn li'n-Nevevî)*, thk. Lecnetun İlmiyye (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004), 5/27; İbn Kâdî Şuhbe, Ebu'l-Fazl Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî, *Bidâyetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2011), 3/58; Zekerıyyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 2/265; İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/310.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/376; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/450; İsnevî, *el-Kevkeb*, 218.

¹⁰¹ Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasîf fi'l-fîkh*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim ve Muhammed Tamir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 7/231; Begavî, *et-Tehzîb*, 8/132.

¹⁰² Pezdevî, *el-Uşûl*, 208.

Şâfiîler'in görüşüdür. Hanefilere göre ise bu ifade âm olup her halükârda dilediği kadar farz veya nafilâ namaz kılabilir.¹⁰⁵

8. Hanefilerin dışında kalan mezheplere göre abdestte niyet farz iken Hanefilere göre sünnettir.¹⁰⁶ Dolayısıyla abdestte niyetin farz olduğunu söyleyen mezheplere mensup birisi abdest alırken niyet esnasında "نَوَيْتُ الطَّهَّارَةَ مِنَ الْحَدَثِ" demek suretiyle niyetini sadece o andaki hadesten taharet (temizlenme) ile kayıtlarsa bu abdest sahih olur. Ancak niyeti bu şekilde getirmeyip böyle bir sınırlamada bulunmaksızın sadece "نَوَيْتُ الطَّهَّارَةَ" "temizliğe niyet ettim" derse sahih olan görüşe göre abdesti geçerli değildir. Ebû Zekerîyyâ en-Nevevî (öl. 676/1277) bu durumu "taharetin, hükmi kirlilik olan hadesten olabileceği gibi hakiki kirlilik olan necasetten de olabileceğini ve bu durumda niyeti belirgin hale getiren kaydın açıkça söylenmesi şarttır" şeklinde gerekçelendirmektedir.¹⁰⁷

9. Daha önce dile getirdiğimiz üzere harf-ı ta'rifte asıl olan herhangi bir hususiyet kastedilmediğinde umûm ifade etmektedir. Lakin âlimlerin bu genel kabulden vazgeçtikleri bazı meseleler de yok değildir. O meselelerden biri şudur: Koca, eşini boşarken bazen farklı ifadeler kullanabilmektedir. Başka bir deyişle boşama işlemini gerçekleştiren farklı sözcük türleri mevcuttur ve bu farklı lafızlar İslâm hukukçuları nezdinde de aynı seviyede değerlendirilmemektedir. Öte taraftan bazen talak lafızları sarîh olabileceği gibi bazen de kinevî (üstü kapalı) olabilmiş ve sarîh olan lafızların boşama işlemini hemen gerçekleştirdiği hususunda icmâ vardır. Niyet, hal karinesi vb. olgular, kinevî lafızlarda dikkate alınmaktadır. Dolayısıyla mesela kocanın, eşini boşarken "الطَّلَاق يَلْزُمُنِي" "Boşama bana gereklidir." anlamındaki

¹⁰⁵ Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/244; Pezdevî, *el-Uşûl*, 677; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1/113; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/228; Alâuddin es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ'*, 1/46; Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Tilâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Ârabî, ts.), 7; İbnu'r-Rif'a, Ebu'l-Abbâs Necmuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî, *Kifâyetu'n-nebih fî şerhi't-Tenbîh*, thk. Mecdi Muhammed Surûr Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/107; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/163; Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Misrî, *el-Înâye* (Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 1/137; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 1/555; Zekerîyyâ el-Ensârî, *el-Gureru'l-behiyye*, 1/204.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/20; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/151; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/156; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Mega Basım, 2015), 75.

¹⁰⁷ Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *el-Mecmû'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 2/249-251.

sözü, üç talak yerine değil bir talak için geçerli olmaktadır. Çünkü “الطَّلَاق” lafzının başında yer alan harf-i ta‘rif, her ne kadar umûm ifade etse de sonrasında gelen ifade, o anki talak işlemi için açık olmadığından asgari sayı olan bir talakın gerçekleştiği kesinlik kazanmış olmaktadır. Öte taraftan Zerkeşî, “umûm ifade eden bu ifadenin başında yer alan harf-i ta‘rif, örften dolayı tahsis edilir ve bir talak hakkı düşmüş olur” demektedir. Bu görüş daha doğru görülmektedir.¹⁰⁸

b. Başında harf-ı ta‘rif bulunan cemi’ (çoğul) kelimeler ile hakkında ahd olduğunu bildiren ve karinenin de bulunmadığı muzâf kelimelerden doğan bazı meseleler ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Başında "ال" takısı bulunan çoğulun ya da muzâf olan bir kelimenin umûma delaletinin bulunduğunu ifade etmiştik.¹⁰⁹ Buradan hareketle örneğin bir kimse sahip olduğu köleleri satarken “بِغْتُ مِنْكَ الْعَبِيدَ/عَبِيدِي” “Sana kölelerimi sattım” ifadesini kullandığında o anda mülkünde bulunan tüm köleler satım akdine konu olmaktadır. Bu hususa günümüzde kişinin sahip olduğu tüm mülkleri satması işlemi de kıyas edilebilmektedir. Örneğin “sana taşınmaz mallarımı veya arabalarımı satıyorum” diyen bir satıcının satım akdine, mülkünde bulunan tüm taşınmaz mallar ile arabaları -bedeli ödenmek kaydıyla- dâhil olmaktadır.

2. Çoğul bir ifadenin başında yer alan “ال” takısının umûm ifade etmesinden hareketle bir kimsenin duasında tüm Müslümanların bütün günahlarının affedilip cennete girmeleri yönündeki arzusunun caiz olup olmaması hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hem Kur’ân-ı Kerim’in hem de hadislerin haber vermesiyle bazı Müslümanların cehenneme girecekleri, Allah’ın (c.c) sâlih kimseleri

¹⁰⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 208-209; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/129; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvaḳḳı’în*, 5/516-517; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/142; Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳā’iki’t-Tenḳîḥ*, tsh. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, 1998), 1/121-122; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *el-Baḥru’r-râ’ik* (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, ts.), 3/271.

¹⁰⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 129-130; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzır*, 2/404; Âmidî, *el-İḥkâm*, 2/215; İbn Tilimsani, Abdullah b. Muhammed Ali Şerefuddîn Ebû Muhammed el-Fehrî el-Mısri, *Şerḥu’l-Meâlim fi uşûli’l-fikḥ*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu‘avvâd (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1999), 1/439-445; Karâfî, *ez-Zâhire (fi’l-fikḥ)*, 1/88; a.mlf, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 4/1855; Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşari’r-Ravza*, 2/747; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/129; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi’*, 3/522; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi’*, 679.

nimetlendireceği ve günahkâr olanları ise azap edeceğini bildirilmektedir.¹¹⁰ Allah'ın (c.c) va'dinden dönmeyeceği noktasından hareketle Gazzâlî, İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1262), Karâfî (öl. 684/1285) ve İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567), "مَغْفِرَةٌ...

...جَمِيعِ الذُّنُوبِ أَوْ بَعْدَ دُخُولِهِمُ النَّارَ..." bütün Müslümanların tüm günahlarının affı veya tümünün cennete girip cehenneme düşmemeleri yönünde dua etmenin haram olduğunu belirtmektedirler.¹¹¹ Büyük çoğunluğunun Şâfiî mezhebi ulemasının oluşturduğu bu bilginlere karşın Pezdevî, Abdulazîz el-Buhârî (öl. 730/1330), Kemâl İbnu'l-Humâm (öl. 861/1457), İbn Emir Hâc (öl. 879/1474), Zeynuddîn İbn Nuceym (öl. 970/ 1563), Alâuddîn el-Haskefî (öl. 1088/1677) ve Muhammed Emîn İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) gibi Hanefî fakihler ise böyle bir yakarışın aklen ve şer'ân caiz olduğu görüşünü savunmaktadırlar.¹¹² Bizce her bir mezhebin görüşlerini temellendirme sadedinde ortaya koydukları deliller bir tarafa esasen böyle bu tarz dilek ve taleplerin olmasına engel bir durum olmasa gerektir. Çünkü bir kişinin sevdiklerinin ya da dindaşlarının hatalarının bağışlanmasını istemesinden daha doğal bir durum olmasa gerektir. Dolayısıyla böyle bir ifadeyi umûma hamledip bunu caiz görenlerin görüşlerinin daha isabetli olduğu kanaati ağır basmaktadır.

3. Yine bir kimse bir belde fakirlerine malının üçte birini vasiyet etse ve bu fakirler zekât almaya ehil olup sayıları sınırlı ise bu vasiyetin onların tamamına verilmek suretiyle gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Ancak fakirlerin sayısı çok olup onları sınırlamak mümkün olmazsa bu durumda Ebû'l-Leys es-Semerkândî (öl. 373/983) ve Begavî gibi bazı âlimler, çoğunun alt sınırının üç olmasını göz önünde bulundurarak malın üçte birinin üç fakire verilmesiyle vasiyetin gerçekleştirilebileceğini söylemektedirler.¹¹³ Buna göre vasi, vasiyetinde "لِلْفُقَرَاءِ

¹¹⁰ Meryem 19/71.

¹¹¹ Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısri el-Karâfî, *el-Furûk* (Kahire: b.y., ts.), 4/283; İsnevî, *el-Kevkeb*, 231; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb*, 1/256; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 34; Remlî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısri, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/316.

¹¹² İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 1/350; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/523.

¹¹³ Semerkandî, Ebu'l-Leys İmâmu'l-hudâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *'Uyûnu'l-mesâ'il*, thk. Selâhaddin en-Nâhî (Bağdat: Matba'atu Esad, 1386 H), 324; Begavî, *et-Tehzîb*, 5/75; Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, thc. Halid Abdurrahman el-Â'kk (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 2011), 5/92-93 İsnevî, *el-Kevkeb*, 231.

وَالْمَسَاكِينِ " fakirler ve miskinler" şeklinde çoğul bir ifade kullanmışsa vasiyetin icrası için en az altı kişiye verilmesi icap etmektedir. Çünkü sınıflar farklıdır.¹¹⁴ Kişi, akrabalarına vasiyet ettiğinde şayet bu akrabalar sınırlıysa ve sayıları biliniyorsa yukarıda zikredilen mesele gibi malın bu kimseleri tamamına dağıtılması gerekmektedir. Şayet vasiyet edilen akrabalarından tek kimse veya iki kişi kalmış ise vasiyet gereği sahih olan görüş göre malın tamamı bunlara verilmesi icap etmektedir.¹¹⁵

4. Adamın biri eşine "إِنْ تَزَوَّجْتُ النِّسَاءَ أَوْ اشْتَرَيْتُ الْعَبِيدَ فَأَنْتِ طَالِقٌ" "kadınlarla evlenirsem ya da köleler satın alırsam sen benden boşsun" ifadeyi söyledikten sonra "النِّسَاءَ" ve "العبيد" isimleri çoğul ve mârife olduğundan üç tane kadınla evlenmez ya da üç tane köle satın almazsa akdin oluşmasını sağlayan şart tahakkuk etmediğinden bir şey gerekmez. Yine başka bir kimse "وَاللَّهِ لَا أَكَلِمُ النَّاسَ" "insanlarla konuşmayacağım" ya da "وَاللَّهِ لَا أَكَلِمُ حَبِيرَانَا/أَصْدِقَاءَ" "komşularla/arkadaşlarla konuşmayacağım" şeklinde yemin ederse ve daha sonra iki kişiyle konuşursa, Arapça'da cemilik üç ve sonrasını kapsadığı için bu kişinin yemini bozulmamış olmaktadır.¹¹⁶ Ancak Gazzâlî, Kurtubî ve İbn Mâlik gibi bazı âlimler, bu tarz ifadelerde ya baştaki harf-ı ta'rifî cins için kabul ederek ya da iki sayısını da çoğul sayıp¹¹⁷ yemin akdini ve diğer akitleri bu çerçevede değerlendirmekte ve bu durumda kişinin ettiği yemin bozulmuş olduğu görüşünü benimsemektedirler. Ancak Mâverîdî ve Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî (öl. 502/1108) gibi bazı bilginler ise burada edilen yeminin müspet veya menfî olması arasında fark olduğunu belirterek şöyle bir tafsilata gitmişlerdir: Şayet yemin eden "konuşacağım" şeklinde olumlu bir yemin ederse yeminin bozulmaması için en az üç kişiyle konuşması gerekmektedir. Ancak

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 7/343; İsnevî, *el-Kevkeb*, 231.

¹¹⁵ İbn Abdulber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Kitâbu'l-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, thk. Muhammed Ahved el-Moritânî (Riyâd: Mektebetu'r-Riyâd el-Hâdis, 1980), 2/1040.

¹¹⁶ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahman (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 2/108-109.

¹¹⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 212; Serahsî, *el-Mebsûl*, 1/151. İki sayısının kimler tarafından cemi olarak addedildiğinin delilleri ile karşıt görüşte olanların delilleri için bk. İbrahim Güngör, "Arapça'da Çoğulun Sayısal Değeri Üzerine Bir İnceleme" *Nüşa Dergisi*, 17/45 (2017), 75-106.

“konuşmayacağım” suretinde olumsuz bir yemin ederse kullanılan ifade cins için olacağından en az sayı itibara alınır ve bu kimse bir kişiyle bile konuşsa yeminini bozmuş sayılmaktadır. Bunun sebebi ise bütünü nefy etmenin mümkün, çoğulun bütün fertlerini kuşatmanın imkânsız oluşundan kaynaklanmaktadır. Öyle anlaşıyor ki bu görüş sahipleri müspet cümlede çoğulun en azı olan üç sayısını, menfî cümlede ise sayının en azı olan biri gözetmektedirler.¹¹⁸ Öte taraftan vasiyet, miras vb. akitlerde çoğul alt sınırının iki olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır.¹¹⁹

5. Bir kimse “لَأَصُومَنَّ الْيَّامَ” “yemin olsun günlerce oruç tutacağım” diye yemin ederse “الْيَّامَ” ifadesi kalan ömrün tüm günlerine yorumlanabileceği gibi günlerin en azına yani çoğulun alt sınırı olan üç güne de yorumlanabilir ki evlâ olan bu ikincisidir.¹²⁰

Özetle harf-i ta’rifli kullanımlar, başında yer aldığı kelimenin tekil mi veya çoğul mu olduğuna göre değişkenlik arz eder. Buna göre lââm-ı ta’rifin başında yer aldığı kelimenin âm ya da has lafızlardan değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ve bunun neticesinde fikhî ihtilaflara etki edip etmeyeceği kesinlik kazanacaktır. Ancak öyle gözüküyor ki bu tarz kelimeler genelde umûm ifade ederler.¹²¹

1.1.1.3. İlgi Zamirleri (İsm-i Mevsuller)

Arapça’da ism-i mevsuller, altı mârife isimden biri olup anlamları kendilerinden sonra gelen ve sıla ismini alan bir cümleyle tamamlanan “مَنْ” men, “مَا” mâ, “الَّذِي” ellezi, “الِي” elleti gibi kelimelerdir.¹²² Bu kelimelerin her birinin şekilleri ve kullanım alanları farklıdır. Akıllı ve akılsız varlıklar için kullanılabildikleri gibi her

¹¹⁸ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/53; İsnevî, *el-Kevkeb*, 223.

¹¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/151; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 116/117.

¹²⁰ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, tsh. Said Bekdaş (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye ve Dâru’s-Sirâc, 2010), 7/440; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/588; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/157.

¹²¹ Harf-i ta’rifli diğer örnekler için bk. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmu’l-edille*, thk. Muhyiddin el-Mays (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 110-111; Pezdevî, *el-Uşûl*, 208-209; Karâfî, *el-Furûk*, 2/100; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/16-17; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 192-204; İsnevî, *el-Kevkeb*, 233; İbnu’l-Mibred, *Zinetu’l-arâis*, 135, 138, 149; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 112.

¹²² Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi* (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), 1/341.

ikisi arasında müşterek olan durumlar için de kullanılanları bulunmaktadır. Ancak vaz‘ itibariyle akıllı varlık için kullanılan bir ism-i mevsul’un, akılsız bir varlıkta kullanılmasında -hakikat ve mecaz bağlamında- ihtilaf doğmuş ve âlimler bu hususta farklı görüşler ileri sürmektedirler. Aşağıda detaylı olarak verileceği üzere kimi âlimler böyle bir kullanımın mecaz olduğu görüşünde iken kimi âlimler de bu kullanımı hakikat olarak görmektedirler. Bazı âlimler ise böyle bir kullanım için ihtilat (akıllı varlık ile akılsız varlığının bir arada kullanıldığı durum) olması şartını koşmaktadırlar.¹²³ Dolayısıyla ism-i mevsullerin nerede ve nasıl kullanılacağı hususunda bir görüş birliği bulunmamaktadır.

Arapça’da “الَّذِي” kelimesi müzekker tekil akıllı bir varlık için, “الَّتِي” kelimesi ise müennes tekil akıllı ve çoğul akılsız varlıklar için yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kelimelerin akılsız varlıklarda kullanımları nadir görülmektedir.¹²⁴ Öte taraftan Ahfeş, “الَّذِي” kelimesinin “مَنْ” lafzı gibi tek başına hem tekil hem ikil hem de çoğul için kullanılabileceğini söylemişse de Ebû Hayyân el-Endelûsî (öl. 745/1344) böyle bir görüşün bilinmediğini dile getirmektedir.¹²⁵ Bununla birlikte her iki kelime, tekil bir varlığı gösterdiklerinden prensip olarak umûm ifade etmeyecekleri de açıktır. Ne var ki bazen karine aracılığıyla umûm ifade ettikleri de bilinmektedir. Buradaki karine ise her iki kelimenin cümlede şart anlamı taşımalarıdır.¹²⁶ Şart anlamında geldiğinin göstergesi ise mübteda olan bu ism-i mevsule gelen haber ifadesinin başında “الدُّنَّ الْعَبْدُ الَّذِي قَرَأَ أَمْسٍ لَهُ دِرْهَمٌ” “dün okuyan köle var ya, onun bir dirhemi vardır.” anlamına gelen cümledeki ism-i mevsul, şart manası barındırmadığı için umûm ifade etmez. Bu, sadece bir haber vermeden ibarettir. Fakat aynı örnek, “الدُّنَّ الْعَبْدُ الَّذِي قَرَأَ أَمْسٍ فَلَهُ دِرْهَمٌ” “dün okuyan köleye gelince ona bir dirhem vardır” şekilde kurulduğunda cümle, şart anlamı barındırdığı için şart

¹²³ Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 4/174; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ğarab*, 3/1140-1141; İsnevî, *el-Kevkeb*, 348; Zerkeşî, *el-Bağru’l-muğîl*, 7-247.

¹²⁴ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 1/319.

¹²⁵ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 1/322.

¹²⁶ Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 4/174; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ğarab*, 3/1140-1141; İsnevî, *el-Kevkeb*, 348; Zerkeşî, *el-Bağru’l-muğîl*, 7-247.

hükümleri geçerli olur ve cümlede yer alan ism-i mevsul, umûm ifade eder.¹²⁷ Bununla birlikte Şehâbeddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), hiçbir şart aramaksızın bu lafızları, umûm ifade eden lafızlardan saymıştır.¹²⁸

Yine Arapça'da “الذین” ve “اللاتي” lafızlarından ilkinin müzekker çoğul akıllı varlık; diğerinin ise müennes çoğul akıllı varlık için kullanımı hususunda ittifak vardır.¹²⁹ Bu ism-i mevsuller ister şart anlamı barındırsın ister barındırmasın yapıları itibariyle umûm ifade etmektedirler.¹³⁰

Şu ayet buna örnektir:

﴿وَالَّذِي يَسْنَنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتِ

الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾

“Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer. Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona işinde bir kolaylık verir.”¹³¹ Ayette geçen ism-i mevsuller, çoğul

¹²⁷ Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-İzâh fi'n-naḥv*, thk. Hasan Şâzelî Farhûd (Riyad: Câmî'âtü'r-Riyâd, 1969), 56; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi şinâ'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bâ Mulhim (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 47; 1/277; İbnu'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfi'î (eş-Şâfi'l-'ay fi şerhi Müsnedi's-Şâfi'î)*, thk. Ahmed b. Suleyman ve Ebû Temim Yasir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), 5/428; el-Hârizmî, Sadru'l-Efâdil Kâsım b. Hüseyin el-Hârizmî, *et-Taḥmîr şerhu'l-Mufaşşal*, thk. Abdurrahman b. Suleyman el-Âsîmîn (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1990), 1/277; İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffâkuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufaşşal* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/253; İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Emâlî'n-naḥviyye*, thk. Fahri Salih Suleyman Kudâre (Ürdün: Dâru Ammâr, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989), 2/579; İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiyye*, thk. Salih Abdulazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 16; Ebu'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâduddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Kunnâş fi fenni'n-Naḥv ve's-Sarf*, thk. Riyâd b. Hasan el-Havvâm (Lübnan: Mektebetu'l-'Asriyye, 2000), 1/148; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 4/112; a.mlf., *İrtişâfu'd-ḍarab*, 3/145; İbn Ferhûn, Ebû Muhammed Bedruddîn Abdullah b. Muhammed b. Ebî'l-Kâsım Ferhûn el-Ya'merî, *el-'Udde fi i'râbi'l-'Umde*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Sa'd (Doha: Dâru'l-İmamu'l-Buhârî, ts.), 3/479; İsnevî, *el-Kevkeb*, 348; Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Ğırnâtî, *el-Makâşidu's-şâfiyye fi şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiyye* (Mekke: Ma'hadu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye Bi Câmî'ati Ummi'l-Kura, 2007), 2/81; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 117.

¹²⁸ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/369, 371.

¹²⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 149-150; a.mlf., *Şerhu Kaṭri'n-nedâ*, 12; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/319-322.

¹³⁰ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/369, 371.

¹³¹ et-Talâk 65/4.

olduklarından adetten kesilmiş olan veya hiç adet görmeyen kadınların yeni bir evlilik akdi gerçekleştirebilmeleri için bekleme sürelerinin üç ay olduğuna ve ayrıca hamile olanların doğurmalarıyla birlikte bekleme sürelerinin nihayete erdiğine delâlet etmektedir. Başka bir deyişle buradaki ism-i mevsuller her halükârda ayette adı geçen sınıfların kapsama alanında olduğunu ifade ederek âm lafızlardan sayılmaktadırlar.

Yine Arapça'da “مَنْ” ism-i mevsulünde asıl olanın onun akıllı varlıklar için kullanılmasıdır. Ancak akıllı ve akılsız varlıklar bir arada müşterek olarak bulunduklarında veya akılsız bir varlık akıllı varlık mesabesinde görüldüğünde her ikisi için de kullanılmaktadır.¹³² Böyle bir kullanım ayet-i kerimede şöyle geçmektedir:

﴿...وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ...﴾

“Onlardan bazıları iki ayak üzerine yürürler.”¹³³ Buradaki iki ayakları üzerine yürüyen varlıklar, insan olabileceği gibi örneğin akılsız bir varlık olan kuşlar da olabilmektedir. Öte taraftan ayetin öncesinde yer alan “كُلِّ دَابَّةٍ” ifadesinde her iki sınıf bir arada zikredilmiş, devamında gelen ve metnine tam olarak yer verdiğimiz yukarıdaki ifade ile de tafsilatı yapılmaktadır. Bu gibi durumlarda her iki sınıfa ait lafızlar müştereken kullanılabilmektedir. Akılsız bir varlığın akıllı kabul edilerek kullanımına şu ayetteki “مَنْ” ism-i mevsulünün kullanımı örnektir:

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ

غَافِلُونَ﴾

“Kim, Allah'ı bırakıp da, kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeylere tapandan daha sapıktır? Oysa onlar, bunların kendilerine tapınmalarından

¹³² Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403 H), 1/191; Pezdevî, *el-Uşûl*, 204; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 2/110; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/374; İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/148; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/137; İbn Hişâm, *Evḍaḥu'l-mesâlik*, 152-155; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *Lubbu'l-uşûl fi takrîri'l-uşûl*, thk. Muhammed Fal Seyyid es-Şinkîfî (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 88.

¹³³ en-Nur 24/45.

habersizdirler.”¹³⁴ Bu ayette “مَنْ” ile kastedilenler putlardır. Putların cansız ve akılsız varlıklar olduğu aşikârdır. Lakin ayet, onları akıllı varlıklar seviyesine çıkararak onlar için, akıllı varlıklarda kullanılan ifadeyi tercih etmiştir. Bu tarz bir kullanım Arap dilinde azımsanamayacak kadar da çoktur. Şu şiirdeki “مَنْ” ism-i mevsulünün kullanım da buna örnektir:

...أَسْرَبَ الْقَطَا هَلْ مِنْ يُعِيرُ جَنَاحَهُ ... لَعَلِّي إِلَى مَنْ قَدْ هَوَيْتُ أُطِيرُ ...

“Ey Katâ (Bağırtlak) kuşları! Aranızda bana kanatlarını ödünç veren var mı ki istediğime onlarla uçayım.”¹³⁵ Görüldüğü gibi putları ve kuşları muhatap almak, onları muhatap alınabilecek seviyede görmenin bir yansımasından ibarettir.

Daha önce ifade edildiği üzere Arapça’da “مَا” kelimesinde asıl olanın onun akılsız varlıklar için kullanılmaktadır. Ancak “مَنْ” gibi “مَا” ism-i mevsulü de akıllı ve akılsız varlıklar bir arada olduklarında her ikisine birden kullanılmaktadır. Öte taraftan yine “مَا” ism-i mevsulü, akıllı varlıkların sıfatları için de kullanılmaktadır.¹³⁶ Şu ayet, “مَا” ism-i mevsulünün, akıllı-akılsız varlıklar için bir arada kullanılmasına örnektir:

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾

“Göklerde ve yerde bulunan canlılar ve melekler büyüklük taslamadan Allah'a boyun eğler.”¹³⁷

Şu ayet ise “مَا” ism-i mevsulünün, akıllı varlıkların sıfatları için kullanılmasına örnektir:

﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنِيهَا﴾

¹³⁴ el-Ahkaf 46/5.

¹³⁵ İbn Akîl, Şerhu İbn ‘Akîl, 1/148.

¹³⁶ Ebu’l-Huseyn el-Basrî, el-Mu‘temed, 1/191; Pezdevî, el-Uşûl, 206; Gazzâlî, el-Mustasfâ, 2/110; Karâfî, el-‘İkdu’l-manzûm, 1/374; İbn Akîl, Şerhu İbn ‘Akîl, 1/148; Teftâzânî, et-Telvîh, 1/139; İbn Hişâm, Evdâhu’l-mesâlik, 155; İbn Nuceym, Lubbu’l-uşûl, 89.

¹³⁷ en-Nahl 16/49.

“Göge ve onu bina edene andolsun.”¹³⁸ Malumdur ki bina eden Allah’tır (c.c).

Arap dilinde “مَا” ism-i mevsulü, cinsiyeti bilinmeyen varlıklar için de kullanılmaktadır. Aşağıda verilen ayet, bu kullanıma örnektir:

﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ

الْعَلِيمُ﴾

“Hani, İmran’ın karısı, “Rabbim! Karnımdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım. Benden kabul et. Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin” demişti.”¹³⁹ Bu ayette zikredilen “مَا فِي بَطْنِي” “karnımdaki şey (çocuk)” ifadesinde cinsiyet bilinmediği için “مَا” ism-i mevsulü kullanılmaktadır.¹⁴⁰

Lâm-ı ta’rif, ism-i fail veya ism-i meful gibi bir fiil kökünden türetilmiş (müştâk) isimlerin başında yer aldığı (الذي - التي) ism-i mevsulleri anlamında kullanılırlar ve şayet bu kelimeler şart anlamı da içerirlerse umûm ifade etmektedirler.¹⁴¹ Mesela şu ayet-i kerimede Cenab-ı Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

“Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁴²

Yine başka bir ayette Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır:

¹³⁸ eş-Şems 91/5.

¹³⁹ Al-i İmrân 3/35.

¹⁴⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 206-207; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/157; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/110; Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/374; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/137; İbn Hişâm, *Evḍaḥu’l-mesâlik*, 155; İbn Nuceym, *Lubbu’l-uşûl*, 88.

¹⁴¹ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari’i-Tahâvî*, 6/246; Pezdevî, *el-Uşûl*, 208-209; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/160-161; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/110, 117; İbn Kudâme, *Ravḍatu’n-nâzir*, 2/11; Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/366; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/60; İbn Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1/149; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/137; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 118.

¹⁴² el-Mâide 5/38.

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنَّ

كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.”¹⁴³ Bu ayetlerde görüldüğü üzere cevap cümlesinin başında öncesinde geçen ism-i mevsullerin şart manası barındırdığını gösteren “ف”

harfî bulunmaktadır. Bu durumda ayetlerde geçen “السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” ve “الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي” kelimeler, istiğrak (umûm) ifade etmektedirler. Dolayısıyla ayetlerin lafzî gözetildiğinde hırsızlık yapan kim olduğuna ve ne çaldığına bakılmaksızın elinin kesilmesi ile zina eden kadın-erkek, evli-bekâr fark etmez hepsinin zinâ cezası ile cezalandırılması gerektiği hükmü ortaya çıkmaktadır. Ancak burada mezkûr kelimelerin başında yer alan lâm-ı ta'rifler, umûm ifade etseler de fıkıh âlimleri, başka delillerden hareketle bu kelimelerin delalet ettiği umûmiyete kısıtlama getirmekte, her iki eylemden birini işleyen cezalandırılması için bazı şartlar ileri sürmekte¹⁴⁴ ve dolayısıyla kelimelerin ifade ettikleri umûmiyet, böylece sınırlandırılmış olmaktadır.

Mezkûr kaidenin ihtilaflı bazı furû'î meseleleri şu şekildedir:

¹⁴³ en-Nûr 24/2.

¹⁴⁴ Detay için bk. Cessâs, *el-Fuşûl*, 6/280; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 13/336; İbn Abdulber, *Kitâbu'l-Kâfi*, 2/1086; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/353; Pezdevî, *el-Uşûl*, 466; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/77; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/124; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfi fî fîkhi'l-İmâmi'l-mubeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4/71; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 11/174; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 301; İbn Bezîze, Ebû Fâris (Ebû Muhammed) Abdulazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî, *Ravzatu'l-Mustebîn*, thk. Abdullatif Zûkağ (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 2/1313; İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *Ucâletu'l-muhtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc*, nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdulkirim el-Bedrânî (Ürdün: Dâru'l-Kitab, 2001), 4/1648; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 5/356, 7/4, 56-61; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 4/204; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/356; Remlî (Şemseddin), *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7/462.

Bir kimse, "أَوْصَيْتُ مَالِي بِمَا تَحْمِلُهُ هَذِهِ الْمَرْأَةُ" malımın şu kadarını bu kadının karnındakine vasiyet ettim." derse yani "مَنْ" yerine "مَا" kullansa vasiyet caiz olur.

Çünkü karnındaki varlığının cinsiyeti henüz belli olmadığından mâ "مَا" kelimesinin kullanımı daha uygundur. Dolayısıyla vasiyet gereği doğacak çocuğa vasiyet miktarı ödeme yapılmalıdır.¹⁴⁵

Ölen birinin ardından mal taksiminde mirasçılardan biri elinde bulundurduğu bir mal için "وَمَا فِي يَدَيَّ وَهَبَئِهَا أَبِي وَأَقْبَضَئِهَا فِي صِحَّتِهِ" "Bunu bana babam hibe etti ve sağlığında bana teslim etti." deyip bu iddiasını destekleyici bir delil ortaya koyarsa o malı kullanma hakkını elde eder. Öte taraftan diğer mirasçıların, babalarının, adı geçen hibeden döndüğüne dair ortaya koydukları, içeriği belli olmayan delillerine de itibar edilemez. Çünkü bu malın, öleninin hibeden rücu ettiği kısımdan olmama ihtimali vardır.¹⁴⁶

Arap kelimasında "أَعْطَيْكَ مَا شِئْتَ" gibi kullanımlarda var olan "مَا" kelimesi, mevsul olarak kullanılabildiği gibi mastariye de olabilmektedir. Birinci kullanıma göre cümlelerin anlamı "الَّذِي شِئْتَ" "dilediğini sana vereyim" olurken, ikinci istimalde ise anlam "مُدَّةَ مَشِيئَتِكَ" "dilediğin zaman sana vereyim" olmaktadır. Buna göre örneğin koca eşine "أَنْتِ طَالِقٌ مَا شِئْتَ" dese bu cümle hukuki işlemlerde mezkûr iki manaya da muhtemel olabilmektedir. Buna göre bu ifade ya talak sayısına ya da talakın gerçekleşme zamanına gelmektedir. Dolayısıyla mevsul olma ihtimalinde koca bu ifadesiyle kadına talak muhayyerliği verirken, mastariye olma ihtimalinde ise dilediği zaman boşanma muhayyerliği vermektedir. Kadın ilk ihtimalde bir, iki veya üç talakla boşanmayı dileyeceği gibi diğer ihtimalde dilediği zamanda -bir talak olması ve aynı

¹⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/189-191, 11/307; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 4/436, 11/307; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 10/490.

¹⁴⁶ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 5/389; İsnevî, *et-Temhîd*, 305; a.mlf., *el-Kevkeb*, 213.

mecliste bulunması kaydıyla- boşanmayı isteyebilmektedir.¹⁴⁷ Böyle bir sözü söyleyen kocaya bu sözleyle hangi anlamı murâd ettiği sorularak hukuki işlem yapılmaktadır. İki ve üç talakın vukuu ise ancak “مَا” kelimesinin mastariye kabul edilip sayı olasılığının farz edildiği durumda gerçekleşmektedir.¹⁴⁸ Bu örneğe günümüzde boşanma esnasında koca tarafından dile getirilen ve kinevî lafızları çağrıştıran “Babanın evine git, dünya- ahiret bacımsın, dilediğin zaman gidebilirsin, istediğini yapmakta serbestsin, biz artık arkadaşız vb.” gibi sözler mukayese edilebilmektedir. Bu tarz ifadelerde kişinin iradesi oldukça mühim olmaktadır. Dolayısıyla bizce hukuki bir işlemin tesisini ancak tarafların bizzat gerçekleştirmelerini arzu ettikleri durumlarla sınırlamak, gelişigüzel ve dil alışkanlığıyla söylenmiş sözleri dikkate almamak daha doğru bir yol olarak kabul edilmektedir.

Yine koca eşine “أَنْتِ طَالِقٌ مَا (إِنْ) شَاءَ اللَّهُ” “Allah (c.c) dilerse/ne zaman isterse sen boşsun” derse -geçen kaideden hareketle- bir şey gerçekleşmez. Çünkü Allah’ın neyi irade ettiği tarafımızca bilinmediğinden bu durumda hukuki bir işlem de başlatılamaz. Hukukçular arasında bu söz neticesinde bir şey gerekmeceği kanaati

¹⁴⁷ Kādî İyâz, Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *et-Tenbihâtu’l-mustenbiṭa ‘ale’l-kutub (fî şerhi muşkilât) el-mudevvene ve’l-muhteliṭa*, thk. Muhammed Vasîk ve Abdunnâim Hamîti (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 2/811; Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 3/121; Molla Hüsrev, *Dureru’l-hukkâm fî şerhi Ğureri’l-aḥkâm* (Mısır: Dâru İhyâ’l-Kutubi’l-Ârabiyye, ts.), 1/373.

¹⁴⁸ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Câmi’u’ş-şagîr*, (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1304 H), 211; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, 5/106; Suğdî, Ebu’l-Hasen (Huseyn) Ruknulislâm Ali b. el-Huseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nutef fî’l-fetâvâ*, thk. Selahaddin en-Nâhî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, Umman: Dâru’l-Furkân, 1984), 1/360; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 5/442; Mergînânî, *el-Hidâye*, 74; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/3/170-171; İsnevî, *el-Muḥimmât*, 7/396; a.mlf., *et-Temhîd*, 305; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/105-110; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/401, 407; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/110; Molla Hüsrev, *Dureru’l-hukkâm*, 7/373; İbrâhîm el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Multeḳa’l-eḫḫur*, thk. Halil İmran el-Mansûr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 53.

ağır bassa da talakın asgarisi olan bir boşamanın gerçekleşeceği düşüncesinde olan âlimler de vardır.¹⁴⁹

Görüldüğü üzere birçoğu talak, vasiyet, hibe gibi aile hukuku ve muamelat sahasında kullanıldıkları görülen ism-i mevsullerin, hukuki işlemlere tesiri, bu ifadeleri kullanılan kişiye ve kullanılan bağlama göre değişmekte ve birçoğu genel itibariye umûm ifade etmektedirler.

1.1.1.4. Mârifeye Bir İsme İzafe Edilen İsimler

Nahiv kitaplarında mârifeye isimler sayılırken, son olarak mârifeye isimlerden birine muzâf olan kelimeler sayılmaktadır. Bunlar tekil isimler olabileceği gibi ikil ve çoğul; cins veya topluluk ismi de olabilmektedir. Fıkıh ilmi açısından bakıldığında bu tür kullanımlar arasında herhangi bir fark bulunmazken üzerinde durulan husus, bu tarz lafızların cümle içerisinde ne anlama geldikleridir. Başka bir deyişle bu ifadeler âm lafızlar kategorisinde mi değerlendirilmeli yoksa has lafızlardan mı sayılmalıdır? Bu lafızlar bu açıdan fıkıh usûlü eserlerinde yer almaktadırlar.

Mârifeye izafe edilen cemi isimler, cins ve topluluk isimleri kural olarak umûma ve muzâfun ileyhin tüm fertlerine delâlet etmektedirler.¹⁵⁰ Ancak aynı şeyi mârifeye isimlere muzâf olan müfretler için söylemek zor gözükmemektedir. Her ne kadar bazı usûl âlimleri, cüz'î meselelerden hareketle bunu savunmuşlarsa da bu görüş usûl âlimlerinin geneli tarafından kabul görmemektedir. Örneğin "كِتَابُ مُحَمَّدٍ"

"Muhammed'in kitabı" denildiğinde bu ifade Muhammed'e ait tüm kitapları göstermez. Karâfi'ye göre mârifeye bir isme izafet yapılırken muzâfın, birçok ferde

¹⁴⁹ Detay için bk. Suğdî, *en-Nutef*, 1/351; İbn Abdulber, *Kitâbu'l-Kâfi*, 2/580; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maqlab*, 14/229; Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî, *Bahru'l-mezheb fi furû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Tarık Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 10/132; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 3/29; İbn Mâze, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Husâmuddîn es-Sadru's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Abdulkerim Sâmi el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 3/284; Râfiî, *Fethu'l-'azîz*, 9/34; İzz b. Abdusselâm, Ebû Muhammed İzzuddîn Abdulazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sulemî ed-Dımaşkî, *el-Gâye fi'htişâri'n-Nihâye*, thk. İyâz Halid et-Tibâ' (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2016), 5/439; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/96-97; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/175-176; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebih*, 14/45; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 3/295; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 4/40; Sirâcuddîn İbn Nuceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *en-Nehru'l-fâ'ik*, thk. Ahmed Azû İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/402; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 2/243.

¹⁵⁰ İsnevî, *et-Temhîd*, 316-317; İbnu'l-Mibred, *Zinetu'l-arâis*, 8/9 (18 ve 19. Kaide); Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/291, 316; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 114.

şümullü olan cins isim olması ile tek ferde mahiyet itibariyle delalet eden cins isim olması arasında ayırım yapılması gerekmektedir.¹⁵¹ Ayrıca ona göre izafetin umûm ifade etmesi için az bir münasebet yeterli olmaktadır. Örneğin şu ayette:

﴿...فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

“...Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.”¹⁵² yer alan “أَمْرِهِ” ifadesindeki muzâf, cins için olup izafe edildiği mârife zamir neticesinde umûm ifade etmekte ve Allah Resûlü’nün (s.a.s) herhangi bir emrine karşı gelenin ayette zikredilen uyarıyla karşı karşıya kalacağını bildirmektedir.

Başka bir ayette:

﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾

“İşte böylece günahlarını itiraf ederler. Artık alevli ateştekiler Allah'ın rahmetinden uzak olsun!”¹⁵³ yer alan “ذَنْبٍ” kelimesi yine müfret bir kelime olup zamire izafe edilmiş ve umûm anlamı kazanmış olmakta ve dolayısıyla cümleye “bütün günahlar” manasını katmaktadır.¹⁵⁴ Öyle anlaşıyor ki Karâfî, izafetin her halükârda umûm gerektirdiğini ve muzâfun, müfret-cemi‘/müştâk-camid olması arasında bir fark bulunmadığını savunmaktadır.

Mârife isimlere muzâf olan müfretlerin âm olduğunu benimseyen görüş sahipleri ile âlimlerin geneli arasında cereyan eden mezkûr ihtilaf, mezhepler arası görüş ayrılığına da sebebiyet vermektedir. Meselâ deniz canlılarının hangilerinin yenilenebileceğini, deniz suyunun temiz ve temizleyici olup olmadığını bildiren, “هُوَ

“الطَّهْرُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ” “Denizin suyu temiz, ölüsü de helaldir”¹⁵⁵ hadisinde yer alan

¹⁵¹ Karâfî, *el-Furûk*, 1/98, 2/16, 3/42; a.mlf., *el-İkdu'l-manzûm fi'l-ḥuşûş*, 1/191-192; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdulaziz ve Abdullah er-Râb'î (Ürdün: Mektebetu Kurtubâ Li'l-Bahsi'l-İlmiyyi ve İhyâu't-Turâs, 1998), 2/669.

¹⁵² en-Nûr 24/63.

¹⁵³ el-Mülk 67/11.

¹⁵⁴ Karâfî, *el-Furûk*, 1/98, 2/16, 3/42; a.mlf., *el-İkdu'l-manzûm*, 1/191-192.

¹⁵⁵ Tirmizî, “Tahâret”, 69; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 41.

izafetler hususunda ihtilaf çıkmıştır. Bu hadis, âlimler tarafından farklı yorumlanarak genel itibariyle âm olarak kabul edilmektedir. Onlar bu hadisten yola çıkarak tüm deniz sularının temiz ve temizleyici özelliğinin bulunduğunu ve deniz canlılarının - deniz leşi de dâhil- tamamını tüketmenin helal olduğunu kabul etmektedirler.¹⁵⁶ Esasen onların delili sadece bu hadis olmayıp şu ayet de:

﴿أَحَلَّ لَكُم صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ...﴾

“Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı.”¹⁵⁷ onların sundukları deliller arasında yer almaktadır. Nitekim ayet, herhangi bir tafsilata girmeden tüm deniz canlılarının avlanması ve yenilmesinin helal olduğunu beyan etmektedir. Hem ayetin zahiri hem de hadisin mutlak olarak zikredilmesi gösteriyor ki yengeç, kaplumbağa, kurbağa ve fok gibi akıcı kanı olmayan ve hem karada hem de denizde yaşayabilen hayvanların tüketiminde bir sakınca yoktur. Su canlılarının akıcı kanlarının olmadığı bilinen bir gerçektir. Çünkü akıcı kanı olan hayvanlar suda yaşayamamaktadır. Dolayısıyla akıcı kanı olmayan mezkûr hayvanlar da balıklarla aynı kategoride değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu görüşü savunan bilginlerin geneline göre bu hayvanların yenilmesinde bir beis olmadığı gibi satım akdine konu edilmesinde de bir sakınca yoktur. Onlara göre bu hayvanlar yenilenebileceği gibi alınıp satılabilir de. Buna karşın Hanefiler, balık cinsi olmayan diğer deniz canlılarının leşlerinin yenilmeyeceğini belirtirlerken yukarıda adı geçen hayvanların tüketimini de caiz görmemektedirler.¹⁵⁸ Onlara göre yukarıdaki hadiste geçen ve mârifeye muzâf kelimelerden olan “مَيْتَتَهُ” ifadesi, her ne kadar umûm ifade etse de başka hadislerin delaletiyle bu umumiyet tahsis edilmektedir. Öte taraftan Hanefilerin görüşlerini destekleyen başka ayet ve hadisler de mevcuttur. Mesela şu ayette şöyle geçmektedir:

﴿...وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...﴾

¹⁵⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/5; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15/59-62; Karâfî, *el-Furûk*, 1/108; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 11/504-505; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/70; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 115.

¹⁵⁷ el-Mâide 5/96.

¹⁵⁸ Detay için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15/59-62; Karâfî, *el-Furûk*, 1/108; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 11/605-606; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/70; Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fethu bâbi'l- 'inâye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3/69; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 115.

“O ...(peygamber) kötü ve pis şeyleri haram kılar.”¹⁵⁹ Ayette zikredilen “habâis” ifadesi, tab-‘ı selimin (insan tabiatının), kötü ve çirkin gördüğü ve tiksinti uyandıran şeyler olarak adlandırılmaktadır.¹⁶⁰ Dolayısıyla balığın dışında kalan hayvanları tüketmek insan tabiatına aykırılık teşkil etmektedir. Bazı hadislerde de Hz. Peygamber’e (s.a.s.), kurbağadan elde edilen ilaçların hükmü sorulduğunda onu öldürmenin caiz olmadığı belirtilmektedir.¹⁶¹ İlgili hadisi değerlendiren Hafız el-Münzirî’ye (öl. 656/1258) göre mezkûr hadis, kurbağa gibi hayvanların etini yemenin haram olduğuna delalet etmektedir.¹⁶²

Burada şu hususa da dikkat çekmekte fayda vardır: Hadiste geçen “deniz ölüsü” ifadesi denizde yaşayan, karada yaşama şansı bulunmayan hayvanlar için geçerlidir. Dolayısıyla hem denizde hem de karada yaşayan hayvanın leşi ile sadece karada yaşayıp denizde ölen hayvan leşinin yenilemeyeceği hususunda görüş birliği vardır.¹⁶³

Aynı kaideden neşet eden ve ihtilafa medar bir diğer örnek de şu ayettir:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ...﴾

“Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”¹⁶⁴ Âlimlerin geneli, ilgili ayette yer alan “أَمْوَالِهِمْ” ifadesindeki izafetin umûm ifade ettiğini dolayısıyla kişinin mülkiyetinde yer alan her türlü mala zekât düştüğünü savunmuşlardır. Ancak Ebu’l-Hasan el-Kerhî’nin (öl. 340/952) öncülüğünde bazı fakihler ise, ayette geçen “صَدَقَةٌ” ifadesinin nekre olduğunu dolayısıyla “nekre isim, müspet inşa ve ihbâr cümlelerinde tüm cüzleri kapsayan âm değil, belli olmayan herhangi bir ferde delâlet

¹⁵⁹ el-A‘raf 7/157.

¹⁶⁰ Tab-‘ı selim, tayyib ve habâis kavramları için bk. Yetim, *İstihâle ve İstihlâk*, 38-43.

¹⁶¹ Ebû Dâvûd, "Edeb", 177 (No. 2569); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Musned*, thk. Şuayip el-Arnâvut, Adil Murşid vd. (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2001), 25/36 (No. 15757).

¹⁶² İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 7/275; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 11/605-606; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî, *Neylu’l-evâtâr şerhu Munteka’l-aḥbâr*, thk. Muhammed Suphi b. Hasan Hallâk (Suudi Arabistan: Dârü İbnî’l-Cevzî, 1428 H), 8/171.

¹⁶³ Bk. İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 7/275; Şevkânî, *Neylu’l-evâtâr*, 1/30, 8/171.

¹⁶⁴ et-Tevbe 9/103.

eden mutlak bir ifadedir” kaidesinden hareketle mevcut mallar arasında bir sadakanın alınması ile emre icabet edilmiş olacağını belirtmişlerdir.¹⁶⁵ Öte taraftan Kerhî, bu yaklaşımı ile “Sünnet bulunmasaydı Kur’ân’dan anlaşılanın zekâtta her türlü malın eşit olacağıydı” diyen¹⁶⁶ İmam Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî’ye (öl. 204/820) de cevap vermiştir. Seyfuddîn el-Âmidî (öl. 631/1233), Kerhî’nin bu yaklaşımını her ne kadar dakik ve derin ilmi bir yaklaşım olarak değerlendirse de¹⁶⁷ bize göre nekre bir ifade olan “صَدَقَةٌ” kelimesine sıfat olarak gelen “تُطَهَّرُهُمْ” ve “وَتُزَكِّيهِمْ” ifadelerinin anlam yoğunluğunun yani ta’t’hîr (temizleme) ve tezkiyenin gerçekleşmesinin tüm mallar arasından az bir malın sadaka olarak alınmasıyla gerçekleşmesi pek mümkün gözükmemektedir.

Bir başka hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.): “الْحَرِيرُ وَالذَّهَبُ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي،”

“وَحِلٌّ لِإِنَاثِهِمْ” *“altın ve ipek (kullanımını), ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına ise helaldir”*¹⁶⁸ buyurmuştur. Hadiste yer alan izafetler, “ذُكُورِ أُمَّتِي”, “إِنَاثِهِمْ”, yukarıda anlatılan kaide gereği hiçbir ayırım gözetmeksizin büyük-küçük, evli-bekâr her erkeğe altın ve ipeğin haram, kadına ise helal olduğunu göstermektedir.¹⁶⁹ Hatta İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), altın ve gümüşten elde edilen kapların kullanımının da bu kapsamda haram olduğunu ve bu tarz kapları kullanan kadın erkek herkesin, ipeği ve altını kullanan erkeklerin büyük günah işleyeceklerini belirtmektedir.¹⁷⁰ Zaten hadiste yer alan muzâflar cemi olduklarından umûm ifade etmektedirler. Buradan hareketle denebilir ki günümüzde düğünlerde damat adayının nişan yüzüklerini altından tercih etmesi, bazı gençlerin altından üretilmiş kolye, yüzük vb. takılar takmaları, altın veya yoğun olarak gümüş mamulü tesbihlerin kullanımı, yerine ve oranına göre ipekten elde

¹⁶⁵ İsnevî, *Nihâyetu’s-sûl*, 191. Her iki görüşü değerlendiren Âmidî, Kerhî’nin yaklaşımının daha dakik olduğunu belirtmiştir. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/279; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/236-237; Şevkânî, *Neylu’l-evîâr*, 1/316; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 115. Ayrıca ihbâr ve inşâ arasındaki farklar için bk. Ömer Faruk Yetim, Kâf Sûresi’nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi (İTOBAD)*, 11/1 (2022), 154-177.

¹⁶⁶ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2013), 85, 88.

¹⁶⁷ Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/279.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 32/276 (No. 19515).

¹⁶⁹ Diğer örnekler için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 116.

¹⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, 6/578.

edilen elbiseler giymeleri bu emre aykırılık teşkil ettiğinden bunların istimalinden kaçınmak gerekmektedir.

Bir başka örnek vermek icap ederse bir kimse, "مَالِي صَدَقَةٌ" "malım sadakadır" dediğinde akla ilk gelen şey, söz sahibinin sahip olduğu tüm malların bu tasarrufun kapsamına girmesidir. Ancak aynı şey, "عَبْدِي حُرٌّ" "kölem hürdür" veya "إِمْرَأَتِي طَالِقٌ" "Karım boştur" gibi sözler için geçerli değildir. Dolayısıyla bütün köleleri hür olmamakta ve bütün eşler de boşanmış olmamaktadır. Ayrıca böyle bir çıkarım, dilin yapısıyla da uyuşmamaktadır.¹⁷¹

Mârife bir isme izafetin umûm gerektirdiği ve muzâfun, müfret-cemi'/müştâk-camid olması arasında bir fark olmadığı kaidesinden neşet eden örneklerin çokluğu sebebiyle bu örneklerle yetinmek durumundayız.

Hulasa mârife isimlerden birine muzâf olan kelimeler, sonuç itibariyle izafe edildiği kelimelerin hükmünü aldıklarından yukarıda verilen diğer kısımların hükümleri onlar için de geçerli olmakta ve duruma göre âm ve has olabilmektedirler.

1.1.2. Nekre İsimler

Nahiv bilginleri, nekre isimleri mârife isimlerde olduğu gibi umûm-husus açısından değerlendirirken biraz da mantıksal bir yaklaşımla nekreyi, delâlet ettiği anlam açısından en belirsizinden en belirginine doğru bir sıralama yapmışlar ve başka bir türün altına girmeyeni en belirsiz, altında tür (cins) bulunmayan en dar belirsiz, üstünde ve altında tür bulunan ise orta derecede belirsiz olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷²

Pezdevî'nin de vurguladığı üzere Hanefiler, kural olarak nekre isimleri, âm lafızlardan kabul etmezler. Onlara göre bu tarz ifadeler, herhangi bir ferde şamil gelebilecek "mutlak" lafızlardandır. Örneğin "Bir adam ayağa kalktı" manasındaki "قَامَ" ifadesi, umûm ifade etmeyip yalnızca bir adamın (belirsiz de olsa) ayağa

¹⁷¹ Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/191-192.

¹⁷² Detay ve örnekler için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/102-103.

kalktığını bildirir. Şâfiîler ise bu tarz ifadeleri âm lafızlar kategorisinde değerlendirmişlerdir.¹⁷³ Her iki yaklaşımı değerlendiren Sa‘duddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390), ihtilafa konu olan bu hususun haberî cümlelerde gerçekleştiğini, inşâî cümlelerde böyle bir ihtilafın bulunmadığını söylemiştir. Ona göre her iki mezhep arasındaki ihtilaf, bir şekilden ibarettir ve her iki yaklaşım da aynı kapıya çıkmaktadır.¹⁷⁴

Nekre isimlerin fıkha etkisinden bahsetmeden önce onların âm mı has mı oldukları, umûm ifade ettiklerinde de hangi durumlarda bu umûmiyeti elde ettikleri gibi mevzuların üzerinde durmakta yarar vardır.

Esas itibarıyla -biraz önce de denildiği gibi- has kelime kategorisinde değerlendirilen nekre isimler, bazı karineler aracılığıyla âm olurlar. Bu hususta bilginler arasında ittifak vardır.¹⁷⁵ Hemen belirtelim ki cümlede sınırlayıcı olarak getirilen her bir özelliğin/her bir vasfın artması demek, tahsisin de artması demektir. Bu hem dilin bir gereksinimi hem de usûl âlimlerinin genel bir kanaatidir.¹⁷⁶ Karine ile umûmiyet kazanan nekre durumlar şunlardır:

a. Siyak Karinesi

Siyak karinesiyle söylenmek istenilen şey, cümle akışının ilgili lafzı tayin edici özelliğinin bulunmasıdır. Nekre isimler, bazen siyak karinesiyle âm olurlar. Şu ayette olduğu gibi:

﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾

“İçlerinde her türlü meyve, hurma ve nar vardır.”¹⁷⁷ Ayette yer alan “meyve”, “hurma” ve “nar” kelimeleri nekre olup her birinden tek bir meyve, hurma veya nar kastedilmeyeceği aşikârdır. Nitekim kelamın akışı denilen siyak karinesi, burada sayılan bu meyvelerden bir tanesini değil birçoğunu ya da türünü almayı gerekli

¹⁷³ Debûsî, *Taḳvîmu’l-edille*, 113; Pezdevî, *el-Uşûl*, 207; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/158; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/24; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/131. Bu konudaki önemli bir örnek için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 87-88.

¹⁷⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/131-132. İnşâ ve ihbâr kavramları için bk. Yetim, “Kâf Sûresi’nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)”, 154-177.

¹⁷⁵ Debûsî, *Taḳvîm*, 113; Pezdevî, *el-Uşûl*, 207; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/24; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/128-131; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 88.

¹⁷⁶ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/19.

¹⁷⁷ er-Rahmân 55/68.

Savaş ganimetlerinin kime ait olduğunu beyan eden hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.): "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ" "Her kim (savaşta) birini öldürürse ve delili de varsa onun malı ona aittir." buyurmuştur.¹⁸⁰ Hadiste yer alan "قَتِيلًا" ifadesi yine nekre olup şartın siyakında vaki olduğundan umûm ifade eder. Buradan hareketle Müslüman bir asker, düşman askerlerinden kaç tane öldürürse onların mallarına malik olur? hususu ihtilaflıdır. Başta İmam Şâfiî olmak üzere bazı âlimlere göre sözün söyleniş gayesi Müslümanları cihada teşvik etmektir. Dolayısıyla söz umûma hamledilemez. Buna mukabil sözü umûma hamledenlere göre hangi asker kaç düşman askerini öldürür ve bunu belgelerse öldürdüklerinin mallarına malik olur. Öte taraftan ilgili hadisi umûm üzere ibka etmeyip tahsis edenler ve bu durumu devlet başkanının emir ve iradesine bırakanlar da vardır. Bu görüşü savunanlara göre bir kişinin veya bir topluluğun öldürdükleri düşman askerinden elde ettikleri mallar diğer ganimetler gibidir ve onlara ganimetten sadece humus (beşte bir) verilmesi gerekir.¹⁸¹

c. Menfi Cümle Karinesi

Nekre kelimenin olumsuz cümlede vaki olması karinesi literatürde, "nekretun fi hayyizi'n-nefy" diye tabir etmektedir. Bu tarz cümlelerde kullanılan nefiy edatlarından bazılarını "لَمْ، لَنْ، كَيْسَ" şeklinde saymak mümkün olmaktadır. Böyle bir kullanımda nekre olan kelime umûma delâlet etmektedir. Ortaya çıkan bu umûmiyetin, nekre kelimenin kendisinden neşet etmediğini bilakis cümledeki menfiliğin zorunlu bir neticesi olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle cümledeki nekrenin umûm ifade etmesi nekrenin bizzat kendisinden değil cümle yapısının iltizami bir delâletinin sonucu olmaktadır.¹⁸² Lakin nekrenin ifade ettiği bu umûmiyet, menfi cümlelerde farklı derecede olup bazen kesin (kat'î), bazen de zannî olmakta ve dolayısıyla bu iki hususu birbirinden ayırt etmek gerekmektedir.

¹⁸⁰ Tirmizî, "Siyer", 13 (No. 1649).

¹⁸¹ Her iki görüşün dayanakları ve detay için bk. Şâfiî, *el-Um*, 4/150-153; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/121-122; İsnevî, *et-Temhîd*, 510. Ayrıca diğer örnekler için bk. Debûsî, *Takvîm*, 112-114; Pezdevî, *el-Uşûl*, 202-207; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/151-162; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/12-13; İsnevî, *et-Temhîd*, s. 401-402

¹⁸² Debûsî, *Takvîm*, s. 114; Pezdevî, *el-Uşûl*, 202; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/161; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/20; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 88.

Nekrenin umûma delâletinin kat'î olduğu haller şu şekildedir:

- a. Menfi olan nekre ismin başında, istiğraka delâlet eden “مِنْ” cer edatı bulunursa

nekrenin umûmiyete delâleti kesinlik kazanır. Hatta bazıları bu durumda nekrenin umûma delaletinin nas olduğunu (yani başka ihtimale kapalı olduğunu) dile getirmektedirler.¹⁸³ Kur'ân-ı Kerim'de yaygın olarak geçen “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ ”

“رَسُولٍ” “Biz hiçbir peygamber göndermedik ki...” ifadeler buna örnek olarak

verilmektedir.

- b. Olumsuz bir cümlede kullanılan “أَحَدٌ” ve “شَيْءٌ” lafızları kat'î surette umûma

delâlet ederler. Bunun nedeni ise ilkinin genelde menfi cümlelerde istimal ediliyor olması; diğerinin ise az olsun çok olsun her şey manasında kullanılmasındandır. Şu ayette olduğu gibi:

﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾

“Şüphesiz mescitler, Allah'ındır. O halde, Allah ile birlikte hiç kimseye kulluk etmeyin.”¹⁸⁴

- c. Nefiy cins için olan “لَا” harfinden sonra gelen nekrenin umûm ifade etmesi

ittifakla kabul edilmektedir. Zaten harfe bu ismi verebilmek ve i'rap yönünden amel etmesini sağlamak için kendisinden sonra cins bildiren bir nekrenin olması gerekmektedir. Öte taraftan bu harfin isminin veya haberinin başında zahiren olmasa da zımnen “مِنْ” harfinin var olduğunun kabul edilmesi de ifadeye umûmiyet kazandırmaktadır. Hatta zaruret-i şiir (şiirde kafiye uyumu vb.) dahi olsa “مِنْ” harfinin açıkça telaffuz edildiği örnekler de vardır.¹⁸⁵

¹⁸³ İyâz b. Nâmî es-Sulemî, *Usulu'l-fıkh ellezi la yese'u'l-fakîhe cehlul* (Riyâd: Dâru't-Tedmiriyye, 2006), 307.

¹⁸⁴ el-Cin 72/18.

¹⁸⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/137; Radî el-Esterâbâdî, Necmu'l-eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî), *Şerhu'l-Kâfiye*, nşr. Ahmed es-Seyyid Ahmed (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.), 1/263; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, s. 290-292; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebib*, 313-315.

Bu üç durumda nekre kelimenin umûm ifade etmesi ittifakla kabul edilmiştir. Bu kullanımların dışında kalan yerlerde ise umûmiyetin varlığı ihtilaflıdır. Bazı bilginler bu durumda da nekrenin umûm bildirdiğini, lakin bu âmlığın açık olmadığını ve dolayısıyla zannî bir delâletin söz konusu olduğunu dillendirmişler ve Sîbeveyhi'nin bu görüşte olduğu aktarmışlardır.¹⁸⁶

Ebu'l-Abbâs el-Muberred (öl. 286/900), Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078-79) ve Zemahşerî gibi âlimler ise bu yerlerde nekrenin umûm ifade etmesini kabul etmemektedirler.¹⁸⁷ Onlara göre buradaki umûmiyetin sebebi nekrenin nefy edici edattan sonra gelmesi değil bilakis cümlede yer alan “مِنْ” harfinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşün sahiplerinin delili ise şu ayetlerdir:

﴿...مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ...﴾

“Sizin için O'ndan başka hiçbir ilah yoktur.”¹⁸⁸

﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾

“Onlara Rablerinin âyetlerinden bir âyet gelmez ki ondan yüz çeviriyor olmasınlar.”¹⁸⁹ Onlara göre ayetlerde yer alan “مِنْ” harfinin kaldırılmasıyla umûmluk izale edildiğinden bu umûmiyetin yine aynı harften kaynakladığı sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁰

Buna göre örneğin, “مَا رَأَيْتُ رَجُلًا” “Kimseyi görmedim” ifadesi ile “مَا قَامَ رَجُلٌ”

“Bir adam kalkmadı” ifadesi, umûm ifade ettiğini savunanlara göre sözün umûma yani cinse delâleti ferde delâletinden daha kuvvetlidir. Lakin “bir adam” manasında tek bir ferde hamledilmesi de mümkündür. Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre karine

¹⁸⁶ Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveydete (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/56; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/263; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 3/295-297; İsnevî, *Nihâye*, 185; a.mlf., *el-Kevkeb*, 288; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/152-153; *Teftâzânî, et-Telvîḥ*, 128-133.

¹⁸⁷ Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/797; a.mlf. *el-'İkdu'l-manzûm*, 1/481; İsnevî, *Nihâye*, 186; İbnu'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, 274-275; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 89.

¹⁸⁸ el-A'râf 7/59.

¹⁸⁹ el-En'âm 6/4.

¹⁹⁰ İbnu'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, 275.

bulunmasa bile bu tarz nekreler âm lafızlar kategorisinde değerlendirilir. Umûmilikten çıkabilmesi için ya hal karinesi ya da kelamın siyakında lafzi bir karinenin bulunması gerekir.¹⁹¹ Mesela yukarıdaki örnekler " مَا قَامَ رَجُلٌ بَلَّ رَجُلَانِ " veya " مَا رَأَيْتُ رَجُلًا بَلَّ "

şeklinde söylenirse buradaki "بَلَّ" harfinden sonra gelen kısım sözlü karine olur ve cümledeki "adam" kelimesinden umûm değil husus murâd edildiği anlaşılır. İkinci grupta yer alan âlimlere göre ise bu tarz kullanımlardaki nekre zaten umûm ifade etmeyeceğinden böyle bir teferruata da gerek yoktur.

Nekrenin umûm ifade ettiğine yönelik fikhî hükümlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

Adetli kadının veya cünüplü birinin yapamayacağı ibadetlerden bazılarını dile getiren şu hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.): " لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ "

"Hayızlı veya cünüplü kimse Kur'ân'dan herhangi bir ayet okuyamaz" ¹⁹² buyurmuştur. Hadiste geçen "شَيْئًا" ifadesi menfî cümlede yer alan bir nekre

olduğundan umûm ifade eder ve böyle kimselerin Kur'ân ayetlerini okumalarının kendilerine yasaklandığını bildirir. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu ve buna benzer hadislerden hareketle cünüp veya hayızlı bir kimsenin -dua niyetiyle dahi olsa- Kur'ân'dan bir ayeti okuyamayacağını ve ona dokunamayacağını söylemişlerdir. Çünkü hadisin söylenme amacı ile hadiste yer alan "شَيْئًا" ifadesinin menfî bir sözden

sonra vuku bulan bir nekre olması umûm ifade eder.¹⁹³ Bununla birlikte İmam Malik b. Enes, hayızlı bir bayanın hayızlı iken Kur'ân okumasına müsaade etmiştir. Çünkü ona göre böyle birini günlerce süren adet halinde Kur'ân okumaktan mahrum bırakmak doğru değildir. Öte taraftan Ebû Ca'fer et-Tahâvî (öl. 321/933) hem hayızlının hem de cünüp birinin tam bir ayet olmamak kaydıyla cümle cümle okuyabileceği fetvasını vermiştir.¹⁹⁴ Kanaatimizce her ne kadar cumhurun yaklaşımının karşısında yer alsa da

¹⁹¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/20; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/152; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 90.

¹⁹² Tirmizî, "Tahâret", 98 (No. 131).

¹⁹³ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/95; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 3/152; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/137-138; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 52; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 1/387; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/168-169.

¹⁹⁴ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/95; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/137-138; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 52; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 1/387; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/168-169.

yerine göre İmam Malik b. Enes'in görüşüne de müracaat edip fetva vermekte bir beis olmasa gerektir. Nitekim kendisinin de sunduğu gerekçeden hareketle hayızlı birini Kur'ân'ın manevi atmosferinden bu kadar uzun bir süre mahrum bırakmak bir Müslüman için çok zordur. Hele de uzun süre Kur'ân ile ıstıgal etmek zorunda olan muallimeler, hafızlık eğitimi alanlar, Kur'ân öğrenmek isteyen kimseler için böyle bir fetva daha bir önemlidir. Bu hususta Din İşleri Yüksek Kurulu şu fetvayı yayınlamıştır:

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre tıpkı cünüp gibi âdetli veya lohusa kadın da Kur'ân okuyamaz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) “Âdetli kadın ve cünüp olan kimse Kur'ân'dan hiçbir şey okuyamaz.” (Tirmizî, Tahâret, 98 [131]; İbn Mâce, Tahâret, 105 [595-596]) buyurmuştur. Hz. Ali de “Resûlullah'ı Kur'ân okumaktan cünüplük hâli dışında hiçbir şey alıkoymazdı.” (Ebû Dâvûd, Tahâret, 88 [229]; Nesâî, Tahâret, 171 [266]; İbn Mâce, Tahâret, 105 [594]) demiştir. Farklı bir lafızla gelen rivayete göre ise Hz. Ali'nin “Resûlullah cünüp olmadıkça bize Kur'ân okurdu.” (Tirmizî, Tahâret, 111 [146]) dediği rivayet edilmiştir. Bu genel yaklaşımın yanında söz konusu üç mezhep içinde bazı ayrıntılı içtihatlar da bulunmaktadır. Hanefî ve Şâfiîler, dua ve zikir kastıyla dua anlamı içeren ayetlerin cünüp, âdet ya da lohusalık hâlinde okunabileceğini; Şâfiîler dili oynatmadan ve telaffuz etmeden Mushaf'ın yüzüne bakarak kalben veya zihnen süzülebileceğini; Hanbelîler ise Kur'ân okuma kastı olmadan besmele, hamdele vb. zikirlerin okunabileceğini söylemişlerdir (Serahsî, el-Mebsût, 3/152; İbn Kudâme, el-Muğnî, 1/106; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, 1/290). Mâlikî mezhebinde ise farklı iki görüş bulunmaktadır (İbnu'l-Cellâb, et-Tefrî, 1/39; Karâfî, ez-Zehîra, 1/379). Sonraki bazı Mâlikîler, bu iki görüşten âdet hâlindeki kadının eğitim öğretim amacıyla Mushaf'a dokunabileceği ve Kur'ân-ı Kerîm'i okuyabileceği içtihadını tercih etmişlerdir (Desûkî, Hâşiye, 1/174; Ezherî, Cevâhir, 1/32). Günümüzde Kur'ân eğitim ve öğretiminin aksamadan devam edebilmesi için Mâlikî mezhebinin bu görüşüyle amel edilebilir. Bununla birlikte Kur'ân eğitim ve öğretiminin çok değişik yol ve yöntemleri olduğu için âdet ve lohusalık dönemlerindeki kadınların, okuyan kimselere kulak vererek ya da kayıttan dinleyerek kulak eğitimi almaları ve ayetleri kelime kelime bölerek tashih-i hurûfa ağırlık vermeleri de uygulanabilecek bir başka yöntemdir. Bu yöntem, ihtilaftan kaçınmak açısından daha ihtiyatlı olabilir.”¹⁹⁵

“لا” harfinin ismi olan nekre kelimenin, fetha üzere mebni olduğunda umûm

ifade etmesi tüm bilginlerce kabul edilmektedir. Ancak merfû okunduğunda tek bir fert murâd edilebileceği gibi umûm da ifade edilebileceğinden umûm ifade etmesi muhtemel hale gelmektedir. Bu farkın tezahürü, klasik kaynaklarda kelime-i tevhid üzerinden ortaya konulmaktadır. Buna göre örneğin İslâm dinine girmek isteyen gayr-ı müslim bir kimse kelime-i tevhidi söylerken “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” şeklinde fetha ile okursa Müslüman olduğu kabul edilmekte ve cümlelerin manası “Allah'tan (c.c) başka hiçbir ilah yoktur” şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte “إِلَهٌ” lafzını merfû olarak telaffuz ettiğinde cümlelerin umûm ifade etmesi muhtemel olduğundan bu kimsenin dine girmiş

¹⁹⁵ DİB, “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”.

olması veya olmaması kesinlik kazanmamaktadır.¹⁹⁶ Çünkü dediğimiz gibi böyle bir okuyuşun umûma delâleti kat'î değil zannîdir. Cümlelerin anlamı “Allah’tan (c.c) başka bir ilah yoktur (birkaç tane olabilir)” şeklinde muhtemel olacağından bu tarz bir kullanım imanın varlığını tam olarak ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla zan meydana gelir. Hâlbuki iman ise zanla birlikte gerçekleşmemektedir. Ancak kanaatimizce dilsel incelikleri bilmeyen veya Arapça ifadeleri telaffuz etmede zorlanan ve bu dile yabancı bir kimse için bu tarz bir yaklaşım doğru olmasa gerektir. Nitekim şaz dahi olsa Ebû Hanife’den nakledilen Farsça ibadetin geçerli olacağı fetvası¹⁹⁷ da lafızlara çok fazla takınılmaması gerektiğini göstermektedir. Zaten bu noktada olan birisi iman etmek için telkin (yönlendirme) yoluyla da dine girebilmektedir. Önemli olanın niyet ve samimiyet olduğu da unutulmaması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hiz. Peygamber (s.a.s.): " لَا تُؤَلِّهِ وَالِدَةٌ عَنْ وَلَدِهَا " *“Hiçbir anne, evladından alıkonularak çıldırtilamaz”* buyurmuştur.¹⁹⁸ Hadiste geçen “وَالِدَةٌ” sözü, menfi bir cümlede geçen nekre bir isim olduğundan umûm ifade eder ve tüm anneleri kapsar.

Bir kimse, belli bir kişiyi kastetmeksizin " لَا أَكْلِمُ أَحَدَهُمَا أَوْ أَحَدَهُم " *“O ikisiyle ya da onlardan biriyle konuşmayacağım.”* diye yemin eder ve akabinde onlardan biriyle konuşursa yeminini bozmuş olur ve yemin kefareti ödemesi icap eder. Aynı hüküm, yemin cümlesinin müspet olarak kurulması durumunda da geçerlidir. Buna göre aynı şahıs cümleyi olumlu olarak kurarsa ve örneğin: *وَاللّٰهُ لَا أَكْلِمَنَّ أَحَدَهُمَا أَوْ وَاحِدًا*

“MİNEHUMA” şeklinde söylerse az önce söylediğimiz hükümler burada da geçerli olur. Şayet

kişi bu cümlede *“كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ”* ifadesini kullanıp cümleyi *“كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ”* şeklinde kurarsa yine

ulemanın ekserisine göre az önce geçen hükümler icra edilir.¹⁹⁹ Günümüzde yaygın olarak dil alışkanlığından kaynaklanan ve herhangi bir sebepten ötürü akraba, dost ve

¹⁹⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 4/37; İsnevî, *et-Temhîd*, 321; a.mlf., *el-Kevkeb*, 290; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayşu'l-hâmi*, 282.

¹⁹⁷ Semerkandî, *‘Uyûnu'l-mesâ’il*, 26; Serahsî, *el-Mebsûr*, 1/37; Bâbertî, *el-‘Înâye*, 1/286; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 2/176.

¹⁹⁸ Beyhakî, *es-Sünen*, 8/8 (No. 15767).

¹⁹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 3/257; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 8/337; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb*, 4/255.

arkadaşlarıyla diyaloglarda kişinin dile getirdiği “Vallahi onlarla konuşmayacağım” gibi yeminler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Yemini dil alışkanlığı haline getirmek uygun olmadığı gibi ağızdan kasıtsız olarak çıkan yeminlerde de niyet ve kastı göz ardı ederek hüküm vermek kanaatimizce doğru değildir. Nitekim muasır âlimlerden Yusuf el-Kardâvî, bu tarz yeminlerin adeten dile getirildiğini, kasıt ve niyet olmadan dil alışkanlığı neticesinde ağızdan çıktığı için “yemin-i lağv” yani sonuç doğurmayıp kefarete gerektirmeyen yeminler kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁰⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu’nun fetvası da bu yöndedir.²⁰¹

1.1.2.1. Nekre Çoğullar (Cem‘i-Münekker)

Nahiv ve fıkıh bilginlerinin üzerinde hassasiyetle durdukları konulardan biri de çoğul olan kelimelerin hem delaleti hem de ‘âm veya hâs mı oldukları hususudur. Âlimlerin geneline göre nekre olan cemi isimler, ‘âm olmayıp sadece belirli sayısı olmayan ve kemiyet (çokluk) bildiren isimlerdir. Lakin delâlet ettikleri bu kemiyetin en azının (ekallu’l-cem‘) kaç olduğu hususunda bir netlik yoktur. Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), Pezdevî, Muzafferuddîn İbnu’s-Sââtî (öl. 694/1295), İbn Hazm gibi bazı usûl ulemasına göre nekre çoğullar umûma delâlet ederler. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine müntesip bazı âlimlerin de bu görüşte oldukları aktarılmıştır.²⁰² Şunu da belirtmek gerekir ki muasır bilginlerden Halîfât gibi bazı âlimler, nekre çoğulların delaleti hususunda bir kanaat bildirmeyip tafsilatı önceleyen bilginler de vardır. Onlara göre nekre çoğullar, sadece menfî cümlelerde umûmiyet ifade eder ve nekre çoğulun umûm ifade etmesi “menfilik” koşuluna bağlıdır. Nitekim Halîfât, şöyle demiştir:

Bir kimsenin “أَذَيْتُ وَاجِبَاتٍ بِالْأَمْسِ” “Dün birkaç ödev yaptım” ve “رَأَيْتُ أَسُودًا فِي حَدِيقَةِ الْحَيَوَانَاتِ” “Hayvanat bahçesinde birkaç aslan gördüm” cümleleri, yapılması gereken tüm ödevlerin yerine getirilmiş olduğunu ve hayvanat bahçesinde bulunan tüm aslanların görülmüş olduğu anlamına gelmez. Lakin “لَمْ أَوْدِ وَاجِبَاتٍ بِالْأَمْسِ” “Dün herhangi bir ödev yapmadım” ve “مَا رَأَيْتُ أَسُودًا فِي حَدِيقَةِ الْحَيَوَانَاتِ” “hayvanat bahçesinde aslanlar görmedim” cümleleri ise umûm ifade eder ve şayet bu sözü söyleyen kimse, bir ödev yapar veya tek bir aslan görürse gerçeğe aykırı bir beyanda bulunmuş olur.²⁰³

²⁰⁰ Yusuf el-Kardâvî, *Fetâva Muâsarâ*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1. Baskı, 2000), 1/435, 438.

²⁰¹ Bk. DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 387.

²⁰² Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/191; Pezdevî, *el-Uşûl*, 202; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/111; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/453; İsnevî, *et-Temhîd*, 316; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/126; İbnu'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, 315; İbn Nuceym, *Lubbu'l-uşûl*, 84; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/308-309; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 93.

²⁰³ Halîfât, *Menhecu't-tahlîl*, 3/949; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 93-94.

Halîfât'ın bu değerlendirmesine itiraz eden Güman şöyle demiştir:

Halîfât'ın bu görüşü isabetli değildir; çünkü son iki cümle, "لم أؤد واجبات بالأمس بل واجبا واجدا" "Dün ödevler yapmadım tek bir ödev yaptım" ve "لم أر في حديقة الحيوانات أسودا بل أسدين" "Hayvanat bahçesinde aslanlar görmedim; sadece iki aslan gördüm" takdirine pekâlâ elverişlidir. Nekrenin olumsuz cümlede kullanımı konusunda değindiğimiz gibi bu tarz cümlelerde nekrenin umûm ifade etmesi kati değil; zannîdir.²⁰⁴

Ancak bize göre Güman'ın bu itirazı yerinde değildir. Çünkü kendisinin de dediği gibi cümlelerin böyle bir takdire elverişli olması onun umûmiyetine engel olmayıp bilakis umûmiyeti tahsis eden harici bir karinedir. Halîfât da böyle bir takdiri kabul etmekte olup onun belirttiği husus karine bulunmadığı durumlar için geçerlidir.

Nahiv ilminde nekre çoğullar bağlanımında yapılan bir diğer ayırım da çoğulların azlık veya çokluk açısından değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmeye, literatürde "cem-'i kılet ve cem-'i kesret" adı verilir. Nekre çoğulların böyle bir ayırımı tabi tutulmasının fıkıh ilmine ne oranda katkı sunup sunmadığı incelemeye değer bir konudur.

a. Cem-'i Kılet (Azlık İfade Eden Çoğul)

Nahiv bilginleri, cem-'i kıleti, sayılar bazında üç ile on (bir başka görüşe göre iki-on) arasındaki sayı ve kalıplara denk gelen çoğullar olarak nitelemişlerdir. Dil bilginlerinin genelinin benimsediği görüşü göre bu kalıplar, "أَفْعَالٌ، أَفْعَالَةٌ، أَفْعَالَةٌ" lafızlarıdır. Diğer kalan kalıplar ise teksir (çokluk) içindir.²⁰⁵

b. Cem-'i Kesret (Çokluk İfade Eden Çoğul)

Cem-'i kesret kalıpları ise vaz' itibariyle en az ondan fazla bir sayıya delâlet eden kelimelerdir.²⁰⁶ Bu kelimeler için belli kalıplar bulunmamakta olup bunları bilmenin yolu sözlüklerdir. Nitekim Gazzâlî, cem-i kılet vezinlerini saydıktan sonra cem-i kesret vezinlerinin bunların dışında kalan kalıplar olduğunu belirtmiştir.²⁰⁷

²⁰⁴ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 93-94.

²⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/125; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 94.

²⁰⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/2; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, 1/405, 474; İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Aqîl*, 4/114; Zerkeşi, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/124.

²⁰⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/125.

Zemahşerî, Karâfî ve İbn Akîl (öl. 769/ 1367) ise bu her iki kısmın bir diğerrinin yerine kullanılabileceğini ve böyle bir istimalin de mecaz olduğunu söylemişlerdir.²⁰⁸

Zihni Efendi (öl. 1846/1913), her iki taksim (killet-kesret) birkaç çoğulu olan üçlü kelimeler için geçerli olduğunu, tek çoğulu olan veya üçten fazla harfi bulunan lafızlar için böyle bir taksim söz konusu olmadığını bildirmiştir.²⁰⁹ Ona göre örneğin “sütun” manasına gelen “عَمُودٌ” kelimesini çoğul yaparken on tane sütunu belirteceksek “أَعْمِدَةٌ”, ondan fazlasını söylemek istersek “عُمَدٌ - عُمَدٌ” dememiz icap eder. “مَسَاجِدُ” gibi harfleri üçten fazla olan cem’i teksirlerde ve “رِجَالٌ، أَقْلَامٌ، حُمْرٌ” gibi tek çoğullu lafızlarda aynı taksim yapılamaz. Ancak yaptığımız araştırma neticesinde Zihni Efendi’nin bu görüşünün realiteyi yansıtmadığı görülmüştür.²¹⁰

Cümle içerisinde umûm anlamı vermeyen muzâf bir çoğul ile başına harf-i ta’rif alan çoğul kelimelerde de yukarıdaki hükümler uygulanır. Öte taraftan Türkçe’de kurallı çoğullar adı verilen cem-’i salimin hangi kategoride değerlendirileceği yani killet için mi yoksa kesret için mi olduğu mevzuu tartışmalıdır. Cuveynî gibi bazı âlimler, kesret için olduğunu söylerken Sîbeveyhi ve bazı nahiv bilginlerinden killet için olduğunu söyleyenler de vardır. Cuveynî, Sîbeveyhi ve diğerlerinin yaklaşımlarını yanlış bulmuştur.²¹¹ *Keşfu’l-Esrâr* yazarı Abdulazîz el-Buhârî de cem-’i salimin killet için olduğu görüşünü “قيل/denildi” temrîz sıgası ile vererek bunun bazı usûl bilginleri tarafından dillendirildiğini ve bunun uzak bir ihtimal olduğunu belirtmiştir.²¹² Radî el-Esterâbâdî’in (öl. 688/1289) tercihi ise cem-’i salim için böyle bir taksime gerek olmadığı ve onun -karine yoksa- her ikisine de muhtemel olduğu şeklindedir.²¹³

Çoğul kelimelerin killet veya kesret ifade edip etmediği hususunun usûl ilminde ne denli karşılık bulduğu hususunda bilginler arasında ihtilaf bulunmakta olup

²⁰⁸ Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 2/69-70; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-darab*, 1/401; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/124.

²⁰⁹ Zihni Efendi, *el-Muntehâb*, 2/456; Radî el-Esterâbâdî, *Şerḥu’l-Kâfiye*, 3/467; Güman, *Nahiv ve Fıkıḥ Usulü İlişkisi*, 94-95.

²¹⁰ Detay için bk. Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-darab*, 1/401; Zihni Efendi, *el-Muntehâb*, 2/456.

²¹¹ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/117.

²¹² Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/2.

²¹³ Tartışmanın detayı için bk. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/2; İsnevî, *el-Kevkeb*, s. 283-286; Radî el-Esterâbâdî, *Şerḥu’l-Kâfiye*, 3/466; Güman, *Nahiv ve Fıkıḥ Usulü İlişkisi*, 94-95.

İsnevî'ye göre böyle bir ayırım dikkate alınmamalıdır. Ancak Abdulazîz el-Buhârî'de böyle bir durumda tafsilata gidilmesi gerektiği görüşü hâkimdir. Ona göre usûl âlimlerinin büyük çoğunluğu, cümlede var olan ve kılet için istimal edilen çoğulun nekre olması durumunda umûm ifade etmeyeceğini, kesret çoğulunun ise umûma delâlet ettiğini söylemişlerdir.²¹⁴ Kanaatimizce dilin yapısı gereği çoğul bir kelimenin azlık veya çokluk yönünden neye denk geldiğinin önemli olmasının yanı sıra, günlük hayatta insanların birbirleriyle iletişimde dillerinden dökülen lafızların neye tekabül ettiğini ölçmede örfü de dikkate almakta yarar vardır. Örneğin bir kimse kılet için olan bir lafızla kesreti veya kesret için olan bir lafızla kıletini murâd ettiğini dile getirirse bu beyana itibar etmek uygun olur.

Usûl sahasında üzerinde şiddetli tartışmaların yaşandığı bir diğer konu, cemi isimlerin delâlet ettikleri en alt sayının iki mi üç mü olduğudur. Bu konuda görebildiğimiz kadarıyla iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır.

- a. Birinci yaklaşıma göre çoğul isimler, en az üç sayısına delâlet eder. Sahabeden İbn Abbas ve Hz. Osman, dil bilgini Sîbeveyhi, Hanefî usûl bilginlerin geneli ile Şafîî usûl bilginlerinden Cuveynî ve Zeydiyye mezhebine mensup Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) bu görüşte oldukları nakledilmiştir. Bu görüşü benimseyenlere göre, cem' lafızlar, iki veya tek ferde ancak karine yoluyla ve mecazen delâlet edebilir.²¹⁵
- b. İkinci yaklaşıma göre ise bu tarz çoğullar, en az iki ferde delâlet eder. Sahabeden Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Zeyd b. Sabit (öl. 45/665), Şâfiîlerden bazı bilginler ile Eş'arîler'in ekserisi, dil bilgini Niftaveyh (öl. 323/935), usûl bilginlerinden Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî (öl. 403/1013), Ebû İshak eş-Şîrâzî

²¹⁴ Tartışmanın detayı ve delilleri için bk. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/3-4; İsnevî, *Nihâye*, 196-197; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 180; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 95. Ayrıca Güman, ilgili yerde "Cem-'i kılet- cem-'i kesret" ayırımının her zaman Zihni Efendi'nin dediği gibi olmadığını, buna aykırı gelen örneklerin var olduğunu belirtmiş ve buna dair örnekleri sunmuştur. Bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 95-97.

²¹⁵ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zunejd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 3/322-323; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 4/2-8; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/125-133; Pezdevî, *el-Uşûl*, 202; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/151-153; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/149-150; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/370; Karâfî, *el-İkdu'l-manẓûm*, 2/71-78; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/28-29; İbn Tilimsani, *Şerhü'l-Meâlim*, 1/459-468; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/115-119; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/190-197; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/310-311.

(öl. 476/1083), Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884), Ebû Hâmid el-İsferâyînî (öl. 406/1016) ve Gazzalî'nin bu görüşte oldukları nakledilmiştir.²¹⁶

Abdulazîz el-Buhârî, Teftazânî'den naklen “eḳallu'l-cem” ekseninde yapılan tartışmaların, azami sayı çerçevesinde döndüğünü ve âlimlerin burada cem'i kılet-cem'i kesret ayırımına gitmediklerini belirtmiştir. Buna göre “cem'i kılet, on ve daha aşağısına has iken cem'i kesret, ondan daha yukarısına hastır” denilemez.²¹⁷ Birçok bilgin aksini söylese de bu yaklaşım kanaatimizce cari kullanıma daha muvafıktır. Dolayısıyla her iki çoğul arasındaki temel fark, asgari sayıda değil azami sayıda aranmalıdır.

Yukarıdaki ihtilafın furû'î bazı meseleleri şöyledir:

Cenaze namazında bulunması gereken kişi sayısının en az ne kadar olması gerektiği hususunda ihtilaf çıkmıştır. Sahih olan görüşe göre cenaze namazının, buluşa ersin veya ermesin (yetişkin veya çocuk olsun) bir kişi ile yerine geleceğidir. Genel geçer hüküm bu olmakla birlikte Ebû'l-Abbâs İbnu'r- Rif'â (öl. 710/1310) gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.): “صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ” “Arkadaşınızın namazını kılınız.”²¹⁸ hadisinden hareketle namazı kılacak olanların belli bir sayıya ulaşması gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü hadiste emir kipi çoğul şeklinde gelmiştir ve bu durum da genel ulemaya göre göre en az üç; diğer bilginlere göreyse en az iki kişinin varlığı gereklidir.²¹⁹ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki hadisin delâleti hususidir ve o anda emre muhatap olanların sayısı ile alakalıdır. Başka rivayetlerin desteğiyle fakihlerin birçoğu cenaze namazının “farz-ı kifâye” olduğunu ve asgari sayı olan tek kişiyle de ifa edilebileceğini söylemişlerdir. Nitekim İsnevî de buradaki hükmün tesisinin “eḳallu'l-cem” olgusuyla ilişkili olmadığını belirtmiştir.²²⁰ Esasen bizce bu hususta ön görülen şey, cenaze gibi ölen kişi için duaların, mersiyelerin ve hayırla yâd etmelerin gerçekleştiği dini bir merasimde lafzın muktezası gereği bir veya birden

²¹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3/322-323; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/2-8; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/125-133; Pezdevî, *el-Uşûl*, 203; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/151-153; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/149-150; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/370; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/71-78; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/28-29; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/115-119; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/190-197; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/310-311; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 96-98.

²¹⁷ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 8/332; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/119.

²¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 36/9 (21675).

²¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/58; İsnevî, *el-Kevkeb*, 284; Şirbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 1/957-958; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 3/14.

²²⁰ İsnevî, *el-Kevkeb*, 284.

fazla kişi sayının aranması yerine örfün işletilmesi ve asgari sayının yeterli olması hususunun ancak “zaruret” durumuyla sınırlandırmanın daha doğru bir bakış olacağıdır. Mesela depremler, savaşlar gibi toplu ölümlerin yaşandığı olaylarda zaruret miktarıyla iktifa edilebilir. Ancak normal zamanlarda cenazenin bir veya birkaç kişi ile ifa edilmesi pek uygun değildir.

Başka bir örneğ vermek gerekirse birisi mesela “Zeyd’in bende birkaç dirhem alacağı vardır” anlamında “لَزَيْدٍ عَلَيَّ دَرَاهِمٌ” bir söz sarf etse mezkûr cümlede nekre çoğulun var olması sebebiyle kişi bu sözüyle ne kadar borç ikrar etmiş olmaktadır? Asgari iki dirhem mi yoksa üç dirhem mi? İşte bu tarz ifadelerde yukarıda verilen ihtilaf çerçevesinde hüküm tesis edilir. Dolayısıyla ilk görüşü benimseyenlere göre söz sahibinin boynunda üç, ikinci görüşü benimseyenlere göre ise iki dirhem borç tahakkuk eder.²²¹ Zayıf olsa da Hanbelî mezhebinden bir görüşe göre bu ifade de ödenmesi gereken en az meblağ on dirhemdir.²²² Kanaatimizce bu tarz ifadelerde ihtiyat gereği her iki görüşün ortasında duran ve çoğulun asgari miktarının üç sayısı olduğunu benimseyen görüşü almak daha doğrudur.

Bir kimsenin ağzından “وَاللّٰه لَا اَلْبَسُ خَلِيًّا” “Vallahi! Artık süslenmeyeceğim/süse dair bir şey taşımayacağım.” gibi bir ifade çıktıktan sonra yüzük, bilezik vb. bir nesneyi taksa âlimler, bu kimsenin yeminini bozmuş olacağını dile getirmişlerdir.²²³ Ancak burada bir ayrıntıya girmekte fayda vardır: “خَلِيًّا” kelimesi dildeki kullanımına ve harekelemeye bağlı olarak tekil veya çoğul olarak gelebilmektedir. şayet yukarıdaki ifadede sözü söyleyen kimse ifadeyi tekil olarak kullanmışsa bir yüzük veya bileziği takmasıyla yemini bozulur ve kefareti ödemesi icap eder. Ancak çoğul kullandığı takdirde bu olasılık ortadan kalkmış olur ve en az üç tane

²²¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/28; İsnevî, *el-Kevkeb*, 283-284; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/331; İbnu'l-Mibred, *Zînetu'l-arâis*, 19; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 98.

²²² İbnu'l-Mibred, *Zînetu'l-arâis*, 19. Diğer örnekler için bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/220-222; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/28-29; İsnevî, *el-Kevkeb*, 286-287; İbnu'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, 316-317; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 98.

²²³ Semerkandî, *Uyûnu'l-mesâ'il*, 200; Suğdî, *en-Nutef*, 1/401; Cuveynî, *Nihâyetu'l-ma'tlab*, 18/356; Gazzâlî, *el-Vasît*, 7/244; Begavî, *et-Tehzîb*, 8/122; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 12/319; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 7/370; Nevevî, *Ravşatu't-tâlibîn*, 11/57-58; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/186; İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-İsnevî, *Me'tâli'u'd-dekâ'ik fi tahrîri'l-cevâmi' ve'l-fevâriķ*, thk. Nasîruddin Ferîd Muhammed Vâil (Kahire: Dâru's-şurûk, 2007), 2/280.

süs eşyası kullanmadan yemini bozulmaz.²²⁴ Ayrıca Nevevî, bu tarz kullanımlarda sözde geçen fiilin mazi veya muzâri kipi olması arasında da fark bulunduğunu söylemiştir. Örneğin bir kimse, "وَاللّٰهُ لَا اَلْبَسُ مِنْ عَزَلٍ فَلَانَةٍ" "falanca terzinin diktiğinden giymeyeceğim" vb. sözlerle yemin ettiğinde yemin sorumluluğu doğabilmesi için terzinin daha önce diktiği elbiselerin giyilip giyilmemesine bakılır. Yeminin "falanca terzinin dikeceği..." dediğinde ise yeminden sonra dikilen elbiselerin giyilip giyilmemesi aranır.²²⁵ Öte taraftan Türkçe’de "süslenip-püslenmek" diye bir kavram vardır. Bu kavramın kapsamına neyin girip neyin girmeyeceğini belirleyen en önemli etken örftür. Nitekim yine Nevevî, yemini bozan süslenme eşyalarının söz sahibinin ait olduğu toplumun bakışıyla ilgili olduğunu dile getirmiştir.²²⁶ Burhâneddîn el-Mergînânî (öl. 593/1197) de yeminlerin temel dayanağının örf olduğunu belirtmiştir.²²⁷ Yukarıdaki sözde çoğulun alt sınırı ile ilişkili bir husus yoktur. Buradaki en önemli etken cari örftür. Buna göre yukarıdaki örnekte olduğu gibi "Vallahi! Bundan sonra süslenip-püslenmeyeceğim" diye yemin eden bir kimsenin süs eşyası olarak, yüzük, küpe, bilezik, kolye vb. gibi birkaç takı takması örfе göre "süslenme" denilmeyeceğinden yemini de bozulmaz. Çünkü "süslenme" kavramı geniş kapsamlı bir ifadedir. Öyle anlaşıyor ki yukarıda dile getirilen ayırım, Arapçaya has olup diğer diller açısından pek bir fark gözükmemektedir.

Başka bir örnek vermek gerekirse Hac ibadetini yerine getirmek isteyen birisi Müzdelife’de²²⁸ gecelediğinde kendisine mustehap olan remy-i cimâr²²⁹ için taşları oradan almasıdır. Ancak o güne has olan yedi taşı mı yoksa tüm cemerât için gerekli olan taşları mı almalı hususu ihtilaflıdır. Âlimlerin geneli, ilk görüşü benimsemişlerdir. Ancak tüm taşları aynı anda alması gerektiğini söyleyenler de vardır.²³⁰ İlk görüşün dayanağı İbn Mâce (öl. 273/887) ve Nesâî’nin (öl. 303/915) sahih bir tarik ile

²²⁴ Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 11/58; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/191-192.

²²⁵ Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 11/57.

²²⁶ Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 11/57.

²²⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, 7/448; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/336.

²²⁸ Müzdelife: Mekke’ye dört, Arafat’a iki saatlik bir mesafede olan mevkiinin adıdır. Hacılar Arafat’tan ayrıldıktan sonra burada konaklarlar, akşam ve yatsı namazını cem’-i tehir şeklinde bir arada kılıp, Mina’da Şeytan taşlama için küçük taşlar alırlar ve cemerâta doğru hareket ederler. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 441-442.

²²⁹ Remy’i Cimâr: Bir fıkıh terimi olarak hacıların kurban bayramı günlerinde Mina’da attıkları küçük taşların her birini ve bu taşların atıldığı üç ayrı yeri ifade eder. Çoğulu cimâr ve cemerâttır. Bu yerlere taş atılması işine de remy-i cimâr denir. Detaylı bilgi için bk. M. Özgü Aras, "Cemre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Temmuz 2023); Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 478.

²³⁰ Rûyânî, *Baḥru’l-mezheb*, 3/519; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 4/239.

naklettikleri şu hadistir: " قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةَ الْعَقَبَةِ "

"Fadl b. "وَهُوَ عَلَى رَاحِلَتِهِ: "هَاتِ، أَلْقُطْ لِي"، فَلَقَطْتُ لَهُ حَصِيَّاتٍ هُنَّ حَصَى الْخُذْفِ،

Abbas'tan (r. anhumâ) der ki: Efendimiz (s.a.s.) kurban bayramı günü sabahında bana: 'benim taşlarımı topla.' diye emretti. Bunun üzerine ben de çakıl taşlarına benzeyen taşlar topladım."²³¹ Görüldüğü üzere hadiste cem-i kıletten sayılan ve taşlar

anlamındaki "حصيات" ifadesi geçince sünnet olanın o günün taşlarını toplamakla iktifa

edilmesi anlaşılır.²³² Ancak şunu da unutmamak gerekir ki Hac gibi meşakkatli, yorucu ve izdihama açık bir ibadet esnasında olumsuz bir tablo ile karşılaşmamak adına taşların toptan alınmasının lüzumunu vurgulayan görüşün de dikkate alınmasında kanaatimizce yarar vardır.

Nekre çoğullar ile mârife çoğullar arasında ne gibi bir fark bulunduğu hususunda Abdulazîz el-Buhârî, şöyle demiştir: "Nekre çoğullar, delâlet ettiği tüm fertlere, çoğulun asgari sınırı olan üç ferde veya bu iki kısım arasında yer alan herhangi bir sayıyı gösterebilir. Mârife çoğullara gelince o, bu sayılanlara delâlet edebilirken sadece iki kısım arasında yer alan sayıya delâlet etmez."²³³

1.1.2.2. Nekre Masterlar

Master kelimesi Türkçe'de fiilin -mek / mak veya -mâ / me ekleri alan ve ad gibi kullanılan biçimi, eylemlilik: al-mak, üşü-mek, bul-mâ, gör-me, vb. anlamlara gelen isimdir. Başka bir tanımla fillerin olumlu veya olumsuz olabilen fakat şahıs ve zaman ifade etmeyen asıl şekillerine örneğin bilmek, gelmek, dalmamak... denir.²³⁴

Arapça'da masterın farklı kullanımları bulunmaktadır. Kimi zaman yalın bir halde bulunurken kimi zaman da başına gelen bir edat sayesinde cümle halinde de olabilmektedir. Başka bir anlatımla doğrudan veya dolaylı masterın kullanım şekilleri ve bunların cümle içerisindeki yansımaları, değişik cümle öğeleri şeklinde ortaya

²³¹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sunen* (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 2017) "Menâsiku'l-Hac", 217 (No. 3057); Nesâî, "Menâsiku'l-Hac", 217 (No. 3057).

²³² Rûyânî, *Baḥru'l-meḏheb*, 3/519; İsnævî, *el-Kevkeb*, 287-288; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 4/239.

²³³ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/3.

²³⁴ Mehmet Doğan, *Temel Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1994), 529.

çıkabilmektedir. Buna göre mesela, "يُعْجِبُنِي صَنْعُكَ" "yaptığın hayretimi celp etti." gibi mastarlar, eğer mazi veya hal manasında kullanılırlarsa "مَا" ve fiilin "مَا صَنَعْتَ أَوْ" beraberce oluşturdukları anlamı verirler. Ancak istikbal anlamında kullanıldıklarında ise en/enne ve fiilin "أَنْ/أَنَّ تَصْنَعُ" verdikleri anlama gelirler.²³⁵

Mastarın yer aldığı cümle yapı itibariyle menfi veya müspet olduğunda cümlelerin anlamı da farklılaşmaktadır. Mastarı fıkıh doktrini açısından değerlendirdiğimizde karşımıza onun cümleye umûmilik katıp katmadığı hususu çıkmaktadır. Mezkûr her iki cümlede yer alan mastarın umûma delâlet edip etmemesi hususu ise tartışmaya açıktır. Hanefiler, müspet cümlede vaki olan nekre mastarın âm olabileceğini ve bunun delilinin şu ayet olduğunu söylemektedirler:

﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾

"(Kendilerine) "Bugün bir kere yok olmayı istemeyin, birçok kere yok olmayı isteyin!" (denir.)"²³⁶ Ayette geçen ikinci "ثُبُورًا" ifadesi her ne kadar müspet bir cümlede gelmişse de "كَثِيرًا" ifadesi ile nitelenmesi sebebiyle umûmiyet kazanmıştır.

Buradan hareketle Hanefî fakihler, eşine "أَنْتِ طَالِقٌ طَلَقًا" "sen gerçekten boşsun" diyen kocanın sözünün, niyet etmesi halinde üç talak hakkını düşürebileceğini belirtmektedirler.²³⁷ Lakin böyle bir nekre mastarın umûm ifade ettiği söylenebilse de tüm talak haklarını düşürücü mahiyette bir istiğrak lafzı olarak kabul edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla böyle bir nekrenin kapsayıcılığı şüpheli olduğundan yukarıdaki ifadenin talakın tüm haklarını düşürdüğü kesin olmamaktadır. Olsa olsa te'kit olarak değerlendirilebilmektedir. Buna göre cümlelerin anlamı "sen üç talakla boşsun" değil "sen boşsun. Kararım değişmeyecek" şeklinde olup hükümce ric'î talak olarak kabul edilmektedir.²³⁸ Cumhur ise böyle bir nekrenin umûm değil

²³⁵ Ebû Hayyân, *İrtișâfu 'd-đarab*, 5/256; İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, 43-45.

²³⁶ el-Furkân 25/12.

²³⁷ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/119; Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr*, 2/13.

²³⁸ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 99.

husus ifade edeceğini söylemektedir. Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), müspet cümledeki nekrenin umûm ifade etmeyişiinin âlimlerin genelinin kanaati olduğunu belirttiikten sonra Şâfiî ulemasının bu husustaki temel yaklaşımını şu sözlerle aktarmıştır: “Burada cümlelerin müspet veya menfi olduğuna itibar edilmez. İstisnaya kabil olmayan her nekre bedel açısından âm olsa bile istiğrak yönünden âm olamaz. İstisnaya kabil olduğunda ise âm lafızlardan sayılmaktadır.”²³⁹

Mastar ile ism-i fail arasında birbirinin yerine kullanılabilmelerinden kaynaklı olarak sıkı bir anlam ilişkisi bulunmaktadır.²⁴⁰ Esasen mastar, Arap dilinde amili olan fiil veya türemiş isimlerin (ism-i fail, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl vd.) aynı anlamını vermek üzere niyabeten onların yerinde de kullanılabilir. Mastar ile ism-i fail arasındaki farkı göstermek adına nahiv bilginleri, şöyle demişlerdir: Her ikisi arasında kat’ilik ve zannilik açısından bir fark vardır. Mesela mastar olan “إِنْطِلَاقُكَ” “senin gitmen” ile aynı kökten ve ism-i fail olarak kullanılan “إِنَّكَ مُنْطَلِقٌ” “sen gidiyorsun/gidicisin” arasında kesinlik veya ihtimallik farkı bulunmaktadır. Mastar, ilgili eylemin kesinlikle vuku bulduğuna delâlet etmezken ism-i fail, buna delâlet etmektedir.²⁴¹

a. Müspet Cümledeki Mastar

Arapça’da cümleler, ihbârî ve inşâî/müspet ve menfî diye farklı açılardan taksim edilirler. Nekre isimler, genel itibariyle müspet haber cümlelerinde vaki olduklarında umûm ifade etmezler. Umûma delâlet edebilmeleri için bir karinenin varlığı şarttır. Bu karineler de ya nekrenin âm bir sıfatla nitelenmesi veya makamın umûm gerektirmesidir. Bu iki kısmın dışındaki yerlerde gelen nekre isim, has olup tek bir ferde delâlet etmektedir.²⁴²

Talep kipli (emir) cümlelerde nekre mastarların umûmiyetinin var olup olmadığı hususu ise ihtilaflıdır. Hanefî âlimler, müspet cümlede var olan müfret nekrenin umûm değil, mutlaklık ifade ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre bu durumda

²³⁹ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/158.

²⁴⁰ Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/309, 3/793.

²⁴¹ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/132; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ḍarab*, 2/992; İsnevî, *el-Kevkeb*, 251; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 350-351; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/8.

²⁴² Semerkandî, *Mizânu’l-uşûl*, 1/270; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/12, 21; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ḍarab*, 2/992; İsnevî, *el-Kevkeb*, 251; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 350-351; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/8.

yer alan cümlelerin ihbâr veya inşâ²⁴³ cümlesi olması arasında bir fark yoktur.²⁴⁴ Hanefîlerin dışında kalan diğer ulemaya göre ise böyle bir durumda tafsilat söz konusudur. Onlara göre genelde nekre isimler özelde de mastarlar, müspet haber cümlelerinde vaki olduklarında umûma delâlet etmezler. Yine müspet lakin emir kiplerinden sonra geldiklerinde yani inşâî cümlede bulunduklarında ise umûm ifade ederler.²⁴⁵ Mesela “أَنْفَقَ مَالًا” “Bir mal infak et” cümlesindeki “مَالًا” ifadesi âm olup, bu kavramın kapsamına girebilecek, para, eşya vb. her türlü değerli malı kapsar. Râzî, bu ayırımın gerekçesini “رَقَبَةً” “Bir köle azat et” cümlesindeki “رَقَبَةً” lafzının âm olduğu ve kişinin dilediği herhangi bir köleyi âzad edebileceği savından hareketle temellendirmiştir.²⁴⁶ İmam Şâfiî’nin de aynı fikirde olduğu nakledilmiştir.²⁴⁷ Bazıları ise cumhurun bu görüşünün tüm fertleri kapsayıcı manasındaki şümul umûmu değil, herhangi bir fert anlamındaki bedel umûmunun kastedilmiş olabileceğini dile getirmiştir²⁴⁸ ki bu görüş daha isabetlidir.

Müspet talep cümlesinde vaki olan nekreye örnek olarak şu ayet verilebilir:

﴿...وَجَعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾

“... ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle” diyenlerdir.”²⁴⁹ Bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), Müslümanlığı seçerken on tane eşle nikâhlı olan İbn Gaylân’a (ra) “أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ” “Hanımlarından dört tanesini yanında tut, kalanları ise boşa” diye emretmiştir.²⁵⁰ Hadiste yer alan “أَرْبَعًا” ifadesi nekre olup müspet emirden sonra geldiğinden umûm ifade etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.),

²⁴³ İhbâr ve inşâ arasındaki farklar için bk. Yetim, “Kâf Sûresi’nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)”, 154-177.

²⁴⁴ Pezdevî, *el-Uşûl*, 211; Serahsî, *el-Uşûl*, 158-159; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/24; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 1/199.

²⁴⁵ Pezdevî, *el-Uşûl*, 211; Serahsî, *el-Uşûl*, 158-159; Semerkandî, *Mizânu’l-uşûl*, 1/270; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/24; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 1/199.

²⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/342; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 99.

²⁴⁷ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/24.

²⁴⁸ İsnevî, *et-Temhîd*, 325-326; İbnu’l-Lahhâm, *el-Kavâ’id*, 277; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 99. İlgili yerde Güman’ın anakronizmden (değişik çağları birbirine karıştırma, çağa ayak uyduramama) kaynaklanan bir yanılığa çektiği dikkat için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 99.

²⁴⁹ el-Furkân 25/74.

²⁵⁰ Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaṭṭa’*, thk. Külâl Hasan Ali (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2009), “Talâk”, 76.

herhangi bir eşi tayin etmeden İbn Gaylân'ın (ra) eşlerinden dördünü bırakmasını ve kalanları boşamasını istemiştir. Böyle bir talep, ona eşler arasında bir seçme hakkı da sunmuştur.²⁵¹ Dolayısıyla o, ilk önce nikâhladığı eşler olsun veya olmasın on eş arasından dilediğini nikâhında bırakıp dilediğini de boşama olanağına sahip olmuştur. Böyle bir durumda kocaya muhayyerlik hakkının doğduğu hususu, İmam Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) ile İmam Şâfiî'nin kanaatidir. Onların temel dayanağı hadiste geçen “أَرْبَعًا” ifadesinin nekre olup müspet emirden sonra umûm ifade etmiş olmasıdır.

Buna karşın Ebû Hanife ile Ebû Yusuf, böyle birinin -eşlerini ayrı ayrı nikâhlamış olması koşuluyla- İslâm'da çok eşliliğin üst sınırı olan dört eşi bırakması ve bu eşlerin de ilk dört eş olması şartını ileri sürmüşlerdir.²⁵² Ebû Hanife ile Ebû Yusuf'un yaklaşımlarının temelinde ise haramlık sınırının beşinci eşe yapılan nikâhlama neticesinde gerçekmiş olması ve mantıken beşinci nikâh ve sonrasının geçersiz olacağı düşüncesidir. Ebû Hanife ile Ebû Yusuf'un bu yaklaşımları hadisin zahiriyle pek uyum sağlamasa da daha makul gibi durmaktadır.²⁵³

Hadisin işaretiyle öyle anlaşılıyor ki İslâm hukukunda nikâh akdinde aranan şartların cahiliye döneminde yapılan nikâhlarda da tahakkuk ettiğiidir. Öyle olmasaydı Hz. Peygamber (s.a.s.), İbn Gaylân'ın tüm nikâhlarını geçersiz sayar ve ona yeniden evlenmesini söylerdi. Bu da İslâm dinini tercih edip Müslüman olan birinin inançsızken gerçekleştirdiği tasarrufların İslâm hukukunca -hukuktaki şartları taşıması kaydıyla- dikkate alındığını göstermektedir.

²⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/257; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/133; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/902; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/296. Şîrbînî, aynı yerde ilgili hadisi aktardıktan sonra İzz b. Abdisselam'dan naklen şöyle demiştir: Hz. Musa'nın (as) şeriatinde -erkeklerin maslahatını gözetmek adına- bir erkek sınırsız sayıda kadınla nikâhlanabilirdi. Hz. İsa'nın (as) şeriatinde ise -kadınların maslahatı gözetilerek- tek kadınla evlenilmesinde müsaade edilmişti. Hz. Muhammed'in (sav) şeriatinde ise her iki tarafın maslahatı gözetilerek dört eşle nikâhlanma sınırı konulmuştur. Nitekim evlilik fitri bir durumdur. Erkeği tek eşle nikâhlanma ile sınırlandırma -zaruri durumlarda- fitrata aykırı düşerken, sınırsız bir nikâhlanma serbestisi aynı oranda sakıncalıdır. İfrat ve tefritten uzak durmayı ön gören İslam dini, daima insanların maslahatını ve onlara en uygun yaşanabilir bir ortamı sunmayı gözetmiştir. İslam'da çok eşlilik için bk. İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar”, *Bilimname* 37/1 (Nisan 2019), 559-591.

²⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/54; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/314.

²⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 53-54; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/314; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 100-101.

b. Fiilden Anlaşılan Master

Her fiilin, kök yapısı itibariyle bir mastardan türetildiği bilinen bir gerçektir ve her fiil, bir şekilde kökünü iş‘âr eder. Nitekim az önce de belirttiğimiz üzere hem master hem de fiil birbiri yerine istimal edilebilmektedir. Bununla birlikte mefulü hazfedilmiş ve menfî veya koşul bildiren bir cümlede geçişli (müteaddî) bir fiil bulunursa, fiilin bildirdiği masterın mârife mi yoksa nekre mi olacağı hususu bilginler tarafından tartışmalıdır.²⁵⁴ Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup bilginler ile İmam Şâfiî, Malikîler’in geneli ve Ebû Yusuf, fiiller ve onlardan anlaşılan masterların nekre oldukları ve dolayısıyla umûma delâlet ettikleri görüşünü benimsemişlerdir.²⁵⁵ Şu ayette olduğu gibi:

﴿مُّمٌّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾

“Sonra orada ne ölür (kurtulur), ne de (rahat bir hayat) yaşar.”²⁵⁶ Onlara göre ayette, her iki fiilin mefulü olabilecek her türlü nesne nefyedilmiş ve dolayısıyla umûm kazanmıştır. Çünkü eylemi nefyetmek, masterı olabilecek her türlü nesnenin nefyedilmesini de beraberinde getirir.²⁵⁷

Buna karşın Ebû Hanife, Malikîler’den Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (öl. 621/1273) ve Fahreddin er-Râzî ise adı geçen fiillerin ve onların iş‘âr ettikleri masterların nekre olmakla beraber umûma delâletlerinin olmadığını ve bu tarz fiillerin lazimi (geçişsiz) fiiller kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla onlara göre bu fiiller, has veya âm olsun hiçbir mefulü göstermezler.²⁵⁸ Bununla birlikte Râgıb el-İsfahânî (öl. [?]), burada lazimî veya müteaddî fiil ayrımının doğru olmadığını ve her ikisinin de ihtilafa medar olduğunu dile getirmiştir. Pezdevî, Cuveynî ve Gazzâlî gibi âlimler de tartışmanın yukarıda dile getirdiğimiz menfî veya koşul cümlelerindeki müteaddî fiiller için geçerli olduğunu savunmuşlardır. Şevkânî

²⁵⁴ Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/15-25; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/166-168; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/306-307. Şart cümlesi veya menfî cümlede fiillerin umum mu husus mu ifade ettiği konusunun detayı için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 102.

²⁵⁵ Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/15-25; İsnevî, *Nihâye*, 24, 189; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/166-168; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/313-316; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 102.

²⁵⁶ el-A‘lâ 87/13.

²⁵⁷ Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/516.

²⁵⁸ İsnevî, *Nihâye*, 24, 189; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/111; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 102.

ise buna karşı çıkararak geçişli veya geçişsiz fark etmez her iki fiil türünün ihtilafa medar olduğunu savunmuştur.²⁵⁹

Bu tartışmanın detayına gelince cümlede mefulüne yer verilmeyen müteaddî fiillerin âm olmadıkları görüşünü benimseyenlere göre, böyle fiiller niyet edilmek suretiyle tahsise uğrayamazlar. Bunun nedeni ise tahsise uğrayabilmenin yolunun önceden âm olmaktan geçtiği hususudur. Ancak umûm ifade ettiklerini kabul edenlere göre böyle bir tahsis (sınırlama) pekâlâ mümkündür.²⁶⁰ Esasen bu ihtilafın dayanak noktasını emir ve nehiy fiillerinin tekrar ifade edip etmediği oluşturmaktadır. Âlimler arasındaki bu ihtilaf şöyledir: Ebû İbrâhim el-Müzenî (öl. 264/878), Ebû İshak el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ve Abdulkâhir el-Bağdadî (öl. 429/1037-38) gibi âlimlere göre ise emir sigası, aksi bir delil bulunmadıkça ömür boyu hem tekrara hem de umûma delalet etmektedir. Bazı Şâfiî bilginlere göre ise emrin, tekrara delaleti kesin olmasa bile tekrara delaleti muhtemeldir. Hanefîler'e göre ise emir, ister mutlak isterse de bir şart veya vasıf ile kayıtlandırılmış olsun hiçbir durumda tekrara delalet etmez.²⁶¹ Abdulazîz el-Buhârî, buradaki umûmu “devamlılık” olarak yorumlamış ve her iki kavramın birbirine eşdeğer olduğunu belirtmiştir.²⁶² Dolayısıyla emir kipinin âm olup tekrara delâlet ettiğini benimseyen âlimlere göre emrin mastarının da takdirde aynı başında “أل” takısı bulunan mârife bir isim gibi olduğunu söylemişlerdir. Öte taraftan yine bu görüşü benimseyenlere göre mastarın başında yer alan “أل” takısı, cins için olur ve cins isim de kural olarak umûm ifade eder. Bu görüşün temelinde de “şayet emir kipi bütüne yani umûma delâlet etmezse ondan istisna da yapılamayacaktır. İstisna yapılırken mustağrak istisnâ (bütünden bütünü hariç tutmak) mümkün olmadığına göre ister istemez bu fiilleri hem mükerrer hem de âm kabul etmek gerekecektir” fikri yatmaktadır.²⁶³

²⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 2/135; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/111 .

²⁶⁰ İsnevî, *Nihâye*, 24; Karâfî, *el-Furûk*, 3, 67.

²⁶¹ İlgili ihtilafın detayı için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 1/127-130; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/20-25; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 1/135; İcî, Ebu'l-Fazl Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 2/513; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/122-123; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/255-258.

²⁶² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/122.

²⁶³ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/515-525; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/122-123; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/166-176; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/313-316; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 103.

Karşıt görüşte olanlara yani “Emir ne umûma ne de tekrara delâlet etmez. Onun delalet ettiği anlam sadece bir defaya mahsustur” görüşünü benimseyenlere göre ise bu fiillerin mastarları nekre olup karine bulunmadığı takdirde umûm ifade etmeyeceğini, bundan ötürü müspet cümledeki emrin bir kere yapılma manası barındırdığını, menfi nehiy fiilinin ise umûma delâlet ettiğini belirtmektedirler.²⁶⁴ Emrin tekrara ve dolayısıyla umûma/devama delalet etmesi hususunu değerlendirdiğimizde lafzın mantukundan (dile getirilen ifadenin zahiri anlamından) çok mefhumuna (sözün tam tersi anlama), sözün kendisinden çok sözü söyleyenin niyetine, karine ve örfün varlığına göre hüküm tesisinin daha isabetli olduğu hususları ön plana çıkmaktadır. “Emir her daim âm ve mükerrerdir” gibi külli bir kaide ortaya koyup lafızlara literal olarak yaklaşımdan ziyade lafız-mana dengesine gitmek, yerine göre emri umûm için kabul edip yerine göre ise tam tersini düşünmek daha sağlıklı ve dengeli bir yaklaşım olacaktır.

Aynı ihtilaftan neşet eden bir diğer husus da ilgili lafızların niyet ile tahsis edilip edilemeyeceği mevzuudur. Buna göre örneğin bir kimse “لا أبيع هذه السلعة” “bu eşyayı satmıyorum” veya “لا أتكلم هذا” “bununla konuşmayacağım” dediğinde tekrar ve umûm görüşünde olanlara göre satmama ve konuşmama eylemleri, tüm zamanlar için geçerliyken aksi görüşte olanlara göre ise bu eylemler sadece o zamanla sınırlıdır ve sadece o anda var olup bitivermiştir.²⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, umûm görüşünü temellendirmek adına şöyle bir örnek vermiştir: Bir kimse meful zikretmeden “والله لا أكل” “Vallahi! Yemeyeceğim” dese bu sözün kapsamına yenilebilecek her türlü yiyecek girer ve söz âm olur. Âm olan söz de tahsis kabul edebilir. Dolayısıyla yiyeceklerden bir kısmına niyet edip bir kısmı niyet dışı bıraktığında ve niyet etmediği yiyecekleri yediğinde yemini bozulmuş sayılmaz. Bu, aynı zamanda Ebû Yusuf’un da görüşüdür. Lakin Ebû Hanife bunu kabul etmemiştir.²⁶⁶

²⁶⁴ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/122-123. Diğer bir örnek için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 103-104.

²⁶⁵ Her bir mezhebin görüşü ve delilleri için bk. Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/346; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/122-124; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/166-176; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/313-316.

²⁶⁶ Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/515-525; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/347-350.

Yine bir kimse "وَاللّٰهُ لَا أَقُوْمُ" "Vallahi! Kalkmam" ya da "إِنْ قُئْتُ فِيْهِ طَالِقٌ"

"Eğer kalkarsam eşim benden boş olsun" gibi bazı sözler sarf etse cümlede geçen kiplerin "kalkmak" manasındaki mastarlarının şümullü olduğunu kabul edenlere göre bu sözler söz sahibinin niyeti ile tahsis edilebilir. Dolayısıyla bunlara göre kalkma eylemi zaman ve mekânla sınırlı olmadığı için söz sahibi, şu anki zaman ve mekânın dışındaki bir zamanda ve/veya mekânda kalktığında yemini bozmamış veya şartını delmemiş sayılır. Şümülü kabul etmeyenlere göre ise böyle eylemler niyetle sınırlandırılmadığı için "kalkma" eylemini yaptığı anda yemini bozulmuş ve şart tahakkuk etmiş olur.²⁶⁷ Bu tarz ani yapılan yeminlerde -ki buna kaynaklarda "yeminu'l-fevr" denir- her iki görüşün birleştiği nokta ise umûmun niyetle veya hal karinesi ile tahsis edilebileceğidir. Dolayısıyla zannımızca ağızdan alelade ve düşünülmenden çıkmış böyle yeminlerde veya şartlarda (özellikle de talak mevzuunda) hükmün icrası için acele etmemek daha sağlıklı bir tutumdur.²⁶⁸

1.1.2.3. Âm Bir Lafızla Vasıflanan Nekre

Cümlede yer alan âm bir lafızla nitelenmiş nekrenin fertlerini kuşatan bir özelliğe sahip olup olmadığı hususunda ittifak sağlanamamıştır. Hanefiler, böyle bir nekrenin, umûm ifade ettiğini belirtmişlerdir.²⁶⁹ Ancak yine Hanefî olan Abdulazîz el-Buhârî, bu durumun sadece menfi cümledeki istisna ve "أَيَّ" kelimesiyle sınırlı olduğunu ve verilen hükmün genel geçer bir kaide olmadığını dile getirmiştir.²⁷⁰ Mesela "وَاللّٰهُ لَا آكُلُ فَآكِهَةً إِلَّا تُفَّاحًا" "Vallahi! Elma hariç meyve yemeyeceğim" diye yemin içen bir kimse bu yeminiyle tek bir elmayı dışarda bırakmış olur. "وَاللّٰهُ لَا آكُلُ"

"فَآكِهَةً إِلَّا تُفَّاحًا أَحْمَرُ" dediğinde ise elmayı "kırmızılık" sıfatıyla nitelediği için "elma"

kelimesi umûmiyet kazanmış olur ve tüm kırmızı elmalar kapsama dâhil olur.

²⁶⁷ Karâfî, *el-Furûk*, 1/515-525; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 103.

²⁶⁸ Özelde emrin genelde ise fiilin tekerrür ve umumiyete delaletlerin var olup olmadığı hususun detayı için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 1/127-130; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/20-25; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/71-86; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/135; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/515-525; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/122-123; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/166-176; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/347-350; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/313-316.

²⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, 113; Pezdevî, *el-Uşûl*, 207; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/13.

²⁷⁰ Buhârî'yi bu düşünceye sevk eden gerekçe için bk. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/24-25.

Dolayısıyla bu yemini eden bir kimse tüm kırmızı elmalardan yiyebilir ve yeminine de bir hâlel gelmez. Aynı şey “أَيَّ” kelimesi için de geçerlidir. Buna göre çok eşli bir kimse “أَيَّ زَوْجَاتِي قَامَتْ فِيهِ طَالِقٌ” “Eşlerimden hangisi kalkarsa benden boştur” dedikten sonra hangi eş kalkarsa boşanmış olur. Çünkü “أَيَّ” daima nekre bir kelime olup genelde âm bir nitelik barındırır, izafe edildiği şeyin bir cüzünü gösterir ve cümleye koşul ve istifhâm (soru sorma) anlamı da katar. Bu hususta âlimler arasında icmâ vardır.²⁷¹ “أَيَّ” lafzı için genel kabul böyle olsa da onun tam olarak neyi ifade ettiği hususu tartışmalıdır. Zerkeşî, bu kelimenin Abdulkâhir el-Bağdadî, Süleym er-Râzî (öl. 447/1055), Ebû İshak eş-Şîrâzî, Cuveynî, Ebû Nasır İbnu’s-Sabbâğ (öl. 477/1084), Kâdî Ebu Bekir (öl. 354/965), Kâdî Abdulvehhâb (öl. 422/1031), Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Safiyyüddîn el-Hindî (öl. 715/1315), vd. tarafından umûm lafızları arasında sayıldığını, akıllı-akılsız varlıklar için kullanılabileceğini belirttiikten sonra buradaki umûmiyetin, tüm fertleri kuşatan anlamındaki istiğrak için değil, fertlerden müphem olan birine denk gelen ifrad umûmiyeti olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, Hanefîler’den Debûsî ve diğerlerinin, “أَيَّ” lafzının nekre olmakla birlikte umûm ifade etmesinin harici bir karineye bağlı olduğunu dillendirdiklerini de aktarmıştır.²⁷² Bizce “أَيَّ” lafzı karine olmasa dahi umûm ifade eder. Nitekim nahiv ve fıkıh eserlerinde yer verilen örneklere bakıldığında bu örneklerin öyle ya da böyle bir genelliğe sahip olduğu görülür.

²⁷¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3/20; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/58; Pezdevî, *el-Uşûl*, 210; Serahsî, *el-Uşûl*, 161/162; Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/515-525; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/21; Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî et-Tilimsânî, *Miftâhu’l-vuşûl ilâ binâ’i’l-furû’ale’l-uşûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Beyrut: el-Mektebetu’l-Mekkiyye Muessestetü’r-Reyyân, 1998), 495; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/347-350; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/105-107; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/298-299; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi* 96-98. Burada Şevkânî’nin “أَيَّ” ile ilgili bilgileri aktarırken giriş kısmındaki sözleri, Zerkeşî’den noktası virgülüne dokunmadan aktardığı görülmüştür.

²⁷² Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/105-107.

1.1.2.4. Müştâk İsimler

Daha önce de kısmen geçtiği üzere Arap dilinde isimler, camid ve müştak isimler diye iki kısma ayrılmaktadırlar. Müştak isimlerin ise kendi içinde ism-i fail, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, zaman ve mekân isimleri, ism-i alet, mübalağa sigaları ve sinaî mastarlar diye farklı alt başlıkları bulunmaktadır.²⁷³ Bunlar yapı itibariyle nekre isimlerden sayılmaktadırlar. Görebildiğimiz kadarıyla bu zikredilenler arasında Arap dilinde diğerlerine oranla en yaygın olarak istimal edilenleri ism-i fail, ism-i meful, zarflar ve ism-i tafdildir. Diğerlerinin kullanımı az ve fikhî ihtilaflara kayda değer bir tesiri bulunmadığından araştırmada kendilerine yer verilmeyecektir. Diğerleri ise yukarıda verilen sıralama ile anlatılacaktır.

İsm-i failin ve ism-i mefulün, cümledeki durumları itibariyle hem hal, hem istikbal hem de yerine göre mazi zaman dilimini gösterebilirler. Ancak hangi zamanda kullanımlarının kendileri için hakikat, hangilerinin ise mecaz olduğu hususu tartışmalıdır. İsnevî, bu iki ismin hal için istimalinin âlimler nezdinde ihtilafsız hakikat olduğunu dile getirmiş ve müstakbel zamana delaletinin mecaz kabul edildiğini aktarmıştır. Geçmiş zamanda (mazi) istimali ise kimine göre mecaz -ki Râzî bunu tercih etmiştir- kimine göre hakikat, kimine göre ise tafsilat söz konusudur. Netice itibariyle bu hususta bilginler arasında bir uzlaşma sağlanamamıştır.²⁷⁴

Zerkeşî, bu durumu verdiği örnekler üzerinden farklı bir boyuta taşıyarak şu sözlerle ifade etmiştir: Arap dilinde mastar denilen kökün anlamının, mastarın türevleri olan müştaklarda devamlı surette bulunması şart mıdır değil midir? Bu husus tartışmalıdır. Bu şartı koşmayanlar, mastarın anlamının türevlerde devamlı surette bulunmasını da aramamışlardır. Ancak bunu şart koşanlar, mastarın devamlı surette türevlerde mevcut olduğunu kabul ederler ve ihtilafta bu noktada başlar. Buna göre bu kelimelerde hal manasını murâd ederek müştak kelimenin söylenmesi kendisi için hakikattir. İçkiye “içkidir” demek gibi. Bunda ihtilaf yoktur. Çünkü şu anda bu sıvı içki halindedir. Müstakbel mana kastedilerek dile getirilmesi de yine tartışmasız mecaz olarak kabul edilir. Üzüme veya üzüm suyuna “içkidir” demek gibi. Ne var ki müştak

²⁷³ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/62; el-Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şezâ'l-'arf fî fenni's-Sarf*, thk. Nasrullah Abdurrahman Nasrullah (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, ts.), 56.

²⁷⁴ İhtilafın detayı için bk. Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 49; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/183-184; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/585; Tilimsânî, *Miftâhu'l-vuşûl*, 516; İsnevî, *et-Temhîd*, 153; a.mlf., *Nihâye*, 98; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/414; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/338-350; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi'*, 156; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 368.

bir ifadenin geçmiş zaman kipi manasında addedilerek kullanılması -gitme eylemini önceden gerçekleştirmiş birisine “giden/gidici” niteliğini vermek gibi- ihtilafın temel noktasıdır. Râzî ve Beyzâvî’nin de aralarında olduğu çoğunluğu oluşturan cumhura göre böyle bir kullanım, mecazîdir. Ancak İbn Sînâ (öl. 428/1037), Ebû Haşim (öl. [?]) ve felsefe ehlinin tamamına göre ise bu kullanım hakikattir. Âmidî ve İbnu’l-Hâcib ise üçüncü bir görüş öne sürerek “kök olan mastar, oturma, kalkma gibi şayet ilerleyen zamanlarda kalıcılığını yitirmeyen bir özelliğe sahipse türevlerde varlığı hakikat olur. Aksi durumda ise mecaz olarak kalır” demişlerdir.²⁷⁵

Aktardığımız tüm bu bilgiler ve bu çerçevede oluşun ihtilaflar, mezkûr müştak (türemiş) isimlerin yüklem (haber-fiil) olması ile alakalı olup özne (mübteda-fail) olarak kullanılmaları durumunda ise, müştak isimlerin her üç zaman dilimi anlamında kullanımları hakikat olmuş olur.²⁷⁶ Bu bilgileri aktaran İsnevî, ayrıca mezkûr ihtilafın müştak kelimelerin örneğin “أَحْمَدُ مُتَكَلِّمٌ” “Ahmed konuşandır” gibi hüküm bildiren/hüküm verici (mahkûmun bih) olduğu durumlar için söz konusu olduğunu,

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾

“Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin....”²⁷⁷ ayetinde yer alan müştak isimlerdeki gibi kendisi hakkında hüküm bildirilen (mahkûmun aleyh) durumlarda ise ister hal ister istikbal isterse de mazi olsun fark etmez her türlü zaman diliminin kendisi için hakikat olacağını dile getirmiştir ki bizce de doğru yaklaşım budur.²⁷⁸

Yukarıdaki kaidenin furû-ı fıkha yansıması olarak bazı örnekler şöyle aktarılabilir:

Bir kimse eşine, “أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ مُطَلَّاقَةٌ” “sen boşsun” gibi ifadeler kullansa boşamanın hemen gerçekleşeceği konusunda ihtilaf yoktur. Aynı durum vakfetme eyleminde kullanılan ism-i meful için de geçerlidir. Buna göre bir kimse “هَذَا مَوْقُوفٌ”

“bu malım şuna vakfedilmiştir.” dediğinde o mal, o şeye veya kişiye

²⁷⁵ Detay için bk. Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 2/341-348.

²⁷⁶ İsnevî, *et-Temhîd*, 154.

²⁷⁷ el-Mâide 5/38.

²⁷⁸ İsnevî, *et-Temhîd*, 154.

vakfedilmiş sayılır. Alım-satım akitlerinde ve diğer tüm türemiş (müştak) isimlerde de kıyas olan hükmün hemen gerçekleşmesidir. Ancak "أَنَا وَاقِفٌ هَذَا" "Ben bunu vakfedenim.", "أَنَا مُطَلَّقٌ لِلْمَرْأَةِ" "Ben kadını boşayanım", "أَنَا بَائِعٌ لِلشَّيْءِ" "Ben bir şey satıyorum.", "أَنَا مُؤَجَّرٌ لَهُ" "Ben onu kiraliyorum.", "أَنَا مُزَوِّجٌ ابْنَتِي أَوْ جَارِيَتِي مِنْكَ أَوْ " "ابْنَتِي أَوْ جَارِيَتِي مُتَزَوِّجَةٌ مِنْكَ " "Kızımı veya cariyemi sana nikâhlayanım.", "مُنْكِحُهَا

"Kızım veya cariyem senin eşindir." gibi muhtemel sözlerde genel ilke, sözü dile getirenin bu sözleri ile neyi kastettiğinin sorulmasıdır. Şayet söz sahibi, irade beyanında bu akitleri tahakkuk ettirmek istediğini söylerse akitler geçerli olur. Aksi durumda ise geçerliliğini yitirir.

Netice itibarıyla âm olan bir lafzın şuan (hal zamanı) akdi gerçekleştirmeyi gerektiren has lafza delâletinin var olduğu herkesçe kabul edilmemektedir. Bütün bunların yanı sıra türemiş isimleri -muzâri fiilde olduğu gibi- her üç zaman dilimi arasında müşterek bir noktada olduğunu da kabul etmek pekâlâ mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla böyle bir ön kabul ile zamanlar arasında müşterek olan bir lafzın iştirak ettiği manalardan birine hamledilmediği durumlarda bile ortaya çıkabilecek anlam sorunsalına veya lafız-mana denklemindeki dilsel karmaşaya mahal kalmamış olacaktır. Ancak faraza sözün, müşterek manalardan/zamanlardan birine hamli durumunda söz sahibinin muhtemel iradelerinden birini elde etme yönünde bir ihtiyat oluşabiliyorsa da böyle bir ihtiyatın talak vb. akdinde icra edilmesinin pek mümkün olmadığı görülmektedir. Çünkü burada maksadın tam tersi bir anlam meydana gelmektedir ki bu durum da sözlü akitlerde alışılmış durumlardan değildir.²⁷⁹ Hulasa lafız-mana dengesine riayet etmek ve söz sahibinin bu tarz lafızlarla neyi kastettiğini bulmak atılacak en doğru adım olacaktır. Bu kısma, günümüz cari örfünde insanların dile getirdikleri "bunun satıcısı benim", "alıcısı benim", "satan sen misin", "nikâhlanan kim?" vb. sözler kıyas edilerek hüküm tesisi de mümkün olmaktadır.

²⁷⁹ Takıyuddîn es-Subkî, Ebu'l-Hasen Takıyyuddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm, *Fetâva's-Subkî* (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts), 1/79; İsnevî, *el-Kevkeb*, 234-235; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/516-517; Remlî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî, *Fetâva'r-Remlî* (Katar: el-Mektebetu'l-İslamiyye, ts), 2/117-118; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/ 168-169.

Eşine, "يَا طَالِقُ" "Ey boşanmış kimse" diye seslenen kocanın bu sözü, boşama işlemini gerçekleştirmede sarıh (açık) ifadelerden sayılır. Sarıh ifadeler, bir işlem için kullanılması açık olan ve başka anlama gelmeyen lafızlardır. Başka bir söyleyişle lügat ve usûl terminolojisinde bir lafza sarıh denilebilmesi için o ifadenin hakikaten veya mecazen o anlamda kullanılmasının galip olması, teville ihtiyaç duymaması ve akla ilk o anlamın geliyor olması şarttır.²⁸⁰ Bununla birlikte koca "ben bu sözümle geçmiş bir zamanı veya geçmişte gerçekleştirdiğim bir işlemi kastetmiştim" dese ihtilaf olmakla birlikte tercih edilen görüşe göre böyle bir niyeti geçerli olur ve bu irade beyanı neticesinde bir şey vaki olmaz. Nitekim bu beyan, onun iddiasını güçlendiren açık bir karinedir.²⁸¹ Daha önce de kısmen ifade ettiğimiz üzere evlilik, nikâh ve boşanma, alışveriş, insanlar arası muamelat sahasında gerçekleştirilen akitlerde dillerden dökülen lafızların önemi büyüktür. Bunun yanı sıra lafzın dilde ne anlama geldiğini ve hukuki işlemlerde nerede durduğunu, o lafız (lar) dan ne anlamamız gerektiğinin lüzumunu da belirtmekte yarar vardır. Ne var ki İslâm hukukunda, bu yöndeki naslardan kaynaklı özellikle de talak akdinde söz sahibinin niyetinin ve kastının, ikinci planda kaldığı görülür. Elbette ki insanlar, birbirleriyle olan ilişkilerini çoğu zaman söz ile sağlarlar ve sözün dildeki karşılığı azımsanamayacak kadar değerlidir. Ancak kanaatimizce niyetin ve örfün de o denli kıymetli olduğunu bilmekte yarar vardır. Dolayısıyla "يَا طَالِقُ" gibi bir lafız her ne kadar boşamada sarıh ifadelerden olsa da kişinin niyeti, o an ki ruh hali, sözü söylerken ki amacı göz önünde bulundurulması daha doğru olur.

Yine bir kimse "وَقَفْتُ عَلَى سَكَّانٍ مَوْضِعَ كَذَا" "Falanca yerin sakinlerine (malımı) vakfettim." sözünü kullanırsa, orada oturanlardan bir kısmı bir müddet ortadan kaybolup gözükmese ve vakfeden vakfettiği bu yeri başka bir yer ile değiştirmez veya satışa çıkarmazsa (سَكَّانٍ kelimesinin yapısından kaynaklı olarak)

²⁸⁰ Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-munîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 2010), 176.

²⁸¹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 466; Rûyânî, *Baḥru'l-meḡzeb*, 10/82; İbn Bezîze, *Ravḡatu'l-Mustebîn*, 2/826; İznevi, *et-Temhid*, 156; a.mlf., *el-Kevkeb*, 236; İbnu'l-İrâkî, Ebû Zur'a Veliyyuddîn Ahmed b. Abdîrrahîm b. el-Huseyn el-Kurdî el-Mihrânî, *Taḥrîru'l-fetâvî 'ale't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî (en-Nuket 'ale'l-muḥtaşarâti's-selâse)*, thk. Abdurrahman Fehmi Muhammed ez-Zevâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 3/784.

ortadan kaybolan bu kimselerin o maldan faydalanma hakları zayi olmaz.²⁸² Malum olduğu üzere “سُكَّانٌ” kelimesi “سَاكِنٌ” kelimesinin çoğuludur ve “bir yerde ikamet eden/edenler” anlamına gelir.²⁸³ Bu örnekte ortadan kaybolan ve vakıf malında bir zamanlar ikamet eden kimseler her ne kadar şu an itibariyle orada oturmuyor iseler de yukarıda verdiğimiz “müştak kelimeden her üç zaman dilimi murâd edilebilir” kaidesi çerçevesinde bu özelliğe sahip olabilir. Yani onlar da bir zamanlar “oturanlar” vasfına haiz olduklarından mahkemeye müracaat edip hak iddia edebilirler. Öte taraftan bu ortadan kaybolmanın vakfetme esnasında veya sonrasında olması arasında herhangi bir farkın olmadığı da bilinmelidir.²⁸⁴ Esasen bu tarz örneklerde şüphe ve tereddütten kaçınmak, nizaa sebebiyet vermemek adına vasiyet, hibe veya vakıf gibi ileride mevcut maldan yararlanabilecek kimselerin bir bakıma mahrum edilmesine dönük tasarruflarda mal sahibinin sözlü beyanıyla iktifa edilmemesi, noterde vb. taahhütname veya kayıt ile kesinleştirilmesi daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Başka bir örnek vermek gerekirse abdest alırken, namaza başlamadan önce veya herhangi bir zamanda misvak kullanmanın sünnet olduğu ittifakla kabul edilmiştir.²⁸⁵ Görebildiğimiz kadarıyla hemen hemen tüm fıkıh kitaplarında abdestin sünnetleri arasında misvak kullanmak sayılmıştır. Bununla birlikte ihtilaf edilen husus ise oruç tutan bir kimsenin oruçluyken misvak kullanmasının hükmünün ne olduğudur.

Şafiî uleması ile İbn Teymiyye (öl. 728/1328), “حُلُوفٌ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ”

المِسْكِ “Oruçlunun ağız kokusu Allah (c.c) katında misk kokusundan daha tatlıdır.”

hadisini²⁸⁶ delil göstererek oruçlu birinin güneşin zevalinden (batıya doğru meyletmesinden) sonra misvak kullanmasını mekruh görmüşlerdir. Diğer mezheplerde böyle bir kerahet söz konusu değildir.²⁸⁷ İbn Teymiyye, kerahet yaklaşımını temellendirirken misvak kullanımının Şâri‘ tarafından şiddetle tavsiye edildiğini ve

²⁸² Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 5/340; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 2/469.

²⁸³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/313; Cevherî, *eş-Şîhâh (Tâcu'l-luğa)*, 5/136.

²⁸⁴ Râfîi, *Fethu'l-azîz*, 6/282; İsnevî, *el-Kevkeb*, 237.

²⁸⁵ Buhârî, “Vudû”, 73; Müslim, “Tahâret”, 589.

²⁸⁶ Buhârî, “Savm”, 9 (No. 1904); Müslim, “Siyâm”, 1151.

²⁸⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/350-351; Gazzâlî, *el-Vasît*, 1/279; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/19, 2/106; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/139-140; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/214; İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Şerhu'l-'Umde fi'l-fıkıh*, thk. Suûd b. Salih el-Âtişân (Riyad: Mektebetu'l-Âbikân, 1412 H), 216-222; İsnevî, *el-Muhimmât*, 2/154; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 4/73-74.

meşakkat olma ihtimali olmasaydı bunu gerekli kılacağını²⁸⁸ dolayısıyla misvak kullanmanın neredeyse farz bir eyleme yaklaştığını söylemiştir. Ayrıca o, güneşin zevalinden sonra oruçlu kimsenin misvak kullanmasının mekruh olması hususunda şöyle demiştir: “İlgili hadiste oruçlunun ağız kokusunun Allah’a (c.c) misk kokusundan daha sevimli geldiği bildirilmiştir. Oruçlunun ağız kokusu da -oruçtan kaynaklı olarak- genelde zevalden sonra meydana gelir. Bu vakitten sonra yapılacak misvakla temizleme işi, oruç ibadetinin eseri olan kokuyu gidermeye yönelik bir eylem olacağından böyle bir davranış mekruh sayılmıştır. Bu durum, şehit olan birinin üzerindeki kanı veya ihramlının ihramı üzerindeki kiri izale edilmeye çalışılmasına benzer ki böyle yapmanın mekruh olduğu herkesçe kabul edilmiştir.”²⁸⁹ Ancak bu kerahetin güneşin batışıyla mı yoksa iftarla mı son bulacağı hususunda Şâfiî uleması da kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluğa göre buradaki kerahet, güneşin batışıyla sona ererken İmam Gazzâlî, kerahetin iftar ile nihayete ereceğini dile getirmiştir.²⁹⁰ Bu ihtilafın sebebi ise daha önce de zikrettiğimiz üzere ism-i failin yapısıyla ilgilidir. Çünkü hadiste yer alan ve ism-i fail olan “الصَّائِمُ” ifadesi, şimdiki zamanı gösterir ve o şuan oruçlu bulunan kimseye delalet eder. Güneşin batışıyla beraber oruçlu olma vasfı ortadan kalktığından kerahete sebep olan vaktin varlığı da ortadan kalkmış olur. Nitekim bunu gösteren karine de vardır. Öte taraftan başta *Şerhu't-Tenbîh* isimli eserinde Muhibbüddin et-Taberî (öl. 694/1295) olmak üzere birçok bilgin, oruçlunun orucunu açarken içtiği suyla mazmaza²⁹¹ yapmasını Allah’ın (c.c) sevdiği kokuyu izale etmeye yönelik bir adım olarak değerlendirerek böyle yapmayı mekruh saymıştır.²⁹² Özetle tüm bu açıklamaların temel dayanağı, hadiste geçen “الصَّائِمُ” ifadesiyle vurgulan oruçlu olma durumudur. Oruçtan kaynaklanan ve Allah’a (c.c) misk kokusundan daha tatlı gelen ağız kokusunu gidermeye yönelik her türlü davranış Şâfiîler ve İbn Teymiyye’ce hoş karşılanmamıştır. Şâfiîler, neden öğleden sonra misvak kullanmak mekruhtur sorusuna cevap olarak da oruç sebebiyle ağız kokusunun genelde zeval denilen öğleden sonra ortaya çıktığı için böyle bir

²⁸⁸ İlgili hadis şöyledir: “لَوْلَا أَنَّا شَقَّ عَلَى أُمَّيْ لَأَمَرْتُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ” bk. Buhârî, "Cuma", 8 (No. 887);

Müslim, "Tahâret", 252; Tirmizî, "Tahâret", 18 (No. 22).

²⁸⁹ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-'Umde*, 221. Benzer değerlendirmeler için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/276.

²⁹⁰ Gazzâlî, *el-Vasîf*, 2/537; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/215.

²⁹¹ Mazmaza: Ağıza dolu su verip çalkalama. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 348.

²⁹² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/21.

çıkarsamada bulunduklarını dile getirmişlerdir.²⁹³ Öte taraftan ağız kokusu hususunda sahur yapan ile yapmayan veya gece bir şey atıştırıp atıştırmayan kimseler arasında da bir fark gözetmek gerektiğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte bir kimse zevalden sonra uyumak veya ağıza dışardan giren kötü bir koku sebebiyle dişini misvaklarsa bu hariçten bir sebep olduğu için kerahet ortadan kalkar.²⁹⁴

Öyle anlaşıyor ki Şâfiî ulemasının, oruçlunun ağız kokusunu zevalden sonra gidermeye yönelik teşebbüsünü mekruh saymaları sadece hadiste geçen “الصائم” ifadesinin umûm veya devamlılık (istimrar) ya da şimdiki zamanı göstermesi ile alakalı değildir. Dolayısıyla hadisten böyle bir anlam çıkmayacağı gibi “oruçlunun misvak kullanması mekruhtur.” tarzında bir yaklaşım da farklı algılara götüreceği için doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bizce de diğer mezheplerin yaklaşımı daha doğrudur. Çünkü misvak kullanmak Allah (c.c) tarafından sevilen bir kokuyu izale etmeye matuf bir davranış olmayıp bilakis Hz. Peygamber’in (s.a.s) sünnetinin icrasıdır. Öte taraftan zevalden önce veya sonra gibi bir ayırım pek doğru bir yaklaşım değildir. Misvak kullanımının azaldığı, genelde temizliğe özelde ağız temizliğine riayet edilmediği, solunum yoluyla enfeksiyon kapma riskinin arttığı ve ağız sağlığının öneminin daha bir belirgin hale geldiği günümüzde bu hijyeni sağlayan misvak vb. araçların kullanımında bir beis olmasa gerektir. Bunun ışığında şöyle denebilir: oruçlunun ağızını temizlemesi, Allah’ın (c.c) sevdiği bir kokuyu gidermeye yönelik bir tasarruf olmaktan ziyade diğer insanların ağız kokusundan rahatsız olmalarının engellenmek veya hastalıkların yaygınlaşmasını önüne geçmek gibi bir adım olarak değerlendirilmelidir.

Bir kimse “وَقَفْتُ عَلَى حِفَاطِ الْقُرْآنِ” “Malımı Kur’ân hafızlarına vakfettim” dese, bu vakfetme akdinin kapsamına hâlihazırda Kur’ân’ı ezbere bilenler girmektedir. Kur’ân-ı ezberleyip sonradan unutan kimse ise bu vakfetmenin kapsamı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla o maldan istifade edememektedirler. Bu hükmü vermedeki etken, hem örnekte geçen “حَافِظٌ” kelimesinin çoğulu olan “حُفَاطٌ” ifadesinin karine

²⁹³ Gazzâlî, *el-Vasîf*, 1/279; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 1/19, 2/106-107; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/139-140; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/214-215; İbn Teymiyye, *Şerhu’l-’Umde*, 216-222; İsnevî, *el-Kevkeb*, 237; a.mlf. *el-Muhimmât*, 2/158; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 4/73-74.

²⁹⁴ İsnevî, *el-Muhimmât*, 2/158.

çerçevesinde hal (şu anki durum) manasına hamledilmesi hem de cümlede asıl olanın mecazdan ziyade hakikate yorumlanmasıdır. Bu örnekte hafızlığını yapıp unutan birine “hafız” denilmesinin sebebi onda önceden (itibar-i mâ kâne) bu vasfın var olması sebebiyledir. Böyle bir anlamın kastedilmesi de hakikat değil mecazdır.²⁹⁵

Her üç zaman dilimine muhtemel olan ism-i failde hal ya da istikbal zamanı murâd edildiğinde kendisine mensup (fethalı veya ya’lı) bir ma’mul (nesne) getirilir. Kendisinden mazi (geçmiş zaman) murâd edildiğinde ise tafsilat söz konu olur. Buna göre ism-i failin başında belirlilik kazandıran harf-i ta’rif mevcut ise yukarıda olduğu gibi yine ma’mulünü nasb edebilir. Ancak başında harf-i ta’rif yoksa nasb edemez. Bilakis bu durumda ism-i fail ve ma’mulünü izafetli (isim tamlamalı) olarak okumak gerekir. Doğal olarak nekre isimlerden sayılan ve ta’rif kazanamayan ism-i failin meful alabilmesi ve bu durumda hangi zamana delâlet ettiği hususu ise tartışmalıdır. Nahiv bilginlerinin geneline göre bu durumda ism-i fail, hal veya müstakbel zamana delâlet eder. Ancak Kisâî, herhangi bir koşul öne sürmeksizin ism-i failin nasb edebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre nasb caiz ise cer de caiz olur. Ebû Hayyân ve İbn Hişâm’a göre ise bu durumda cer daha evladır. Sîbeveyhi’ye göre ise nasb ile cer eşittir.²⁹⁶

Zikredilen kaidenin furû’î bazı örnekleri şunlardır:

İkrar bahsinden olmak üzere bir kimse kızgın olduğu Zeyd hakkında “أَنَا قَاتِلٌ”

“Ben Zeyd’i öldüreceğim/öldürdüm” dedikten sonra Zeyd ölü bulunsa, bu ölüm, o kimsenin bu sözünden önce veya sonra gerçekleşmiş olabilir. Kişi bu sözü söylerken birinci şekilde olduğu gibi ism-i faili tenvinli ve ardından gelen kelimeyi de mensup olarak “أَنَا قَاتِلٌ زَيْدًا” şeklinde telaffuz ederse bu surette dile getirilen söz, o kişinin öldürme eylemini gerçekleştirdiğine dair bir ikrar veya itiraf olarak kabul edilmez. Çünkü bu lafız -dildeki söyleyiş tarzından mülhem olarak- bu şekliyle o

²⁹⁵ İsnevi, *et-Temhîd*, 156; a.mlf. *Kevkeb*, 238; Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fî kavâ’id ve furû’i fîkhi’ş-Şâfi’iyye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 63.

²⁹⁶ Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Muhdelî, Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008), 1/436; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu’l-Kâfiye*, 2/251; Ebû Hayyân, *İrtiâfu’d-darab*, 5/267; Tâceddîn es-Subkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 2/248; İsnevi, *el-Kevkeb*, 242-243; İbnu’l-Mibred, *Zînetu’l-arâis*, 10; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 3/71-72.

eylemin vukuunu gerektirmez. İkinci suretteki gibi mecrur okuması durumunda da "أَنَا" *zîd* "فَاتِلُ زَيْدٍ" ihtilaf olmakla beraber genel kanaat bu şeklin hükmünün de yukarıdakiyle aynı olduğudur. Çünkü buradaki izafet ile hal veya istikbal murat edilmiş olabilir ki bu da bir ikrar değil, bilakis vaat içeren bir tehdittir. Kaidenin gereksinimi de budur. Şafiîlerden Kâdî Hüseyin (öl. [?]), *el-Fetava* isimli eserinde mezhebin genel kanaatinin aksine bu mesele de "kişi mecrur okursa bu ikrar sayılır ancak mensup okursa bir söz verme olduğundan ikrar sayılmaz." demiştir.²⁹⁷ Hanefiler de bunun bir ikrar olduğunu dile getirmişlerdir.²⁹⁸ Buna göre örneğin bir kişinin "أَنَا سَارِقٌ هَذَا التَّوْبِ" "bu elbiseyi çalan benim" sözü, bir "sirkat"²⁹⁹ ikrarı kabul edilirken, "أَنَا سَارِقٌ هَذَا التَّوْبِ" "bu elbiseyi çalacak olan benim" sözü ise ikrar değil bir vaat olarak kabul edilir ve sözü söyleyene sirkat haddi gibi bir müeyyide uygulanmaz.³⁰⁰

Kanaatimizce yukarıdaki ihtilaf lafzidir ve her görüşün dayanak noktası, ilgili sözün nasıl işletilmesi gerektiği hususunda düğümlenmektedir. Esasen bu tarz ifadelerde takip edilmesi gereken en sağlam yol, sözü söyleyenin bununla neyi kastettiğinin iyice açıklığa kavuşturulmasıdır. Ayrıca bu tarz bir ayırım sözü söyleyenin Arap diline vukufiyetiyle de alakalıdır. Dolayısıyla yukarıdaki ihtilaf, dilin inceliklerini bilen biri için geçerlidir.³⁰¹ Arapçaya aşina olmayan ve dilin inceliklerini bilmeyen birinin telaffuz ettiği bu tarz ifadelerde, ism-i failin ma'mulünü nasbetmesi veya raf' etmesi ile alakalı nahiv kuralının icrası pek sağlıklı değildir. Öte taraftan buradaki ihtilaf, ism-i failin ma'mulüne izafetinin lafzi mi veya manevi mi olduğu hususu etrafında da cereyan eder. Şöyle ki: İsm-i fail ma'mulüne izafet edildiğinde geniş zaman izhar ediyorsa buradaki izâfet lafzî, geçmiş zaman bildiriyorsa manevî olmuş olur. Dolayısıyla bu durumda tek çare söz sahibinin sözü söylerken neyi murâd ettiğini tespit etmek ve salt dil kuralı ile hareket etmemektir.³⁰²

²⁹⁷ İsnevi, *el-Kevkeb*, 243.

²⁹⁸ Bâbertî, *el-Înâye*, 6/250; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 5/56; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/169.

²⁹⁹ Serikâ: Hırsızlık. Başkasına ait mütekavvim bir malı korunduğu yerden (hırz altından) gizlice almak, çalmak. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 504.

³⁰⁰ Detay için bk. İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 5/361; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 3/175.

³⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/169.

³⁰² Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 370.

İsm-i fail ve ism-i meful kadar yaygın olarak istimal edilmese de ism-i tafdilin de furû-ı fıkha etkisi bulunduğunu belirtmiştik. Bu yüzden kısaca ona da değinmekte yarar vardır. İsm-i tafdîl iki şeyin ortak bir özellikte beraber bulunup birinin o özellikte daha baskın olduğunu ifade eden müştak (türemiş) bir isimdir. Bu da gösteriyor ki ism-i tafdilde asıl olan onun müşareket (ortaklık) için olduğudur.³⁰³ Örneğin "عائشة أشجع" "

“Ayşe Fatma’dan daha cesurdur.” ifadesi, adı geçen her iki kadının cesarette ortak olduğunu ancak bu cesaretin Ayşe’de daha fazla bulunduğunu gösterir.

Zikredilen kaidenin nezir, vasiyet, vakıf vb. hukuki muamelelerdeki yansımaları açıkça anlaşılabılır. Ancak vakıf müessesesi açısından bir izahat yapmak icap ederse şöyle denebilir: “Bir malın mülkünün veya menfaatinin mülk sahibi tarafından dinî, hayrî ve içtimâî bir amaca matuf sonsuza dek tahsis edilmesi” diye tanımlanabilecek hukukî bir işlem olan vakıf, Müslüman bireylerin hayatında önemli bir yer teşkil eder.³⁰⁴ Tek taraflı hukuki bir işlem olması sebebiyle teknik manada diğer akitlerden ayrılan vakfın tarihi Hz. Peygamber (s.a.s) dönemine kadar dayanır. Vakıf akdi, VIII. yüzyılın ortalarından XIX. yüzyılın sonlarına kadar bütün İslâm âleminin sosyal, iktisadi ve kültürel hayatlarında son derece canlı kalmış ve Müslüman bireylerin hayatında çok etkili olmuştur. Bu önemine binaen vakıf müessesesi, İslâm hukuk eserlerinde geniş yer tutmuş ve ona dair ahkâm, en ince detayına kadar irdelenmiş ve hükme bağlanmıştır.³⁰⁵ İsm-i tafdîl bağlamında bir örnek vermek gerekirse birisi vakfettiği malında vakfın idaresini kendi evlatları arasında en reşit olanının idare etmesini şart koşarsa ve evlatlardan her birisi kendisinin daha reşit olduğunu ispat ederse evlatların her biri idarede müşterek olurlar. Çünkü aynı hususta ortaya konulan iki veya daha fazla delil birbirine muarız olduğunda hepsi hükümsüz kalır. Mezkûr meselede de niza‘ın temel noktası olan ruşdiyet tüm evlatlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla hepsi idarede hak sahibi olmaktadır.³⁰⁶

³⁰³ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 10/249.

³⁰⁴ Hacı Mehmet Günay, Bahaeddin Yıldız, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 12. Ağustos 2023).

³⁰⁵ Vakfın hükmü, çeşitleri, şartları vd. için bk. Nevevî, *el-Mecmû‘*, 17/114-188; Kâsânî, *Bedâ‘i‘u’s-şanâ‘i‘*, 6/218-221; İbn Âbidîn, *Reddu‘l-muhtâr*, 6/518-741; Günay, Yıldız, “Vakıf”.

³⁰⁶ İbnu’s-Salâh, *Fetâvâ*, 1/391; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 5/350; Tâkıyeddin es-Subkî, *Fetâvâ’s-Subkî*, 2/46; İsnevî, *el-Kevkeb*, 244; İbn Hacer el-Heytemî, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa‘dî, *Tuhfetu‘l-muhtâc bi-şerhi‘l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti‘l-Kubrâ, 1983), 6/293; İbn Âbidîn, *Reddu‘l-muhtâr*, 6/681.

Başka bir misalde kazf (iftira) suçu kabilinden birisi bir başkasına " يَا سَارِقُ "

"Ey hırsız" dedikten sonra karşıdaki de ona cevaben " أَنْتَ أَسْرَقَ مِنِّي " "Sen benden daha hırsızsin." şeklinde mukabelede bulunsa, bu cevabıyla bu kimse iftira atma amacı gütmeyeceği sürece iftira suçunu (kazf) işlemiş olmayacağı gibi suç işleme ikrar ve itirafını da dile getirmiş sayılmaz.³⁰⁷ Ancak " نَعَمْ سَرَقْتُ وَلَكِنَّكَ أَسْرَقَ مِنِّي " "Evet çaldım. Ama sen benden daha çok çalansın/hırsızsin." derse burada hem ikrar hem de kazf suçu işlemiş olur. Ancak bir kimsenin herhangi bir söze cevap olmaksızın baştan " أَنْتَ "

"أَسْرَقَ مِنِّي" "Sen benden daha hırsızsin." ifadesini kullanması durumunda ise kazf suçu işleyip işlemediği konusunda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre bu tarz ifadeler bir sonuç doğurmayan alelade söylenmiş sözler olup ifk (iftira) veya kazf suçunu teşkil etmez. İkinci görüşe göre ise burada kazf suçu kasıtlı olarak dile getirildiği için suç oluşturur ve had uygulanması gerekir.³⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde bu tarz ifadelerin ifk kastıyla değil de "sen bu işi benden daha iyi yaparsın" gibi ihbârî bir yoruma ya da ihtimale açık olduğunu dile getirerek bu gibi sözlerin kazf (iftira) suçu oluşturmayacağını söylemiş ve ilk görüşü desteklemiştir.³⁰⁹ Zekeriyâ el-Ensârî de ilk görüşü tercih ettiğini "zina" örneğinden hareketle şöyle dile getirmiştir:

Koca eşine "Ey zinakâr" " يَا زَانِيَةٌ " dedikten sonra eş, "Sen benden daha zina kârsın" " أَنْتَ أَزْنَى مِنِّي " diye mukabelede bulunursa buradaki cevap kinaye olur. Çünkü bununla kadın, "sen bu işe benden daha hırsızsin" ya da "senden başkası bana dokunmamışken ben zinakâr oluyorsam sen benden daha fazla zinakâr oluyorsun" gibi bir manayı kastetmiş olabilir. Nitekim ef'al-ı tafdîl her ne kadar asıl manada iştiraki ve daha fazlasını ispatta kullanılsa da bu gibi durumlarda verilen cevaplar karşıdakini kınama ve yerme kabilinden addedilir. Dolayısıyla dilsel vaz' bu gibi örneklerde işletilemez. Çünkü vaz' olayının karşılıklı diyaloglarda bir bağlayıcılığı pek bulunmaz.³¹⁰

Hanefiler, koca ve eşinin bu gibi diyaloglarını birbirinden ayırmışlar ve kadının eşine olan zina töhmetini kazf suçu olarak değerlendirirken; kocanın eşine olan

³⁰⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/43.

³⁰⁸ Begavî, *et-Tehzîb*, 6/220; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/43; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 9/388; İsnevî, *el-Kevkeb*, 245; İbn Kâdî Şuhbe, Ebu'l-Fazl Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dimaşkî, *Bidâyetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2011), 3/327; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb*, 3/373. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 371.

³⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/51.

³¹⁰ Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb*, 3/373.

töhmetsini ise liân³¹¹ olarak görmekteirler.³¹² Ahlaki erdemlerin yozlaştığı, İslâm dininin tasvip etmediğı tutum ve davranışların yaygınlaştığı, günahların çok kolay işlendiğı ve özellikle de iftiranın çok rahatça atılabildiğı günümüzde sadece sözle iktifa etmek, hak kaybına neden olabileceğı gibi taraflar arası sürtüşme ve çekişmelerin derinleşmesine, toplumsal çöküntülerin ve içtimai sıkıntıların baş göstermesine de sebebiyet verecektir. Liân müessesinin uygulanabilirliğinin kalmadığı mevcut şartlarda taraflardan sadece sözlü değil yazılı, görsel ve iddialarını destekleyici şahit vb. şeylerin istenilmesi gerekmektedir. Öte taraftan sadece bir tarafın beyanın esas alınmasının da doğru olmadığı kendini göstermektedir. Dolayısıyla her iki taraf açısından hukukun işlenebilirliği, şeffaf bir zeminde, delillerle desteklenmiş güçlü bir kanuni adımla mümkün olabileceğı kanaatindeyiz.

Bilindiğı üzere vasiyet, kişinin vefatına bağı olmak kaydıyla teberru yoluyla bir malı birine temlik etmek, bırakmaktır. Vasiyette dikkate alınması gereken husus onun ölüme bağı bir hukuki tasarruf olduğudur. Öte taraftan kişi vasiyet edeceğı malın en fazla üçte birini varislerin haricinde birine veya bir kuruma vasiyet edebilir. Malın kalan üçte ikisi ise -mirasçılarının hakkını muhafaza adına- vasiyetin dışındadır.³¹³ Buna göre mesela bir kimse vasiyeti esnasında Hamit diye birinin akrabalarına “أَقْرَبُهُ” vasiyet etse Şafiî Mezhebi ulemasının çoğuna göre Hamit’in ebeveyni ile evlatları bu vasiyetin kapsama alanı dışında kalır. Çünkü Arap dilinde ebeveyn ve çocuklara adeten akraba denilmez. Bu aslında dilsel bir kullanımdır. Öte taraftan kişi, أَقْرَبُ أَقْرَبِهِ

“Akrabalarından en yakınları.” şeklinde vasiyet etse bu sayılan kimseler vasiyet kapsamına dâhil olurlar. Burada oğul babaya, kardeş dedeye tercih ve takdim edilir.³¹⁴ Bununla birlikte bu “akrabalık” kavramının kapsamına anne tarafından akrabaların dâhil olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Gazzâlî, Arapların adeten annenin akrabalarıyla övünç duymadığı ve onları akraba olarak saymadıkları gerekçesinden hareketle böyle bir vasiyetin kapsamına annenin akrabalarının dâhil olamayacağını

³¹¹ Liân: Koca ile karının birbirlerini “zina” suçlamasıyla karşılıklı olarak lanetlemelerini ifade eden hukuki terimin adı. Bk. Feyyûmî, *el-Mişbâh*, 286; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 327.

³¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/29, 27/15; Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 7/331.

³¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/29, 27/15; Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 7/331; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/610; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 10/346; DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 478.

³¹⁴ Nevevî, *Ravzatu’l-tâlibîn*, 6/173; İsnevi, *el-Kevkeb*, 246; a.mlf., *el-Muhimmât*, 3/364; İbnu’l-Mulakkın, *‘Ucâletu’l-muhtâc*, 3/1099; Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuḥabu’l-efkâr fî tenkîhi Mebâni’l-aḥbâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Katar: Vizâretu’l-Avkâf ve’ş-Şuûnu’l-İslâvmiyye, 2008), 16/199.

belirtmiştir. Ayrıca Gazzâlî burada vasiyet edenin Arap olmasını şart koştur. Dolayısıyla vasiyeti yapan Arap değilse annenin akrabalarının girebileceğini dile getirmiştir.³¹⁵ Vasiyet akdi günümüzde -az da olsa- devam ettirilmektedir. Ancak bugün ki vasiyetin şekli ve işleyişi bakımından geçmişten farklı olduğunu belirtmek lazımdır. Geçmişte daha çok mülk sahibinin vefatından sonra mevcut malın üçte birinin, bir kimseye veya tüzel kişiliğe ait kılınması şeklinde icra edilirken günümüzde ise daha geniş bir çerçevede uygulanma alanı bulunmaktadır. Kişi, sahip olduğu malda istediği gibi tasarruf etme yetkisine sahip olduğundan hayattayken çocuklarından birine, diğer çocuklarının onayına ihtiyaç duymadan malını verebilmekte ve bu tutum da çocuklar arası adaletsizliğe sevk etmektedir. Vasiyetin günümüzde farklı tezahürleri olduğunu ve sadece malın başkasına temlik şeklinde yapılmadığını söylemekte yarar vardır. Bu tarz vasiyetlerin bir kısmı İslamiyet'e uygunken bir kısmı ise dine aykırıdır ve geçerli sayılmaz. Bunlardan bazıları şöyledir: "Ben öldükten sonra ücreti karşılığında ruhuma hatim indirin", "Vasiyetimdir. Falanca cenazeme katılmayacak", "Vasiyetimdir. Beni eşimin/babamın/annemin vs. yanına gömün", "Oğlum/kızım! Ben öldükten sonra amcanı/dayını ziyaret etmeyeceksin", "Vasiyetimdir. Benden sonra gidemediğim Hac farızasını yerine getirin", "Vasiyetimdir. Ben öldükten sonra bile falancayla görüşmeyeceksin", "Düşmanlarım sevinmesin diye benim cenazemde havaya ateş edin" vd. Görüldüğü üzere bu tarz vasiyetler görgü, örf ve anane, eğitim seviyesi, kültürel yetişme tarzı ile alakalıdır ve İslâmî sabitelere uygun olmadığından birçoğunun dinde yeri yoktur.³¹⁶

Fıkhî kaynaklarda yer alan başka bir ef'al-ı tafdîl lafzı da "الأَكْثَرُ" kelimesidir.

"الأَكْثَرُ" lafzı aslı itibariyle öncesinin sonrasından sayı olarak daha fazla olduğunu bildirir.

³¹⁵ Gazzâlî, *el-Vasiât*, 4/451; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 6/174; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2009), 8/79-81.

³¹⁶ Detay için bk. DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 477-478.

Buna göre koca eşine "أَنْتِ طَالِقٌ أَكْثَرَ الطَّلَاقِ" "Sen fazlaca talak ile boşsun."

derse kadın üç talak ile boşanmış olmaktadır.³¹⁷ Çünkü bu kullanımın amacı boşamayı talak haklarının üst sınırı olan üç sayısından daha fazla bir sayıyla gerçekleştirmektir. Ne var ki bunun aksi de mümkün olmaktadır. Çünkü bu tarz ifadeler her ne kadar "fazla" manası verse de bazen bu fazlalıktan soyutlanarak asıl manasında kullanılabilir. Şu ayette olduğu üzere:

﴿قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾

"...Lût dedi ki: "Ey Kavmim! İşte kızlarım. Onlar(la nikâhlanmanız) sizin için daha temizdir."³¹⁸ Dolayısıyla ayette yer alan "أَطْهَرُ" ifadesi tafdîl ifadesi olup yalın haliyle temiz olmayı ifade eder. Önceki eylemin (erkeklerle birleşme) temizliğine ve sonraki eylemin (kadınlarla nikâhlanma) ise ondan daha temiz olduğuna delalet etmemektedir. Buna literatürde "âla gayr-i bâbih" denmektedir. Nitekim böyle denilmezse gayr-ı meşru bir eylemin meşru olduğu sonucu ortaya çıkar ki bu da İslâm diniyle bağdaşmamaktadır.

Başka bir örnekte bir kimse vasiyeti esnasında "أَعْطُوهُ أَكْثَرَ مَالِي" "malımın fazlasını ona verin" derse hibe, malın yarıdan çoğu için gerçekleşir. Çünkü böyle bir söz kastedilen manayı göstermede açıktır ve bundan azı için yorumlanamaz. Dolayısıyla söz sahibi ben daha azına niyet etmişim dese bile kabul edilmez.³¹⁹

Yine ikrar bahsinden olmak üzere bir kimse başkası adına "لِفُلَانٍ عَلَيَّ مَالٌ أَكْثَرَ" "Falanca'nın benim üzerimde falanca'nın malından daha fazla alacağı vardır." gibi bir ifade kullansa bu ikrar, alacağın cinsi, nevi ve miktarı açısından kapalı (müphem) kalır. Bu kapalılığı gidermeye yönelik yapılabilecek örneğin on dinar, iki elbise, beş top kumaş, altı çuval hurma vb. gibi açıklamalar -belirsizliği giderdiği için-

³¹⁷ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 4/522; Şâfiî, *el-Um*, 5/197; Suğdî, *en-Nutef*, 1/338; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 5/447; İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ*, 2/447-448; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 5/469; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 5/348.

³¹⁸ Hûd 11/78.

³¹⁹ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 6/213; İsnevî, *el-Kevkeb*, 247; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 3/63.

kabul edilir. İkrarda bulunan kişi "لَهُ عَلَيَّ مِنَ الذَّهَبِ أَكْثَرُ مِنْ مَالِ فُلَانٍ" "Falancanın benim üzerimde altın olarak falancanın malından daha fazla alacağı vardır." derse bu durumda kapalılık biraz daha daralarak alacağın nevi' ve miktarında tahakkuk eder ve yine de son kertede açıklanmaya ihtiyaç duyar. Ancak aynı şahıs ifadeyi " مِنْ صِحَاحٍ "

الذَّهَبِ "Altının iyisinden" şeklinde dile getirirse malın nevi' de belli olur lakin bu sefer miktarı müphem kalır. Bu adımdan sonra yapılacak her türlü açıklama ikrar edilen malın sınırını daraltır, şeklini belirgin hale getirir ve iş kolaylaştırmış olur.³²⁰ İkrar, hibe, vakıf, talak vb. gibi -en azından bir taraf için- bir nevi hak mahrumiyeti doğuran tasarruflarda niza'ı olabildiğince minimum seviyeye indirmek ve tarafların haklarını ihlal edici davranışlardan uzak durmak adına atılacak adımların daima açık, net ve muhkem olmasında yarar vardır diye düşünüyoruz.

1.1.2.5. Zarflar

Nekre isimler kategorisinde değerlendirilip eylemin yapıldığı zamanı veya mekânı gösteren ve eylemi sınırlayan isimlere zarf denir.³²¹ Zarflardan bazılarının başında zarfiyet bildiren "في" bulunabileceği gibi özel bir yapıya sahip olanları da vardır.³²² Özel yapıya sahip olanlardan bazıları şunlardır: يسار، يمين، أسفل، قبل، بعد، وراء، قدام، تحت، أمام، خلف، دونك، على، يوم، حين، صباح، مساء، مع.

Karâfi, Arapça'da altı yönü göstermek üzere kullanılan ve literatürde kendisine "cihât-i sitte" adı verilen zarfların kırka kadar çıktığını belirtmiştir.³²³

³²⁰ Gazzâlî, *el-Vasîf*, 3/332; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 4/376; İsnevî, *el-Muhimmât*, 5/592; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb*, 2/302; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/328.

³²¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/157; Cevherî, *eş-Şihâh*, 4/398; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/228-229; Feyyûmî, *el-Mişbâh*, 199; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 616.

³²² Zarflar için bk. Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 2/293-303; Siğnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddîn Seyyid Muhammed Kânî (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2001), 2/1005-1031; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/50; a.mlf., *İrtişâfu'd-darab*, 3/389-466.

³²³ Karâfi, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/47.

Cümle içerisinde “mefulün fih” adıyla anılan zarflar, kendi aralarında zaman zarfları, mekân zarfları ve her ikisi arasında müşterek olan zarflar diye üç kısma ayrılır. Bu başlık altında bu kısımlar, mezkûr sırayla irdelenecektir.

a. Zaman Bildiren Zarflar

1. قَبْلُ (...den önce)

“قَبْلُ” kelimesi, zamanca önceliği gösteren bir zarfıdır. “بَعْدُ” kelimesinin verdiği anlamın tam tersini barındırır. Dolayısıyla kural olarak bu ifadenin öncesi sonrasında zamansal olarak daha önce gerçekleşir. Örneğin “وَقَعَ هَذَا قَبْلَ هَذَا” “bu şey, bu şeyden önce meydana gelmiştir.” ifadesini söylediğimizde birinci şey ikinci şeyden önce gerçekleşmiş olur. Ancak kelimenin öncesinin gerçekleşmiş olması sonra gelenin varlığını/gerçekleşmiş olmasını gerektirir mi gerektirmez mi? Bu husus fukaha arasında ihtilafıdır. Hanefîlere göre “قَبْلُ” lafzında, hem öncesinin hem de sonrasının aynı anda bir arada gerçekleşmesi gerekmez. Hanbelîler de aynı kanaattedirler.³²⁴ Şâfiî’lerde birlikteliğin gerekli olduğunu dile getirenler ile bunun lazım olmadığını belirten iki görüş olmakla beraber İsnvî, yukarıdaki ifadenin dizgesel teşekkülünden hareketle her ikisinin yani “قَبْلُ” ifadesinin öncesi ve sonrasının beraberce gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiştir.³²⁵ Ancak sahih olan Hanefîlerin de dediği gibi böyle bir mecburiyetin gerekmediğidir. Dolayısıyla İsnvî’nin görüşü isabetli değildir. Nitekim bu tarz sözlerin yapısındaki ilişki -biraz sonra verilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere- sadece öncelik ve sonralıkla ilintilidir. Bunun haricinde bir bağlantıdan söz edilemez. Öte taraftan “قَبْلُ” ifadesinin evvel “الأَوَّلُ” kelimesine anlam itibarıyla yakın olduğu İsnvî’nin kendisi de dile getirmiştir.³²⁶

³²⁴ Pezdevî, *el-Uşûl*, 285; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/125; Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 2/47; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 2/1005-1031; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/188-190; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/264-265; İbnu’l-Mibred, *Zînetu’l-arâis*, 183.

³²⁵ İsnvî, *el-Kevkeb*, 262.

³²⁶ İsnvî, *el-Kevkeb*, 262; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 198.

Pezdevî, zarfları, hurufu meâniden saymış, Abdulazîz el-Buhârî de bunun gerekçesinin zarfların da harfler gibi anlamını vermede başka kelimelere ihtiyaç duyması olarak belirtmiştir.³²⁷

Teftâzânî, zarflardan bazılarının edat, bazılarının ise isim olduğunu, zarf isimlerinin fikhî bazı meselelerle irtibatından dolayı hurufu'l-meânî ile yakından ilişkili bulunduğunu ve bir kısmının da şart anlamı verdiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla kimi mebni kim de mu'rab olabilmektedir.³²⁸

"قَبْلُ، بَعْدُ، مَعَ" gibi zarfların iki şekilde kullanımı vardır. Birinci şekilde bu ifadeler iki ismin arasında isim tamlaması şeklinde bulunup muzâf olurlar. Böylelikle bu kelimelerin manası olan 'öncelik', 'sonralık' ve 'birliktelik' anlamları önceki isme ait bir vasıf olur. Örneğin "نَامَ مُحَمَّدٌ قَبْلَ أَحْمَدَ" "Muhammed Ahmet'ten önce uyudu" cümlesinde uyuma eylemini Muhammed, Ahmet'ten önce gerçekleştirmiştir ve "قَبْلُ" ile başlayan kısım "مُحَمَّدٌ" kelimesinin bir niteliğini vurgulamış olur ki o nitelikte "önce uyuma" özelliğidir. Aynı örnekte "قَبْلُ" yerine "بَعْدُ" istimal edilmiş olsaydı sonradan uyuyan bu sefer Muhammed olmuş olurdu. Abdulazîz el-Buhârî ve Teftâzânî, buradaki vasfın manevi bir nitelemekten ibaret olduğunu ve bunun nahivdeki sıfat-mevsuf ilişkisinden farklı olduğunu dile getirmişlerdir.³²⁹

İkinci şekilde ise bu ifadelerin sonunda zamir bulunur. Bu kullanımda da bu kelimeler yine muzâf olmakla beraber kelimelerin manası olan 'öncelik', 'sonralık' ve 'birliktelik' anlamları, sonraki isme ait bir vasıf olur. Örneğin yukarıda geçen örnek, "نَامَ مُحَمَّدٌ قَبْلَهُ أَحْمَدُ" şeklinde kurulsaydı Ahmet'in Muhammed'den önce uyumuş olması anlamı taşıyacaktı. Aynı örnekte yine "قَبْلُ" yerine "بَعْدُ" istimal edilmiş olsaydı sonradan uyuyan bu sefer Ahmed olmuş olurdu. Öyle görülüyor ki ilgili lafızların zamirli veya zamirsiz kullanımları, anlam farklılaşmasına sebebiyet verdiğinden

³²⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 285; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/188.

³²⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/264.

³²⁹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/189; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/264.

ulemanın bu kullanımlara yaklaşımı da doğal olarak farklı olmuştur. Hanefiler ve Şâfiîler, bu iki kullanımı birbirinden farklı değerlendirmişler ve zamirli olmaması durumunda “قَبْلَ” ifadesinden sonraki eylemin gerçekleşmesinin icap etmediğini, zamirli kullanılması durumunda ise önce ve sonrasındaki eylemin gerçekleşme ihtimalinin yüksek olduğu görüşünü benimsemişlerdir.³³⁰ Buna göre örneğin “نَامَ مُحَمَّدٌ” cümlesi Muhammed’in uyuduğunu kesin olarak bildirirken, Ahmet’in uyuyup uyumadığına dair bir bilgi sunmaz. Buna karşın “نَامَ مُحَمَّدٌ قَبْلَهُ أَحْمَدُ” cümlesi her ikisinin de bu eylemi gerçekleştirdiklerini bildirir. Hanbelîler ise zamirli-zamirsiz kullanımın birbirinden farksız olduğunu ve dolayısıyla her iki kullanımın da bir olduğunu söylemişlerdir.³³¹ Mesela Hanefî ve Şâfiîler’e göre ikrar kabilinden olmak üzere bir kimsenin dile getirdiği “لَهُ عَلَى دِرْهَمٍ قَبْلَ دِرْهَمٍ” “onun benim üzerimde bir dirhemden önce bir dirhem alacağı vardır.” her iki ifadesinde söz sahibinin vermesi gereken miktarın ilk örnekte bir, ikinci örnekte ise iki dirhem olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Hanbelîler her iki örnek arasında bir fark gözetmedikleri için her halükârda ödenmesi gereken miktarın iki dirhem olduğunu savunmuşlardır.³³²

Başka bir örnek vermek gerekirse bir kimse eşini boşama işini şarta bağlayıp örneğin, “أَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ أَنْ تَدْخُلِي الدَّارَ أَوْ قُدُومِ فُلَانٍ” “Eve girmeden ya da falanca dönmeden önce sen boşsun.” derse, bu ve benzeri oluşu bir zaman gerektiren ve vukuu kesin olmayan durumlarda Hanefiler ve Hanbelîlere göre eş eve girsin veya girmesin boşama hemen gerçekleşir.³³³ Şâfiîler ise bu durumda iki görüş dile getirmişlerdir. Birinci görüşe göre bu ifadesiyle koca, boşamayı hemen gerçekleştirmiş olur. İkinci görüşe göre ise dile getirilen şart gerçekleşmeden talak vaki olmaz. Bu ikinci görüşe

³³⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 285; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/1006-1007; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/188.

³³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/126; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 6/484.

³³² Cuveynî, *Nihâyetu'l-ma'âlab*, 7/28; Pezdevî, *el-Uşûl*, 285; Serahsî, *el-Mebsût*, 18/8; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/127; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 4/202; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 6/484.

³³³ Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Mudevvene min gayrihâ mine'l-ummehât* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 5/101; Kâdî İyâz, *et-Tenbihâtu'l-mustenbiha*, 2/334; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/188; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/457-458; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/292.

göre boşamanın gerçekleşebilmesi için eşin eve giriş yapması gerekir ki mezhepte sahih olan da budur.³³⁴ Öyle anlaşıyor ki Şâfiîler, mevzubahis ettikleri kaideyi talak hususunda icra etmemişlerdir. Yukarıdaki kaideyi ve verilen örnekleri günümüz açısından değerlendirdiğimizde vardığımız kanaat şudur ki: talak akdi, bir tarafa diğer hukuki işlemlerde sözlü irade beyanının tek başına yeterli olmaması gerekir. Şayet bir kimse bir tasarrufta bulunulacaksa bunu, bilgi ve belgelerle teyit etmesi daha sağlıklıdır.

2. بَعْدُ (...den sonra)

Arapça'da “بَعْدُ” zarfı, kendisinden önce geçen kelimenin sonrakinden zamansal olarak akabinde gerçekleştiğini ve her ikisinin de birlikte veya ayrı ayrı gerçekleşmiş olmasını gerekli kılan bir lafızdır.³³⁵ Buna göre mesela bir kimse “ وَاللّٰهُ لَأُزَوِّجَنَّ زَيْدًا بَعْدَ ” “Allah’a yemin olsun ki Zeyd’i Amr’dan sonra ziyaret edeceğim.” ifadeyi söylediğinde bu yemin sorumluluğundan kurtulmak için her ikisini ziyaret etmesi ve Zeyd’i Amr’dan sonra ziyaret etmesi gerekir. Diğer hukuki tasarruflarda da hüküm böyledir.³³⁶

Klasik kaynaklarda “بعد” kelimesi için verilen örneklerden birisi malını nesebine vakfeden birisinin şu sözüdür: “وَقَفْتُ عَلَى أَوْلَادِي وَأَوْلَادِ بَطْنِي بَعْدَ بَطْنِي”.

Bu ifadenin anlamı şudur: “Oğullarıma, torunlarıma batından batına (kuşaktan kuşağa) malımı vakfettim.” Mâverdî, Gazzâlî, Kâdî Hüseyin, İsnevî ve İbn Âbidîn gibi âlimlerin başını çektiği cumhurun geneli göre bu ifade -söylediğimiz kaidenin ışığında- tertip ifade eder ve önceki evlatlar o maldan ilk önce istifade ederler. Dolayısıyla

³³⁴ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/125; İsnevî, *el-Muhimmât*, 7/377; a.mlf., *el-Kevkeb*, 262.

³³⁵ Pezdevî, *el-Uşûl*, 285.

³³⁶ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 201.

oğullar dururken torunların maldan istifade etme hakları yoktur.³³⁷ Şunu da belirtmek gerekir ki tertip görüşünü benimseyenlere göre buradaki tertip nesillerin her tabakasında gözetilmelidir. Dolayısıyla aynı anda mevcut olan iki nesilden en yakını dururken uzak olanlar maldan yararlanamazlar.³³⁸ Bu sözün tertip ifade etmediğini söyleyen bilginler de mevcuttur. İbn Ebû İshâk ez-Ziyâdî (öl. 117/735), Ebû Âsım el-Âbbâdî (öl. 458/1066), Begavî, Abdulkerîm b. Muhammed er-Râfî (öl. 623/1226) ve Nevevî gibi âlimler bu düşüncüyü savunmuşlardır.³³⁹ Hatta Râfî, bu düşüncenin daha sahih ve muhkem olduğunu belirtmiş ve “بعد” lafzının, “ف/ثم” harflerinin verdiği tertibi gösteremeyeceğini dile getirmiştir. İmam Nevevî de Râfî’yi bu hususta desteklemiştir. Lakin İsnevî ise her ikisine şu sözlerle itiraz etmiştir:

Böyle bir yaklaşım tahkik, araştırma ve nakil açısından zayıf hatta geçersizdir. Nitekim araştırma yönünden bakıldığında “بعد” kelimesinin tertip ifade etmesi, tertip için konulan “ف/ثم” gibi edatların ifade ettikleri tertipten daha yoğun ve daha belirgindir. Nakil yönünden bakıldığında ise bu hususta konuşanların birçoğu “بعد” kelimesinin tertip ifade ettiğini deklare etmişlerdir. Muhtemelen Râfî, bu mevzuyla dikkatle incelememiştir. Nitekim Râfî’nin, el-Âbbâdî’nin bizzat kendisinden değil de bazı arkadaşlarından konuyu nakletmesi, dikkatsizliğinin bir belirtisidir.³⁴⁰ Öte taraftan İsnevî’nin bu yaklaşımını değerlendiren Güman, şöyle bir beyanatta bulunmuştur:

Ne var ki “بعد” lafzının tertibi gerektirdiği görüşü doğru olsa bile “batnen ba‘de batnin” gibi ifadeler, cümleye “mütemadiyen” anlamı katar. Dolayısıyla vakfedenin, bu sözüyle öncelikli amacı, çocuklarıyla torunları arasında sıralama yapmaktan ziyade malını nesline vakfetmektir. Bu sebeple “بعد” lafzının tertip anlamının bu tip ifadelerde dikkate alınmaması vakfedenin amacına daha uygun düşer.³⁴¹

³³⁷ Gazzâlî, *el-Vasîf*, 4/452; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 5/334-335; Takıyuddin es-Subkî, *Fetâva’s-Subkî*, 1/483; İsnevî, *el-Kevkeb*, 263; İbnu’l-Mulakkın, *‘Ucâletu’l-muhtâc*, 2/971; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayysu’l-hâmi*, 207; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kâdir*, 6/242; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu’l-muhtâc*, 2/464; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/394-395; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 6/697-698.

³³⁸ Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 5/334-335.

³³⁹ Gazzâlî, *el-Vasîf*, 4/452; Râfî, *Fethu’l-‘azîz*, 6/276; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 5/334-335; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayysu’l-hâmi*, 207; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/394-395.

³⁴⁰ İsnevî, *el-Kevkeb*, 263; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/394-395.

³⁴¹ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 201.

Kanaatimize göre Güman, bu beyanında haklıdır. Çünkü “بعد” kelimesinin kullanıldığı cümledeki söz dizilişinin toplum örfündeki iz düşümü, onda kuvvetli olan yönün tertip değil bilakis beraberliği vurgulamak olduğudur. Nitekim Hatîb eş-Şîrbînî (öl. 977/1570) de İbnu'l-‘Îmâd’dan (öl. [?]) naklen İsnevî’nin yaklaşımını değerlendirirken tertip görüşünün doğru olmadığını, “بعد” kelimesinin tertip gerektirmediğini ve “بعد” kelimesinin tertip ifade etmesinin, tertip için konulan “ف / ف” gibi edatların ifade ettikleri tertipten daha kuvvetli oluşu görüşünün Kur’ân’î ayetlerle çeliştiğini belirterek İsnevî’ye itiraz etmiştir.³⁴² Bizce bu gibi sözlerde Arap dilini kullanan insanların örfi yapısına bakmak ve ona göre hüküm icra etmek en mutedil yoldur. Bu tarz ifadelerde sözü dile getirenden irade beyanını açıkça dile getirmesi istenmelidir. Bunun neticesinde “miras, vakıf, vasiyet, hibe gibi menfaat sağlayıcı ve bir yönüyle de akrabalarından bazılarını mevcut maldan mahrum bırakmaya yönelik tasarruflarda daha hassas davranılması gerekir” denebilir.

Başka bir örnek vermek gerekirse bir kimse cinsel birliktelik yaşamadığı eşine “أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ” “Sen benden bir boşamadan sonra bir talakla boşsun.” gibi bir söz söylediğinde bu söz, art arda anlamı verdiği için zorunlu olarak iki talak hakkı düşer. Ancak ifadeyi “أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَهَا وَاحِدَةً” şeklinde zamirli kullanırsa sadece bir talak hakkı gider. Bunun sebebi ise “بَعْدَهَا وَاحِدَةً” kısmında yeni bir işlem tesisi manasına gelen inşa değil önceki var olan durumun ilanı olan ihbar anlamının ağır basmasıdır.³⁴³ Böylelikle koca sanki ikinciye de gerçekleştirebilirim yönünde bir söz vermiştir. Hanefiler, yukarıda verilen “قَبْلَ” kelimesinin zamirli-zamirsiz kullanımındaki bakışlarını burada da icra etmişler ve “بعد” kelimesinin hükmünün

³⁴² Detay için bk. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/394-395.

³⁴³ İhbâr ve inşa arasındaki farklar için bk. Yetim, “Kâf Sûresi’nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)”, 154-177.

“قبل” kelimesindeki hükmün tam tersi olduğunu dile getirmişlerdir.³⁴⁴ Öte taraftan daha önce de belirttiğimiz üzere Hanbelîler her iki kullanım arasında herhangi bir fark gözetmedikleri için bu örnekte her halükârda iki talak hakkının gideceğini belirtmişlerdir.³⁴⁵

3. ذ (...dığı zaman)

Murâdî'nin hem harf hem de isim olabilen müşterek lafızlardan saydığı³⁴⁶ “ذ” harfi, mazi zamanını gösteren nekre zarflardandır. Yapı itibariyle zarfiyet üzere mensup (fethalı) veya ifade de yer alsın veya almasın bir cümleye muzâf (tamlayan) olarak kullanılır. Öte taraftan tamlanan cümlelerin isim cümlesi veya fiil cümlesi olması arasında da bir fark yoktur.³⁴⁷ Dil bilginleri, “ذ” kelimesinden sonra hemen akabinde mazi bir fiilin bulunduğu bir ismin gelmesini hoş karşılamamışlar ve bunun nedeni olarak da birbirine lazım olan iki kelime arasına fasıla koymanın uygun olmayacağı düşüncesini dile getirmişlerdir.³⁴⁸ Âlimlerin genel kanaati, bu edatın mebni (değişken olmayan) olduğu yönündedir. Ancak Ahfeş, Ebû İshâk es-Zeccâc (öl. 311/923) ve bazı nahiv bilginleri, “ذ” harfini mu'rab kabul edip mef'uliyet üzerine nasbını caiz görmüşler ve birçok bilgin de onlara bu hususta tabi olmuşlardır.³⁴⁹ Onlar, bu düşüncelerini desteklemek üzere şu ayeti delil olarak sunmuşlardır:

﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ...﴾

³⁴⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 71; Siğnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Fahreddîn Seyyid Muhammed Kânit (Suudi Arabistan: Merkezi'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1435-1438 H), 8/66; Bâbertî, *el-Înâye*, 4/57; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/385.

³⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/127; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 200.

³⁴⁶ Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 185.

³⁴⁷ Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 185; İsnevi, *Kevkeb*, 264; Şâtübî, *el-Makâşıdu's-şâfiye*, 4/74-75; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 1/499.

³⁴⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 285; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 3/402-403; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 187; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 1/499. Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/171.

³⁴⁹ Şâtübî, *el-Makâşıdu's-şâfiye*, 4/74-75; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 3/402-403; a.mlf., *et-Tezyîl*, 7/292; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 187; İsnevi, *el-Kevkeb*, 264; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 1/499; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/271.

“O vakti hatırlayın ki siz yeryüzünde güçsüz ve zayıf idiniz.”³⁵⁰

Ayrıca onlar bu lafzın geçtiği her yerde -Türkçedeki kullanımı ile hatırla ki/hani.../vaktaki gibi manalara gelen- “اِذْكُرْ” fiilini takdir etmişlerdir ki bu kullanıma Kur’ân-ı Kerim’de sıklıkla rastlanır.

İbn Malik ve bazı dil bilginleri ise bu kelimenin zarf değil illet bildiren bir harf olduğunu (ki bazıları bunu Sîbeveyhi’ye nispet etmişlerdir), nadiren de olsa “إِذَا” gibi gelecek zaman zarfı olarak da gelebileceğini belirtmişler³⁵¹ ve bu öngörülerinin haklılığını ispat etme sadedinde şu ayetlerde yer alan “اِذْ” kelimesini delil göstermişlerdir:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا
إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾

"İnkâr edenler, inananlar için, "Eğer o Kur’ân iyi bir şey olsaydı, onlar onu kabulde, bizi geçemezlerdi" dediler. Onunla doğru yolu bulamadıkları için; "Bu eski bir uydurmadır" diyecekler."³⁵²

﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ، إِذِ الْأَغْلَالُ فِي آَعْنَاقِهِمْ
وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ﴾

Onlar, kitabı (Kur’ân’ı) ve elçilerimize gönderdiklerimizi yalanlayanlardır. Onlar bilecekler. O zaman onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu halde kaynar suda sürüklenecekler, sonra da ateşte yakılacaklardır.³⁵³

Kanaatimizce her ne kadar İbn Malik ve taraftarlarının savundukları bu görüş birçok nahiv bilgini tarafından kabul görmemiş ve öne sürdükleri deliller tevil edilmiş ise de onların haklılık payı bulunmaktadır. Nitekim ister nahiv isterse de fıkıh alanına

³⁵⁰ el-Enfâl 8/26.

³⁵¹ Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ğarab*, 3/402-404; a.mlf., *et-Tezyîl*, 7/292; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 187; İsnvî, *el-Kevkeb*, 264; Zerkeşî, *Teşnifu’l-mesâmi*, 1/500; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 2/171-172.

³⁵² el-Ahkâf 46/11.

³⁵³ el-Mü‘min 40/70-71.

dair klasik veya modern dönem eserlerine bakıldığında bu harfin “çünkü” anlamında tâ’lil bildirdiğine sıklıkla rastlanmaktadır. Bu da onların görüşlerinin yabana atılmayacak kadar değerli olduğunu göstermektedir.

Öte taraftan şu ayet, her iki tarafın görüşlerinin doğru olduğuna imkân tanımaktadır:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...﴾

“Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur.”³⁵⁴ Ayette geçen “rıdvân” (Allah’ın c.c mümin kullarından razı olması) olayının sebebi (illet) veya zamanı, bey’ât hadisesidir. Dolayısıyla ayette geçen “İ” hem sebep hem de zarf bildirebilir. Nitekim İbn Âşûr (öl. 1973), ilgili ayetin tefsirinde şöyle demiştir:

“İ” harfi, “رضي” fiiline bağlanan bir zarftır. Bu zarfın “rıza” fiiline bağlanması, bu has zarfın, izafe edildiği eylemin ifhâm ettiği mananın (bey’ât) rızaya sebep olduğunu iş’âr etmektedir. Bununla birlikte bu zarfın bağlantısı sebebiyle o anda gerçekleşen bey’ât anında Allah’ın (c.c) rızası da hemen hâsıl olduğu ve izafet edilen fiil cümlesinde muzâri fiilin tercih edilmiş olması bey’ât eyleminin henüz bitmeden rızanın gerçekleştiğini ve bu rızanın sürekli teceddüdünü bildirmektedir.³⁵⁵

Buna göre örneğin adamın biri eşine “أَنْتِ طَالِقٌ إِذْ قَامَ زَيْدٌ أَوْ إِذْ فَعَلْتَ كَذَا” “Zeyd ayağa kalktığı için veya şunu yaptığın için sen benden boşsun.” ifadesini söylediğinde talak hemen gerçekleşir. Şâfiîler’in genel kanaati bu yöndedir. Çünkü buradaki “İ” İbn Malik’in de dediği gibi tâ’lil için olur ve önceki eylemin gerekçesini bildirir. Nitekim Zekerîyyâ el-Ensârî (öl. 926/1520) de burada kullanılan “İ” kelimesinin ta’lik (şart) için olmadığını bilakis illet bildirdiğini söylemiştir.³⁵⁶ Öyle anlaşıyor ki fakihler, -kelimenin insanların örfündeki kullanımdan hareketle- dil bilginlerinin kelimeye yükledikleri zarfiyet anlamını yeterli bulmamışlar ve kelimeye daha çok illiyet (sebeb) manası yüklemişlerdir.

³⁵⁴ el-Fetih 48/18.

³⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve ’t-tenvîr*, 26/174.

³⁵⁶ Zekerîyyâ el-Ensârî, *el-Ğureru ’l-behiyye*, 4/266.

Arap dilinde “إِذْ” kelimesinin bir diğer kullanımı da “إِذَا” kelimesinin yerinde ve müstakbel zaman için kullanılmasıdır. Ancak âlimlerin çoğunluğuna göre böyle bir kullanım caiz değildir.³⁵⁷ Fakat kanaatimizce sahih olanın “إِذْ” kelimesinin bu manada gelebilmesidir. Çünkü yaptığımız çalışma neticesinde böyle bir kullanıma imkân veren örneklerle rastladığımızı söyleyebiliriz. Nitekim mezkûr kullanıma cevaz verenler şu ayetlerde yer alan “إِذْ” kelimesini delil olarak getirmişlerdir:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْنِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾

“Allah kıyamet günü şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?..."³⁵⁸

﴿إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ﴾

“O zaman onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu halde kaynar suda sürüklenecekler.”³⁵⁹ Bu manada kullanılan ayetler yaygındır. Buhârî’de geçen Varaka b. Nevfel hadisinde de benzer bir kullanım mevcuttur. Nitekim uzunca olan bu hadisin bir bölümünde Varaka, şöyle demektedir: “لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرَجُكَ قَوْمُكَ”

“Keşke kavminin seni (bulunduğun beldeden) çıkaracakları zaman hayatta olsam.”³⁶⁰ Malumdur ki Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Mekke’den çıkarılma hadisesi epey bir zaman sonra gerçekleşmiştir. Bu durum da, her iki kelimenin birbiri yerine kullanılabildiğini göstermektedir.³⁶¹ Her iki kelimenin birbiri yerine kullanımını kabul etmeyen bilginlerden olan Zemahşerî ve İbn Âtiyye (öl. 541/1147) gibi bazı âlimler, yukarıda verilen örnekleri, “Allah katında zamansal bir sınırlama olmadığı ve vukuu kesin olacak olan olayların her ne kadar müstakbel bir zamanda gerçekleşecek olsa da mazi kipiyle veya maziye delalet eden ifadelerle dile getirilmesi, Arap kelimada yangındır” şeklinde tevil etmişlerdir.³⁶²

³⁵⁷ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 7/312; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 188; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/500.

³⁵⁸ el-Mâide 5/116.

³⁵⁹ el-Mü'min 40/71.

³⁶⁰ Buhârî, "Bed'u'l-Vahy", 1 (No. 3).

³⁶¹ İsnevî, *el-Kevkeb*, 266.

³⁶² Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 7/312; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 188; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/500.

Bu açıklamanın ışığında yukarıda yer alan “أَنْتِ طَالِقٌ إِذْ قَامَ زَيْدٌ” “Zeyd ayağa kalktığı için sen benden boşsun.” örneğinde söz sahibi, “ben bu ifademle şart manasını kast ederek müstakbel manaya gelen Zeyd kalkarsa manasını kastetmiştim.” dese, böyle bir beyan mahkemece kabul edilir ve talakın vukuu için şartın tahakkuku icap eder.³⁶³ Şunu da belirtmekte fayda vardır: “bu tarz kullanımlarda -talak konusunda harekesi fetha olan “أَنْ” kelimesinin kullanılmasında olduğu gibi- nahiv ilminde bilgi sahibi olanla olmayanı birbirinden ayırt etmek gerekir. Nitekim az önce söylendiği üzere bu harfin şart bildiren “إِذْ” harfi anlamında da kullanılma ihtimali bulunduğundan sözü telaffuz edenin irade beyanına her halükârda müracaat etmenin en muhkem yol olduğu bilinmelidir.³⁶⁴

4. إِذْ (.../dığı zaman)

Dilbilimciler arasında neye delalet ettiği ve harf mi isim mi olduğu tartışılan kelimelerden biri de “إِذْ” lafzıdır. Ahfeş ve İbn Malik’e göre bu lafız harftir. Muberrred ve İbn Usfûr el-İşbîlî (öl. 660/1270), zaman zarfı olmasını tercih ederlerken; Zeccâc ve Zemahşerî ise onun mekân zarfı olduğunu dile getirmişlerdir. Tüm bu yaklaşımları değerlendiren Zerkeşî, “إِذْ” lafzının genel itibariyle “müfâceet” yani ansızın oluverme manasını barındırdığı ve nefiy, istifhâm gibi manaların asıl olarak harflerle karşılanması gerektiği bakışından hareketle Ahfeş ve İbn Malik’in görüşlerini benimsemiş ve “إِذْ” lafzının harf olmasının daha sahih olduğunu deklare etmiştir.³⁶⁵

Pezdevî ise “إِذْ” lafzı için iki yaklaşımın olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşımlar şunlardır: Kûfe dil mektebine göre mutlak olarak bırakıldığında bu harfin hem şart

³⁶³ Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 8/137; İbnu’r-Rif’a, *Kifâyetu’n-nebîh*, 14/140; İsnevî, *et-Temhîd*, 169; a.mlf., *el-Kevkeb*, 266; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne’l-me’tâlib*, 3/311; a.mlf., *el-Gureru’l-behiyye*, 4/266; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, 8/102; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/558-559.

³⁶⁴ Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 8/137; İsnevî, *el-Kevkeb*, 265; Remlî, *Nihâyetu’l-muhtâc*, 7/24; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 204.

³⁶⁵ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/502.

hem de vakit bildirmesi eşit derecede aynıdır. Kimi zaman şart manası barındırırken kimi zaman da yalın halde bulunur. Şart manası kastedildiğinde zaman bildirmez ve sadece şart edatı olur. Ebû Hanife'nin tercihi de bu yöndedir. Basra dil mektebine göre ise kelime genelde harftir ve vakit bildirir. Bazen şart edatı olarak geldiğinde bile - “متى” harfinde olduğu gibi- zaman manası kendisinden soyutlanmaz. Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin tercihleri bu yöndedir. Bu ihtilafı bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse koca eşine, “إِذَا لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Seni boşamadığımda/boşamadığım sürece sen benden boşsun” ifadeyi söylediğinde Ebû Hanife'ye göre boşama taraflardan birinin ölümüyle gerçekleşir. Çünkü örnekte yer alan “إِذَا” harfi zamandan soyutlanmış bir şart edatıdır ve bu haliyle koşul edatı olan “إِنْ” harfinden bir farkı yoktur. Dolayısıyla talakın bağlandığı şart ancak eşlerden birinin vefatıyla gerçekleşir. Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Şâfiî'ye göre ise talak, sözün bitimiyle hemen vaki olur. Çünkü “إِذَا” zaman bildirir ve şartın bağlandığı zaman, sözün bitimiyle tahakkuk eder.³⁶⁶

Harf mi yoksa isim mi ihtilafı bir tarafa furû-ı fıkha yansımaları bakımından değerlendirmeye tabi tutulduğunda bu lafzın, eylemin gerçekleştirme zamanı veya koşul bildirme yönü üzerinde durulduğu müşahade edilmektedir. Dolayısıyla “إِذَا”, zaman zarfı olarak ele alındığında genelde müstakbel zaman içindir ve içerisinde şart manası barındırmaktadır. Böyle bir durumda mevcut cümlede eylemin yapıldığı zamanı gösteren mefulün fiil olmaktadır. Ancak nadiren de olsa geçmiş zaman kipli olarak da gelebilmektedir. Geçmiş zamanlı oluşunun delili şu ayette geçen “إِذَا” harfidir:

﴿...إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ أَوْ كُنْتُمْ غُرًى...﴾

³⁶⁶ Pezdevî, *el-Uşûl*, 287-288. Detay için bk. İbnu'd-Dehân, Ebû Muhammed Nâsihuddîn Saîd b. el-Mubârek b. Alî b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî, *Takvîmu'n-naẓar*, thk. Salih b. Nasır b. Salih el-Huzeym (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2001), 4/210; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 8/50; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/266-268; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/34.

“Kardeşleri sefere veya savaşa çıktığında...”³⁶⁷

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾

“Bunlara, ‘Yeryüzünde fesat çıkarmayın’ denildiğinde, ‘Biz ancak ıslah edicileriz!’ derler.”³⁶⁸

“إِذَا” bazen de koşuldan soyutlanmış halde bulunur. Bunun örneği de şu ayettir:

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا﴾

“Onu бүрүдүгүндө geceye andolsun.”³⁶⁹

Fıkıhta, “إِذَا” kelimesinin zaman zarfı veya şart edatı olmasının yanı sıra tekrara delalet edip etmediği hususu üzerinde de durulmuştur. Sahih olan görüşe göre “إِذَا” kelimesinin zarf olmakla birlikte şart anlamı barındırıyorsa başında bulunduğu cümleye tekrar manası katmaz. Dolayısıyla şartın her defasında tekrar edilmesiyle şart koşulan şeyin tekrar vukuu bu kelimedenden anlaşılmaz. Mergînânî, “كُلَّمَا” lafzı hariç diğer şart edatlarından hiç birinde ne umûm ne de tekrar bulunmadığını ve dolayısıyla şart koşulan eylemin bir defa yapılmasıyla gerçekleşeceğini belirtmiştir.³⁷⁰ Bununla birlikte bu kelimenin “her defasında” anlamında olan “كُلَّمَا” lafzı gibi tekrara delâlet ettiğini belirten zayıf bir görüş de yok değildir. Nitekim İbn Uşûr ve Ebû Hayyân, bu son görüşü tercih etmişler³⁷¹ ve şu ayeti delil getirmişlerdir:

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ...﴾

“Âyetlerimiz hakkında dedikoduya dalanları gördüğün vakit başka bir söze dalıncaya kadar onlardan yüz çevir, uzaklaş.”³⁷² Nitekim Kur’ân ayetleri hakkında

³⁶⁷ Âl-i İmrân 3/156.

³⁶⁸ el-Bakara 2/11.

³⁶⁹ eş-Şems 91/4.

³⁷⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/244. Detay için bk. İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râ’iḳ*, 4/12-13.

³⁷¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 7/309; a.mlf., *İrtişâfu’l-d-ḡarab*, 4/366; Zerküşî, *Teşnîfu’l-mesâmi’*, 1/502; İbnu’l-Mibred, *Zinetu’l-arâis*, 16; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’*, 2/180.

³⁷² el-En’âm 6/68.

dedikoduya dalınan her vakitte ve her ortamda oradan uzaklaşıp dil uzatanlardan yüz çevirmenin gerekliliği bedihîdir. Dolayısıyla eylemin her tekrarı durumunda böyle bir mukabelede bulunmak inancın bir gereğidir. Öyleyse ayette yer alan “إِذَا” harfi tekrar bildirir. Ancak İbnu'l-Humâm, ayette yer alan eylemin her tekrarlanışında yüz çevirmenin gerekliliğini ve dil uzatanlarla birlikte oturmanın haram oluşunu kabul etmekle birlikte ayetten anlaşılan tekrarın sadece “إِذَا” harfinden kaynaklanmadığını belirtmiştir. Ona göre bu yasak, aynı zamanda ayetin genel emrinden, yapısından ve illetten de anlaşılmakta ve dolayısıyla fiilin tekrarıyla bu mukabelenin de tekrarlanması gerekmektedir.³⁷³

Bu kaideye yeminler, ta'likatlar, nezirler vb. akitlerin hükmünün bina edilmesi açıktır. Buna göre bir koca eşine, “إِذَا قُمْتَ فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Ayağa kalkarsan/kalktığında boşsun.” sözünü söylediğinde bir talakla boş olacağı aşikârdır. Bu durumda kadın iddetli olacağından ikinci ve üçüncü defa kalkarsa bu durumda ikinci veya üçüncü talak gerçekleşmez. Çünkü dediğimiz gibi bu kelime cumhura göre tekrara delâlet etmez. Sadece fiilin cinsini gösterir. Fiilin cinsi de bir defa yapılmakla yerine getirilmiş olur.³⁷⁴ Öte taraftan aynı örnekte koca şart veya zarfiyet anlamlarından birini kastettiğini dile getirirse hüküm onun beyanına göre icra edilir. Ancak herhangi bir kastı bulunmadığını söylerse bu durumda yukarıda verdiğimiz örneğin ayrıntısında belirttiğimiz üzere Ebû Hanife'ye göre talak, karı veya kocadan birinin ölümü halinde gerçekleşirken, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Şâfiîler göre ise boşama anında vaki olur.³⁷⁵

”لله علي أن أصوم ثلاثة أيام إذا ذهبْتُ إلى السوق أو كَلِمْتُ فُلَانًا”

“Vallahi! Çarşıya gidersem, ya da falancayla konuşursam üç gün oruç tutmak ahdim olsun” derse az önce verilen ihtilaf devreye girer. Sözün lügavî manası ve hukuki işlevi bir tarafa bu gibi ifadeler, kapalı kaldığından sözün sahibinin irade beyanına ve niyetinin ne olduğuna müracaat icap eder. Dolayısıyla bizce burada cari örfe göre hareket etmek, hukuki sonuçlarının yol açacağı etkileri taraflar açısından maslahat

³⁷³ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/123.

³⁷⁴ Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 5/418.

³⁷⁵ Pezdevî, *el-Uşûl*, 288; Serahsî, *el-Uşûl*, 6/111; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/194; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/32; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 5/418; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 202.

ilkesi çerçevesinde değerlendirmek ve buna göre hüküm tesisini gerçekleştirmek daha doğru olur.

Arapça'da “إِذَا” kelimesi tekrara delâlet etmediği gibi umûma da delâlet etmez.

Karâfî gibi bazı âlimler her ne kadar aksini iddia etseler³⁷⁶ de sahih olan görüş budur. Nitekim İsnevî ve İbnu'l-Mibred (öl. 909/1503), bu lafzın umama delâlet etmemesinin daha kuvvetli bir görüş olduğunu savunmuşlardır.³⁷⁷ Buna göre örneğin bir kimsenin hem birkaç eşi hem de köleleri olur da şöyle dese: “إِذَا طَلَّقْتُ امْرَأَةً فَعَبْدٌ مِنْ عِبِيدِي حُرٌّ”

“Eşlerimden birini boşadığımda kölelerimden biri hürdür.” ve eşlerini sırayla veya hepsini birden boşarsa sahih olan görüşe göre kölelerinden sadece biri hür olur.³⁷⁸

Sahi olmayan diğer görüşe göre ise “إِذَا” kelimesi hem tekrara hem de umûma delâlet ettiğinden bütün köleleri azat edilmiş olur. Hanbelî hukukçularının sözlerinden onların bu görüşte oldukları anlaşılmaktadır.³⁷⁹ Klasik dönem fıkıh eserlerinde yer aldığı için dile getirilen, lakin bugün canlılığını yitirmiş bu tarz örneklerin sadece kaidenin tahakkukunu ispat sadedinde dikkate değer bulunacağının bilinmesi lazımdır. Buna rağmen bu durum, o örneklerle zamanla hiç ihtiyaç olmayacağı vehmine de sebebiyet vermemelidir.

Söylediğimiz üzere zaman manasını yitirmese de bazen koşul anlamı barındıran “إِذَا” kelimesini “إِنْ” harfinden ayıran özellikleri er-Recrâcî (öl. 899/1493), şöyle sıralamıştır: Lafız bakımından her ikisi arasında üç fark vardır. Birincisi “إِنْ” harftir; “إِذَا” ise isim. İkincisi “إِنْ” asaleten mebnidir; “إِذَا” ise fer‘î olarak mebnidir. Üçüncüsü “إِنْ” kendisinden sonrasını cezm eder; “إِذَا” ise muzâf olduğu için cer eder. Mana

³⁷⁶ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/32-33.

³⁷⁷ İsnevî, *el-Kevkeb*, 267; İbnu'l-Mibred, *Zinetu'l-arâis*, 16; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 203.

³⁷⁸ İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 5/410, 412; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/553-554.

³⁷⁹ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Mukni'*, thk. Mahmud el-Arnâvut, Yasin Mahmud el-Hatîb (Cidde: Mektebetu's-Suvâdî li't-Tevzî', 2000), 349.

bakımından ise aralarında şu dört fark vardır: Asalet, delalet, ta'likin umûm ve hususiliği ile geniş zamanlı olup olmaması.³⁸⁰

5. مَتَى (...ne zaman/her ne zaman)

“مَتَى” lafzı çoğu zaman soru sorma edatı olarak kullanılırken bazen az da olsa şart manası taşıyan bir zaman zarfıdır.³⁸¹ Bu kullanımıyla “مَتَى” kelimesi, “أَيَّانَ” lafzı ile her yönüyle benzerlik arz eder. Bu kelime şart edatı olarak geldiğinde bazen sonuna “مَا” eklenerek “مَتَى مَا” şeklinde telaffuz edilir. “إِذَا” harfini anlatırken belirttiğimiz üzere bu tarz edatlar, ulemanın geneline göre sonunda “مَا” bulunsun ya da bulunmasın kendisinden sonra gelecek eylemin tekrarlanmasına delâlet etmez. Ancak Pezdevî'nin belirttiğine göre bazı âlimler, sonunda “مَا” bulunan ile bulunmayanı birbirinden ayırt ederek “مَا” bulunanın tekrara delâlet ettiğini, bulunmayanın ise delâlet etmediğini savunmuşlardır. Bazı Hanbelî hukukçuları ise sonunda “مَا” bulunsun ya da bulunmasın -şart için olduğunda- her halükârda tekrara delâlet ettiğini söylemişlerdir.³⁸² Ebû Âsım el-Âbbâdî ise “مَتَى مَا” veya “مَهْمَا” gibi lafızların “كُلَّمَا” lafzına ilhakla tekrara hamledilmesinin Şâfiî'nin *el-Um*'deki yaklaşımına ters düştüğünü belirtmiştir.³⁸³ Öte taraftan Serahsî, “مَتَى” kelimesinin asıl vaz' itibariyle vakit bildirme için konulduğunu ancak daha sonra kendisinin akabinde genelde isim yerine fiil geldiğinden -içinde

³⁸⁰ er-Recrâcî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ali b. Talha er-Recrâcî, eş-Şuşâvî, *Ref' u'n-nikâb ân Tenkîhi's-Şihâb*, thk. Ahmed b. Muhammed es-Sirâc, Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2004) 4/188-193. Şart edatı olan “إِن” ile “إِذَا” arasındaki diğer farklar için bk. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/194-195.

³⁸¹ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/412; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, 4/364; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 505.

³⁸² Detay için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 289; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/412; a.mlf. *el-Furûk*, (İbnü's-Şât Haşiyesi ile birlikte) 1/105; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 505; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/194; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/546; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 205.

³⁸³ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 11/62.

zaman olmakla birlikte- şart manasına taşındığını bildirmiştir.³⁸⁴ Karâfî, bu lafız ile yapılacak olan istifhâmın meçhul bir zaman dilimine sahip olması gerektiğini, adeten zamanı bilinen şeylerin bu lafız ile karşılanamayacağını belirtmiştir. Mesela Hacca gidenler için dönüşlerinin ne zaman gerçekleşeceği bilinmediğinden “مَتَى يَقْدُمُ الْحَاجُّ؟”

“Hacılar ne zaman dönecek?” denebilir. Ancak “مَتَى تَطْلُعُ الشَّمْسُ؟” “Güneş ne zaman doğacak?” denilmez.³⁸⁵ Ebû Hayyân da “مَتَى” lafzının zarfiyetten ayrılmayacağını ve fakat bazen şart bazen de istifhâm edatı olabileceğini belirttikten sonra Kûfe ekolu mensuplarının dile getirdikleri “bu lafız bazı örneklerde “وَسَطٌ” kelimesi manasında gelir, diğer bazı örneklerde ise harf-i cer olur” görüşünü Basra ekolü bilginlerinin bilmedikleri bir husus olduğu belirtmiştir.³⁸⁶ Öyle anlaşıyor ki Ebû Hayyân bu yaklaşımıyla, Kûfeliler’in bu düşüncelerinin politik bir yaklaşımla bir zorlama olduğunu ve sırf Basralılara muhalefet olsun diye böyle bir tutumun içinde yer aldıklarını vurgulamak istemiştir.

Buna göre örneğin koca eşine, “مَتَى ذَهَبْتَ إِلَى بَيْتِ أَبِيكَ بِغَيْرِ إِذْنِي فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Ne zaman benim iznim olmadan babanın evine gidersen sen benden boşsun.” sözünü söylediğinde, kadın ilk gidişinde kocasından izin alarak ancak sonraki gidişlerinde ise kocasından izin almadan babasının evine giderse Hanefiler’e ve Şâfiîler’e göre talak vaki olmaz.³⁸⁷ Çünkü her iki mezhebe göre bu edat tekrara delâlet etmez. Ancak bazı Hanbelî uleması, tekrara delâlet eder hükmünce bu durumda diğer talak haklarının da düşeceğini dile getirmişlerdir.³⁸⁸

Yine koca eşine, “أَنْتِ طَالِقٌ مَتَى شِئْتَ” “Ne zaman dilersen sen benden boşsun.” gibi bir söz söylediğinde Hanefiler’e ve Şâfiîler’e göre bu ifadeyle koca tefvîzü’-t-talâk gerçekleştirmiş olur. Böylece koca eşine, aynı meclisle sınırlı olmayan ve sonradan düşürülemeyen bir boşama yetkisi vermiş olur. Dolayısıyla eş bu yetkiyi dilediği

³⁸⁴ Serahsî, *el-Uşûl*, 1/233.

³⁸⁵ Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/412.

³⁸⁶ Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ğarab*, 4/364.

³⁸⁷ Şâfiî, *el-Um*, 8/437; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 11/62; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/43; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 205.

³⁸⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/583; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/43.

zaman kullanabilir.³⁸⁹ Görüldüğü üzere cümlede yer alan “مَتَى” ifadesi cümleye, “أَيَّ”
“وَقْتٍ” “ne zaman/dilediğin vakit” anlamı katmıştır.

b. Mekân Bildiren Zarflar

1. عِنْدَ (...’de/...’in yanında)

Arapça’da mekân zarflarından olan “عِنْدَ” kelimesi, özellikle de hukuki muamelelerde ‘ikrar’ durumlarında kullanılır. Bir şeyin bir kimsenin “yanında” olduğunu bildirir.³⁹⁰ Fetha üzere mebni (harekesi sabit) olan bu lafız, Türkçe’de “...in katında”, veya “...in nezdinde” gibi anlamlarla karşılanır. “عِنْدَ” yalın halde gelebildiği gibi “كُلِّ” ifadesine muzâf olarak “عِنْدَ كُلِّ /...dığı/...cağı her zaman” şeklinde de gelebilir. Böyle bir kullanımda ise bu kelime zaman zarfı olmakla birlikte fiilin hangi zaman aralıklarıyla tekrarlanması gerektiğini de bildirir.³⁹¹ Bu kelime ile “لَدَى” lafzı aynı manada kullanılır. Ancak “عِنْدَ” kelimesini “لَدَى” lafzından ayıran tek yön onun kişinin yanında bulunsun veya bulunmasın mülkünde olan şeyler için kullanılmasıdır. “لَدَى” kelimesinde ise o mülkün aynı anda yanında bulunma şartı vardır. Buna göre örneğin kişinin yanında bulunmasa bile sahip olduğu eşyası için “عِنْدِي كَذَا” diyebilirken; “لَدَى كَذَا” diyemez.³⁹²

Bir kimse "لَهُ عِنْدِي مِئَةُ دِرْهَمٍ" “Onun benim yanımda yüz dirhemi vardır.”

ifadesini dillendirdiğinde bu sözün yalın hali, bunun bir emanet akdi olduğunu

³⁸⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/590; Mergînânî, *el-Hidâye*, 74; Nevevî, *Ravzatu ’t-ıâlibîn*, 11/62; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu ’l-muhtâc*, 3/264.

³⁹⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 285.

³⁹¹ Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 195-196.

³⁹² İbn Yaîş, *Şerhu ’l-Mufaşşal*, 3/127.

gösterir.³⁹³ Şayet söz sahibi borç, hibe, vedfa (emanet) vb. bir akdi gerçekleştirmek istiyorsa ayrıca onu cümlelerin içerisinde belirtmesi gerekmektedir. Buna göre örneğin borç ikrarı yapma arzusunda ise yukarıdaki cümleyi "لَهْ عِنْدِي مِئَةُ دِرْهَمٍ دَيْنًا" şeklinde kurması gerekmektedir.³⁹⁴ Dolayısıyla günümüzde dile getirilen "onun bende alacağı vardır" tarzı ifadeler, kapalı kaldığından izaha ihtiyaç duymaktadır.

Aynı ifadenin "لَكَ دِرْهَمٌ عِنْدَ كُلِّ" şeklindeki kullanımına örnek ise kişinin,

"سَنَةً" "Her sene başında sana bir dirhem vardır." şeklinde dile getirdiği ifadesidir. Buna göre bu ifade bir vaat bildirir ve o kişinin her sene başında bir dirhem vermesi gerekir. Çünkü bu kullanım ilgili eylemin tekrar edildiği durumlarda kullanılır. Bu Hanefiler'in görüşü olup³⁹⁵ talak vb. akitlerde de hüküm böyledir. Mesela bir kimse eşine, "أَنْتِ" "sen her gün boşsun" söylediği bu ifadesiyle eşini üç defa boşamış olur ve üç günün sonunda tüm talak hakları düşer.³⁹⁶ Şu ayet de buna örnektir:

﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾

"Ey Âdemoğulları! Mescide her girdiğiniz de ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin)."³⁹⁷

Fukahânın hemen hemen tamamı namaz kılmak isteyen bir kimsenin avret mahallini örtmesinin vûcubiyetine (setr-i avret) başka rivayetlerin yanı sıra bu ayeti de delil olarak getirmişlerdir. Buna göre bir kimse yalnız dahi olsa her namaz kılmak istediğinde avret mahallini örtmesi gerekir. Siğnâkî, ayette insanların yanında değil, namaz esnasında örtünmenin gerektiğinin delilinin "عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" ifadesi olduğunu,

³⁹³ Pezdevî, *el-Uşûl*, 285; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/1008-1009; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/189-190.

³⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/44; Serahsî, *el-Mebsût*, 18/11; Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 3/194-195; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 4/222; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/189-190.

³⁹⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/189-190; Molla Fenârî, *Fuşûlu'l-bedâyi' fi usûli's-Şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/173.

³⁹⁶ Suğdî, *en-Nutef*, 1/344; İbn Abdulber, *Kitâbu'l-Kâfî*, 2/577; Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/431; Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *el-Hidâye*, thk. Abdullatîf Humeym, Mahir Yasin el-Fahl (Kuveyt: Muessesetu Ğurrâs Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004), 442; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 9/70; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/124; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'îk*, 3/261.

³⁹⁷ el-A'râf 7/31.

şayet aksi olsaydı “عِنْدَ كُلِّ سُوقٍ” denilmesi gerektiğini bildirmiştir. Çünkü insanlar mescitten daha çok sokakta bulunurlar.³⁹⁸ Öte taraftan ayetin iniş sebebi her ne kadar müşriklerin Kâbe’yi çıplak bir şekilde tavaf etmelerini engellemek ise de İslâm hukukçuları, “ذِكْرُ الْمَحَلِّ وَإِرَادَةُ الْحَالِ” “mahallin zikredilip hallin murâd edilmesi” kaidesinden hareketle hem “مَسْجِدٍ” kelimesinin “الصَّلَاةَ” yerine kullanıldığından hem de sebebin hususiliğinin hükmün umûmiyetine engel teşkil etmeyeceği görüşünden hareketle genişletici bir yorum yaparak buradaki tavafın, namaz diye nitelenebileceğini söylemişlerdir.³⁹⁹ Nitekim tavafta avret mahallinin örtünmesi isteniyorsa namazda bunun gerekli olması daha evladır. Öte taraftan Hz. Peygamber (s.a.s.) de “الطَّوَافُ” ... “بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ...” “Tavaf, namazdır.” buyurmuştur.⁴⁰⁰ Ancak İmam Malik, setr-i avretin namazsın sıhhat şartları arasında olmadığını savunmuş, Mâverdî ise bunu ‘galat’ yani yanılma olarak nitelemiştir.⁴⁰¹

2. أَيُّنْ (...nerede/her nerede)

Hem soru edatı hem de şart anlamı içeren bir mekân zarfı olan bu kelime, cümlelerin başında yer alır ve anlam itibarıyla kapsama alanındaki şeylere şamildir.⁴⁰² Bu haliyle kullanımı yaygın olmakla birlikte sonuna “مَا” bitişerek “أَيْنَمَا” şeklinde

³⁹⁸ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/152.

³⁹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 1/598; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/165-166; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 1/284; Karâfî, *eż-Zahîre (fi'l-fikḥ)*, 2/101; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/152; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/256; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 2/119.

⁴⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu muşkili'l-âsâr*, 15/225 (No. 5973); İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Musnedu's-şahîḥ 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*, thk. Muhammed Ali Sönmez ve Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 5/353 (No. 4531).

⁴⁰¹ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 1/598; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/165-166; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 1/284; Karâfî, *eż-Zahîre (fi'l-fikḥ)*, 2/101; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/152; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/256; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 2/119.

⁴⁰² Bâkallânî, *et-Takrîb*, 1/419; İbn Akîl (Ebu'l-Vefâ), *el-Vâzih*, 1/118.

kullanımı da bulunmaktadır. Zarfîyet manası, asıl olup hiçbir surette kendisinden ayrılmaz.⁴⁰³

Şu ve benzeri ayetlerde geçen "أَيْنَ" hem mekân, hem şart bildirir hem de umûma delâlet eder⁴⁰⁴:

﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ...﴾

*“Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır.”*⁴⁰⁵

Koca eşine, " أَيْنَ أَكَلْتَ فَأَنْتَ طَالِقٌ " “Nerede yersen sen boşsun.” ifadesini söyledikten sonra eşi her nerede yemek yerse yesin lafzın verdiği umûmiyetten dolayı boşama gerçekleşmiş olur.

3. حَيْثُ (...her nerede, ...dığı yerde)

Meşhur görüşe göre zarfı mekân için gelen ve genelde zamme üzere mebni olan “حَيْثُ” ifadesi, umûm ifade etmesinin yanı sıra genelde kendisinden sonraki cümleye izafe edilir.⁴⁰⁶ Bu cümle, ister isim cümlesi olsun isterse de fiil cümlesi fark etmez. Bununla birlikte az da olsa müfret bir kelimeye izafeti de vakidir. İbn Hişâm, buna örnek olarak “أَمَا تَرَى حَيْثُ سُهَيْلٌ طَالَعَا” “Süheyl’in ortaya çıkışını görmez misin?” cümlesini vermiştir.⁴⁰⁷ O, “رَبَّمَا” ifadesiyle bu tarz kullanımın azlığını vurgulasa da

⁴⁰³ İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelusî el-Ceyyânî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Hureydî (Mekke: Câmi'ati Ummi'l-Kurâ, 1982), 3/524.

⁴⁰⁴ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/33.

⁴⁰⁵ en-Nisâ 4/78.

⁴⁰⁶ İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/232. Ahfeş, bu kelimenin zarf-ı zaman için gelebileceğini belirtmiştir. Diğer detaylar için bk. Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 3/446-452; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/209-21.

⁴⁰⁷ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu Şuzûru'z-zeheb*, thk. Abdulgani ed-Dakar (Suriye: eş-Şirketu'l-Muttadide li't-Tevzî', ts.), 168-169.

böyle bir kullanımın da varlığını dile getirmiştir. Ancak bazı bilginlere göre “حَيْثُ” kelimesi sadece cümleye izafet edilebilir. Müfret kelimeye izafet edilmesi, nahiv kurallarına aykırıdır. Öte taraftan onlara göre bu durumu iş‘âr eden “مِنْ حَيْثُ الْعِلْمُ” “ilmi açıdan” gibi örneklerde, “حَيْثُ” ifadesinden sonra gelen kelime, muzâf ileyh olarak mecrur okunamaz. Onlara göre bu tarz örneklerde bu kelime, haberi mahzuf bir mübtedadır ve merfû okunması gerekir. Kanaatimizce bu görüşte olanların yaklaşımı doğru değildir. Nitekim Kisâî, müfrede izafetinin kıyasi olduğunu, Mecdüddîn İbnu’l-Esir (öl. 606/1210) ise, zaruret-i şî‘re has bile olsa müfrede izafetinin nadiren de olsa vaki olduğunu dile getirmiştir.⁴⁰⁸ Bununla birlikte yukarıda İbn Hişâm’dan aktardığımız örnek ve bilgi, bu yaklaşım sahiplerinin bu iddiasını çürütmektedir. Bu tarz kullanımlarda “حَيْثُ” ifadesinden sonra gelen kelime merfû okunabileceği gibi muzâfun ileyh olarak mecrur da okunabilir. Dolayısıyla böyle bir kullanımın varlığı Arap dilinde yaygın olmamakla birlikte mevcuttur. Hatta Ebû Hayyân, “زَيْدٌ حَيْثُ عَمْرُو” “Zeyd, Amr’in bulunduğu yerdedir.” denilebileceğini belirtmiştir. Ona göre buradaki “حَيْثُ” kelimesi, mübteda olan Zeyd ismi için zarf-ı mustakarr olarak haberdur. Amr kelimesi ise haberi mahzuf bir mübteda olup cümlemin takdiri, “زَيْدٌ مُسْتَقَرٌّ حَيْثُ عَمْرُو” şeklindedir.⁴⁰⁹ Öte taraftan İbn Hişâm, “حَيْثُ” kelimesinin zarf olarak mefulün fih değil mefulün bih olarak da gelebileceğini söylemiş ve buna delil olarak şu ayeti vermiştir:

﴿...اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...﴾

⁴⁰⁸ İbnu’l-Esir, Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Bedî’ fî ‘ilmi’l-‘Arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Aliyyuddîn (Mekke: Câmi’ati Umîi’l-Kurâ, 1420 H), 1/165; Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi*, 2/209-210.

⁴⁰⁹ Ebû Hayyân, *İrtişâfu ‘d-‘darab*, 3/446-452.

“Allah elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir.”⁴¹⁰ Nitekim o, burada şöyle bir açıklama yapmıştır:

“حيث” kelimesinin yaygın kullanımından kaynaklı olarak akla ilk gelenin onun mekân zarfı olmasıdır. Ancak ayetin anlamsal kurgusu buna engel teşkil eder. Çünkü ayetten kast edilen Allah’ın (c.c) elçilik vazifesini kime vereceğini çok iyi bildiğini vurgulamaktır. Yoksa O’nun bilgisinin nerede olduğunu bildirmek değil. Dolayısıyla “حيث” bu ayette mefulün fih değil mefulün bih’tir.⁴¹¹

Bizce de İbn Hişâm bu açıklamasında haklıdır. Çünkü araştırma neticesinde onun bu çıkarsamasını destekleyen hem akli hem de nakli deliller olduğu görülmüştür.

Buna göre bir kimse karısına, “أَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ” “dilediğin yerde boşanabilirsin.” sözünü söylese bu, tefvîzü’t-talak (boşama hakkının eşe bırakılması) olur ve talakın vukuu eşin dilemesine bağlı kalır. Hanefî ulemasına göre bu sözün, “أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شِئْتِ” “dilersen boşanabilirsin.” sözünden hükümce bir farkı yoktur ve bu meşîet, sözün söylendiği yerle sınırlıdır. Dolayısıyla kadın, boşama talebini o meclisten kalkmadan önce dile getirmelidir. Şayet bir şey demeden o mekândan kalkarsa ortada herhangi bir meşîet de kalmaz. Nitekim “حيث/أين” gibi lafızlar mekân bildiren zarflardandır. Dolayısıyla boşamanın yerle bir ilgisi olmadığı için bu kayıt da geçersiz olur ve geriye mutlak manada meşîet (kadının istemesi) kalır. Bu beyana göre cümlenin anlamı “dilediğin her yerde boşanabilirsin.” yerine “bulunduğun yerde boşanabilirsin.” şeklinde de yorumlanabilir. “أَيْنَ شِئْتِ ، أَيْنَمَا شِئْتِ ، حَيْثَمَا شِئْتِ،” gibi ifadelerde de hüküm aynıdır.⁴¹² Görebildiğimiz kadarıyla bazı araştırmacılar, fakihlerin bu ince nüans farkını yakalayamamış olmalı ki Hanefîlerin bu yaklaşımını isabetli bulmamış ve bu tarz ifadelerdeki yer kaydının boşamaya değil dilemeye bağlı olduğunu, dolayısıyla sözün söylenen meclisle sınırlı olmadığını, eşin dilediği yerde ve zamanda boşama hakkını kullanabileceğini savunmuştur. Bu araştırmacılara göre “أَنْتِ

⁴¹⁰ el-En‘âm 6/124.

⁴¹¹ İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûru’z-zehab*, 300-301; a.mlf., *Muğni’l-lebîb*, 689.

⁴¹² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/121; Mergînânî, *el-Hidâye*, 74; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/107; Bedreddin el-‘Aynî, *el-Binâye*, 5/403.

"أَنْتِ طَالِقٌ مَتَى شِئْتَ" sözünün hükmü ile "طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتَ"⁴¹³ sözünün hükmü aynıdır.

Ancak onların bu yaklaşımı her ne kadar eşe tanınan hakkın kapsamını genişletme çabasının bir göstergesi olsa da böyle bir yaklaşımın, hangi ifadenin nerede kullanılacağından ve cümleye ne anlam katacağından bihaber olunduğunun bir alametidir. Bunun yanı sıra onların, Hanefî ulemasının kitaplarında beyan ettikleri yaklaşımları yeterince kavrayamadıklarının da bir göstergesidir. Nitekim Arapça’da her sözün bir anlamı olduğu gibi kullanıldığı makamın da ayrı bir yeri vardır. Niyet ve örfün de sözün işlenebilirliği bakımından değerli olduğunu söylemeye da hacet yoktur. Fukahânın bu yaklaşımının kişinin niyetinin bilinmediği veya sözünün arkasında durduğu ve o sözüyle akit gerçekleştirmek istediği durumlarda tahakkuk edeceği aşikârdır. Öte taraftan bu yaklaşım, sadece Hanefî âlimleriyle de sınırlı değildir. Diğer fakihler de yukarıdaki lafızlar arasında bir fark bulunmadığını ve meşîetin zaman ve mekânla sınırlı olduğunu belirtmişlerdir.⁴¹⁴

Son olarak günümüzde eşler arasında kızgınlık vb. sebebiyle söylenen “Nereye gidersen git, benden uzak ol” gibi ifadeler, üstü kapalı (kinevî) sözlerden kabul edilmekte ve hükmün icrası için kişinin bununla neyi murâd ettiği hususu devreye girmektedir. Dolayısıyla kocanın dile getirdiği mana üzerine hukuki işlem tesis edilir ve herhangi bir zarfla sınırlandırılmasına bakılmaz.

c. Ortak Zarflar

Ortak zarflar nitelemesi, bir kelimenin yeri, zaman ve zeminine göre hem zaman zarfı hem de mekân zarfı hatta yeri geldiğinde şart veya istifhâm edatı olarak kullanılabilmesini ifade etmektedir. Bu manaya gelebilen iki tane ortak zarf vardır ki bunlar: “مَعَ” ve “أَيَّ” kelimeleridir. Şimdi bu ikisini sıralı olarak inceleyelim.

⁴¹³ Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 197.

⁴¹⁴ Gazzâlî, *el-Vasîl*, 5/442-443; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğāye*, 5/440-442.

1. مَعَ (...ile birlikte)

“مَعَ” kelimesi eylemin beraberce gerçekleşme zamanını veya mekânını gösteren, hem izafetli hem de izafetsiz kullanılabilen ve türevleri bulunmayan bir zarf ismidir. İsim olduğunun belirtisi ise bazı kullanımlarda “مَعًا” şeklinde sonuna tenvin bitişmesi ve bazı kullanımlarda başında “مِنْ” harfinin yer almasında kendini göstermektedir. Genel kanaate göre bu ifadenin sonunda yer alan hareke, irap harekesi olup kelime, mu’rab olarak kabul edilmektedir. Bundan ötürü bazı yerlerde cümle içerisinde haber, hal, sıfat ve sıla olarak gelebildiği gibi hazır bulunma veya kurbiyet (yakın olma) anlamlarına da gelebilmektedir. Ancak bir görüşe göre sükûn üzere mebniliği de caiz olmaktadır. Hatta Ebû Ca’fer en-Nehhâs (öl. 338/950), sakın okunduğunda bu kelimenin harf olduğu hususunda ittifak oluştuğunu iddia etmişse de genel kanaate göre bu kelime bu durumda bile isim olmaktadır.⁴¹⁵ “مَعَ” kelimesi izafetli kullanıldığında öncesinin sonrası ile eş zamanlı olarak gerçekleştiğini bildirmektedir. İzafetten kesildiğinde ise genelde -hal olmak üzere- mensup okunmaktadır.⁴¹⁶ İbn Mâlik, “مَعَ” kelimesinin izafetli okunmadığı durumlarda manaca “جَمِيعًا” kelimesi ile tam tamına aynı olduğunu belirtmekte,⁴¹⁷ Murâdî ise buna itiraz ederek Sa’leb’den (öl. 291/904) naklen arada küçük de olsa biraz fark bulunduğunu savunmaktadır.⁴¹⁸

Buna göre örneğin koca, cinsel birliktelik yaşadığı (medhulun bihâ olan) eşine, “أَنْتِ طَالِقٌ طَلَقَةً مَعَ طَلَقَةٍ أَوْ مَعَهَا طَلَقَةٌ” “Sen bir talakla ardından/beraber bir talakla boşsun” derse eşi kendisinden iki talakla boşanmış sayılır. Ancak henüz birleşme olmadan bu sözü söylemişse burada iki yol vardır. Birincisine göre iki talak da aynı anda düşünmek mümkün olduğundan boşanma iki talak hakkı üzerinden gerçekleşir.

⁴¹⁵ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/78-82; Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, 2/228-230.

⁴¹⁶ Detay için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/78-82; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 305-305; Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, 2/228-230; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 206.

⁴¹⁷ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/203.

⁴¹⁸ Bk. Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 308.

İkincisine göre ise cümleinin sonunda yer alan "مَعَ طَلْقَةٍ أَوْ مَعَهَا طَلْقَةٍ" ifadesinin öncekiyle bir bağlantısı olmadığından onu öncekine tefsir kabul etmek doğru değildir. Dolayısıyla sadece bir talak hakkı düşmüş olur.⁴¹⁹ Gazzalî'nin, cinsel birliktelik yaşanan eş için iki talak hakkının düşmesi gerektiği, böyle bir birlikteliğin yaşanmadığı eş içinse böyle bir tafsilata gitmiş olmasını doğrusu pek anlamak mümkün değildir. İki durum arasında doğrusu mantıksal olarak da bir fark olmasa gerektir. Bu tarz örnekler çok fazla kullanılsa da cari örfte yer almış ve fikhî ihtilaflara öyle ya da böyle bir şekilde tesir etmiştir. Bununla birlikte sözü söyleyenin dile getirdiği cümleinin ne manaya geldiğini bilip bilmemesi de önemlidir elbette. Başka bir ifadeyle Arapçanın inceliklerine ve dile getirilen sözün nahiv ilmi açısından nereye oturduğuna muttali olup olmaması bakımından kişileri ayırıp ona göre hukuki işlem yapmak lazımdır.

Yine bir kimse, "لَا أَخْرُجُ مِنَ الْبَلَدِ إِلَّا مَعَهَا" "Allah'a yemin olsun ki bu şehirden ancak onunla beraber çıkacağım." gibi ifade kullansa ve çıkarırken biri diğerinden birkaç adım önde olsa burada Şâfiî mezhebine göre iki görüş hâkimdir. Birinci görüşe göre örfen buna beraber çıkmıştır denildiği için kişinin yemini bozulmamış olur. Diğer görüşe göre ise birkaç adım önde olmak kaydı çiğnendiği için yemin kefareti gerekir.⁴²⁰ Bize göre bu tarz ifadeleri ikinci yaklaşıma göre yorumlamak -örf dikkate alınmadığından- doğru değildir. Bu tarz yorumlamalar, niyeti devre dışı bırakan, lafzı bağlamından koparan, aşırı uç lafızcı yaklaşımın tipik örneklerinden biridir. Dolayısıyla literal yaklaşımların açmazları olarak değerlendirilen böyle yaklaşımlarla sözün amacının dışına taşınması ve bu örnekteki gibi sırf birkaç adım önde çıktı diye bu kimsenin yemininin bozulmuş kabul edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Öte taraftan Hanefî mezhebi âlimlerinin telif ettikleri eserlerde bu tarz örneklere rastlamayışımız da bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Birisi vekâlet akdinden olmak üzere "بِعَ هَذَا الْعَبْدِ مَعَ هَذِهِ الْجَارِيَةِ" "Bu köleyi bu cariyeyle beraber sat." şeklinde bir vekâlet akdi gerçekleştirmek istese bununla neyi kastettiği kendisine sorulur. Günümüzde yapılan "Evimi içindeki eşyalarla birlikte sat"

⁴¹⁹ Gazzâlî, *el-Vasîf*, 5/408; Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-ş-šanâ'i*, 3/136-138; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 5/428.

⁴²⁰ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/204; İsnevî, *el-Kevkeb*, 254; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 3/336.

diye emlakçıya vekâlet verme örneği de buna benzemektedir. Bu tür örneklerde kişi şayet, “İkisini bir alım-satım içinde satmak istedim veya bir akitte cariyenin satılabildiği gibi kölenin de satılabileceğini kastettim.” derse bu yerinde bir söz olmamış ve dolayısıyla hukuken geçerli bir akit oluşmamış olur. Çünkü böyle bir tutum, aynı akit içinde başka bir akdi “صَفَقَتَانِ فِي صَفَقَةٍ” gerçekleştirme gibi mahzurlu bir durum barındırmıştır. Nitekim bu tarz akitler, hadislerle yasaklanmıştır.⁴²¹ Buna mukabil adam bu sözüyle bir şey kastetmediğini ya da gelişigüzel söylediğini beyan ederse vekil, cariyeye ve köleyi ayrı ayrı veya beraber satması hususunda muhayyer olur. Kanaatimizce yukarıdaki örnekleri bu şekilde değerlendirmek -insanların sözlü veya yazılı akitlerini geçerli kılmanın daha uygun olduğu kaidesinden hareketle- daha evlâdır. Nitekim Ali b. Ebû Bekir el-Herevî’ye (öl. 611/1215) göre de vekilin bu ifade neticesinde satıma konu köle ve cariyeyi ya da iki malı aynı anda satması daha uygundur. Çünkü kıymeti yüksek olsun veya olmasın iki malı aynı anda satmak, ticaret erbabının âdetidir.⁴²²

“مَعَ” harfinin musâhabet ifade etmesine örnek vermek gerekirse kocanın eşine söylediği “زَنَيْتَ مَعَ فَلَانٍ” “Falancayla zina ettin/sen beni falancayla aldattın” ifadesi, İslâm hukukçularına göre eş için açık kazf (iftira) suçu oluştururken diğer taraf (falanca) için bu suçu oluşturmaz. Çünkü bu ifade eş için her ne kadar sarîh ifadelerden ise de diğer kişi için açık değildir. Bunun nedeni ise karşı tarafın bu eylemi yapmada istekli olup olmadığının başka bir ifadeyle mukreh olup olmadığının tam olarak bilinmemesidir.⁴²³ Bu tarz ifadeleri günümüz açısından tahlil etmek gerekirse şöyle söylemek mümkündür: Günümüzde böyle sözlü beyanlarla iktifa edilemeyeceği ve sadece taraflardan birinin beyanı ile hukuki işlem tesis edilemeyeceği açıktır. Öte taraftan İslâm hukukuna göre suç sayılan bir durumu, birine isnat eden kimsenin bu iddiasını ispat etmesi gerekir. Eşlerden birinin zina isnadı durumunda iddiasını doğrulayacak ve eylemi bizzat gördüklerini itiraf edecek dört tane adil şahit getirmesi

⁴²¹ İbn Hibbân, *el-Musnedu’s-şâhîh*, 2/296 (No. 1355); Taberânî, Ebu’l-Kâsım Musnidü’l-dünyâ Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsâf*, thk. Ebû Muâz Tarık b. İvazillâh b. Mahmud, Ebû’l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1995), 2/169 (No. 1610).

⁴²² İsnevî, *el-Kevkeb*, 255; İbnu’l-Mibred, *Zinetu’l-arâis*, 13; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 207.

⁴²³ Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 8/313; İsnevî, *el-Kevkeb*, 255.

gerekir.⁴²⁴ Bu şahitleri bulamazlarsa Nûr suresi 2-9. ayetlerde anlatılan ve literatürde “liân” ismiyle kavramlaşan hukuki işlem devreye girer. Ancak liân Müessesesinin hâlihazırda işlevsiz kaldığı da bilinen bir gerçektir. Zinanın yaygınlaştığı ve fakat dört tane adil şahidin bulunmasının güç olduğu günümüzde nasıl bir adım atılması gerektiği hususu muasır hukukçuların zihnini meşgul etmektedir. Hemen hemen her şeyin özellikle de kamerayla kayıt altına alındığı bu devirde kamera kaydının şahitlik için yeterli olup olamayacağı hususu bir soru işareti olarak karşımızda durmaktadır.⁴²⁵

Bazı hukuki işlemlerde bazen “و” harfi, “مع” kelimesi manasında kullanılır. Bu kullanımda her ikisi hüküm açısından aynıdır. Buna göre satım akdinde “بِعْتِكَ هَذِهِ”

“الدَّابَّةَ وَحَمْلَهَا” “Sana bu hayvanı karnındaki yavrusu ile beraber sattım.” diyen birinin yapmış olduğu bu satım, sahih olan görüşe göre geçersizdir. Çünkü tek başına satıma konu olamayan bir şey (bu örnekteki henüz doğmayan yavru gibi) başkasıyla beraber bulunsu bile yine de satıma konu olamaz. Sahih olmayan diğer bir görüşe göre ise böyle bir akit geçerlidir.⁴²⁶ Bu örneği, yukarıda verdiğimiz evin eşyalarıyla beraber satımının caiz olması örneğinden ayıran yön ise eşyaların evin kapsamına doğal olarak giriyor olması ve satıma konu hayvanın doğmamış yavrusunun annesinin satım akdine dâhil olamamasıdır. Bugün ticari sahada ayrı ayrı satılabilen ürünlerin aynı anda bir satıma konu edilmesi zahiren İslâm hukukuna muhalif, mahzurlu alışverişler kategorisinde (fasit akitler) gibi gözüксе de en azından bu zayıf görüşle amel edilip akitlerin geçersizliğinin izale edilmesine yönelik ön açıcı bir yöntem olabileceğini düşünüyoruz.⁴²⁷

Yine bir kimse borç ikrarı kabilinden “لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ مَعَ دِرْهَمٍ” “Onun benim üzerimde bir dirhemle beraber bir dirhem alacağı vardır” derse bu örnek hem bir dirhem hem de iki dirhem ikrarına muhtemeldir ki âlimler bu hususta ihtilaf

⁴²⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî*, 6/177.

⁴²⁵ Bk. <https://islamqa.info/ar/answers/375600/> حكم-اثبات-الزنا-بكاميرات-المراقبة-والتصوير (Erişim 13 Mart 2024).

⁴²⁶ Râfî, *Fethu'l-‘azîz*, 4/117; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 3/407; İsnevî, *el-Kevkeb*, 255; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 2/35-36.

⁴²⁷ Vav harfinin musâhabet bildiren “مع” manasındaki kullanımı için araştırmamızda yer alan “Atıf Harfleri” bahsine bakılabilir.

etmişlerdir. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre borç ikrarı bir dirhem iken Hanefî ve Hanbelîlere göre ise ikrar edilen iki dirhemdir.⁴²⁸ Bizce sahibinin boynunda sadece bir dirhem borç olduğu görüşü daha isabetlidir. Çünkü bu söz, iki dirhem ikrar etmekle mevcut dirhemle birlikte bir dirhem ikrarına da muhtemeldir ki kişi bu sözüyle “yanımdaki dirhemle beraber bir dirhem alacak var.” demeyi kastetmiş olabilir. Dolayısıyla ihtimalli sözlerde salt kaideye bakılarak bilinen en asgari sayı geçerli olur. Fazlası için ayrıca niyet ve beyan gerekir.⁴²⁹

“مَعَ” kelimesi izafetten kesilip isim tamlamalı okunmazsa sonuna “مَعَ”

şeklinde tenvin konulur ve bu durumda cümle ögesi olarak hal niteliği kazanır. Nahiv ve fıkıh kitaplarına bakıldığında bu lafzın izafetten kesilip tenvinle okunduğu durumda, öncesi ve sonrasının zamansal olarak birlikte vuku bulduğu hususunda görüş ayrılığının olduğu anlaşılmaktadır. Hanefîler'in kahr ekseriyetine göre lafız bu şekliyle ma'iyyet bildirir ve kendisinden öncesi ve sonrasının zamansal olarak birlikte vuku bulduğu anlaşılır.⁴³⁰ Yukarıda da geçtiği üzere İbn Malik'in, *et-Teshil* adlı eserindeki ifadelerinden onun, böyle bir kullanım durumunda “مَعَ” lafzı “جَمِيعًا” kelimesi ile anlamca eşit olduğu görüşüne yatkın olduğu anlaşılmaktadır. İbn Malik'in bu yaklaşımı, “مَعَ” kelimesinde vazı' itibariyle var olan ma'iyyet i/birlikteliği devre dışı bıraktığından ulema tarafından pek kabul görmemiştir. Çünkü “مَعَ” lafzı “جَمِيعًا” kelimesi ile anlamca eşit olursa “مَعَ” de ma'iyyet olmayacağı gibi “جَمِيعًا” lafzında da zamanda birliktelik olmayacaktır. Ebû Hayyân, İbn Malik'in bu yaklaşımından “مَعَ” lafzının vakit açısından ma'iyyet bildirmediği, bilakis “كِلَاهُمَا وَكِلَاهُمَا” gibi sadece te'kit ifade ettiği anlamının çıkarılabileceğini söylemiş ve şayet İbn Malik dediğimizin

⁴²⁸ Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 7/222-223; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/56; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/478; İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâluddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cuzâmî es-Sa'dî, *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamid b. Muhammed Lahmar (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 2/342; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 4/202; Karâfî, *ez-Zahîre (fî'l-fıkıh)*, 9/276; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 9/445-446.

⁴²⁹ İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 4/202; Karâfî, *ez-Zahîre (fî'l-fıkıh)*, 9/276; İsnevî, *el-Kevkeb*, 255.

⁴³⁰ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/431; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 2/292; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/196.

aksini kastetmişse düşüncesinin yanlış olduğunu belirtmiştir.⁴³¹ İsnevî'ye göre ise “مَعًا” lafzı zaman açısından birlikteliği gerektirmediği gibi “جَمِيعًا” kelimesi de zamanda birlikteliği de ifade edebilir. Ona göre bunun aksindeki görüşler hem mana hem de kullanım açısından vakıya ters düşmektedir.⁴³² Kullanım açısından bu görüşün temelsiz olduğunun delili şu ayettir:

﴿...لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا...﴾

“Bir arada veya ayrı ayrı olarak yemek yemenizde de bir sakınca yoktur.”⁴³³ Ayetten çıkan anlam hep beraber veya ayrı ayrı yemek yiyebilirsiniz şeklindedir. Hep beraberlik aynı anda yemek yemeyi gerektirir. Mana yönünden tutarsızlığa gelince: Hal kendisinden önce geçen amil için bir kayıttır. “جَاءَ الْقَوْمُ جَمِيعًا” dendiğinde bu, toplumun gelişini ma‘iyyet (beraberlik) ile takyid etmeyi iltizam eder ki bu da vakitçe beraberliği ve aynılığı gerekli kılar. Öte taraftan Ebû Hayyân’ın da dediği gibi İbn Mâlik’in “مَعًا” için dile getirdiği ma‘iyyet bildirmemesi hususu net değildir.⁴³⁴

Böyle bir kullanıma klasik kaynaklarda şu örnekler verilir: koca hamile olan iki eşine “إِنْ وَلَدْتُمَا ... مَعًا فَأَنْتُمَا طَالِقَتَانِ” “Aynı anda doğurursanız veya aynı anda eve girerseniz vb. siz boşsunuz.” ya da kölelerine “فَأَنْتُمَا حُرَّانِ” “şu işi beraber yaparsanız hürsünüz.” derse burada Şâfiîler’e göre zamansal birliktelik şart değildir. Dolayısıyla hukuki bir sonuç doğurması için aynı anda bu şartları gerçekleştirmeleri gerekmez.⁴³⁵ Hanefilere göre ise -aynı örnek üzerinde olmasa da başka örneklerden hareketle- zamansal birliktelik gerekli olduğundan⁴³⁶ hukuki bir sonuç için koşulun

⁴³¹ Ebû Hayyân, *et-Tazyîl*, 8/79-80; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İrşâdu's-Sâlik ilâ halli Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed b. İvâz b. Muhammed es-Suhelî (Riyâd: Edvâu's-Selef, 1954), 1/486; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1/536; İsnevî, *el-Kevkeb*, 256-257; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/23-204.

⁴³² İsnevî, *el-Kevkeb*, 256-257.

⁴³³ en-Nûr 24/61.

⁴³⁴ İsnevî, *el-Kevkeb*, 258. Detay için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 207.

⁴³⁵ İsnevî, *el-Kevkeb*, 258.

⁴³⁶ İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, 3/266-267; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-ş-šanâ'i*, 3/130; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 14/215; Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥaḳâ'ik*, 4/137.

aynı anda gerçekleşmesi gerekir. Öte taraftan Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'* adlı eserinde şöyle bir açıklamaya yer vermiştir:

Bu tarz meselelerde örneğin koca bir şeyin gerekliliğini aynı anda iki eşine nispet edip o şeyin tahakkukunu talakın her ikisi hakkında gerçekleşmesi için şart koşarsa bakılır: öne sürülen şart, her ikisinden aynı anda gerçekleşmesi mümkün gözükmeyen durumlardansa sadece birinden vukuu yeterli olur. "إِنْ وَلِدْتُمَا وَلَادَةً فَأَنْتُمَا طَالِقَانِ" "İkinizden biri doğurduğunda..." örneğinde olduğu gibi. Ancak her ikisinden vaki olması mümkün gözükten durumlardan ise her ikisinden de vaki olması beklenir ki talak her ikisi için de gerçekleşsin. Yukarıda verdiğimiz "إِنْ وَلِدْتُمَا مَعًا فَأَنْتُمَا طَالِقَانِ" "İkini, aynı anda doğurduğunda..." örneğinde olduğu gibi. Çünkü bilinçli olarak dile getirilen sözlerin -hakikat veya mecaz yollu dahi olsa- mümkün merteye tahakkuk ettirilmesi evladır. Dolayısıyla yukarıda verdiğimiz örnekte her ikisinin de aynı anda tek doğum yapması muhal olduğu için ikisinden birinin doğurmasıyla şart gerçekleştiğinden talak da gerçekleşir. Nitekim birinden gerçekleşmesi kastedilerek aynı anda iki kişiye nispet edilen fiiller Arap kelimasında yaygındır. Şu ayette olduğu gibi:

﴿...نَسِيًا حَوْثَمًا...﴾

"...balıklarını unuttular."⁴³⁷ Nitekim unutan Hz. Musa (as) değil yaveriydi. Ama unutma eylemi her ikisine de nispet edilmiştir.⁴³⁸

İkiniz birlikte giderseniz, ikiniz birlikte kalkarsanız ve ikiniz birbirinizden ayrılırsanız vb. gibi örneklerde de durum aynıdır. Bizce Kâsânî'nin yaptığı bu ayırım daha isabetlidir. Nitekim söz sahiplerin sözünü mümkün merteye icra edip akitleri sahih kabul etmek hem vakiya hem de mantığa en uygun olanıdır.

2. اُنَى (...ne/nerede/ne zaman)

Şeddeli olarak okunan ve "أَيْنَ" gibi şart edatı olan "أُنَى" kelimesi, mekân zarfı olarak kullanılır. İbn Mâlik, şart için kullanıldığında bile zarfîyetin bu lafız için ayrılmaz bir unsur olduğunu belirtmiştir.⁴³⁹ Ancak bazen zaman için de kullanılabilir. Esasen şart için vaz' edilen "أُنَى" kelimesi, bazen "ne zaman, nerede ve nasıl" anlamını veren ve istifhâm için olan "أَيْنَ، أَيْنَ، وَكَيْفَ" ile anlamca aynı olur. Ebû Hayyân, Ferrâ'dan (öl. 207/822) nakille bu son kullanımda "أُنَى"nın sadece "أَيْنَ" anlamında olmadığını belirtmiştir. Her ne kadar anlamsal olarak bir yakınlık söz konusu ise de

⁴³⁷ el-Kehf 18/61.

⁴³⁸ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'*, 3/130-131.

⁴³⁹ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye*, 3/524.

“أَيْنَ” daha özel durumlar için istimal edilirken “أَنَّى”, daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Örneğin “أَيْنَ لَكَ هَذَا” “Bunu nerden buldun?” diye soran birisi kazanılan şeyin mahiyetinden ve nereden elde edildiğinden sorarken; “أَنَّى لَكَ هَذَا” “Bunu nasıl elde ettin?” diye sorduğunda ise bu şeyin nereden, nasıl ve hangi yöntemlerde elde edildiğinden sormaktadır. Arada ince bir nüans farkı vardır. Dolayısıyla “أَنَّى”da eylemin hâsıl olma gayesinin başlangıç noktasını gösteren “مِنْ أَيْنَ” lafzının anlamı vardır ve bunun delili de şu ayettir:

﴿...قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا...﴾

“أَنَّى” e “أَنَّى” Nitekim Hz. Meryem’e “... ‘Meryem, Bu sana nereden geldi?’ derdi. ...”⁴⁴⁰ “أَنَّى” e “أَنَّى” “Bu sana nereden geldi? diye sorulunca, O, “هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” “Bu, Allah katından” diye cevap vermiş ve mim’siz olarak yalın bir şekilde “هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” şeklinde cevaplandırmamıştır. Zaten böyle cevap verseydi maksat hâsıl olmamış olacaktı.⁴⁴¹ Ayrıca Zerkeşî, şart lafzı olmasının yanı sıra “أَنَّى”nın hem halden hem de mekândan sual etme için kullanıldığı dile getirmiştir.⁴⁴²

Buna göre bir kimsenin eşine söylediği, “أَنَّى تَذْهَبُ فَأَنْتِ طَالِقٌ” “nereye/nasıl/neyle gidersen sen benden boşsun” ifadesinde, yukarıda saydığımız ihtimallerin tamamı imkân dâhilindedir. Buradaki çözüm, söz sahibinin niyetinin ne olduğuna müracaat etmektir. Şayet Arapçanın inceliklerine vakıf biriye ifadenin ne anlama geldiğini bildiği için sözün zahir manasıyla işlem gerçekleştirilir. Bu söz inceliklerini bilmeyen biriye sözün ne anlama geldiği kendisine anlatılır ve ona göre

⁴⁴⁰ Âl-i İmrân 3/37.

⁴⁴¹ Ebû Hayyân, *İrtişâfu’l-ğarab*, 4/367.

⁴⁴² Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1957), 4/249-250.

kullandığında kendisine iki dirhem alacak düşmektedir. Çünkü “الدَّرَاهِمُ” kelimesi çoğul olup en azı bir sayı etmekte, “أَعْدَادُ” kelimesi de en azı manasına gelen “أَقْلُ” ifadesiyle tanımlandığından ikisinin toplamı iki sayı oluşturmaktadır.⁴⁴⁴

b. كَمْ (nice, ne kadar çok)

Sayı bildiren lafızlardan biri “كَمْ” ifadesidir.⁴⁴⁵ İki harften oluşması neticesinde bazıları tarafından harf olduğu iddia edilmişse de başına harfi cer dâhil olması sebebiyle isim olduğu ağır basmaktadır. Nitekim cümle içerisinde yeri geldiğinde “بكم” denebilmektedir. Genel kanaat, bu kelimenin yalın ve başlı başına bir kelime olduğudur. Bununla birlikte Kisâi ve Ferrâ, “كَمْ” ifadesinin soru edatı (istifhâm) olan “مَا” ile teşbih için kullanılan “ك” harflerinden müteşekkil mürekkeb bir kelime olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴⁶ “كَمْ” mutlak sayılar için istimal edilir ve kendisinden sonra müphem bir isim vaki olur. Örneğin, “خُذْ كَمْ شِئْتَ” “Ne kadar istersen al” denir. Bu kelime, ayrıca soru edatı olarak (istifhâmiye) kullanıldığı gibi çokluğu ifade etmek için haber verme anlamında da (ihbariye) kullanılmaktadır. Birinci kullanımda mensup bir isimle tefsir edilir. Mesela “كَمْ عَبْدًا مَلَكَتْ؟” “Kaç köleye sahip oldun” denir. İkinci kullanımda ise bu kelimedden sonra onu tefsir etme amaçlı mecrur bir kelime gelir. Örneğin “كَمْ دِرْهَمٍ عِنْدَ زَيْدٍ” “Zeyd’in yanında nice dirhem vardır.” denir. Bu tarz

⁴⁴⁴ Şâfiî mezhebine mensup Râfiî’nin tahlile tabi tuttuğu “عَلَيَّ مَائَةٌ عَدَدٍ مِنَ الدَّرَاهِمِ” gibi örneklerde “عدد” kelimesinin müfret veya cemi’ oluşu ile harekesinin farklı okunuşları çerçevesinde ne anlama geleceği hususu için bk. Râfiî, *Fethu’l-‘azîz*, 11/133; Nevevî, *Ravzatu’l-îlâlibîn*, 4/380; İsnevî, *el-Muhimmât*, 5/593-594.

⁴⁴⁵ Bu lafzın istifhamiye kullanımı için araştırmamızda yer alan “Temyiz Barındıran Cümle” başlığına bk.

⁴⁴⁶ Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ğarab*, 2/776; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 261; İsnevî, *el-Kevkeb*, 296.

kullanımlarda bu kelimedenden kastedilen şey, ilgili nesnenin çok olduğunu dile getirmektir ki bu başlık altında incelemeye tabi tutulan kelime budur.

Mesela vekâlet akdinde kişi, vekil tayin ettiği birine, "بِعْ هَذَا الثَّوبِ بِكُمْ شَيْتْ"

“Şu elbisemi dilediğin fiyata sat.” diye vekâlet verdiğinde vekil, o elbiseyi dilediği fiyata satabilir. Ancak vekil, elbiseyi o yerdeki -az olsun çok olsun- mevcut para birimiyle satmak zorundadır. Ancak “بِكُمْ شَيْتْ” yerine “بِمَا شَيْتْ” “dilediğine...” dese cari parayla satabileceği gibi başka para birimi karşılığında da satabilir. Çünkü bu ifadenin dilde ve örfteki karşılığı budur. Lakin buradaki tek şart satışın peşin olmasıdır ki vekil, elbiseyi borç ile veremez.⁴⁴⁷

c. كَذَا (böyle/böylece/bunun gibi/bu kadar)

“كَذَا” kelimesinin asıl itibariyle teşbih bildiren “ك” harfi ile işaret etme aracı olan “ذَا” lafızlarından oluştuğu kabul edilir ve manası, “bunun gibi”dir. Ancak Araplar, onu bu anlamından soyutlayıp sayıda veya sayıların dışında kullanmışlardır. Şayet sayının dışında istimal edilmişse ma’tuflu veya ma’tufsuz kullanılmaları mevcuttur. “كَذَا” harfinin kullanıldığı bazı örnekler şöyledir: “لَهُ عِنْدِي كَذَا، وَنَزَلَ الْمَطَرُ”

“Onun benim yanımda bir şeyi vardır, yağmur falanca yere yağdı, falancanın falanca yerde bulunan evine uğradım.”⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/207; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/243; Nesefî, Ebu’l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Kenzu’d-dekâ’ik*, thk. Said Bekdaş (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2011), 282; İsnevî, *el-Kevkeb*, 297.

⁴⁴⁸ Bu lafzın sayı için kullanıldığında temyizinin nasıl bir şekil alacağı ile alakalı Basra ve Kûfe ehli arasındaki ihtilaf için bk. İsnevî, *el-Kevkeb*, 297-298. Öte taraftan her iki ekolün bu lafzın temyizindeki ihtilafı, Şâfiî mezhebi uleması arasına da ihtilaf düşürmüştür. Nitekim Ebû İshâk el-Mervezî, “ikrar eden kişi bu şekilde harekelemenin ne anlama geldiğini biliyorsa bu meselede nahiv ilminin kurallarının gereği uygulanır” demiş ve Kûfe ehlinin görüşünü benimsemiştir. Ancak İsnevî buna itiraz ederek meşhur olanın Ebû İshak’ın dediğinin tam tersi olduğunu dile getirmiştir. İsnevî’ye göre bu ifadeyi kullanan kişi, “كَذَا” lafzından sonrasını ister merfû, ister mecrur, isterse de mansub okusun ya da sakın kılsın fark etmez tek bir dirhem borç ikrar etmiş sayılır. İki dirhem ancak bu lafzı atıflı bir şekilde ve temyizini de mansub okuduğu surette lazım gelir. Detay bilgi için bk. a. mlf., 297-298.

Buna göre örneğin bir kimse karısına, "أَنْتَ كَذَّاءٌ" "Sen şöylesin." ya da "إِنْ" "Eve girersen sen şöylesin." gibi ifadeler söylerse ve bununla talakı kastederse boşama vaki olmaz. Çünkü "كَذَّاءٌ" lafzının ayrılığı bildiren bir yönü bulunmamaktadır.⁴⁴⁹ Yine bir kimse ikrar kabilinden "لَهُ عَلَيَّ كَذَّاءٌ وَكَذَّاءٌ" "onun bende şu şu kadar alacağı var" derse araya atıf edatı geldiği için iki dirhem ya da iki şey lazım gelir. Ancak sözü atıf edatı olmadan getirdiğinde ikinci "كَذَّاءٌ" lafzı ilkinin te'kidini sayılacağından bir dirhem alacak gerekli olur.⁴⁵⁰ Bu hususta görebildiğimiz kadarıyla bir ihtilaf söz konusu değildir. Öte taraftan kanaatimizce bu ve benzeri ifadelerle yüklenen anlamları, 'dile dair bilgiler tevkifi veya ıstilahîdir.'⁴⁵¹ görüşüne bina etmek ve ona göre hüküm tesisi yapmak icap eder.

d. النَّيْفُ (Küsur)

"النَّيْفُ" lafzı, hem müzekker hem de müennes bir varlık için kullanılır. Burada müenneslik için sonunda "ة" bulunup bulunmamasına bakılmaz. Bu kelimedden sonra ya on manasına gelen "عَشْرَةَ" lafzı veya yirmi anlamına gelen "عِشْرُونَ" lafzı ve diğer onluk sayılar gelir. Cümle içerisindeki kullanımı ise sadece bu sayılara atfedilmiş olarak ortaya çıkar. Şayet üzerine atfedildiği sayı on sayıysa bu kelime ondan

⁴⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 6/207; Mergīnānî, *el-Hidāye*, 1/243; Nesefî, *Kenzu'd-dekâ'ik*, 282; İsnevî, *el-Kevkeb*, 297.

⁴⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 7/27; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Suleyman Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Multeka'l-ebhur* (İstanbul: Dâru't-Tibâa el-Âmirâ, 1328 H), 2/291.

⁴⁵¹ Detay için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/182; Mecduddîn İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Mecduddîn Abdusselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî, *el-Musevvede fî uşûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), 563; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 1/449; İsnevî, *Nihâye*, 84.

aşağısını, yüz sayısından sonra gelirse on ve ondan aşağısını, binden sonra gelmiş ise on ve üzerini ifade eder.⁴⁵²

Serahsî, bu kelime hakkındaki sözün, ilgili rakamın veya nesnenin üzerinde bir manaya tekabül ettiğini belirtmiş ve örneğin yüksekçe bir dağa "جَبَلٌ مُنِيفٌ", insan burnuna da yüzdeki çıkıntısından dolayı aynı kökten gelen "الْأَنْفُ" denildiğini söylemiştir.⁴⁵³ Dolayısıyla her şeyin fazlası veya yükseğine, bu kelimenin türevleri sıfat olarak gelebilmektedir. Buna göre bu kelime, ikrar, nezir, vasiyet ve benzeri fikhî mevzularda kullanıldığında yukarıda verilen malumat çerçevesinde bir anlam kazanır. Dolayısıyla örneğin kendisine borç ikrar eden bir kimsenin, "لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ وَنَيْفٌ", "Onun bende on küsur dirhem alacağı vardır" sözü tam olarak Türkçedeki küsur kelimesine tekabül eder ve ikrar edilen miktar on dirhemden biraz daha fazla olmuş olur.⁴⁵⁴

e. زُهَاء (Miktar)

"زُهَاء" kelimesinin delalet ettiği anlam miktardır⁴⁵⁵ ve önceki kelimenin ne ölçekte olduğunu tayin eder. Örneğin bir topluluğun çokluğu ifade edilecekse "هُمْ قَوْمٌ أَوْصِيَتْ لَهُ زُهَاءُ أَلْفٍ أَوْ لَهُ", "Onlar çoklar" denir. Buna göre örneğin bir kimse, "ذَوُو زُهَاءٍ" "Ona malımdan bin miktarını vasiyet ettim veya onun benden bin

⁴⁵² Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf* (Beyrut: Mektebetu'l-Âsriyye, 2003), 1/254; İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelusî el-Ceyyânî, *Teshîlu'l-Fevâ'id ve tekmîlû'l-Makâsîd*, thk. Muhammed Kamil Berekât (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Ârabî, 1967), 117; Karâfî, *ez-Zahîre*, 9/294; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/309; a.mlf., *İrtişâfu'd-darab*, 2/756; Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-munîr*, 135.

⁴⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 18/99.

⁴⁵⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 8/324; Serahsî, *el-Mebsût*, 18/99; Alâeddin es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ'*, 3/199; Sîgnâkî, *en-Nihâye*, 6/247; Bâbertî, *el-Înâye*, 3/164; Haddâd, Radıyyuddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire* (Kahire: Matba'atu'l-Hayriyye, ts.), 1/252.

⁴⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/363; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâdi ve'l-Enbâ', 2001), 15/364.

“البضع” lafzının sayının dışında kullanılmasına cevaz verenler, şu ayetteki kullanımı delil olarak sunmuşlardır:

﴿فِي بَيْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾

“... Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de, sonra da emir Allah'ındır...”⁴⁵⁹ Görüldüğü üzere adı geçen kelime, ayette sayı bildirmeksizin kullanılmıştır. Ancak her ne kadar bu kullanım caiz ise de burada bu kelimeyi yine de sayı olarak en az üç rakamına şamil gelecek şekilde yorumlamak icap eder. Yukarıdaki malumat doğrultusunda bu kelimeye dair ikrar, nezir, vasiyet ve benzeri fikhî mevzularda bir mukayeseye gitmek ve buradan hukuki çıkarsamalarda bulunmak zor değildir.⁴⁶⁰

1.1.3. Mârifelik-Nekrelik Arasında Müsterek Kullanılan Kelimeler

Bu başlık altında furû-ı fıkıhtaki ihtilaflara sebep olan ve ortak özellikleri sebebiyle hem mârife hem de nekre olarak kullanılabilen kelimeler ele alınacaktır. Başka bir ifadeyle irdelenen lafızlar arasında hem mârife hem de nekre lafızlar aynı oranda bulunmakla birlikte onları bir araya getiren ortak bir özellikten (umûm-husus) dolayı hepsi aynı çerçevede araştırmaya konu edilecektir.

Yapı itibariyle hem belirli hem de belirsiz olarak kullanılabilen ve fıkıh literatüründe “elfâz-ı ‘umûm” diye şöhret bulan lafızlar, vaz‘ itibariyle kapsamlı olup⁴⁶¹ delalet ettikleri anlam bakımından, fertlerin tamamını kuşatacak bir yapıya sahiptirler. Nasların, hükmün icra ve ifası bağlamında (hedef kitle bazında) muhatabının tüm insanlık olduğu düşünüldüğünde ilgili naslarda bu tarz lafızlara yoğun bir şekilde yer verilmiş olması, iletişim sürecinin doğal bir sonucudur. Dolayısıyla bu durum, bir anlamda insani ilişkilerin İslâmî çerçevede tanzimi olarak değerlendirilen fıkıh sahasında bu lafızlara eğilmeyi iltizam etmektedir.

⁴⁵⁹ er-Rûm 30/4.

⁴⁶⁰ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/311; İsnevî, *el-Kevkeb*, 300.

⁴⁶¹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 202; Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Maḥşûl fî uşûli'l-fikḥ*, thk. Hüseyin Ali el-Yederî, Said Fûde (Ümmân: Dâru'l-Beyârîk, 1999), 74; Sîgnâkî, *el-Kâfi*, 2/711; Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzuddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *İcâbetu's-sâ'il şerhu Buğyeti'l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyâğî, Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1988), 300.

Pezdevî, âm lafızları, lafzı ve manasıyla âm olanlar ile sadece manasıyla âm olanlar diye iki kısma ayırmış ve hem lafzı hem de manası itibariyle âm olan lafızların kapsamına -şayet başında “ال” takısı bulunup cins murâd edilmezse- bütün cemi isimlerin dâhil olduğunu belirtmiştir.⁴⁶² Ona göre lafız açısından tekil olup mana bakımından çoğul olan ve sözün işlevi sebebiyle âm olan kelimeler ise “كُلٌّ، جَمِيعٌ، مَنْ،” “لَا، أَيْ، أَيْمَا” lafızlarından oluşur.⁴⁶³ Bunların kimisi mârife kimi ise nekre isimlerdir.

Aralarında cümleye koşul anlamı katan ifadelerin de bulunduğu bu lafızların her biri kendine özgü niteliklere sahip olup onları birleştiren ortak vasfı ise “umûm” ifade ediyor olmalarıdır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki ilk iki kelimedeki bu özellik diğerlerine oranla daha bir belirgindir. Bunun sebebi ise bu iki kelimenin umûmiyetin dışında başka bir yerde kullanılmamalarıdır. Başka bir deyişle diğerleri genelde umûm ifade etseler de bazı kullanımlarda bu özelliklerinden soyutlanabilmektedirler. Öte taraftan bu lafızlardan hangisinin umûmiyetinin belirgin olduğu hususunun tartışmalı olduğu da unutulmamalıdır. Cuveynî, koşul bildiren isimler ile nefyin siyakında vaki olan nekrenin âm lafızlar arasında zirvede olduğu görüşünü tercih ederken, Râzî, koşul bildiren isimlerin önde olduğunu kabul etmekle birlikte istifhâm (soru sorma) kalıplarının âmlikta nefyin siyakında vaki olan nekreden önce geldiğini savunmuştur. Safiyyüddîn el-Hindî ise Râzî’nin dediğinin tam tersini söylemiştir.⁴⁶⁴ Kâdî Abdulvehhâb, Arap kelimasında “كُلٌّ” kelimesinden daha âm bir başka lafzın bulunmadığını, bunun nedeninin ise hem akıllı hem de akıl sahibi olmayan varlıklar için kullanılmasının yanı sıra müfret, tesniye ve cemi varlıklar için aynı anda istimal edilmesi olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁵ Karâfî’nin de tercihi bu yöndedir.⁴⁶⁶ Araştırmada her bir lafız üzerinde yukarıdaki sıralama gözetilerek durulacaktır.

⁴⁶² Pezdevî, *el-Uşûl*, 202. Diğer bir taksim için bk. Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/308.

⁴⁶³ Umum lafızları için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 202-215; Karâfî, *el-’İḳdu’l-manẓûm*, 1/351-2/67; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 2/599-747; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/2-33.

⁴⁶⁴ Detay için bk. Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/308.

⁴⁶⁵ Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/297.

⁴⁶⁶ Karâfî, *el-’İḳdu’l-manẓûm*, 1/351.

1.1.3.1. “كُلُّ” (Hepsi, her biri, tamamı, bütünü)

“كُلُّ” Lafzı mutlak bırakıldığında tafsilata (hükmün her bir fert için sabit olduğuna) delâlet eden âm bir ifade olur. Bazen de karine aracılığıyla sosyal bir yapıya delâlet eder ve manasının karşılığı fertlerin tümünü kapsayıcılıktır.⁴⁶⁷ Ancak bu kapsayıcılık, yanında başkası düşünülmeden münferit tek şahıs veya nesne olarak mülahaza edilir.⁴⁶⁸ Bu kelimenin izafetsiz, yalın bir şekilde kullanılması çok nadirdir. Hatta bunu kabul etmeyen bilginler de mevcuttur.⁴⁶⁹ Onlara göre izafetten kesilse bile muzâfun ileyhiyi takdir etmek icap eder. Hatta Serahsî, izafe edilmeden kullanılışının faydasız olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷⁰ İbn Akîl ise bu ismi, lafız olarak değil de manen izafetinin lazım olduğu kelimeler arasında saymıştır.⁴⁷¹ Bu durumda daha önce de dediğimiz gibi tamladığı ifadenin tüm fertlerini kuşatan bir yapıya sahip olur ki buna nahiv ilminde “ifrad umûmu” denir.⁴⁷² Öte taraftan bu kelimeye muzâfun ileyh olan ismin, mârife veya nekre olması da farklılık arz eder. Şayet mârifeye izafe edilmişse muzâfun ileyhın tüm cüzlerini; nekreye izafe edilmiş ise muzâfun ileyhın tüm fertlerini ihata eder.⁴⁷³ Dolayısıyla tüm cüzleri aynı anda değil, her bir ferdi ya da parçaları farklı olarak murâd etmek icap eder. Bununla birlikte muzâfun ileyhın tüm cüzlerini aynı anda irade etmeye sevk eden bir karine varsa o zaman umûma da hamlolunabilir.⁴⁷⁴

“كُلُّ” lafzının başka bir kullanımı da yukarıda da ifade ettiğimiz üzere izafetli halde bulunmasıdır. Böyle bir kullanımda muzâfun ileyh, yer yer mârife-nekre ya da müfret veya cemi‘ şeklinde gelebilmektedir. Böyle durumlarda da doğal olarak mana değişebilmekte ve muzâf (tamlayan) olan “كُلُّ” ifadesi, tamladığı sözcüğün bazen tüm

⁴⁶⁷ Serahsî, *el-Uşûl*, 157; Pezdevî, *el-Uşûl*, 205; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 110; Râzî, *el-Mahsûl*, 337/2; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 139.

⁴⁶⁸ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/8.

⁴⁶⁹ İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 3/51.

⁴⁷⁰ Serahsî, *el-Uşûl*, 157.

⁴⁷¹ İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 3/51.

⁴⁷² İlgili değerlendirme için bk. Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 2/713; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/252.

⁴⁷³ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/8.

⁴⁷⁴ Pezdevî, *el-Uşûl*, 205-206; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/8-10; İsnevî, *el-Kevkeb*, 278-279; a.mlf. *et-Temhîd*, 398; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/8-10; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 72.

cüzlerini bazen de bir kısmını kapsamaktadır.⁴⁷⁵ Bu taksimata göre “كُلُّ” ifadesinin tamlayanı ve cümle içindeki yapısı şu şekillerde gerçekleşir:

a. Muzâfun İleyhin Tekil Nekre Olması

Muzâfun ileyh (tamlanan) örneğin “قَلَمٌ” ifadesi gibi nekre ve müfret bir lafız ise “كُلُّ” ifadesinin altına bütün kalemler dâhil olmakta ve cümlede başkaca bir karine olmadığı müddetçe böyle bir kullanımın umûm ifade edeceği net olarak ortaya çıkmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’de sık sık geçen ve Yüce Allah’ın (c.c) her şeye gücünün yettiğini, her şeyi bildiğini/gördüğünü vd. bildiren “إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ...” gibi ayetlerdeki kullanımlar bu kabildendir. Hz. Peygamber (s.a.s.), “طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى ” buyurduğu hadiste ifadenin âm oluşundan ilim öğrenmenin cinsiyet ayrımı gözetmeksizin tüm Müslümanlar için gerekli olduğu hükmü ortaya çıkmış olmaktadır.

Bir kimse muhataplarına, “لَكُمْ عَلَيَّ مِنْهُ لِيرَةٌ ” “Size yüz lira borcum var” gibi bir söz sarf ettiğinde bu sözüyle muhataplardan her birine icmali olarak yüz lira alacak ikrar etmiş sayılır. Ancak sözü “عَلَيَّ مِنْهُ لِيرَةٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ ” “her birinize yüzer lira borcum var” şeklinde dile getirirse her birine yüzer lira vermesi gerekir.⁴⁷⁷ Yine birisi karşısındakilere, “كُلٌّ مِّنْ سَبَقٍ مِنْكُمْ فَلَهُ دِرْهَمٌ ” “Sizden kim yarışta öne geçerse kendisine bir dirhem vardır.” diye bir ödül koyar ve onlardan üç kişi aynı anda öne geçerse üçü

⁴⁷⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 72.

⁴⁷⁶ İbn Mâce, “İmân”, 17 (No. 224).

⁴⁷⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 206; Buhari, *Keşfu'l-esrar*, 2/8; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/296-297; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 73.

de bu ödülü hak eder.⁴⁷⁸ Yine birkaç eşi bulunan birisi eşlerine, " **كُلِّ مِنْكُنْ طَالِقٌ طَلَقَةً** "

"Sizden her biriniz bir talak ile boşsunuz." dediğinde başlangıçta her birinden bir talak hakkı düşer.⁴⁷⁹ Yine bir kimse eşine, " **أَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ يَوْمٍ** " "Sen her gün boşsun." diye bir

ifade kullansa burada iki görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüş sahiplerine göre üç talak tamamlanana kadar her gün bir talak hakkı gider. İmam Nevevî'nin tercih ettiği görüş budur. İkinci görüşe göre ise bu ifade, " **أَنْتِ طَالِقٌ أَبَدًا** " "Sen ebedi olarak boşsun."

gibi bir anlam kazanarak te'kit amaçlı bir lafza dönüşür ve sadece bir talak vaki olmuş olur.⁴⁸⁰ Hanefî bilginlerin genel kanaati de bu yöndedir. Ancak sadece İmam Züfer b. Hüzeyl (öl. 158/775), üç talak hakkının her gün için gideceğini savunmuştur. Burada şunu da belirtmekte yarar vardır: Hanefiler " **كُلَّ يَوْمٍ** " ile " **فِي كُلِّ يَوْمٍ** " lafızları arasında fark olduğunu belirtmişler ve ilkinde bir talak, ikincisinde ise üç talak hakkının gideceğini söylemişlerdir.⁴⁸¹ Bizce burada tek talak hakkını düşürüp, ikinci ve üçüncü ifadeleri te'kit kabul eden görüş daha isabetlidir. Çünkü insanlar bazen aceleci davranıp en ufak kızgınlık vs. anında düşünmeden ve sözünün nereye varabileceğini kestirmeden ağızlarından alelade söz söyleyebilmektedirler.

Yine koca eşlerine, " **وَاللّٰهِ لَا أَجَامِعُ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْكُنْ** " "Vallahi sizden hiçbirinizle cinsel birliktelik yaşamayacağım." dediğinde bu sözüyle ilâ⁴⁸² gerçekleşir ve ilânın hükmü bir nevi müddet tayini kabilinden olduğundan mutalebe (boşanmayı isteyip istememe) hakkı her bir eş için tek tek sabit olur. Hatta koca, eşlerden bazılarını boşasa bile diğer kalanların mutalebe (boşanmayı isteme) hakkı devam eder. Bunun yanı sıra

⁴⁷⁸ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 10/354; İsnevî, *el-Kevkeb*, 278-279; a.mlf., *et-Temhîd*, 302; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/115, 139-140; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/103. Yukarıdaki ifadede yer alan "من" muzâfun ileyhi hakkındaki değerlendirme ve muzâfun ileyhin bu tarz kullanımlarda hususileştiği örnek için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 73.

⁴⁷⁹ İsnevî, *el-Kevkeb*, 278-279; a.mlf., *et-Temhîd*, 302; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 4/520.

⁴⁸⁰ İsnevî, *el-Kevkeb*, 278-279.

⁴⁸¹ Detay için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/529-532; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 6/142; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 2/1009; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/27; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/289; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 4/485-786.

⁴⁸² İlâ: Kocanın eşine yanaşmayacağına dair ettiği yemin. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 244.

böylelikle muzâfun ileyhın bütün fertleri kapsama alanına girer.⁴⁸⁶ Mesela şu ayette böyle bir kullanım söz konusudur:

﴿...فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ...﴾

“...Derken onunla türlü türlü meyveleri çıkarırız.”⁴⁸⁷ Görüldüğü üzere muzâfun ileyh her türlü meyveyi kapsamaktadır. İbn Âşûr, ayette yer alan istiğrakın hakiki istiğrak olduğunu dolayısıyla her ölü (kurak) yerin yağmur vasıtasıyla canlandığını ve yemişlerin her türlüşünün bu vesileyle ortaya çıktığını belirtmiştir. Ancak her bir yerin kendi özel durumu temel alındığında ayetteki istiğrakın örfi bir istiğrak olacağı ve o yerin özelliklerine uygun, orada yetişebilecek meyve türleri olarak değerlendirmek gerekeceği de aşîkârdır.⁴⁸⁸

Umûm ifade eden yukarıda verdiğimiz her iki şık arasında iki fark vardır: 1. Tekil nekreye yapılan izafet, çoğula yapılan izafetten daha yaygındır. 2. Önceki şekil, her türlü durumlarda kullanılırken ikinci şekil, muzâfun ileyhın kapsamındaki fertlerin bilinen, belirli ve sınırlı sayıdaki durumlarda istimal edilir. Şöyle ki bir beldedeki belirli sayıda var olan binaların uzunluğunu belirtmek üzere “كُلُّ الْأُبْنِيَّةِ عَالِيَةٌ” “Binaların tamamı yüksektir” denir. Nitekim “كُلُّ بِنَاءٍ عَالٍ” şeklinde kurulan nekre tekil ifadelerde muhatabın, o beldedeki bütün binaların yüksek olduğu vehmine kapılabilme ihtimali yüksektir. Dolayısıyla aradaki farkı belirtmek üzere söz sahibine, cümlesini ona göre kurması gerekmektedir.

d. “كُلُّ” Lafzının Olumsuz Cümlede Vukuu

Üzerinde ehemmiyetle durulması geren konulardan biri de “كُلُّ” lafzının menfi bir cümlede vaki olmasıdır. Böyle bir kullanımda olumsuzluk edatı, “كُلُّ” lafzından önce ya da sonra gelebilir. Şayet bu lafız, cümlede nefiy edatından önce kullanılmışsa

⁴⁸⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 265; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 73.

⁴⁸⁷ el-A'râf 7/57.

⁴⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 8/183.

muzâfun ileyhin tüm fertlerini kuşatır ve umûm anlamı kati surette tahakkuk eder.⁴⁸⁹ Dil ve usûl bilginlerinin görüşü bu yöndedir. Belagat ilmiyle uğraşanlara göre bu kullanımın adı “umûm-û’s-selb” yani menfiliğin genelliğidir.⁴⁹⁰ Örneğin Müslümanların sosyal ilişkilerinin güzel ahlak temelli olması yönünde Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından emredilen hadislerden birinde O, bir Müslümanın din kardeşiyle üç günden fazla küs durmasının caiz olmadığını beyan etmiş ve bir kimsenin din kardeşiyle karşılaşmasında kendisine verilen üç selama karşılık vermediğinde “كُلُّ

كُلُّ” onun da günahını yükleneyeceğini belirtmiştir.⁴⁹¹ Başka bir hadiste ise

başlanılan her işin başında Allah’ın (c.c) anılması gerektiğini aksi takdirde o işte bereket bulunmayacağını şöyle ifade etmiştir: “كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ، لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ، أَقْطَعُ”

“Hamd ile başlamayan değerli her işin bereketi bulunmaz.”⁴⁹²

“كُلُّ” lafzı, nefiy harfinden sonra geldiğinde ise umûmiyete delâlet etmez. Bu kullanıma da belagat bilginleri, “selbu’l-umûm” (genelliğin menfiliği/izalesi) adını veriler ki Karâfi’nin ifadesiyle böyle bir kullanım sadece “كُلُّ” lafzında bulunur.⁴⁹³

Şairin şu şiirinde olduğu gibi:

(مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يَدْرُكُهُ - تَجْرِي الرِّيَاحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ)

“Kişi her istediğini elde edemez. Çünkü rüzgârlar gemileri istemedikleri yerlere sürükler”.⁴⁹⁴ Şayet “كُلُّ” lafzı, bulunduğu her cümlede umûm ifade etseydi verilen şiirin manası “kişi istediği hiçbir şeye ulaşamaz” olurdu ki böyle bir şeyin safsatadan

⁴⁸⁹ Geniş malumat için bk. Abdulkâhir el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-i’câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir Ebû Fahr (Cidde: Dâru’l-Medenî, 1992), 240-241; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 75.

⁴⁹⁰ Takıyuddin es-Subkî, *Fetâva’s-Subkî*, 2/429; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi’*, 2/553; a.mlf., *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/89; Zekerıyyâ el-Ensârî, *el-Gureru’l-behiyye*, 4/307; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuḥfetu’l-muḥtâc*, 7/202; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/306.

⁴⁹¹ Ebû Dâvûd, “Edep”, 54 (No. 4913).

⁴⁹² İbn Mâce, “Nikâh”, 19 (No. 1894); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 14/329 (No. 8712).

⁴⁹³ Karâfi, *el-İkdu’l-manzûm*, 1/352; Tâcuddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/241; İbn Hişâm, *Muḡni’l-lebîb*, 1/335; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/297.

⁴⁹⁴ Tâcuddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/241.

ibaret olduğu aşikârdır. Nitekim şairin şiiri irat ederken ki maksadı da kişinin bazı şeylere sahip olsa bile istediği her şeye ulaşamayacağını vurgulamaktır.

e. “كُلُّ” Lafzının “ما” Harfi İle (كُلَّمَا) Şeklinde Kullanımı

“كُلُّ” ifadesinin özel ve yaygın kullanımlarından biri de masdariye ve zarfiye olan “ما” ile beraber gelmesidir. Bu durumda “كُلُّ” lafzı bu harfe izafe edilir ve sonrasında ise mâzi bir fiil bulunur. Bu kullanımında her iki lafzın birleşimi “her vakit” manasını verir. Ayrıca “كُلَّمَا” cümlede zarfiyet üzere mensup bulunur ve eylemin gerçekleştiği her zamanı ifade eder.⁴⁹⁵ Şartlı cümlelerde yer alan bu bitişik şekil, cümleye koşulla birlikte tekrar anlamını da kazandırır. Şu ayette yer alan “كُلَّمَا” lafzı buna örnektir:

﴿...كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا...﴾

“Zekerıyyâ, onun bulunduğu bölmeye her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu.”⁴⁹⁶ Görüldüğü üzere Hz. Zekerıya’nın (as) girme eylemi her tekrarlandığında Hz. Meryem’in (as) yanında yiyecek bulması bu ayette “كُلَّمَا” lafzı ile ifade edilmiştir.

Ebû Hayyân, usûl bilginlerinin dile getirdikleri bu tekrarlananın, “كُلُّ” kelimesinin kendisinden değil ona bitişen “ما” harfinden kaynaklandığını belirtmiştir. Çünkü “ما” zarfiyet bildirir. Zarfiyetten ise umûmiyet anlaşılır. “كُلُّ” kelimesinin görevi ise “ما” harfinin verdiği manayı pekiştirmektir.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Zerkeşî, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 3/219.

⁴⁹⁶ Âl-i İmrân 3/37.

⁴⁹⁷ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 1/147.

Zerkeşî, Ebû Hayyân'ın bu yaklaşımını aktardıktan sonra onu eleştirmiş ve “مَا”

harfinin masdariye olduğunu, umûmiyetin kendisinden kaynaklanmadığını ve fakat zuhur eden âmlığın her iki kelimenin bir araya gelmesinden anlaşıldığını savunmuştur ki bizce de Zerkeşî bu eleştirisinde haklıdır.⁴⁹⁸ Çünkü Ebû Hayyân'ın bu yaklaşımı dil kurallarıyla pek örtüşmemektedir.

Klasik kaynaklarda rastlayabildiğimiz kadarıyla böyle bir kullanım (tekrar ve umûmiyet), yukarıdaki ayette olduğu gibi vukuu kati olan eylemlerde daha sık rastlanırken, gerçekleşmesi kati olmayan eylemlerde ise azdır. Buna göre örneğin koca eşine, “كَلَّمَا خَرَجْتَ إِلَى السَّوْقِ فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Çarşıya her çıktığında benden boşsun” derse eşin çarşıya çıkması kesin olmadığından her çıkışında bir boşama gerçekleşir ve nihayetinde bütün talak hakları üçüncü çıkışında biter.⁴⁹⁹

Bu lafzın her iki kullanımı (mâ'lı-mâ'sız) arasındaki farkı belirtme sadedinde Abdulazîz el-Buhârî, “كُلٌّ” kelimesinin nekre isimlerde umûmiyeti iltizam ettiğini buna mukabil “كَلَّمَا” kelimesinin ise fiillerde umûmiyeti gerektirdiğini belirtmiştir.

Buna göre örneğin bir kimse satın alacağı köleyi azat etmek istediğinde ifadeyi, “كُلٌّ

عَبْدٌ أَمْلَكْتُ فَهُوَ حُرٌّ” “mülküme aldığım her köle hürdür” şeklinde tekil bir isme izafe

ederek telaffuz ederse kölesi satın alımdan hemen sonra özgür olur ve aynı köleyi bir şekilde tekrar satın aldığında köle bir daha hür olamaz. Lakin ifadeyi, “مَا” harfine

izafetli olarak “كَلَّمَا أَمْلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ” “Her köle satın aldığımda o hürdür” suretinde

dile getirirse bu ifade hem koşul hem de tekrarı gerektirdiğinden her alım sonrası köle

özgürlüğünü elde eder. Bir başka örnekte ise koca, “كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ”

“Evleneceğim her kadın benden boştur” dediğinde burada evleneceği şahıslar (âyan)

⁴⁹⁸ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/219.

⁴⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/483; Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 15/394; İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *el-Fetâvâ*, 2/585; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/130; Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2/9; İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-İsnevî, *el-Hidâye ilâ evhâmi'l-Kifâye*, thk. Mecdi Muhammed Surûr Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmi, 2009), 505; a.mlf., *el-Kevkeb*, 415; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/123; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 76.

âm olurken, "كُلَّمَا تَزَوَّجْتَ امْرَأَةً فَكَذَا" "Her ne zaman bir kadınla evlenirsem o benden boştur" ifadesinde ise fiiller âmdır. Buna göre ilk örnekte bir kadınla ikinci kez evlendiğinde boşanma gerçekleşmezken ikinci örnekte ise umûmiyet fiile sirayet ettiğinden eylemin aynı kadın üzerinde her tahakkukunda boşama da tahakkuk eder.⁵⁰⁰ Dilin ince yapısıyla ilgili bu tarz izahatlar kanaatimizce mahkemenin işini kolaylaştırırken insani ilişkiler bazında reelde pek ma'kes bulamamaktadır. Nitekim dili kullanan kitlenin böyle dil inceliklerine vakıf olduğu ve -en azından halkın büyük çoğunluğu için- sözün neticesinin nereye varacağını bilincinde olduğu söylenemez. Dolayısıyla niza durumunda sözü söyleyenin niyeti ile örfün, belirleyici bir unsur olarak dikkate alınması gerektiği düşüncesindeyiz.

1.1.3.2. "جَمِيعٌ" (Bütünü, tamamı, hepsi)

İzafetli ve izafetsiz olarak kullanılan bu lafız yerine göre mârife yerine göre de nekre olarak gelir ve her iki kullanımı da aynı oranda yaygındır. İzafetli olarak kullanıldığında muzâfun ileyhın tüm fertlerini kuşatır. "جَمِيعٌ" lafzını yukarıda anlatılan "كُلٌّ" lafzından ayıran yön ise onun bütün fertlere aynı anda tümüyle delalet etmesidir. Buna literatürde "kuşatma-kapsama" anlamında "ihata umûmu" denir. Buna karşın "كُلٌّ" lafzı daha önce de dediğimiz gibi delalet ettiği fertleri teker teker bildirir. Sanki tüm fertler sözde ayrı ayrı zikredilmiş gibidir. Buna da "ifrat umûmu" denir.⁵⁰¹ Her iki kelime arasındaki bu farktan ötürü "جَمِيعٌ" lafzı "كُلٌّ" lafzına te'kit olarak gelebilmekte ve örneğin "كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" "gerçekten onların tamamı" denebilmektedir.⁵⁰²

Bu kelimenin izafetsiz kullanıldığı durumlarda cümledeki konumu hal bildiren durum zarfıdır. Kur'ân-ı Kerim'de bu lafzın türevleriyle beraber kullanım şekli, izafetsiz olup -haber olduğu tek yer hariç- hep hal olarak gelmiştir. Örneğin şu ayette:

⁵⁰⁰ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/9.

⁵⁰¹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 205-207; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/10; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/140-142; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/298; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 77.

⁵⁰² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/10.

﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا...﴾

“Hepinizin dönüşü Allah’adır.”⁵⁰³ geçen “جَمِيعًا” ifadesi, “كُم” lafzından haldir.⁵⁰⁴

1.1.3.3. “مَنْ” (Kim, kim ki, her kim?)

Şekil itibariyle tekil olup manası âm olabilen bu lafız Arap dilinde çok anlamlı olabilen kelimelerdendir. Mevsule, şartiye, istifhâmiye gibi farklı şekillerde kullanımı vardır. Başka bir ifadeyle bu kelime, yerine göre soru sorma aracı, yerine göre koşul lafzı, yerine göre de ilgi zamiri olabilmektedir. Bütün bu durumlarda bu lafız isimdir ve mârife kelimeler kategorisinde değerlendirilir. Şart edatı veya istifhâmiye olarak istimal edildiğinde, âm bir lafız olduğu ve tekrara delâlet ettiği hususu ittifakla kabul edilmiştir.⁵⁰⁵ Abdulazîz el-Buhârî, bunun gerekçesinin sözü uzatmamak olduğunu belirttikten sonra, “evdeki Ahmed mi Zeyd mi yoksa Ömer mi? demek yerine “evde kim var” şeklinde kısa olarak âm bir tarzda söz kurulumunun daha sağlıklı olacağını dile getirmiştir.⁵⁰⁶ İsm-i mevsul olduğunda ise koşul anlamı barındırmak şartıyla âm olur ve fakat tekrar anlamını vermez.⁵⁰⁷ Mesela:

﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَاةٍ...﴾

“Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır.”⁵⁰⁸ ayetinde iyilik yapanın kim olduğuna bakılmaksızın bu mükâfatı hak edeceği bildirilmiştir. Ancak tabii olarak mükâfatın tekrarlanması için iyiliğin de tekrarlanması gerekmektedir.

⁵⁰³ el-Mâide 5/105.

⁵⁰⁴ “جَمِيعًا” lafzı ile umum bağlamında müşterek olan diğer lafızlar için bk. Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/297-298; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 77.

⁵⁰⁵ Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/1746.

⁵⁰⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/6.

⁵⁰⁷ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/27; İbnu's-Sââtî, Ebu'l-Abbâs Muzafferuddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, *Bedî'u'n-nizâmi'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdi es-Sulemî (Mekke: Câmî'ati Ummi'l-Kurâ, 1985), 2/439-440; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/6; İsnevî, *et-Temhîd*, 367; a.mlf., *Nihâye*, 451; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 336; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/296; İbnu'l-Mibred, *Zinetu'l-arâis*, 209; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/296; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 78.

⁵⁰⁸ el-En'âm 6/160.

Pezdevî, bu kelimenin genel kabule göre âm olduğunu belirttikten sonra hâs kelime olmaya da muhtemel olduğunu ve bunun da bir karine ile sabit olacağını dile getirmiştir. Ona göre “مَنْ”, akıllı varlıkların müphem zatlarına konulmuş bir isim olup örneği ise İmam Muhammed’in *es-Siyeru’l-Kebir* adlı eserinde dile getirdiği şu misaldir: devlet başkanı, askerlerini düşmana karşı mukavemet etmeye teşvik için “مَنْ” girerse ona şu kadar vardır” diye bir vaatte bulunursa ve askerlerden bir kişi kaleye girerse ödülü o alır. Ancak onunla beraber bir başkası da kaleye giriş yaparsa ödüllendirme batıl olur. Çünkü “مَنْ” kelimesinin ifade ettiği âmlık “أَوَّلًا” lafzı ile tahsis edildiğinden evveliyet (bu örnekteki ilklik) iki kişinin aynı anda girmesiyle bozulmuş olacağından ortaya konan ödül de iptal olmuş olur.⁵⁰⁹

1.1.3.4. “مَا” (Ne, her ne?)

Bu lafzın Arap dilinde yukarıdaki “مَنْ” gibi mevsule, şartiye, istifhâmiye gibi farklı şekillerde kullanımı vardır. “مَنْ” lafzında uygulanan bütün hükümler “مَا” lafzı için de geçerlidir. Ancak “مَا” kelimesini “مَنْ” lafzından ayıran yön ise onun olumsuzluk bildiren bir harf olarak gelebilmesidir. Ayrıca ism-i mevsul (ilgi zamirleri) bahsinde de belirtildiği üzere bu kelime de asıl olan onun genellikle akılsız varlıklar (nesneler, hayvanlar ve bitkiler) için istimal ediliyor olmasıdır. Bununla birlikte

⁵⁰⁹ Diğer örnekler için bk. İsnevî, *et-Temhîd*, 399; a.mlf., *el-Kevkeb*, 212.

nadirde olsa akıllı-akılsız her iki grubu kapsayacak şekilde anlamı genişletilebildiği gibi, zîşuur varlıklara ait vasıfları göstermek için de kullanılabilir. ⁵¹⁰

Umûm açısından değerlendirildiğinde Sîbeveyhi gibi bazı bilginler, bu lafzın - koşul anlamı olmaksızın- ilgi zamiri veya soru sorma edatı olduğunda umûma delâlet ettiğini dile getirmişlerdir. ⁵¹¹ Buna göre mesela, "ما في الدار" "evde ne var?" veya "مَنْ في الدار" "evde kim var?" gibi ifadelerin kapsamı geniştir.

"مَا" kelimesinin koşul bildirdiğinde umûm ifade etmesine örnek olarak bir kimse müzâraa akdinden olmak üzere başka birine, "مَا زَرَعْتَ مِنْ قُنْحٍ فَكُلْ نِصْفَهُ" "Ektiğin her buğdayın yarısını yiyebilirsin" derse Hanbelîler'e göre belirsizlik olduğu için bu akit caiz değildir. ⁵¹² Ebû Hanîfe de bu görüştedir. Ancak Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, söz esnasında ekili ürünün yarısı veya üçte biri gibi bir oran telaffuz edilmişse akdin caiz; bir ton, iki ton gibi ucu açık miktarlar dile getirilmişse akdin batıl olacağını söylemişlerdir. ⁵¹³ Kanaatimizce Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in yaklaşımları daha isabetlidir. Nitekim bu tarz cehaletleri gidermek piyasa ehli nezdinde zor bir iş değildir. Dolayısıyla salt lafza bağlı kalınmadan tarafların niyetlerini de dikkate almak ve nizaa mahal bırakmayacak şekilde her iki tarafın tasarruflarını geçerli kılmak daha doğru bir adımdır.

Bir kimse hamile bir kadının karnındaki cenine işaret ederek "هَذِهِ الدَّارُ لِمَا فِي" "Bu ev, bu kadının karnındakinindir" şeklinde vasiyet veya hibe ettikten

"بَطْنِ هَذِهِ الْمَرْأَةِ" "Bu ev, bu kadının karnındakinindir" şeklinde vasiyet veya hibe ettikten

⁵¹⁰ Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1998), 153-154; Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 310; Kazvînî, Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî, *el-İzâh (li-muhtaşari Telhîşî'l-Miftâh)*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/63; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/11. Ayrıca detay için bk. İlgi Zamirleri (İsm-i Mevsuller) bahsi.

⁵¹¹ Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1998), 153-154; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 310; Kazvînî, *el-İzâh*, 3/63; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/11; İsnevî, *et-Temhîd*, 400.

⁵¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/535.

⁵¹³ Detay için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 10/13; Serahsî, *el-Mebsût*, 23/42; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/178; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 8/184.

sonra kadın ikiz çocuklar doğurursa İmam Şâfiî'ye göre buradaki mevsule olan “مَا” umûm ifade edeceğinden ev, her iki çocuk arasında taksim edilir.⁵¹⁴ Görüldüğü üzere klasik dönem fıkıh eserlerinde “مَا” lafzına, koşul manası taşımadığı durumlarda bile umûm manası yüklenmiş ve buna göre hukuki işlemler tesis edilmiştir.⁵¹⁵

Bir kimse cariyesine, “إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ” “karnındaki çocuk erkekse sen hürsün” dedikten sonra doğan çocuk, bir kız ve bir erkekten oluşan ikiz olursa Hanefilere göre cariye hürriyetine kavuşmaz. Çünkü burada öne sürülen koşul, karındaki var olan varlığın bütününe erkek olması yönünde bir ifadedir ve “مَا” lafzının umûmiyetinden kaynaklı olarak şümul manasını tutmak icap eder.⁵¹⁶

1.1.3.5. “أَيُّ” (Hangi, herhangi)

“أَيُّ” lafzının ifade ettiği anlam, literatürde “bedel umûmu” denilen ve kendisini tamlayanın bütün fertlerini değil, belirli olmayan bir tanesine denk düşen manadır.⁵¹⁷ Canlı cansız her türlü varlık için kullanılabilen bu lafız, yerine göre istifhâm yerine göre de koşul edatı olarak gelebilir ve bu kullanımı neticesinde cümleye umûmiyet kazandırır.⁵¹⁸ Delâlet ettiği fert veya fertler, belirli olmadığından aralarında Abdulkâhir el-Bağdadî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Cuveynî ve Gazzalî'nin de bulunduğu bazı usûl bilginleri bu kelimeyi umûma delalet eden nekre isimlerden addetmemişlerdir.⁵¹⁹ Hanefilere göre ise bu lafzın umûma delaletinde tafsilat vardır.

⁵¹⁴ Şâfiî, *el-Um*, 3, 244.

⁵¹⁵ Aynı lafızla ilgili diğer hususlar için bk. Şâfiî, *el-Um*, 3, 244-275; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2, 17; İsnvî, *el-Kevkeb*, 212-213; İbnu'l-Mibred, *Zînetu'l-arâis*, 126. Ayrıca “مَا” ile şart anlamı barındırıyor olup olmaması açısından benzerlik taşıyan “مَهْمَا” lafzı için dile getirilen tartışmalar hakkında bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2, 109; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 81.

⁵¹⁶ Kayrevânî, *en-Nevâdir ve 'z-ziyâdât*, 9/328; Pezdevî, *el-Uşûl*, 206-207; Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1/283; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 7/285; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/11; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/363.

⁵¹⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 210; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/21; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/298.

⁵¹⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 206-207; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/399-400, 2/21; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/11; İsnvî, *et-Temhîd*, 402; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/298.

⁵¹⁹ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 1/399-401; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/105; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/298-299.

Şöyle ki: “أَيُّ” şayet sıfat almış nekre bir isme muzâf ise umûm ifade eder. Aksi durumda umûma delaleti söz konusu değildir.⁵²⁰ Burada İbnu'l-Humâm'ın (öl. 861/1456) değerlendirmesine yer vermekte yarar vardır. Ona göre “أَيُّ” lafzı nekre olan bir ifadeye izafe edildiğinde “كُلُّ” lafzının mesabesinde; mârife olan bir ifadeye izafe edildiğinde ise “بَعْضُ” lafzının mesabesinde olur. Diğer bir deyişle ilkinde umûmiyet, diğerinde ise hususiyet söz konusudur. Şevkânî'ye göre de sahih olan görüş budur.⁵²¹ Örneğin bir kimsenin dile getirdiği, “أَيُّ رَجُلٍ تَضْرِبُ أَضْرِبُهُ” “Hangi adamı döversen ben de onu döverim” sözünde kişi, adam ifadesinin kapsamına giren herhangi birini; “أَيُّ الرَّجُلَيْنِ تَضْرِبُ أَضْرِبُهُ” “İki adamdan hangisini döversen ben de onu döveceğim” sözünde ise iki adamdan birini dövmeyi kastetmiş olmaktadır.

Bu lafız, literatürde üzerinde fazlaca durulan ve örneklerine epeyce yer verilen kelimelerdendir. Bu örneklerden bazılarını şöyledir:

Bir kimse “أَيُّ” lafzını kullanarak eşine, “أَيُّ وَقْتٍ تَذْهَبِينَ إِلَى بَيْتِ أَبِيكَ فَأَنْتِ ” “Ne zaman babanın evine gidersen benden boşsun” diye şart koştuktan sonra eşin, babasının evine ilk gidişiyle talak vaki olur ve bu talak ayrıca tekrarlanmaz. Nitekim “أَيُّ” lafzı tekrar bildirmez. Onu “كُلَّمَا” ifadesinden ayıran yön de budur.⁵²²

Başka bir örnekte köle azat etmeyi şarta bağlama kabilinden olmak üzere köle sahibi bir kimse başka birine, “أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ” “Kölelerimden hangisi seni vurursa o hürdür.” gibi bir ifade kullansa ve bunun üzerine bütün köleler o kişiye vursalar hepsi hür olurlar. Ancak cümleyi “أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبْتَهُ” “Hangi kölemi vurursan o

⁵²⁰ Bk. Debûsî, *Taḳvîmu 'l-edille*, 114; Pezdevî, *el-Uşûl*, 210-211; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1/161; Zerkeşî, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 4/106; Şevkânî, *İrşâdu 'l-fuḥûl*, 1/299. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 81-82.

⁵²¹ Şevkânî, *İrşâdu 'l-fuḥûl*, 178.

⁵²² Cessâs, *el-Fuṣûl*, 2/144; Bâkılânî, *et-Taḳrîb*, 2/132; Tâcuddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/251; Zerkeşî, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 4/106; Şevkânî, *İrşâdu 'l-fuḥûl*, 1/298. Güman'ın değerlendirmesi için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 82.

hürdür.” şeklinde dile getirirse hepsini vursa bile sadece biri azat olur.⁵²³ Bununla birlikte söz sahibi tertip şartını koarsa kölelerden ilki azat olur. Şunu da belirtmek gerekir ki kölelerin hepsi aynı anda dövme işlemini gerçekleştirse kişi, hürriyet için ya kölelerden birini tercih etmeli ya da köleler kendi aralarında kura çekmelidirler.

Hanefiler, bu örneğin dayanak noktasını şöyle izah etmişlerdir: “أَيُّ عَيْدِي” örneğinde görüldüğü üzere koşul anlamı barındıran “أَيُّ” lafzından sonra bir fiil gelmiştir. Bu fiilin gizli faili, mercii olan “أَيُّ” lafzından dolayı âmdır. Bu durumda ondan sadır olan fiil de âm olmak zorundadır. Failin âm olması fiilin de âm olmasını iltizam ettiğinden cümle “her kim bu eylemi gerçekleştirirse” gibi umumi bir surete bürünür ve eylemi kim gerçekleştirirse -koşulu yerine getirdiği için- özgürlüğüne kavuşur. “أَيُّ عَيْدِي ضَرْبَتَهُ” sözünde ise fail olan muhatap tâ’sı “ت” has bir kelimedir. Bu sözde ise umûmiyet, meful olan hâ “ه” kelimesine verilmektedir. Mefuller çok iken fiilin tek olması muhal değildir. Başka bir ifadeyle bir fiilin aynı anda birkaç mefulü olabilir. Dolayısıyla böyle bir durumda eylemden etkilenen ilk köle azat edilmiş olur.⁵²⁴

Önceki görüş kadar meşhur olmasa da İbn Cinnî her iki kullanım arasındaki farkı şu şekilde izah etmiştir: Fiil ile fail bir kelimenin cüzleri gibidirler. Nitekim bu örnekte olduğu gibi fetha üzere mebni olan mazi fiil, fail olan tâ “ت” geldikten sonra sakın olmaktadır. Bu da her iki kelimenin bir bütünün ayrılmaz parçası gibi olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla birinin âm olması diğlerinin de âm olmasını iltizam eder. Bundan dolayı verilen örnekte bütün kölelerin azat edildiği sonucu çıkmaktadır. Ancak aynı şey fiil ile meful arasında düşünülemez. Meful, fiilden ayrı konumdadır, ondan bir cüz gibi değildir. Bunu delili ise zamir olarak fiile bitişmesi durumunda fiilin şeklinin değişmeyip fetha üzere kalmasıdır. Dolayısıyla “أَيُّ عَيْدِي ضَرْبَتَهُ” örneğinde nesne hâs

⁵²³ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 12/109; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/22; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva*, 4/386.

⁵²⁴ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 12/109; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/22; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva*, 4/386; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 83.

bir lafız olduğu için onunla irtibatlı eylemin de hâs olması gerekir.⁵²⁵ İbn Cinnî'nin bu izahatına bakıldığında bunun yukarıdaki açıklamadan daha açık ve daha makul olduğu görülür.

Bu meselede her iki kullanım arasında bir fark görmeyerek bu tarz kullanımlarda hem özne hem de nesne konumunda olanların umûm ifade edeceğini ve dolayısıyla yukarıdaki örneklerde hem vuranların hem de vurulanların azat edileceğini söyleyen bilginler de vardır.⁵²⁶ Üçüncü bir görüş olarak da Gazzâlî, “أَيَّ” lafzının bu tarz kullanımlarda âm olmadığını, yakinen bilinenin tek bir şahıs olduğu savından hareketle yukarıdaki örneklerde sadece bir kölenin azat edileceğini dile getirmiştir⁵²⁷ ki bizce bu düşünce çok isabetli değildir. Nitekim bu lafzın kullanım amacı yapı itibarıyla umûm ifade etmektir. Bir lafzı konulma veya kullanılma amacından soyutlamak doğru bir bakış olmasa gerektir.

“أَيَّ” lafzı için başka bir kullanım da sonuna zâid olan “ما” harfinin bitişmesiyle “أَيَّما” şeklinde gelmesidir. Bu şekliyle de “كل” kelimesinin manasını barındırır ve “her kim/her ne/herhangisi” anlamına gelerek umûm ifade etmeye engel bir durum bulunmuyorsa umûm ifade eder. Şu ayette böyle bir kullanım söz konusudur:

﴿...أَيَّما الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ...﴾

".... İki süreden hangisini tamamlarsam bana bir husumet yok..."⁵²⁸

Hiz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “أَيَّما إِيَّاهُ دُبِعَ فَقَدْ ”

طَهَّرَ”. “Tabaklanan her deri temiz hale gelir.”⁵²⁹ Bu hadis zahiren tabaklandıktan

sonra içerisinde domuz, köpek gibi hayvanların bulunduğu tüm hayvan derilerin temiz olacağını bildirmektedir. Nitekim hadiste böyle bir ayırım bulunmadığından ismi anılan hayvanların derileri de böyle bir işlem sonucunda temiz hale gelip

⁵²⁵ İsnvî, *el-Kevkeb*, 419; a.mlf., *et-Temhîd*, 309.

⁵²⁶ Detay için bk. *Zerkeşî, el-Baħru 'l-muħîṭ*, 4/107.

⁵²⁷ *Zerkeşî, el-Baħru 'l-muħîṭ*, 4/107.

⁵²⁸ *el-Kasas* 28/28.

⁵²⁹ Müslim, “Hayz”, 366; Nesâî, “el-Fer‘ ve'l-Âtîre”, 4 (No. 4553).

kullanılabilmektedir. Ancak fıkıh kitaplarında rastlayabildiğimiz kadarıyla yukarıda verdiğimiz her iki hayvanın derileri tabaklansa bile temiz hale gelmemektedir. Buna dair akli ve nakli deliller de bulunmaktadır. Nitekim birçok fakih, “Her halde tabaklanmadan söz edildiğine göre burada hem söz sahibinin hem de dinleyenin aklına örneğin köpek derisinin tabaklanamayacağına gelmemiş olması uzak bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse hadisin böyle tevil edilmesi gerekmektedir” diyerek hadisin âm olmadığını, şayet âm olsa idi harici bir karine ile tahsis edilmesinin lazım olması gerekeceğini dile getirmektedirler.⁵³⁰ Ayrıca şayet akla bu iki hayvanın derilerinin de temizlenebileceği gelseydi bunun hadiste açıkça dile getirilmesi icap ederdi. Böyle bir kayıt hadiste yer almadığına göre “أَيُّمَا” sözünün âm olmadığı ve öznel bir durumu bildirdiği anlaşılmaktadır.

Yine başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) “ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا، ”

“Hangi kadın, velisinin izni olmadan nikâh kıyarsa bu nikâhı geçersizdir” buyurmuştur.⁵³¹ Cumhura göre bu hadis zahiren umûm ifade ettiğinden nikâh için kadının, velisinden izin alması gerekir. Veli olmadan akdin sıhhat şartları tahakkuk etmez. Dolayısıyla böyle bir nikâh hukuken geçerli olmadığından kadının kendi iradesiyle nikâhlanması geçersiz sayılır. Hanefî uleması ise başka nasların delâletiyle nikâhta veli şartının sıhhat için aranmadığını, kadının veli olmadan kendi irade beyanı ile nikâh akdini gerçekleştirebileceğini savunmuşlardır.⁵³² Hanefîler, velisiz nikâh kıyılamayacağına dair rivayetlerin tamamını zayıf kabul etmektedirler. Bunun yanı sıra onları bu düşünceye sevk eden ayrıca bazı kuvvetli deliller de mevcuttur. Bu delillerden bazıları şu ayetlerde yer alan ifadelerdir:

﴿...حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...﴾

⁵³⁰ İbnu'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, ‘Uyûnu'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fuqahâ'i'l-emşâr, thk. Abdulhamid b. Sa'd b. Nasır es-Suûdî (Riyad: Mektebetu el-Melik Fahd el-Vataniyye, 2006), 2/904-905; Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, Şifâ'u'l-galîl fî beyâni's-şebih ve'l-muḥîl ve mesâliki't-ta'îlîl, thk. Hamd el-Kabîsî (Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971), 87; Tâcuddîn es-Subkî, el-Ibhâc, 2/194-195; Bâbertî, el-Înâye, 1/92-94; Şâtîbî, el-Muvâfâkât, 4/22; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, 1/407-417; İbnu'l-Humâm, Fetḥu'l-kadîr, 1/92-95.

⁵³¹ Ahmed b. Hanbel, el-Musned, 40/435 (No. 24372).

⁵³² Detay için bk. Cessâs, Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭahâvî, 4/251-274.

“...kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça (ona helal olmaz).”⁵³³

﴿...أَنْ يَنْكِحَنَّ أَرْوَاجَهُنَّ...﴾

“...eşleriyle (yeniden) evlenmelerine (engel olmayın).”⁵³⁴ Hanefiler, ayetlerde yer alan fiillerin öznesinin kadın/kadınlar olduğunu esas alarak fiillerin kendilerine nispet edilmesinin böyle bir sözleşme akdinde kendi irade beyanlarını ortaya koymaya haklarının olduğunu ve dolayısıyla nikâh akdinde velinin izninin sıhhat şartı olmadığını öne sürmüşlerdir.⁵³⁵ Öte taraftan Hz. Peygamber de (s.a.s.), dul kadının kendi iradesinin var olduğunu şu sözleriyle vurgulamıştır: “الثِّبُّ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ”

“Dul kadının kendisine velisinden daha fazla söz sahibidir.”⁵³⁶ Tüm bu deliller gösteriyor ki ilk hadiste geçen “أَيُّهَا” lafzı umûm ifade etmekle beraber harici deliller olan mezkûr naslar ve akli delillerle tahsis edilmiştir. Buradan hareketle ister dul olsun isterse de bekâr, kadının kendini nikâhlama hakkına sahiptir denebilir. Ne var ki bizce kadının hiç kimseye danışmadan ya da velisinin onayını almadan evlilik yolunda adım atması, fikhî olmasa da en azından etik açısından doğru değildir. Böyle bir gereksinim, sosyal hayatta ileride daha büyük sıkıntılara düşmeme adına en doğru bir yoldur.

1.2. Fiiller

Arap dilinde önemli bir yer tutan ve kişilerin eylemlerini bildiren kelimelere fiil denir.⁵³⁷ Nahiv ilminde fiiller üç kısma ayrılır. Bunlar, geçmiş zamanı bildiren mazi fiil, geniş zamanı gösteren muzâri fiil ve bir de talep bildiren fiillerdir. Burada talep ifadesiyle kastedilen şey; emir ve nehiy (yasaklama) kavramlarını kuşatıcı üst bir ifadedir.

⁵³³ el-Bakara 2/230.

⁵³⁴ el-Bakara 2/232.

⁵³⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî*, 4/251-274; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/236-276; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 5/10-15; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 2/247; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 112-116; Bâbertî, *el-Înâye*, 3/255-291; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/70-80; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/255-291; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/117; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 4/154.

⁵³⁶ Müslim, "Nikâh", 3476; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 25 (No. 2098).

⁵³⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/145; Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1792; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/528.

Fiillerin kural olarak geçmiş veya gelecek tüm zamanlara delaletinin aynı anda olmayacağı, umûm ifade etmeyeceği ve tekrarlanma manasını barındırmayacağı hususunda nahiv ve usûl bilginleri arasında ittifak söz konusudur.⁵³⁸ Naslarda yer alan fiilleri irdeleyen fakihler, Hz. Peygamber'den sadır olan veya onayladığı ya da men ettiği fiiller üzerinden hüküm tesisinde bulunmuşlardır. Fakihleri bu tutuma sevk eden şey, rivayetlerdeki Hz. Peygamber'in (s.a.s) fiilleri arasında görülebilecek tearuzun (çatışma) dikkate alınmaması gerektiği düşüncesidir. Nitekim sonra gelen fiil ile önce geçen fiil arasında nasih-mansuh ilişkisi kurulamayacağı gibi umûm veya husus ilişkisi de kurulamayacağı açıktır. Meşhur olan görüş budur. Çünkü önce geçen fiil o dönemde vücûb ifade ederken sonradan gelen fiil, bunun tam tersi bir duruma delalet edebilir. Buradan hareketle Ebû Bekir İbnu'l-Arabî (öl. 543/1143), tearuz vehmi veren fiiller arasında izlenecek üç yolun bulunduğunu, bunların muhayyerlik, sonrakinin öncekinden takdimi ve haricen bulunan bir delil ile tercihte bulunmak olduğunu belirtmiştir.⁵³⁹

Fiiller bağlamında İslâm hukukçuları arasında mâzi fiillerin akitlerde kullanılması, muzâri fiilin delâleti ve inşâî cümlelerde istimalinin mümkün olup olmaması, talep bildiren emir ve nehiy ifadelerinin vücûba mı nedbe mi ya da ibahâyâ mı delâlet ettiğinin ve bunlardan hangisinin kendileri için hakikat anlamı olduğu vd. hususlar tartışma konusudur.⁵⁴⁰ Araştırmada mazi ve muzâri fiilleri üzerinde durulacaktır. Talep fiilleri olan emir ve nehiy fiillerinin delâleti konusu başka bir araştırmanın konusu olabilecek kadar uzun olduğundan araştırmada talep fiillerine ve onların delaleti hususuna yer verilmeyecektir.

1.2.1. Mazi Fiiller

Arapça'da mâzi fiil, bir eylemin geçmiş zamanda gerçekleştiğini ifade eder ve Türkçe'de... idi'li, ...du'lu geçmiş zaman kipine denk düşer. Geçmiş zaman, bu fiiller için hakikat olmakla beraber bazı kullanımlarda müstakbel zamana da dönüşebilirler.

⁵³⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 125-130; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/20-26; Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-uşûl*, tsh. Nâci es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 2010), 22-23; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 190; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/1916; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 3/938; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/122; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/342-347; Zerkeşî, *Selâsilu'z-zeheb*, 235; İbnu'l-İrâkî, *el-Gaysu'l-hâmi*, 292.

⁵³⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 125-130; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/20-26; Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *el-Maḥşûl*, 111; Âmidî, *el-İḥkâm*, 2/159; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 294; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/43-48.

⁵⁴⁰ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 351.

Örneğin mazi fiilin yer aldığı cümlelerin başında “إِنْ” şart edatı, “إِذَا” koşul zaman zarfı bulunduğunda fiil, mazi kipi olmaktan çıkar ve müstakbele delâlet eder. Örneğin “إِنْ قُمْتَ فَأَنْتَ طَالِقٌ” diyen bir kimsenin kastı, “Kalktığın için boşsun.” değil, bilakis “Kalkarsan boşsun.” şeklinde anlaşılır ve buna göre yorumlanarak işlem tesisi gerçekleştirilir. Buradaki amaç geçmişte gerçekleştirilen ayağa kalkma eylemini şart koşup boşamayı gerçekleştirmek değildir. Başka bir ifadeyle farklı bir delil bulunmadığı sürece bu cümle, geçmişteki bir kıyama delâlet etmez. Bu konuda ihtilaf yoktur.⁵⁴¹ Şu ayetlerde böyle bir kullanım söz konusudur:

﴿...إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾

“...Size bir fâsık bir haber getirirse o haberin doğruluğunu araştırın.”⁵⁴²

﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾

“Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde...”⁵⁴³ Görüldüğü üzere bu ayetlerde şeklen mazi olarak gelen fiillerden gelecek zaman kastedilmiştir. Ziyâeddîn İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239), böyle bir kullanımın fiilin gerçekleştirilmesinde daha te'kitli ve mübalağalı olduğunu belirtmiştir. Nitekim böyle yapmakla, gelecekte gerçekleşmesi planlanan eylemin sanki gerçekleşmiş olması vurgulanmış olur. Bu durum da böyle bir kullanımın, müstakbele ait eylemin büyüklüğünü iltizam eder. Başka bir deyişle müstakbel fiil o kadar önemli olur ki sanki şu anda gerçekleşiyor intibai verilir. Çünkü mazi fiil, eylemin kesinlikle gerçekleştiğine delalet eder.⁵⁴⁴

Mazi fiil, âm bir nekreye sıfat veya ism-i mevsule sıla olarak geldiğinde ise geçmiş veya gelecek zaman kipi olması arasında muhtemel olur. Bunun sebebi ise her iki durumun, koşul manasını iş'âr etmesinden kaynaklanmaktadır. Burada mâzi fiilin hangi zaman diliminde kullanıldığı da kelamın siyakından veya farklı bir karine vasıtasıyla tespit edilmektedir. Örneğin şu hadiste karine vasıtasıyla mazi fiilin

⁵⁴¹ Takıyuddin es-Subkî, *Fetâva's-Subkî*, 1/28; Tâceddin es-Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 2/252.

⁵⁴² el-Hucurât 49/6.

⁵⁴³ en-Nasr 110/1.

⁵⁴⁴ İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâeddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meşelu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tibâne (Kahire: Dâru Nahdâti Mısır, ts.), 2/149-151.

müstakbel zaman için istimal edildiğini gösteren bir durum söz konusudur: "نَضَرَ اللَّهُ "

"أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ" *"Benim sözlerimi işitip de anlayıp belleyerek ezberledikten sonra başkasına ulaştıran kimselerin Allah (c.c) yüzünü ağartsın. Nice fıkıh taşıyıcıları fıkı kendilerinden daha fakih olan kimselere aktarırlar."*⁵⁴⁵ Hadiste yer alan mazi fiilden gelecek zamanın murâd edildiği, siyâk karinesi vasıtasıyla tespit edilmektedir.

Şu şiir ise mevsulün sılasına örnektir:

"وَإِنِّي لَا تَيْكُمُ تَشْكُرُ مَا مَضَى ... مِنَ الْأَمْرِ وَاسْتِجَابَ مَا كَانَ فِي غَدٍ"

"Ben size geçmişteki iyiliklerinize şükran etmek ve gelecekteki ihsanınızı celp etmek üzere geldim/geliyorum."⁵⁴⁶ Görüldüğü üzere bu şiirde geçen "كَانَ" her ne kadar mazi kipi ise de cümledeki kullanımı müstakbele hamletmemizi gerekli kılmaktadır. Bunu gösteren karine ise "غَدٍ" kelimesidir. Malumdur ki yarını ifade eden zaman kipinde gerçekleşmesi arzulanan eylem, müstakbeli gösterir.

Mazi fiilin, mevsulün sılası veya şart anlamını barındırmasa bile karineler vasıtasıyla yine sadece geçmiş zaman kipi olarak değerlendirilemeyeceği bir duruma örnek olarak şu ayetteki "كَانَتْ" ifadesi verilebilir:

﴿...فَاقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا﴾

"...namazı tam olarak kılın. Çünkü namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılındı (kılınmıştır)."⁵⁴⁷ Ayette geçen "كَانَتْ" fiili her ne kadar mazi kipli bir fiil ise de genel nasların delâleti karinesiyle bize bu ibadetin farziyetinin hem nassın nüzulü esnasında hem de sonraki süreçte istendiğini bildirir.

⁵⁴⁵ Tirmizî, "İlim", 39 (No. 2658). İlgili hadisin yorumu için bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 113.

⁵⁴⁶ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâ'îş* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeti Li'l-Kitâb, ts.), 3/334; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/44.

⁵⁴⁷ en-Nisâ 4/103.

İbn Malik'ten aktardığımız mâzi fiillerin böyle kullanımlarına Ebû Hayyân karşı çıkararak bu ayette olduğu gibi hariçten bir delil olmadığı sürece mazi fiilin bu kullanımlarda hakikati üzerine yani mâzi zaman dilimi üzere ibkasına hamledilmesi gerektiğini dile getirmiştir.⁵⁴⁸

Mazi fiillerin, furû-ı fıkıhtaki ihtilaflarda etkilerinin olduğu açıktır. Hemen belirtmek gerekir ki fıkıhta geçmişten ihbar kastı bulunmayıp inşâ yani yeni bir işlem tesisinde kullanılan ve örneğin, "وَقَفْتُ، وَهَبْتُ، طَلَّقْتُ" "boşadım, vakfettim, hibe ettim vb." gibi ifadeler ile geleceği kastetmek kabul edilemez. Çünkü bu lafızlar tabiatları gereği o anda işlemin vukuu için istimal edilir. Dolayısıyla kişinin niyeti veya irade beyanıyla bu lafızlar işlevsiz bırakılamaz. Nitekim Kâsânî, bu ifadelerin hem lügat hem de şer'î ahkâm açısından fiilin inşasında kullanıldıklarını; onları bundan alıkoymanın zahir görüş ile çeliştiğini ve dolayısıyla mahkemece kabul görmeyeceğini dile getirmiştir.⁵⁴⁹

Âlimler arasında ihtilaf edilen konulardan birisi de hayvanların kulaklarının kesilmesi, ateşle dağlanmaları ve farklı işlemlerle hayvanlara eziyet edilmesidir. İslâm hukukunda hayvanlara eziyet edilemeyeceği, azalarının gelişigüzel koparılamayacağı hususu ittifakla kabul edilirken kulaklarının kesiminin caiz olduğu hususunda da ihtilaf yoktur. Bununla birlikte hayvan dağlamanın caiz olup olmaması; caiz ise nerelerinin dağlanabileceği hususu ise tartışmalıdır. Bu mesele ile ilgili rivayet şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.s.), yüzü dağlanan bir merkebi görünce, "لَعَنَ اللَّهُ مَنْ فَعَلَ هَذَا" "Allah (c.c) bunu yapana/yapacak olana lanet etti/etsin." demiştir.⁵⁵⁰ Hanefiler, dağlamayı hiçbir surette caiz görmezler. Şafîilerde ise bu konu ihtilaflıdır. Mutlak olarak mubah sayanlar bulunurken haram olduğunu söyleyenler de vardır. Bununla birlikte tafsilata gidip sadaka veya zekât mallarından olan deve, inek vs. hayvanlara bu işlemi yapmanın sünnet olduğunu dile getirenler de mevcuttur. Öte taraftan dağlamanın hayvanın yüzüne yapılmayacağı, ilgili rivayetten hareketle herkesçe kabul

⁵⁴⁸ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/83, 114, 3/234; İsnevî, *el-Kevkeb*, 307.

⁵⁴⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 125-130; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/20-26; Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 3/102.

⁵⁵⁰ Müslim, "Libâs", 2117.

edilmektedir.⁵⁵¹ İsnevî bu hadisi Şâfiîler'in görüşü sadedinde değerlendirirken şunları söylemiştir:

Hadiste geçen fiil “فعل” istikbale hamledilirse haramlığa delâlet etmesi kesindir. Şayet hakikati olan mazi üzerine bırakıldığında ‘hükmü vasıf üzerine tertip etmek hükmün illetini bildirir’ dersek bu durumda da haramlığa delâlet söz konusu olur. Ancak bunu bildirmez dediğimizde bu durumda müşterek bir lafzın delâlet ettiği iki anlamdan birine hamli durumunda bu haramlık yine zahir olurken hamledilmemesi durumunda ise haramlık hükmü belirgin hale gelmez. Çünkü bu durumda bu hadis, bu eylemi yapan şahsın ya Allah (c.c) tarafından lanete uğradığını hususiyetle bildirmekte ya da bizzat bu şahıs Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sebebini belirtmeksizin bedduasına uğramaktadır.⁵⁵²

Adı geçen meselede nakledilen rivayetlerin Şâfiî mezhebine göre hulasası bu eylemin haramlık gerektirdiğidir. Nitekim Begavî, rivayetin bu haramlığı gerektirdiğini dile getirmiş, Nevevî de bunun doğrulamıştır.⁵⁵³ Ancak dağlamanın caiz olduğunu savunanlar da vardır.⁵⁵⁴ Şâfiî ulemasından böyle bir işleminin caiz olduğunu savunanlar, bu tarz bir eylemin bir ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtip buna dair farklı gerekçeler ileri sürseler de tatmin edici bir beyanat sunamamışlardır. Nitekim kendi aralarında da görüş ayrılığının varlığı aynı mezhep âlimlerinin bir kısmının mutmain olmadığını ve haramlık kanaatini taşıdıklarını göstermektedir. Bizce mezkûr hadisin o andaki özel bir durum için olduğu kabul etmekle beraber sebebin hususiliği, hükmün umûmiliğine engel değildir kaidesinden hareketle hadiste yer alan fiilin, her iki zaman dilimine şümüllü olduğu, bu tarz işkencevari eylemlerin hiçbir canlıya yapılmaması gerektiği ve aksinin ise caiz olmadığı düşünülmelidir. Netice olarak Hanefîlerin yaklaşımı daha isabetli olup onların bu duruşu hiçbir canlıya sebepsiz yere eziyet verilmemesini öğütleyen İslâm dininin evrensel bakışıyla da paralellik arz eder.

Yukarıda kısmen değindiğimiz üzere mazi fiilin geçmiş zaman kipi olmayı kaybettiği yerlerden birisi de sözlü işlemlerde irade beyanı olarak kullanılmasıdır. Böyle bir kullanımda mâzi fiil, mecazen şu anki zaman dilimini gösterir ve cümle inşâ bir surete bürünür. Hanefî fakihlerden *el-Hidâye* yazarı Mergînânî, Hanefî mezhebinin akitlerde mâzi kipinin kullanılmasının gerekliliği ile alakalı genel kanaatini şöyle açıklamıştır: “Akitlerde mâzi fiillerinin istimal edilmesi gerektiği hususu bizzat Şâri’

⁵⁵¹ Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 11/568; Begavî, *et-Tehzîb*, 5/211; İbn Ruşd el-Ced, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelusî, *el-Muḳaddemâtu'l-mumehhedât*, thk. Muhammed Hâcî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 3/472; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 5/74; Demîrî, Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî, *en-Necmu'l-vehhâc (Şerhu Minhâci't-tâlibîn li'n-Nevevî)*, thk. Lecnetun İlmiyye (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004), 6/475; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muḥtâc*, 2/595.

⁵⁵² İsnevî, *el-Kevkeb*, 308-309.

⁵⁵³ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 203.

⁵⁵⁴ İsnevî, *el-Kevkeb*, 308.

tarafından tayin edilmiştir. Bundan sebep akitler, başka bir zaman kipine delâlet eden bir fiille kurulamaz.” Ona göre icap ve kabul lafızlarının “اَشْتَرَيْتُ”

“Sattım/aldım” gibi mâzi kipi olması gerekir. Ancak aynı kitabın şarihi İbnu’l-Humâm, böyle bir şartın her yerde aranmadığını söylemiştir. Ona göre ilgili şartın tarafların zaman konusunda niza düşmeleri halinde arandığını, şayet niza yoksa ve taraflar anlaşmışlarsa şimdiki zamana (hale) delâlet eden bir muzâri fiiliyle de akit gerçekleştirebileceklerini ve dolayısıyla bunun yukarıdaki kaidenin tek istisnası olduğunu belirtmiştir.⁵⁵⁵ Bizce de lafzın yapısından öte işlevine, insani muamelelerde şekilden ziyade niyete, kullanılan vasıtanın suretinden çok anlam örgüsüne bakmak ve buna göre sözleri işlevli kılmak daha sağlıklı bir yoldur. Nitekim dikkatli düşünüldüğünde “şu malımı sana sattım” ifadesi ile “...satıyorum” arasından pek bir farkın olmadığı kendiliğinden anlaşılacaktır.

Fiillerin olumlu anlamlarının yanı sıra olumsuz anlamlarının da akitlere etki ettiği de bilinen bir gerçektir. Mâzi fiilin olumsuzluğu, lafzın mâzi olup olmadığına bakılmaksızın üç türlüdür. Bunlar başına “ما” harfî gelmiş mâzi fiille; başında “لَمْ” ve “لَمْ يَفْعَلْ” harfleri bulunan muzâri fiillerdir. Buna göre “ما فَعَلَ” ile “لَمْ يَفْعَلْ” veya “لَمْ يَفْعَلْ” arasında zamansal manada bir fark bulunmaksızın üçünün anlamı da “yapmadı” şeklindedir.⁵⁵⁶ Başka bir deyişle akit esnasında dile getirilen bu lafızlar arasında pek bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla kişilerin akit tesisi esnasında dile getirdikleri mezkûr lafızların hükme tesirleri aynıdır.

⁵⁵⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/23; Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 1/327-328; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 6, 249-250; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 260. Ayrıca mâzi zaman kipi ile şimdiki zaman kipi arasındaki farkı açıklayan Şeyh Radî'nin görüşü için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 260.

⁵⁵⁶ Sibeveyhi'nin mezkûr ifadelere yaklaşımı ve “cehd-i mutlâk-cehd-i mustağrak” terimlerinin anlamı için bk. Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/100; Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Beytullah Beyyât (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412 H), 467; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (Suudi Arabistan: Cami'âtu Umî'l-Kurâ, 2005), 3/67; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 261.

1.2.2. Muzâri Fiiller

1.2.2.1. Olumlu Muzâri Fiil

Geniş zamanlı muzâri fiilin olumlu veya olumsuz kullanımına değinmeden önce onun tanımını ve ifade ettiği hakiki mananın ve zamanın ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Şöyle ki:

Fiiller arasında mu‘rab olup karine bulunmadığında hem hal hem de istikbale delâlet eden, karine bulunduğunda ise -yerine göre- mazi, hal ve istikbale delâlet eden fiil, muzâridir. Dolayısıyla bu kelime hem şimdiki zaman için kullanılabilirken hem geçmiş hem de gelecek zaman için de kullanılabilir.⁵⁵⁷ Bu aynı zamanda bir bakıma muzâri fiilin tanımıdır da. Muzârinin bu zamanlar için kullanımı genel anlamda âlimlerce kabul edilmekle birlikte bu manalardan hangisinin hakikat hangisinin ise mecaz olduğu, karine bulunmadığında hangi zamana delalet edeceği veya fiil, tüm bu anlanmalara delâleti noktasında müşterek bir noktada mıdır? hususları ihtilaflıdır.

Muzâri fiilinin hangi zamana delâlet ettiği hususunda görebildiğimiz kadar beş görüş ortaya atılmıştır.⁵⁵⁸ Bu görüşler şunlardır:

- a. Muzâri fiilin, şimdiki zamana (hal) delâleti hakikat, gelecek zamana (müstakbel) delâleti ise mecazîdir. Dil bilginlerinden İbn Cinnî, Ebû Ali el-Fârisî, Suyûtî, Hanefî bilginlerinin yanı sıra Radî el-Esterâbâdî, Teftâzânî gibi bilginler bu fikirdedirler.⁵⁵⁹
- b. Birinci maddedeki anlamın tam tersine delâlet eder. Yani muzâri fiilinin gelecek zamanda kullanımı hakikat, hal zamanında kullanımı ise mecazdır. Radî el-Esterâbâdî, felsefe ehlinin bu görüşü tercih ettiklerini nakletmiştir.⁵⁶⁰ Onlara göre hal zamanı gerçek bir zaman olmayıp geçmiş ile gelecek arasında bir

⁵⁵⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 125-130; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/20-26.

⁵⁵⁸ İsnevî, *et-Temhîd*, 145-146; a.mlf., *el-Kevkeb*, 301; Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî, *el-Fevâ'idu's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Mısır: Mektebetu't-Tav'iyeti'l-İslâmiyye, 2015), 2/956; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/515-516; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/36.

⁵⁵⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 125-130; İsnevî, *et-Temhîd*, 145-146; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/515-516; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/36.

⁵⁶⁰ İsnevî, *et-Temhîd*, 145-146.

vasıtaadır. O sadece köprü vazifesi görür. Dolayısıyla hale, zaman demek mecazidir.⁵⁶¹

- c. Muzâri fiilin, şimdiki zamana (hal) delâleti hakikattir. Gelecek zamana (müstakbel) delâleti ise ne hakikaten ne de mecazen yoktur. İbnu't-Tarâve'nin (öl. 528/1134) bunu savunduğu dile getirilmiştir.⁵⁶²
- d. Bir önceki maddedeki görüşün tam tersine delâlet eder. Yani muzâri fiilin, şuan ki zamana (hal) delâleti ne hakikattir ne de mecazdır. O sadece gelecek zamana (müstakbel) delâlet eder. Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin (öl. 337/949) bu düşüncede olduğu nakledilmiştir.⁵⁶³
- e. Muzâri fiil, her iki zamana delâlet etme hususunda müşterek bir noktadadır. Meşhur olan ve Sîbeveyhi'nin benimsediği görüş budur. İsnevî, İbn Malik ve İbnu'l-Mibred'in (öl. 909/1503) tercihleri de bu yöndedir.⁵⁶⁴

Muzâri fiilin anlamını ve delâlet ettiği zamanı ortaya çıkarmada, başında bulunan harflerin yanı sıra, cümle akışı, cümle içerisindeki yeri ile hakikat ve mecaz olguları araştırmacıların işini kolaylaştıracak birer ölçü olarak kabul edilebilir. Şöyle ki nahiv bilginleri fiilin hangi anlamının hakikat, hangisinin ise mecaz olduğunu tespit noktasında iki yöntem dile getirmişlerdir. Buna göre:

- a. O lafız duyulduğunda insanın aklına gelen ilk anlam o lafız için hakikattir. Diğer anlamlar ise mecaz olur.
- b. Hakikat anlam o fiilden nefyedilemez (değillenemez), ancak mecaz anlam nefyedilebilir. Başka bir deyişle bir anlamın ilgili lafız için hakikat mı mecaz mı olduğunu tespit edebilmek için onda mevcut hakiki anlam bırakılıp diğeri nefy edilir ve böylece ortaya çıkan mana onun için hakikat olur. Buna örnek olarak “aslan” kelimesi verilebilir. Aslan lafzı bazen mecazî olarak “Aslan gibi” manasında istimal edilebilir. Cesur bir adamı gören birisinin “aslan gördüm” demesi gibi. Bu örnekte sözü söyleyen kişi, “Esasen gördüğüm aslan değildi”

⁵⁶¹ Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 1/230-231; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 4/2024; İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *el-Musâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Muhammed Kamil Berekât (Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1400 H), 1/12; İsnevî, *el-Kevkeb*, 301; İbnu'l-Mibred, *Zinetu'l-arâis*, 20; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/36-37; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 352.

⁵⁶² Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 4/2024; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 1/12; İbnu'l-Mibred, *Zinetu'l-arâis*, 20; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/36-37.

⁵⁶³ Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 1/230-231; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 4/2024; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 1/12; İsnevî, *el-Kevkeb*, 301; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/36-37.

⁵⁶⁴ İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 1/12; İsnevî, *el-Kevkeb*, 301; İbnu'l-Mibred, *Zinetu'l-arâis*, 20; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/36-37; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 352.

diyebilir. Fakat gördüğü aslan ise aynı değillemeyi yapamaz.⁵⁶⁵ Dolayısıyla geriye kalan mana kelimenin gerçek anlamıdır.

Kanaatimizce her iki yöntemi müzâri fiil için işlettiğimizde onun, hal zamanına delâleti hakikat, müstakbel zamana delâleti ise mecaz olduğu anlaşılır. Radî el-Esterâbâdî ve Suyûtî de aynı sebepten ötürü, bu bakışı daha kavi bulmuşlar, dil bilginlerinin “muzârinin neye delâlet ettiğini gösteren bir gerekçe bulunmadığında şimdiki zaman olan hale delâlet etmesi daha elverişlidir” dediklerini aktarmışlardır.⁵⁶⁶

Pezdevî ve Abdulazîz el-Buhârî de aynı görüşü benimseyerek muzâri fiilinin “س، سوف” gibi istikbale delâlet eden karinelere soyutlandığında hal zamanına delâlet

edeceğini belirtmiş ve bunun fukaha metoduna mensup Hanefî ulemasının bakışını yansıttığını dile getirmişlerdir.⁵⁶⁷ Nitekim muzârinin başında bu harflerden biri bulunduğu fiilin istikbale delâleti kesinlik kazanırken, olmadığında da şimdiki zamana delâleti bittabi kuvvet kazanmaktadır.

Buna göre mesela bir kimse eşine “طَلَّقِي نَفْسَكَ” “Kendini boşla.” derse ve kadın “أَطْلُقُ” “Boşuyorum/boşayacağım.” şeklinde cevap verse boşama hemen gerçekleşmez.

Çünkü “أَطْلُقُ” ifadesinin istikbale delâleti söylediğimiz üzere ihtimal dâhilindedir.

Ancak kadın, “bu ifademle boşamayı gerçekleştirmeyi murat ettim.” derse boşanma hemen gerçekleşir. Nahiv bilginlerinin ‘muzârinin hangi zamana hamledileceğini gösteren bir karine olmadığında hal zamanına hamledilmesi evladır.’ görüşü de buna aykırılık teşkil etmez. Çünkü muzârinin hal için olması hakikat ise de sarîh değildir. Yani mecaz dahi olsa ikinci zamana ihtimali de vardır. Nikâh ve talak akitleri İslâm hukukunda özel bir yer teşkil ettiğinden ona dair ifadelerin ihtimale kapı aralamayacak kadar açık ve net olması gerekir. Dolayısıyla nikâhın aslının baki kalması yukarıdaki duruma muarızdır. Böylelikle haricen bir karine olan irade beyanı olmadıkça salt lafza bakarak hüküm tesis edilmek isteniliyorsa mezkûr lafızdan boşama işlemi

⁵⁶⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 353.

⁵⁶⁶ Ebû Hayyân, *İrtîşâfu 'd-darab*, 4, 2027; İsnevî, *et-Temhîd*, 231; Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, 1/136-137; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 253.

⁵⁶⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 124; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/116-117.

çıkarılamaz.⁵⁶⁸ Nevevî'den aktardığımız bu bilgilerin, diğer akitler ve fesh işlemlerinde de işlenebilirliğinde şüphe yoktur. Lakin onun bu sözü bir bakıma eksiktir. Çünkü muzârinin hal zaman dilimi için kullanımı sarih değilse müstakbelde kullanımı da açık değildir. Nitekim müşterek bir lafzın delâlet ettiği manalardan birine hamledilmesi ancak tercih edici bir sebeple mümkündür. Dolayısıyla burada 'asıl olanın nikâhın bekasıdır.' ilkesine bağlı kalmanın gerekliliğidir. Bununla birlikte İbn Malik, *Teshîlû'l-Fevâ'id* adlı eserinde buna benzer sözler sarf etmiş, o da muzâri fiili müşterek lafızlardan olduğunu kabul ettikten sonra karine olmaması halinde ise hal zamanına hamledilmesinin tercihe şayan olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁹ Genel kanaat bu olmakla birlikte Serahsî, yukarıdaki örnekte yer alan "أَطْلَقُ" ifadesinin yalın haliyle her

ne kadar hüküm tesisine bir katkı sağlamıyorsa da bu tarz ifadelerin şu an ki zamana delalet edebileceğinin istihsanen kabul edilebileceğini, dolayısıyla boşama işleminin devreye girebileceğini belirtmiştir. Ona göre bu tarz ifadeler sûreten ihbar ise de manen inşa mesanesindedirler ve hüküm tesisine doğrudan tesir ederler.⁵⁷⁰

İslâm dinine girmek üzere olan birinin kullandığı "أَشْهَدُ" ile mahkemede muhakeme edilen olayın şahidi bir kimsenin dile getirdikleri aynı ifade, eylemin şu an gerçekleştirilmesini bildiren hal zamanına hamlolunur ve hüküm böylece icra edilir.

İkrar bahsinden olmak üzere davalı olan birisi karşısındaki kişiye, "أَنَا أَقْرَبُ بِمَا "

يَدَّعِيهِ" "Ben onun benim hakkımda söylediği meblağı ikrar ediyorum" derse yukarıda verilen bilgiler ışıığında şöyle bir yol takip edilir: Eğer muzârinin sadece hal zamanı için kullanılması hakikat sayılırsa o zaman bu ifade ikrar sayılır. Yok, sadece müstakbel zaman için hakikat sayılırsa bu ifade vaat olacağından ikrar sayılmaz. Şayet her iki zamanda müşterek olduğu ve karine olmadığı için her iki manaya hamledildiği varsayılrsa bu yine ikrar sayılır. Ancak müşterek kelimenin manalarına hamli kabul edilmeyerek böyle bir istimali caiz görülürse bu durumda söyleyenin murâd ettiği mana sorulur ve ona göre amel edilir. Kastettiği manayı öğrenmek mümkün olmazsa

⁵⁶⁸ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/49.

⁵⁶⁹ İbn Mâlik, *Teshîlû'l-Fevâ'id*, 4-6.

⁵⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/216.

beraat-i zimmet asıldır kaidesince⁵⁷¹ burada kişiye bir şey gerekmez. Öyle anlaşıyor ki Şâfiî ulemasının çoğunluğuna göre böyle bir ifade ikrar sayılmaz.⁵⁷²

Bir kimseye vasiyet edecek bir vasinin, “لَا أَقْبَلُ هَذِهِ الْوَصِيَّةَ” “ben bu vasiyeti kabul etmiyorum.” ifadesi Şâfilere göre vasiyeti geçersiz kılmak için yeterlidir.⁵⁷³ Çünkü burada kullanılan eylem her ne kadar istikbal zaman dilimine muhtemel ise de örf gibi harici bir karine bizi bu ifadeden şu anki zamanı murat etmemize götürmektedir. Ancak Hanefîlerin ifadeleri, onların böyle bir lafzın geçerlilik kazanmasının yani vasiyetin sahih olması için vasiyet edenin sözü söyledikten sonra hayatta oluşuna bağladıklarını göstermektedir. Dolayısıyla musâ lehin (kendisine vasiye edilen kimse) vasiyeti reddetmesi, musînin (vasiyeti yapan kişi) ölmemiş olmasına bağlıdır. Hanefî uleması, böyle bir ön kabulün her iki tarafın haklarının muhafaza edilmesi adına daha doğru olacağını dile getirmişlerdir.⁵⁷⁴ Dolayısıyla bizce de sözlü iletişimlerde “Ben bunu kabul ediyorum ya da kabul etmiyorum” şeklindeki irade beyanları da bu çerçevede icap-kabulde belli şartlar dâhilinde kabul edilmeli, sadece sözlü beyanlarla iktifa edilmemeli ve yazılı ve imzalı işlem icrası ile hareket edilmelidir.

Muzâri fiilinin kullanıldığı bir diğer anlam da geniş zamana delâlettir. Her ne kadar muzâri fiil için bu zaman dilimi -hal ve istikbal arasında müşterek olmak adı altında- sıklıkla dile getirilse de bazı âlimlerin eserleri bir tarafa birçok nahiv ve usûl eserlerinde bu zaman diliminin neye denk düştüğünden bahsedilmez. Hâlbuki yine aynı bilginlere göre muzâri fiil, lafız, mana ve kullanım bakımından isme benzemekte, dolayısıyla müştak isimler gibi o da yaygın bir zaman diliminde istimal edilebilmektedir. Nitekim bazı bilginlerin ilgili hususta dile getirdikleri sözlerden

⁵⁷¹ İslam hukukunda genel geçer kaideler manasına gelen ve “el-kavâidu’l-küllîyye” adıyla bilinen kurallar bütünü arasında sayılan bu kaide, kişilerin aksi bulunmadığı sürece masum olduklarını, suç sabit olmayıncaya kadar sorumlu olamayacaklarını ve aleyhe her hangi bir hukuki işleme tabi tutulamayacaklarını ifade eder. Birçok klasik hukuk telifatında yer alan bu külli kaidenin detayları için bk. Gazzâlî, *el-Vasîf*, 6/300; Karâfî, *ez-Zahîre*, 1/158; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/296; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, 58.

⁵⁷² Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, 6/154; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 4/366.

⁵⁷³ İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 4/418; İsnevî, *el-Kevkeb*, 306.

⁵⁷⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, 4/191; Bâbertî, *el-’Înâye*, 10/498; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadir*, 10/449.

anladığımız kadarıyla kadim dönem nahiv bilginlerince geniş zaman dilimi, fiil zamanlarından biri değildir.⁵⁷⁵

Muzâri fiilin bu manada kullanıldığı örneklerden biri Kur’ân-ı Kerim’de yer alan ve literatürde “zihâr” adıyla anılan hukuki işlemdir. Zihâr, kocanın eşini annesine veya nikâhı düşmeyen yakınlarından birine benzetmesidir.⁵⁷⁶ Bu eylem, cahiliye devrinde talak olarak addedilmekte ve bunu yapanın eşi kendisinden koşulsuz ve kefaretsiz boşanmış olmaktaydı. Ancak İslâm hukukunda bu eylem talak olarak addedilmeyip kefaret gerektiren ve helal bir şeyi kendine haram kılmaya yönelik bir yemin olarak kabul edilmiş ve zihâr sonrasında kocaya ya eşini boşaması veya kefaret ödeyip tekrar eşine dönme seçeneği sunulmuştur. Dolayısıyla koca, ancak kefareti yerine getirdikten sonra eşine yaklaşabilir.⁵⁷⁷ Burada dikkat çekici olan husus, ilgili kavram ile alakalı ayetlerin nüzulüne sebep olan sahabeden birinin eşine yönelik gerçekleştirdiği zihâr hadisesinde -olayın vukuuna nazaran- geçmiş zamanda yapılmış bir eylemin neden mazi kipi suretinde "الَّذِينَ ظَاهَرُوا" denilmeyip, muzâri kipi "الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ" kullanıldığıdır. Bu tarz bir soruya Karâfî aşağıdaki açıklama ile cevap vermiştir:

Araplar, muzâri fiili bazen halet-i müstemirre (geniş zamanlı) olarak istimal ederler. Mesela onlar bir kimsenin değişken huyunu ifade sadedinde “Falanca kimse bazen infâk eder bazen de infaktan kaçınır, bazen akrabalarıyla irtibat kurur bazen de irtibatı keser” “فَلَانٌ يُعْطِي وَيُمْسِكُ، وَيَصِلُ” tarzında ifade kullanırlar ve bununla o kimsenin huyunun böyle olduğunu, eskiden de böyleydi şimdi de ve gelecekte de böyle olacak demeye getirirler. Efendimiz’in (s.a.s.) eşi Hz. Hatice’nin O’nun hakkında söylediği şu söz de olduğu gibi: “Allah seni mahcup etmeyecektir. Şüphesiz sen akrabalarınla irtibat kurar, düşeni kaldırır, olmayana verir ve sıkıntılara karşı yardımdan mahrum bırakmazsın” “إِنَّ اللَّهَ لَنْ يُخْزِكَ أَبَدًا إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ” Yani her işte böyle olmak senin seciyen ve karakterindir demeye getirmiştir. Dolayısıyla ayet, sadece müstakbelde yapılacak bu tarz eylemlerle sınırlı olmayıp geçmişteki eylemlere de şamildir.⁵⁷⁸

Fakihleri muzâri fiilin hakikaten hangi anlama delâlet ettiği yönündeki bu ihtilaflara sevk eden şey, bu fiilin sözlü veya yazılı akitlerde akdi gerçekleştirmeye uygun olup olmadığını tespit etmektir. Yoksa salt bir dil tartışması yaratmak değildir. Nitekim daha öncede belirttiğimiz üzere akdin temel unsurları olan icap ve kabul

⁵⁷⁵ Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temimî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-uşûl*, thk. Âmmâr et-Tâlibî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 161.

⁵⁷⁶ Zihâr kelimesinin kökeni, konuluş sebebi, Araplar içerisindeki uygulama şekli ve diğer bilgiler için bk. Ahmet Yaman, “Zihâr” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ekim 2023).

⁵⁷⁷ Yaman, “Zihâr”.

⁵⁷⁸ Karâfî, *el-Furûk*, 1, 34-35.

denilen irade beyanının insanlar arasında çekişmelere sebebiyet vermemesi için taraflar açısından açık, net ve anlaşılır olması ve her iki tarafın beklentisini karşılaması gerekir. Dolayısıyla her iki fiili (mazi-muzâri) değerlendirdiğimizde geçmiş zaman kipinin, yapısı itibariyle bir eylemin ortaya konulduğunu açık bir şekilde gösterdiği için irade beyanında kullanımı temel alınmıştır. Ancak muzâri fiil için aynı şeyi kesin bir şekilde söylemek mümkün değildir. Çünkü onda her ne kadar şu anki zamanda kullanım esas ise de gelecek zamana delâlet etmesi ihtimal dâhilinde olduğundan icap ve kabulde istimali ihtilaflıdır. Yukarıda da anlattığımız üzere kimi âlimler, muzâri fiilin hal zamanında kullanımını kendisi için hakiki zaman olarak kabul ederek bu tarz fiilleri irade beyanlarında kullanılabileceğini savunurken, kimi bilginler ise hal ve istikbal zamanlarını bu fiil için aynı derecede olduğunu savunmuşlar ve “Akitlerde telaffuz edilen muzâri ile gelecek zaman kastedilmişse bu vaat verme olacağından akit gerçekleşmez lakin hal zamanı murâd edilmişse akit gerçekleşir” demişlerdir. Hatta zayıf bir görüş olsa da bazı fakihler, muzâri fiilin irade beyanında geçmiş zaman kipinden daha kavi olduğunu savunmuşlardır.⁵⁷⁹ Pezdevî gibi bazı Hanefî âlimler ise bu hususta belirleyici unsurun “örf” olduğunu vurgulamışlardır.⁵⁸⁰ Karâfî de örfün belirleyici bir etken olduğu görüşünü benimseyerek “Zamanın birinde insanlar arasında geçmiş zaman kipi terkedilip geniş zaman kipli fiiller tercih edilmeye başlanırsa örf esas alınır ve muzâri kullanılmaya başlanır” demiştir. Ona göre örfün hakikatini ve ona dair verilen hükümleri bilmeyenlere bu tarz meseleler müşkül olabilmektedir. Nitekim İmam Malik b. Enes de insanların alım-satım olarak kabul ettikleri adetlerin ve örflerin hukuka göre alım-satım olması gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁸¹

Görebildiğimiz kadarıyla bu tarz bir ihtilaf Arap diline özgüdür ve Türkçe’de böyle bir tartışma bulunmayıp geniş zaman veya geçmiş zaman kipi olguları birbirinden ayrılmıştır. Nitekim Türk dilinde Arapçadan farklı olarak geniş zamana yani şimdiki ve gelecek zamana delâlet eden müşterek bir fiil bulunmayıp şimdiki ve gelecek zaman fiilleri “-yor” ve “-cek” ekleriyle kati bir surette birbirinden ayrılmıştır. Örneğin “Yarın Ankara’ya gidiyorum” gibi sözlerde her ne kadar şu an ki zamana

⁵⁷⁹ Karâfî, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyizi’l-fetâvâ ‘ani’l-aḥkâm ve taṣarrufâtî’l-kâdî ve’l-imâm*, thk. Abdulfettah Ebû Gûdde (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995), 67-68; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 355.

⁵⁸⁰ Detay için bk. Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî ve Edilletuh*, 7/55.

⁵⁸¹ Karâfî, *el-Furûk*, 1, 53.

delâlet eden fiiller müstakbel zaman için kullanılmış olsa da bu tarz kullanımlar azdır ve genel kaideye hâlel getirmezler. Böyle sözler, Arapça’da “şaz” kavramıyla ifade edilen durumlara denk düşer.⁵⁸² Ayrıca böyle kullanımlarda gelecekte bu eylemi gerçekleştireceğine dair bir hal (durum) karinesi de mevcuttur. Daha önce, evlilik akdi gerçekleştirecek tarafların nikâh memurunun “eş olarak kabul ediyor musun?” sorusuna “evet kabul ediyorum” diye cevap vermelerinin geçerli olacağına dair sunduğumuz örnekte de böyle bir kullanım söz konusudur.⁵⁸³

1.2.2.2. Olumsuz Muzâri Fiil

Muzâri fiilin kullanıldığı bir diğer şekil de onun olumsuz olarak kullanılmasıdır. Menfi muzâri fiilin delâlet ettiği zaman diliminin ne olduğu hususunda görüş ayrılığı pek bulunmamaktadır. Çünkü bu menfiliği sağlayan muzârinin başındaki nefy edici edatlar, genellikle zamanı tayin edici birer karine olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu durumda ihtilafa medar bir husus da bulunmamaktadır. Muzâri fiili menfi hale getiren edatlar “لَمْ، لَمَّا، مَا، لَا، لَنْ” şeklinde sıralanabilir. “لَيْسَ” kelimesinin ise muzâriyi nefy etmesi doğrudan olmayıp edat aracılığıyla gerçekleşebilmektedir. Bu edatların her birinin muzâriyi nefyederek ona kazandırdıkları anlamlar birbirinden farklılık arz etmektedir. “مَا” ve “لَيْسَ” kelimelerinden biri ile nefyedilen muzâri fiil, nahiv bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre geniş zamana delâlet etmekten çıkmakta ve sadece hal zamanına tahsis edilmiş olmaktadır. Sîbeveyhi’nin ifadelerinden anlaşılan da budur.⁵⁸⁴ Örneğin klasik kaynaklardan olan *el-Emsile* adıyla meşhur fiil çekim tablosunda yer alan ve “yardım etmez” manasına gelen “مَا يَنْصُرُ” ifadesindeki “مَا”, sözlü bir karinedir ve başında yer aldığı “يَنْصُرُ” eylemi, şimdiki zamana delâlet eden bir kipe dönüşmektedir. İşte bu noktada Sîbeveyhi, bu ifadenin “o yardım ediyor” cümlesinin menfisi olduğunu belirtmekte, İbn Malik ise *et-Teshil* adlı eserinde bu

⁵⁸² Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 356.

⁵⁸³ Diğer örnekler için bk. Şâfiî, *el-Um*, 3, 235, 7, 176, 8, 408; Pezdevî, *el-Uşûl*, 133-148, Karâfî, *el-Furûk*, 1, 53-56; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 1/392-460; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1, 143-182; İsnevî, *el-Kevkeb*, 302-304; İbnu’l-Mibred, *Zînetu’l-arâis*, 233-234.

⁵⁸⁴ İbnu’s-Sââtî, *Bedî’u’n-nizâm*, 1/81; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-đarab*, 4/1029-1030; İsnevî, *et-Temhîd*, 149; a.mlf., *el-Kevkeb*, 305.

cümlelerin nadir de olsa gelecek zamanın olumsuzluğuna da yorumlanabileceğini dile getirmektedir.⁵⁸⁵

Başında “لا” harfi bulunan menfi muzâri fiil ise gelecek zamana has olur. Bu Sîbeveyhi’nin görüşüdür. Ahfeş ise “başında bu harf olsa bile her iki zamana salahiyeti devam eder” demiş ve İbn Malik de bunu tercih etmiştir.⁵⁸⁶ Mesela, “لا يَنْصُرُ” sözünün yine *el-Emsile* klasik çekim tablosunda nefy-i istikbal olarak betimlendiği görülmekte olup, bu ifadenin gelecek zamanın olumsuzluğu için olduğu hususunda neredeyse ittifak oluşmuştur. Ancak aynı eserde verilen örneğin manasının Osmanlıca olarak “yardım etmez bir gaib er gelecek zamanda” şeklinde verilmiş olmasından hareketle manada verilen “gelecek zamanda” sözündeki istikbalin ileri tarihli bir zaman dilimi değil geniş zamanlı bir vakitten bahsedildiğini akla getirmektedir. Öyle anlaşıyor ki klasik dönem nahiv ilminde geniş zamana, müstakil bir zaman dilimi olarak bakılmadığından çatı bir ifadeyle buna “müstakbel” ismi verilmiştir.⁵⁸⁷

Muzâri fiile olumsuzluk manası veren edatlardan biri de “لَنْ” harfidir. Bu harfin müstakbel zamanın menfiliğine delâlet ettiği konusunda ittifak vardır. Ancak bu harfin delâlet ettiği menfiliğin “لا” harfinkinden daha pekiştirilmiş olduğu aşîkârdır. Bu noktada ihtilaf edilen husus “لَنْ” edatının ifade ettiği menfiliğin te‘kit mi te‘bid mi olduğudur. Dil bilginlerinin geneline göre bu harf, müstakbel menfiliği te‘kitten öteye gitmez. Buna karşın Mu‘tezilî dil bilginleri ise bu harfin te‘bid ifade ettiğini savunmuşlardır. Zemahşerî’nin de görüşü bu yöndedir.⁵⁸⁸ İbn Kayyim “لا” ile “لَنْ”

⁵⁸⁵ Sîbeveyhi, Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebû’l-Hasan, Ebû’l-Huseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1988), 1/24; İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 1/20-21; Murâdî, *el-Cene’d-dâni*, 296; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 356.

⁵⁸⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/24; İsnevî, *el-Kevkeb*, 305; Murâdî, *el-Cene’d-dâni*, 296.

⁵⁸⁷ İlgili menfi ifade ile gerçekleştirilen sözlü işlemler için bk. İsnevî, *el-Kevkeb*, 305-306; İbnu’l-Mibred, *Zînetu’l-arâis*, 235-237; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 357. Ayrıca “لا يَنْصُرُ” ile “لَنْ” ifadeleri arasındaki fark için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/24; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 357.

⁵⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/148-149; Murâdî, *el-Cene’d-dâni*, 270; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/200; a.mlf., *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/555; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi*, 224.

arasındaki farkı beyan ederken “لا” harfindeki menfiliğin “لن” harfinden daha fazla bulunduğunu bunun sebebinin ise nefes darlığı oluşturan kadar “لا” harfinin uzatılabildiğini “لن” harfinde ise bunun yapılamadığını dolayısıyla ilkinin nefiyde daha belirgin olduğunu belirtmiştir. Ona göre lafızlar, onun özünü teşkil eden manalar ile mümasildirler (eş değerdedirler). Böylece birisi lafzı ilk duyduğunda ona denk düşen mana zihninde hemen belirir. Lafzın uzatılması mananın da uzatılmasına ve anlam yoğunluğuna delalet eder.⁵⁸⁹ Dolayısıyla Mu‘tezile’nin “لن” harfinin te‘bid ifade ettiğine dair öne sürdükleri görüş isabetsizdir ki bize göre de ebediyet bu lafzın yapısından anlaşılmaz. Mu‘tezile’nin bu düşüncesin temelinde yatan etken “rü’yetullah” meselesine yükledikleri zorlama tutumlarıdır. Nitekim her iki bakışın taraftarları, öteden beri tercihlerini temellendirmek adına epey uğraş vermişler, kendilerini haklı çıkarma adına bazen uç tevellere başvurmuşlar ve karşı görüştekilere yer yer insaf sınırlarını zorlayan eleştiri oklarını yöneltmişlerdir. Tarafları ihtilafa sevk eden delillerinin odak noktasında ise şu ayet yer alır:

﴿لَنْ تَرِيَنِي...﴾

“Beni katiyen göremezsin.”⁵⁹⁰ Cümlenin delaletiyle bu ayet etrafında şekillenen ve İslâm eleştiri geleneğinde yüksek dozda tartışma yaratan mesele yukarıda da dediğimiz üzere “rü’yetullah” (Allah’ın c.c kıyamette görülüp-görülemeyeceği) adıyla meşhur olmuştur. Başını Zemahşerî’nin çektiği Mu‘tezilî âlimler, bu ayette yer alan “لَنْ” harfinin sürekli/ebedi olumsuzluk ifade ettiğinden hareketle rü’yetullahı inkâr etmişlerdir. Buna karşın Ehl-i Sünnet uleması Mu‘tezile’nin bu bakışını hararetle eleştirmişlerdir. Sırf Mu‘tezile’yi haksız çıkarmak için yukarıda da dediğimiz gibi İbn Kayyim, “لا” harfin cümleye kattığı olumsuzluğun “لَنْ” harfinkinden daha fazla olduğunu bile dile getirmiştir. Ona göre “لَنْ” harfinde var olan olumsuzluk te‘bid

⁵⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Bedâ’i’u’l-fevâ’id* (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Ârabî, ts.), 1/166.

⁵⁹⁰ el-A‘raf 7/143.

gerektirmez. Bu harf, başında yer aldığı fiile uzun süreli bir olumsuzluk katmaz. Bilakis bu olumsuzluk kısa süreli olup “لَا” harfinin kattığı olumsuzluk daha vurgulu ve daha uzun sürelidir.⁵⁹¹ İbn Kayyim’le aynı görüşü paylaşan İbn Hişâm’a göre de “لَنْ” harfinin anlamında te‘bid yoktur. Bunun delili ise şu ayettir:

﴿...فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا﴾

“...Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım.”⁵⁹² Nitekim konuşmama eylemi ilgili ayette bir gün ile sınırlıdır. Şu ayetler de “لَنْ” harfinin ebediyet ifade etmediğinin delilidir:

﴿...قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾

“Onlar da, "Mûsâ bize dönünceye kadar buzağıya ibadet etmeye devam edeceğiz" dediler.”⁵⁹³

﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾

“Artık babam bana izin verinceye veya Allah, hakkımda hükmedinceye kadar buradan asla ayrılmayacağım. O, hükmedenlerin en hayırlısıdır.”⁵⁹⁴

﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾

“Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler. Allah o zâlimleri hakkıyla bilendir.”⁵⁹⁵ Bu son ayeti kendi görüşü çerçevesinde değerlendiren İbn Hişâm, “şayet “لَنْ” harfi ebediyet ifade etseydi “أَبَدًا” kaydının bir faydası kalmayacaktı” demiştir.⁵⁹⁶ Lakin cedel ilminde karşı tarafın iddiasını çürütme bağlamında ortaya konulan delillerin hasım tarafından müsellemler olması gerektiğinden böyle bir değerlendirme zayıf kalmaktadır. Nitekim naslarda ve

⁵⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i ‘u’l-fevâ’id*, 1/166.

⁵⁹² Meryem 19/26.

⁵⁹³ Tâhâ 20/91.

⁵⁹⁴ Yûsuf 12/80.

⁵⁹⁵ el-Bakara 2/95.

⁵⁹⁶ İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 1/14-15.

Arap kelimasında te‘kit amaçlı ikincil konumda getirilen nice ifadelere rastlamak mümkündür. Öyle anlaşıyor ki böyle tutumlar, ayetlere veya hadislerle giydirilen zorlama teviller olup kendi görüşüne uygun gramer kuralı üretmenin tipik bir örneğidir. Kanaatimizce her ne kadar Mu‘tezile’nin dediği gibi “لَنْ” harfi ebediyet için olmasa da ifade ettiği olumsuzluğun derecesi “لَا” harfininkinden daha fazladır.

Nitekim “لَنْ” harfinin geçtiği ayetlere baktığımızda menfiliğin vurgusu, daha kuvvetli ve bariz bir şekilde görülmektedir.⁵⁹⁷

Yukarıda verilen malumat çerçevesinde sözlü beyanlarda dile getirilen ifadelerin ne anlama geldiği veya neye yorumlanması gerektiği hususu açıktır. Unutmamak gerekir ki muamelat sahasında iddiayı güçlendirmek, akde kesinlik kazandırmak adına sözü te‘kitli ve vurgulu söylemek yadsınamaz bir gerçektir.

1.2.3. Her İki Kısım Arasında Müşterek Kullanılan Nakıs Fiiller

Arap dilinde fiiller, tam ve nakıs fiiller diye iki kısma ayrılır. Bunların her birinin kendine has tanımı olup tam fiil, failiyle yetinebilen ve onunla anlamı kemale eren, anlamının anlaşılması için başka bir kelimeye ihtiyaç duymayan fiil diye tanımlanır. Yukarıda sayılan her iki kısma da girebilen nakıs fiiller ise bu malumatın tam zıttı bir konumda yer alıp anlamının tamamlanması için başka bir kelimeye ihtiyaç duyan fiillerdir. Örneğin “نَصَرَ/yardım etti”, “أَكَلَ/yedi”, “يَضْحَكُ /gülüyor” vd.

⁵⁹⁷ Ru‘yetullah meselesi ve etrafında cereyan eden ihtilaflar ve delilleri için bk. İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sulemî en-Nisâbü’rî, *Kitâbu’t-Tevhîd ve isbâtu şifâti’r-rab*, thk. Abdulaziz b. İbrahim eş-Şehvân (Riyâd: Mektebetu’r-Ruşd, 1994), 2/581; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kûtu’l-kulûb*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 2/146; Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1977), 166; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetu’l-evliyâ’ ve tabakâtu’l-asfiyâ’* (Mısır: Matbâ’atu’s-Seâde, 1974), 2/ 296; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Faṣl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl* (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, ts.), 2/3; İbn Teymiyye, Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye fi te’sîsi bide’ihimi’l-keîlâmiyye ev Nakṣü te’sîsi’l-Cehmiyye* (Medine: Mecmau’l-Melîl Fahd, 1426 H), 2/544; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zurâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Hâdi’l-ervâh ilâ bilâdi’l-efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Neşbirî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 2/598; Zerkeşî, *Teşnifu’l-mesâmi’*, 4/709-711; Temel Yeşilyurt, “Ru‘yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 30 Ekim 2023).

eylemler, tek başına “yardım etme, yeme ve gülme” manalarını verirler. “O yardım etti” denildiğinde meful zikredilmese bile onun birine yardım ettiği anlaşılır. Ancak nakıs fiillerde durum böyle değildir. Mensubu olan haberi zikredilmeden manası yarım kalır. Zaten merfuuyla yetinemediği için nakıs ismini almıştır.⁵⁹⁸

Arap dilinde yaygın olan nakıs fiiller şunlardır: كَانْ، صَارَ، لَيْسَ، مَا زَالَ، مَا دَامَ،

مَا فَتَى.

Bunlar arasında fikhî ihtilaflara medar olan nakıs fiil, “كَانَ” olduğu için araştırmada sadece onun üzerinde durulacaktır. “كَانَ” fiili, isim cümlesini oluşturan mübteda ve haberin başına gelip cümlemin anlamını maziye çevirir ve isim ve haberin aynı anda geçmiş zamanda ittisal (beraberlik) içinde olduğunu bildirmektedir. Ancak inkıtına (kesintiye uğraması) delâlet edip etmemesi hususunda ise iki görüş bulunmaktadır.⁵⁹⁹ Bir başka deyişle genelde geçmişte var olan eylemin şimdiki zamanda tahakkuk etmediğine ve eylemin geçmiş zamanda olup bittiğine delâlet etmektedir.

Buna göre birisi bir malın kendisine ait olduğunu iddia eder ve deliller örneğin geçen ay bu malın ona ait olduğunu gösterirse ya da o ayda o malın onun mülkü olduğuna kanaat getirilirse veya aynı şahıs o malın elinde olduğunu iddia edip deliller ortaya koysa, bu iddiaların kabulünde iki görüş olmakla birlikte sahih olanı bu iddiasının kabul edilmeyeceğidir. Öte taraftan adam, o malın kendi mülkü olduğunu ve bu mülkün başkasına geçtiğini bilmediğini söyleyebileceği gibi daha önce bilinen satın alma veya veraset yoluyla elde etme durumlardan birini bildiren ve şuan mülkte olduğunu gösteren bir şahit getirebilir. Şahidin ifadelerinin de “şahitlik ederim ki onun mülkü idi, elindeydi, elinden çıktığını ve başkasına devrettiğini bilmiyorum” gibi kesin ifadeler olması gerekir. Dolayısıyla “Bilmiyorum! Elinden çıkmış mıydı elinde miydi?” gibi sözler şahitlik için yeterli değildir.⁶⁰⁰ Bize göre de ifadelerin net ve

⁵⁹⁸ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 2/529; İbn Hişâm, *Şerhu Şuẓûru'z-zeheb*, 457.

⁵⁹⁹ Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, 3/146-152; İsnevî, *el-Kevkeb*, 309.

⁶⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/106; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 7/435; İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ*, 2/725; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 8/133; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 12/63; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/269.

anlaşılır olması ve ortaya konan delillerin şaibeden uzak olması icap eder. Öte taraftan iddia edilen mülk hakkındaki sunulan delillerde verilen tarihler de mühimdir.

Bir kimsenin, "كَانَ لَهُ عَلَى الْف" "Onun bende bin dirhem alacağı vardı" dile getirdiği sözünde bu cümlelerin, alacak sorumluluğu doğuran bir ikrar olup olmaması hususunda ihtilaf vardır. Hanbelîlerden Ebu'l-Kâsım el-Hırâkî'ye (öl. 334/946) göre geçmişte olup bittiğini bildiren "كَانَ" fiilinden dolayı bu söz bir ikrar sayılmaz. Ancak Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (öl. 510/116), bunun bir ikrar olduğunu ve kişinin boynunda bir alacağın gerekeceğini dile getirmiştir.⁶⁰¹

Davalı biri, "كَانَ فِي مِلْكِي فِي يَدِي" "malın dün kendisinin mülkiyetinde olduğunu söylediğinde" -geçen meselede izah edildiği üzere- bu kimse iddiasını ispatlamak adına delil sunsa bile onun bu sözüne itibar edilmeyeceği söylenmişse de sahih olan bu iddianın -delile binaen- kabul edilmesidir. Öyle anlaşıyor ki bir önceki mesele ile bu mesele arasında fark vardır. Bu meseledeki geçmişte mülkiyetin kendisinde olduğunu ikrar etmenin sıhhati ile bir önceki meseledeki şahit aracılığıyla kendisi aleyhine yapılan ikrarın sahih olmaması arasındaki bu fark, ikrarın kesin gerçekleşme ifadesiyle tahakkuk ettiği ancak şahidin bazen tahmin yürüterek ikrarda bulunabileceğidir.⁶⁰² Dolayısıyla daha önce de dediğimiz gibi nizaa düşmeme adına akitlerde sözlerin net, anlaşılır ve irade beyanı açıklayıcı bir mahiyette olması gerekir.

Arapça'da "كَانَ" hakkında dile getirilen ihtilaflı hususlardan biri de onun tekrara ve umûmiyete delâlet edip etmediğidir. İsnevî, şu ana kadar nahiv âlimlerinden bu hususta bir söze rastlamadığını dile getirmiş olsa da usûl bilginleri bu hususta mevcut rivayetlerde yer alan sözlerden hareketle farklı görüşler dile getirmişlerdir. Dolayısıyla bu durum ihtilafa sebep olmuştur. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ile İbn Hâcib, "كَانَ" nin tekrara ve umûmiyete delâlet ettiğini ifade etmişler ve bunun "

⁶⁰¹ Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Suleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-Înşâf fî ma 'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-Îmâmi'l-mubecce'l Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hecer, 1995), 30/222-223.

⁶⁰² Şeybânî, *el-Asl*, 8/360; Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 9/413; Serahsî, *el-Mebsût*, 18/123; Gazzâlî, *el-Vasît*, 3/345; Kâdî İyâz, *et-Tenbihâtü'l-mustenbiha*, 2/393; İsnevî, *el-Kevkeb*, 309; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 163-164.

حَاتِمٌ يُفْرِى الصَّيْفَ “Hatim, misafirlerine ikramlık sunardı.” sözünden mülhem olduğunu bildirmişlerdir. Nitekim malumdur ki Hâtim et-Tâi (öl. 578 [?]) gibi cömertliğiyle nam salmış birinin bu özelliği eskiden var olduğu gibi şu anda ve gelecekte de var olacaktır. Şu ayette de böyle bir kullanım söz konusudur:

﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾

“Ailesine namaz ve zekâtı emrederdi. Rabb'inin katında da hoşnutluğa ulaşmıştı.”⁶⁰³ Bu hasletin kişide devamlı var olduğu, sözün kurulumundan anlaşılır.

Dolayısıyla “كَانَ” lafzı süreklilik arz eder ve bu özellik tekrar tekrar gerçekleşir. Öte

taraftan *el-Mahsûl* yazarı Fahreddin er-Râzî, “كَانَ” nin tekrara ne örfe ne de lügaten delâlet etmediğini söylemiş, Nevevî de bunu tercih ederek birçok tahkik ehli âlimin de bu düşüncede olduğunu belirtmiştir. İbn Dakîkul’îd’e (öl. 702/1302) göre ise böyle bir gereksinim lûgat açısından olmasa da örfe gereklidir. Âmidî’nin *el-İhkâm* adlı eserinde buna dair herhangi bir tashihte bulunmaması, onun da “كَانَ” lafzının sürekliliğe delâlet etmediği yönünü tercih ettiğini düşündürmektedir. Nitekim aksi olsa idi bir tashihte bulunması icap ederdi.⁶⁰⁴ Muhtemelen ilgili fiile tekrar manasını yüklemeyenlerin dayanağı bu fiilin başlı başına bu anlamı vermediği düşüncesine dayanır. Esasen bu ihtilafın temelinde Hz. Peygamber’den (s.a.s) gelen ve O’nun bir fiili yaptığına “كَانَ ٱلَّذِي يَفْعَلُ كَذَا” ve bu fiili sürekli yapıp yapmadığına, bu eylemin

onun sünneti ve âdeti haline gelip gelmediğine dair aktarılan rivayetlerdir. Nitekim bazı kaynaklarda “Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle yapardı, o bu eyleme devam ederdi” gibi ifadeler yer almakta ve bu durum da ulemanın ilgili rivayete yaklaşımlarının farklı

⁶⁰³ Meryem 19/55.

⁶⁰⁴ Detay için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/399; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/173-186; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Muslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Ârabî, 1393 H), 6/21; İbn Dakîkul’îd, Ebu’l-Feth Takıyyuddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, *İhkâmü’l-aḥkâm şerhu ‘Umdeti’l-aḥkâm*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Ahmed Muhammed eş-Şakir (Beyrut: Dâru Âlemu’l-Kutub, 1987), 1/130; İsnevî, *el-Kevkeb*, 310; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/235; İbnu’l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *el-İ’lâm bi-fevâ’idi ‘Umdeti’l-aḥkâm*, thk. Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Muşâykih (Suudi Arabistan: Dâru’l-Âsime Li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1997), 2/21; Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu’l-Mevâhibi’l-ledunniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1996), 11/38; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 171.

olmasına sebebiyet vermiştir. Buradaki yaklaşımın temeli ise Hz. Peygamber'in (s.a.s) ilgili eylemi yaparken bunu sürekli yapıp yapmadığı ve bunun neticesinde ümmetinden onun yapılmasını isteyip istenmediği fikridir. Esasen Hz. Peygamber'in (s.a.s) o işin sürekli veya muvakkat olarak yapılmasını isteyip istemediğinin tespitini sadece rivayette yer alan fiile yüklemek doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. İsabetli olan yaklaşım, rivayette yer alan ifadelerin nahiv kaideleri açısından nerede yer aldığından yanı sıra, Hz. Peygamber'in (s.a.s) insan eğitimindeki rolü, maslahat, örf, teşriî hükümlerin inşasında nüzul ortamı vd. hususların göz ardı edilmemesidir.⁶⁰⁵

1.3. Harfler

Edatlar, cümlede başlı başına bir anlam ifade etmeyen, cümle öğeleri arasında bir anlam örgüsüne aracılık eden ve bağlamın gerektirdiği alakayı kuran şekil birimleri⁶⁰⁶ diye tanımlanırlar.⁶⁰⁷ Edatlar, cümleye kazandırdıkları manaya ilave olarak cümlenin temel olmasa da yapısal şekline kattıkları değer cihetinden bir sözlük birimi olmaktan öte dilde ve usûlde üzerinde hassasiyetle durulan konulardan biri olmuştur. Kimi bilginler, bu edatlara isim-fiil-harf denklemini konu ettikleri eserlerinde değinmişlerken kimileri ise amil-ma'mûl-amel sistematığıyla yazdıkları eserlerinde yer vermişlerdir. İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ilkinde, Birgivî'nin *el-İzhâr* ve *el-Avâmil*'i ise ikincisine örnektir. Bununla birlikte bazı âlimler ise edatları alfabetik sıraya göre ele alıp incelemişlerdir. İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*'i buna örnektir.⁶⁰⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki adı geçen eserleri birleştiren ortak nokta hemen hepsinin edatlar bahsi üzerinde şiddetle durdukları ve tafsilata girerek konuyu etraflıca inceledikleridir. Çünkü onların manalarındaki değişiklik ahkâmın da değişmesine sebeptir. Nitekim şu ana kadar incelediğimiz hemen hemen tüm usûl kitapları edatlar

⁶⁰⁵ “كان” fiilinin tekrara delâlet edip etmemesi hususunda bir değerlendirme için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 363-365.

⁶⁰⁶ Cevherî, *eş-Şihâh*, 4/1342.

⁶⁰⁷ Benzer tanım ve edatlar hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Isparta, *Metin Oluşturmada Edatların Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 64-66.

⁶⁰⁸ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 265.

konusuna “fıkıhta, manalarının bilinmesine aşırı ihtiyaç duyulan harflerin açıklanması” şeklinde başlık açarak giriş yapmışlardır.⁶⁰⁹

Pezdevî’nin de ifadesiyle fıkıh ve fıkıh usûlü ilminin hemen hemen yarısı harflerle alakalıdır.⁶¹⁰ Bu yüzden fıkıh usûlü literatüründe telif edilen eserlerin tamamında meânî harflere özel bir yer ayrılmış, özet halinde veya ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu yapılmıştır. Harflere yer verme açısından baktığımızda mütekellimin metodunun dağınık sistematiğine karşın fukahâ metodu, daha sistemli işlenmiş ve harfler, özel bir yer ayrılarak, temel bir başlık altında incelemeye tabi tutulmuştur. Abdulazîz el-Buhârî, “hurûfu’l-meânî” adı verilen edatlar kısmının, yolu dakik, kaynağı latif, faydası çok ve birçok iyi yönün kaynağı olduğunu belirttikten sonra Pezdevî’nin *el-Usûl*’ünün bu noktada hem nahiv ilminin ince anlam örgülerini hem de fikhî ahkâmın esaslarını derûni bir biçimde barındırdığını belirtmiştir.⁶¹¹ Öte taraftan bilinmelidir ki fıkıh sahasında incelemeye tabi tutulan harfler, tüm edatları kapsamayıp sadece fikhî ilgilendiren harfler olarak alanı daraltılmış, bilinmesi gereken belli başlı cer, şart, atıf, istifhâm edatları ile zarf anlamı bildirenler ele alınmıştır.⁶¹² Araştırmamızda da bu mezkûr edatlar zikredilen sıra halinde ele alınacak; zarflara daha önce değinildiği için burada onlara yer verilmeyecektir. İstifhâm bildiren bazı kelimeler ile şart edatlarına “Cümlelerin Fikhî İhtilaflardaki Rolü” başlığı altında incelemeye tabi tutulmuştur.

1.3.1. Cer Harfleri

Harf-i cerler, cümlenin öğelerini birbirine bağlayan ve bu öğeler arasında farklı manada anlam kurgusu oluşturan edatlardır. Fiilin anlamını isme yaklaştırdığı için “izafet harfleri” diye de adlandırılmıştır.⁶¹³ Bu harfler, -zarflarda ve dolaylı tümleçlerde olduğu gibi- Türkçedeki ismin hallerine denk düşerler. Arapça’da hangi harflerin cer edatı olduğu hususunda ittifak olmadığı gibi sayıları hususunda da görüş birliği bulunmamaktadır. Ancak yirmiye yakın kelimenin harf-i cer olarak kullanıldığı

⁶⁰⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 246; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/363; Sirâcuddîn el-Urmevî, Ebû’s-Senâ Sirâcuddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî, *et-Taḥşîl mine’l-Mahşûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Zanîd (Beyrut: Muessesetü’r-Risâle,), 1/247; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 3/989; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/369; İsnevî, *et-Temhîd*, 208; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 1/221; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/140.

⁶¹⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 245; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/108.

⁶¹¹ Bk. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/108.

⁶¹² Fukaha ve mütekellimin metodlarının “harflere” yaklaşımları için bk. Güman, 265.

⁶¹³ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/167.

de bilinen bir gerçektir.⁶¹⁴ Bununla birlikte bu harflerin hepsinin cümlede aynı oranda istimali söz konusu da değildir. Yaygın olarak kullanılan olduğu gibi kullanım alanının oldukça sınırlı olduğu harfler de mevcuttur. Bir diğer husus da bu harflerin karşıladıkları mananın/manaların neye denk geldiği, hangi mananın hakikat hangisinin ise mecaz olduğudur. Bundan ötürü kullanıldıkları bağlama göre birçok mana ifade eden bu edatlara dil ekollerinin yaklaşımları farklı olmuş, Basra dil ekolü her bir harfe tek bir hakiki anlam tahsis ederek kelimenin ifade ettiği diğer anlamları mecazî anlam kapsamında değerlendirmişlerdir. Buna karşın Kûfe dil ekolüne mensup âlimler, her bir kelimenin cümle içerisinde karşıladığı tüm anlamları hakiki anlam olarak değerlendirerek mana yelpazesini olabildiğince kapsamlı tutmuşlardır.⁶¹⁵ Özetle her iki ekol de harflerin birbiri yerine kullanılmasını kabul etmekte ancak Basra dil ekolü bu kullanımı mecaz olarak kabul ederken, Kûfe dil ekolü bunu hakikat olarak değerlendirmektedir.

Fıkıh ve fıkıh usûlünde de -daha önce dediğimiz üzere- bu harfler üzerinde titizlikle durulmuş, hüküm istinbatında harf-i cerlerden olabildiğince yararlanılmıştır. Ancak bütün cer edatlarını incelemeye tabi tutmak yerine özellikle Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde geçen ve insanların konuşmalarında yer alan harflere ilgi duyulmuştur. Usûl âlimleri, özellikle itilafa medar olan ve görüş ayrılıklarına sebebiyet veren “بِ”, “مِنْ”, “إِلَى”, “لِ”, “فِي”, “عَلَى”, “كَيْ”, harflerine çalışmalarında yer vermişlerdir. Bu sebeple araştırmada bu edatlar incelenmiş diğerlerine yer verilmemiştir.

1.3.1.1. “بِ” (ile, sebebiyle)

“بِ” harfinin ifade ettiği hakiki anlam “ilsâk”tır. Bu mana kendisinden hiçbir surette ayrılmadığı için Sîbeveyhi, kendisine bundan başka bir mana vermemiştir.⁶¹⁶

⁶¹⁴ İbn Hişâm, *Evdaḥu’l-mesâlik*, 3/3.

⁶¹⁵ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’, *el-‘Udde fî uşûli’l-fıkḥ*, thk. Ahmed Ali b. Seyr el-Mubarekî (Riyâd: b.y. 1990), 1/208-212; İbn Akîl (Ebu’l-Vefâ), *el-Vâzih*, 1/120-124; İbn Hişâm, *Muḡni’l-lebîb*, 50-151; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu’l-vuşûl*, 50-66; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/249-250.

⁶¹⁶ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/190; Murâdî, Ebû Muhammed (Ebû Ali) Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî, *Tavzîhu’l-makâşid ve’l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdurrahman Ali Suleyman (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2008), 2/757; İbn Hişâm, *Muḡni’l-lebîb*, 137; Şâtibî, *el-Makâşid*, 3/544; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 252-255.

Lügat manası olarak ilsâk, iliştırme/bitıştırme/yapıştırma demektir.⁶¹⁷ Arapça’da başında bulunduğu ismi önceki fiille ilişkilendiren bu harfin yaygın işlevi lazimi fiili müteaddî yani geçişsiz fiili geçişli hale getirmektir. Bu özelliğiyle “ٲ” harfi ta’diye harfi olan hemzenin “أ” görevini görmektedir. Şu ayette böyle bir kullanım vardır:

﴿...ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ...﴾

“...Allah ışıklarını yok ediverir de...”⁶¹⁸

Ebû Hayyân, fiilin doğrudan alamadığı mefulü alabilmesine olanak sağlayan hemzenin yerine “ٲ” harfinin geçiyor olmasının esasen sadece lazimi fiillere has olmadığını, bunun yanı sıra müteaddî fiillerde de bunun uygulanabileceğini söylemiştir. Örneğın “İnsanların bir kısmı bir kısmını itti” manasına gelen ifade “دَفَعَ” şeklinde kurulabileceği gibi “دَفَعَ بَعْضُ النَّاسِ بَعْضًا” şeklinde de kurulabilir.⁶¹⁹

İlsâkın, yalnızca geçişsiz fiili geçişli hale getirmek gibi bir görevi yoktur. Ayrıca ögeler arasında köprü görevi görmek ve aradaki bağı güçlendirmek de ilsâkın kapsamındadır. Dolayısıyla ilsâkı çok yönlü bir kavram olarak değerlendirmek icap eder. Kaldı ki “ٲ” harfinin birazdan üzerinde duracağımız anlamlarından olan “musâhabet/mûlabeset, istiâne, sebebiyet” gibi kavramlar, kimi bilginlere göre ilsâkın anlam şemasının altında olmayıp başlı başına bir olgu olarak addedilse de bize göre bu kavramların ilsâkın bir alt kategorisi olarak değerlendirilmesi daha uygundur. Çünkü böyle değerlendirmedeğimizde Arapça’da örneğın ilsâka misal olarak verilen “Zeyd’e uğradım” manasına gelen “مَرَرْتُ بِزَيْدٍ” ifadesinden başka bir şeyin kalmayacağı

⁶¹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 5/64; Cevherî, *eş-Şîhâh*, 4/549; İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, 10/329-330; Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-munîr*, 211.

⁶¹⁸ el-Bakara 2/17.

⁶¹⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/191; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 252-256.

aşikârdır.⁶²⁰ Zerkeşî, Kurtubî'nin külli bir mana oluşturulması adına “ذ” harfinin ifade ettiği manaların tamamının “mûlabese” anlamı etrafında toplanmasının daha doğru olacağını belirttiğini ifade etmiştir. Dil bilgini İbn Cinnî de aynı kanaattedir.⁶²¹ Bu nakil, biraz önce aktardığımız üst bir mana eksenli düşüncenin gerekliliğini doğrular mahiyettedir.

Buna göre örneğin koca eşine, “إِنْ ذَهَبْتَ إِلَى السُّوقِ بِدُونِ إِذْنِي فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Benim iznim olmadan çarşıya gidersen benden boşsun” ifadesini kullandığında Hanefî bilginlere göre, talakın gerçekleşmemesi için eşin evden her çıkışında kocasından izin alması icap eder. Bu görüşün dayanağı ise ifadede yer alan “ذ” harfinin ilsâk için olmasındandır. Şöyle ki: Bu örnekte dışarı çıkma eylemi, kocanın izni ile irtibatlandırılmıştır. Böylelikle müstesna edilen şey, eşin, izne tabi olan eylemidir. Bu ihtimale göre koca sanki “ذَهَابًا بِدُونِ إِذْنِي” demiştir. Bu durumda izinsiz dışarı çıkan eş boşanmış olur. Öte taraftan benzer bir kullanımda kocanın, “إِنْ ذَهَبْتَ إِلَى السُّوقِ إِلَّا أَنْ” “Benim izin vermem dışında çarşıya gidersen benden boşsun” sözü kullanması durumunda iznin kendisi hariçte bırakılmış sayılır. Böylece izin isteme sorumluluğu, gitme eyleminin kapsamına girmediğinden, gitmek için konulan sınır, mecazî olur ve böyle bir şart bir defaya mahsus kabul edilerek ilk gidişteki izin istemesiyle bu yemini ortadan kalkar. Diğer gidişlerde ise izin istemesi gerekmez. Lakin koca, bu son sözünü “إِلَّا بِإِذْنِي” manasını murat ettiğini beyan ederse bu irade beyanı, mahkemece kabul edilir. Çünkü böyle bir niyet Hanefilerce ağırlaştırıcı bir mahiyette olduğundan hâkim tarafından kabul edilir. Aksi durumda ise kabul edilmez.⁶²²

⁶²⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 276-278; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/167-171; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 137-151; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/158; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 316.

⁶²¹ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/158; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 252-256.

⁶²² Pezdevî, *el-Uşûl*, 278; Serahsî, *el-Mebsût*, 8/173; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 3/43; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/111; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/111-112.

Şâfiîler'e göre ise yukarıdaki ifade neticesinde eşin sadece bir kere izin alması yeterli olup ilsâk manası veren “ي” harfi, bunu iltizam eder. Dolayısıyla bir defa izin verilmesiyle yemin sorumluluğu kalkar ve ikinci izinsiz çıkışta talak vaki olmaz.⁶²³

Dil âlimi Ferrâ ile Hanbelîlere göre ise her iki kullanım arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla boşamanın gerçekleşmemesi için eşin her dışarı çıktığında izin alması gerekir.⁶²⁴ Ancak bu bakış, dinde kolaylık ilkesini vurgulayan İslâm dininin yaklaşımına uygun değildir.

Bize göre daha önce de dile getirdiğimiz üzere ihtilafa medar sözlü beyanlarda en sağlam yol, sözü dile getirenin niyetine muttali olmak için kendisine müracaat etmektir. Niyetini dile getiren söz sahibinin bu beyanı, mahkemede -ister hükmü hafifletici isterse de ağırlaştırıcı mahiyette olsun fark etmez- yol gösterici bir etkidir. Öte taraftan birçok insan dilin inceliklerine vakıf değildir. Dolayısıyla sözlü irade beyanının yanı sıra niyetin de hükmü koymada aktif bir rolü vardır.⁶²⁵

İbn Hişâm, “ي” edatının fiil-isim arasında kurduğu anlam ilişkilerini on dörde kadar çıkarmaktadır.⁶²⁶ Ancak -biraz önce de dediğimiz “ilsâk” manası bir tarafa- fıkıh bağlamında değerlendirdiğimizde bu sayı altıya kadar düşmektedir. Dolayısıyla bu sayının dışında kalanlara araştırmada yer verilmeyecektir. Bu anlamlar, kullanımlarının yoğunluğuna göre şöyle sıralanabilir:

a. Zarfiyet

“ي” edatı bazen zarfiyet bildirir ve “في” anlamına gelir. Buna delil şu ayettir:

﴿وَأَنْتُمْ لَتَمُوتُنَّ عَلَيْهِمْ مُّصْبِحِينَ - وَبِالْأَيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

⁶²³ Şâfiî, *el-Um*, 7/82-83; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15/393; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 10/487; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/69; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 11/63.

⁶²⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/44; Siğnâki, *en-Nihâye*, 10/129; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 5/112; Buhûti, *Keşşâfu'l-ḳinâ'*, 12/344; Zuhaylî, *el-Fıḳhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 3/427-431.

⁶²⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 316.

⁶²⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 137-151.

“Şüphesiz sizler (yolculuklarınız sırasında) sabah akşam onların (harap olmuş) yurtlarına uğrayıp duruyorsunuz. Hâlâ düşünmeyecek misiniz?”⁶²⁷ Ayetlerde yer alan sabah akşam ifadesi bir zaman dilimini ifade eder ki bu durum da, “فِي” harfinin zarfiyet ifade eden “فِي” manasında kullanıldığını gösterir. Buna göre bu kullanımda “فِي” edatı eylemin gerçekleştiği yeri veya zamanı gösterir ve cümle içerisinde başında bulunduğu öge “mefulün fih” ismini alır.

Furû-ı fıkıh açısından bir örnek vermek gerekirse bir kimse eşine, “إِنْ عَصَيْتِ ”

“يَسْفِرُكَ فَإِنَّتِ طَالِقٌ” “Yolculuğunda isyan edersen sen boşsun.” şeklinde boşamayı bir şarta bağladığında bakılır: eğer bu bâ ile sebebiyet veya zarfiyetten birini murat etmişse hüküm bunun üzerine bina edilir. Ancak mutlak bırakır veya iradesini öğrenmek mümkün olmazsa kıyas olan bu ihtimallerden herhangi biri dikkate alınarak hükmün hemen verilmemesidir. Çünkü söz sahibinin her ikisinden birini murat etmesi muhtemeldir. İbnu’l-Mibred, kocanın iradesine müracaatın mümkün olmaması durumunda zarfiyet anlamının daha güçlü olduğunu dile getirmiştir.⁶²⁸

Buradan hareketle Şâfiî mezhebine özgü Allah’a (c.c) isyan içeren bir yolculuğa çıkan kimsenin “kasr” yani namazları kısaltma ruhsatından yararlanamayacağı meselesi için getirilen “الْعَاصِي فِي سَفَرِهِ” örneğinin “الْعَاصِي بِسَفَرِهِ” şeklinde tevil edilmesi durumunda ruhsat tanınmayacağı söylenmiştir. Zaten Şâfiî kaynaklara bakıldığında ifadelerde yer alan harf, “فِي” edatıdır ki bu durum da mezhep bilginlerinin her iki kullanım arasında fark gözetmediklerini bildirir.⁶²⁹

⁶²⁷ es-Sâffât 137-138.

⁶²⁸ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/134; İbnu’l-Mibred, *Zinetu’l-arâis*, 21; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 318.

⁶²⁹ Cuveynî, *Nihâyetu’l-ma’lâb*, 2/460-461; Sem’ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem’ânî, *el-İşlâm fî’l-hilâf beyne’l-imâmeyn eş-Şâfi’î ve Ebî Hanîfe*, thk. Nayif b. Nafi’ el-Ömerî (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1995), 1/313; Şâşî, Ebû Bekr Fahrû’l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Huseyn eş-Şâşî el-Fârikî, *Hilyetu’l-‘ulemâ’ fî ma’rifeti mezâhibi’l-fukahâ*, thk. Yasin Ahmed İbrahim Darâdaka (Amman: Mektebetu’r-Risâletu’l-Hâdisa, 1988), 2/225; Nevevî, *Ravzatu’l-tâlibîn*, 1/388; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu’l-muhtâc*, 1/364; Zekerîyyâ el-Ensârî, *el-Gureru’l-behiyye*, 1/168.

b. Sebebiyet

Bu harf bazen de sebep bildirir ve eylemin neden gerçekleştirildiğinin gerekçesini ortaya koyar. Başında bulunduğu bu öge ise “mefulün leh” adını alır. İbn Mâlik, *el-Elfiyye*’sinde İbn Hişâm ise *Mugni’l-lebîb*’inde sebebiyet bâ’sı ile istiâne bâ’sını bir sayarlarken; Şâfîîler’in büyük bir kısmı ise onu ta’lîl kısmından saymışlardır. Ancak sahih olan Ebû Hayyân’ın da dediği gibi onun başlı başına bir anlama geldiği ve ilsâk denilen üst başlığın altında yer aldığıdır.⁶³⁰ Şu ayetlerde anlatılan husus sebebiyete örnektir:

﴿...بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ...﴾

“...Buzağıyı Tanrı edinmekle...”⁶³¹

﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ...﴾

“Her birini günahından dolayı cezalandırdık...”⁶³²

﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا،

وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾

“Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu halde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helal kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık. İçlerinden inkâr edenlere de acı bir azap hazırladık.”⁶³³ Görüldüğü üzere ayetler, inanmayanların, ayetlerde anlatılan olumsuzluklara maruz kalmalarının sebeplerinin yine aynı ayetlerde anlatılan cürümleri işlemelerinden kaynaklandığını bildirmiş ve bunu da “بِ” harfini kullanarak ifade etmiştir. Bu tarz kullanımlar Arap dilinde yaygındır.⁶³⁴

⁶³⁰ Bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/193; Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi*, 2/419-420. Ayrıca bk. Fatih Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu’l-Meânî ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü* (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2018), 75.

⁶³¹ el-Bakara 2/54.

⁶³² el-Ankebût 29/40.

⁶³³ en-Nisâ 4/160-161.

⁶³⁴ Diğer örnekler için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/191-193; İbn Hişâm, *Mugni’l-lebîb*, 139-140.

c. Ma'iyyet (Birliktelik)

“بِ” edatı, bazen de bir eylemin ne ile beraber (musâhabet/ma'iyyet) yapıldığını bildirir. Bunun göstergesi ise yerine “مع” kelimesi geldiğinde anlamda herhangi bir değişikliğin olmamasıdır.⁶³⁵ Bu kullanımda başında bulunduğu kelime cümlemin “mefulün bih gayr-i sârih”i (dolaylı tümleş) olur. Şu ayet buna örnektir:

﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾

“Esenlikle, güvenle girin oraya!” (denecek).⁶³⁶

d. İstiâne (Yardım)

İstiâneye, “قَطَعْتُ بِالسَّكِّينِ” “Bıçakla kestim” ifadesi örnek olarak verilebilir.

Burada eylemi gerçekleştirmek için istimal edilen aletin başına “بِ” edatı konulur ve bu alet “بِ” ile birlikte bir önceki maddede olduğu gibi “mefulün bih gayr-i sârih” (dolaylı tümleş) olur. Nitekim yukarıdaki örnekte kesme eyleminin bıçak yardımıyla gerçekleştirildiği “بِ” harfi kullanılarak dile getirilmiştir. فَتَحْتُ الْبَابَ بِالْمِفْتَاحِ، ذَهَبْتُ

بِالسَّيَّارَةِ “Kapıyı anahtarla açtım, arabayla gittim” gibi örnekler de bu harf ile dile getirilir. Ancak Ebû Hayyân, kalemle... bıçakla... gibi örnekleri “istiâne bâ'sı” için misal olarak verilmesini doğru bulmadığını dile getirmiş ve bu sayılanların eylem için birer sebep olmadığını savunmuştur. Ona göre “مَاتَ الرَّجُلُ بِالْغَيْظِ وَبِالْجُوعِ” “adam kinden/açlıktan öldü”, “وَحَجَجْتُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ” “Allah’ın muvaffak kılmasıyla haccettim”

⁶³⁵ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/129; İbn Hişâm, *Evḍaḥu'l-mesâlik*, 3/31-34; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/262; Şâtibî, *el-Makâşid*, 3/535; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/417; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 318.

⁶³⁶ el-Hicr 15/46.

gibi ifadelerin sebep bildirmeye örnek olarak verilmesi daha doğrudur.⁶³⁷ Bismelenin başında yer alan “ب” edatının da sebebiyet bâsı kabilinden olduğu dile getirilmiştir.⁶³⁸

e. Bedeliyet

Daha çok satım akitlerinde akdin unsurlarından biri olan bedelin/ücretin başında yer alan “ب” edatına, “bedel bâ’sı” denir. Fakihler bunu “bâü’l-ivaz” ya da “bâü’s-semen” diye adlandırmışlardır. Abdulazîz el-Buhârî, karşılıklı alış-verişte bedelin, akdin aleti mesabesinde olduğunu ve bu yüzden buradaki “ب” edatının aletin başında yer alan sebebiyet bâsı gibi olduğunu dile getirmiştir. Ona göre satım akdinde temel amaç elde edilen maldan yararlanmaktır. Bu yararlanma ise ödenen bedelden değil satın alınan malın kendisinden elde edilir. Nitekim semen denilen bedel genelde nakit para olup o, haddi zatında yararlanılan şey değildir. Bilakis yararlanmaya aracıdır ve dolayısıyla akdin aleti konumundadır. Bu yüzden bedel olan paranın temlikî olmadan da alışveriş caizdir. Aksi durumda ise yani ortada mebî‘ yoksa akit batıl olur.⁶³⁹ Kelimenin başında yer alan “ب” edatının bedel için olduğunu diğer

anlamlarından ayıran kıstas ise aynı harfin yerine “بَدَل” kelimesinin getirilebilmesidir.⁶⁴⁰ Örneğin bir kimse, “إِشْتَرَيْتُ مِنْكَ هَذَا الْحَقْلَ بِمِئَةِ دِينَارٍ” “Tarlayı senden yüz dinara satın aldım.” ifadesini kullandığında cümlede yer alan yüz dinarın, satın alınan tarlaya karşılık verilmesi gerektiği anlaşılır. Mesela Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyrulur:

﴿...وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ...﴾

⁶³⁷ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/193.

⁶³⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 276; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 139; a.mlf., *Evḍaḥu’l-mesâlik*, 3/31.

⁶³⁹ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/167.

⁶⁴⁰ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/129; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 139; Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, 2/418.

“...Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı.”⁶⁴¹ Bu ayete bakarak bedeliyet manasının “بِ” harfinin ifade ettiği diğer anlamlardan olan sebebiyet veya istiâne anlamalarının kapsamında değerlendirilebileceği düşünülebilir. Öte taraftan yine bu ayetten hareketle nikâhta mehrin faydalanılan mal olup-olmaması hususunda fıkıh bilginleri arasında ihtilaf çıkmıştır. Hanefiler, ayette geçen “بِ” harfinin bedel olacak nesnenin üzerine geldiğini ve bunun bedel olarak mal olması gerektiğini dolayısıyla bunun dışında kalan ve mukavvam mal olmayan şeylerin mehre konu edilemeyeceğini savunmuşlardır.⁶⁴² Buna karşın cumhur, mal olmayan lakin fayda sağlayan başka şeylerinde mehre konu edebileceğini savunmuş ve görüşlerini de şu hadisle temellendirmişlerdir: Hz. Peygamber (s.a.s.), evlenmek isteyip de mali bir birikimi olmayan sahabeye ezberinde bulunan Kur’ân ayetlerini eşine öğretmek kaydıyla “أَنْكَحْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ” “Seni onunla ezberinde bulunan Kur’ân ayetlerine karşılık evlendirdim.”⁶⁴³ buyurmuştur. Buradan Kur’ân öğretmek faydalanılan bir mal olmadığı için menfaatlerin de akitlerde bedel olabileceği anlaşılmaktadır.⁶⁴⁴ Esasen Hanefilerin karşısında yer alan cumhurun düşüncesinin temelinde yatan etken, akitlerde bedel olmaya elverişli olan her şeyin mehirde de bedel olabileceği düşüncesidir. Cumhurun bu delillendirmesine karşı Hanefiler, yukarıdaki ayeti delil olarak sunmuşlar ve hadiste geçen “ezberinde bulunan Kur’ân ayetleri” kaydının bir bedel olarak değil de bir hatır, bir bereketlenme anlamında olduğu şeklinde tevil etmişler ve bu durumun sadece o sahabeye has olduğunu ve o anda cereyan ettiğini dile getirmişlerdir.⁶⁴⁵ Hanefilerin bu yaklaşımının temelinde yatan husus ise hadiste yer alan özel bir durum olup belli bir şahsa münhasır istisnâ bir

⁶⁴¹ es-Nisâ 4/24.

⁶⁴² Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4/398; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/510, 535; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/274; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/126; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/92; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 319.

⁶⁴³ Nesâî, “Nikâh”, 41 (No. 3280).

⁶⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/404-405; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 9/384; Şâşî, *Hilyetu'l-'ulemâ'*, 6/445-446; Râfiî, *Fethu'l-'azîz*, 8/308.

⁶⁴⁵ İlgili hadis çerçevesinde cereyan eden ihtilafların detayları için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4/402-403; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/403-404; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 3/45-46; Karâfî, *eż-Zaḥîre*, 4/349-351; İbn Dakikul'id, *İhkâmu'l-aḥkâm*, 2/184-186; Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâ'ik*, 2/145-147; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Uḳûdu'z-zeberced 'alâ Musnedi'l-İmâm Ahmed*, thk. Selman el-Kudât (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1994), 1/394-395; Şevkânî, *Neylu'l-evṭâr*, 6/204-205.

tasarruftur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) o sahabenin herhangi bir mala malik olmadığını tespit ettikten sonra böyle bir yaklaşım sergilemiştir. İstisnâî durumlardan da genel geçer bir kaide çıkarmak doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Öte taraftan günümüzde böyle bir yarar veya cüzi denebilecek kadar az bir meblağ karşılığında evlilik akdinin tesis edilmesi sakıncalı olup en azından her iki tarafın -özellikle de nikâhlanacak olan kadının- hak ve hukukunu muhafaza edecek bir yol izlenmesinin daha mantıklı ve daha sağlıklı olacağını düşünüyoruz.

Satım akdinde akde konu bedelin ne olabileceğiyle alakalı mezheplerin yaklaşımlarına yer verdikten sonra bazen satıma konu malın durumu İslâm'a göre satımı sakıncalı olan ürünler olabilir. Buna göre “ٲ” edatının bedeliyet anlamından hareketle satım akitlerinde bedel olarak tayin edilen ve satımı İslâm dinine göre haram olan domuz, içki vb. gibi nesnelerin veya hür birisinin, akitte bedel olarak sunulması durumunda Hanefiler, icapta bu sayılanların bedel yapılması durumunda akdin fasit, akdin mahalli (ana unsuru) edildiğinde ise batıl olduğunu söylemişler ve bu görüşlerini bedel olan bu nesnelerin başındaki “ٲ” harfinin verdiği bu anlama bağlamışlardır. Buna göre örneğin satın aldığı bir mal karşılığında içkiyi vermek isteyen birisinin gerçekleştirdiği bu akit fasit olur ve fesat giderilmediği sürece akdin sorumluluğu tahakkuk etmez. Ayrıca bedelin başında “ٲ” harfinin yer alıp alamaması da bir şeyi değiştirmez. Mahal veya bedel olması arasındaki fark ise mezkûr maddelerin bazı gayr-ı müslimlerce alınıp satılabildiğindendir.⁶⁴⁶

f. Teb‘îz

“ٲ” edatının bütünden bir parça manasına gelen teb‘îz anlamına gelip gelmediği hususu itilafıdır. Hemen belirtelim ki bu harfin bu anlama gelmesinin “dokunma, temas etme” “لَمَسَ” gibi özel durumlar için geçerli olacağı unutulmamalıdır. Başka bir ifadeyle bu harf, her yerde her zaman bu anlamı vermez. Bu anlamı verebilmesi için

⁶⁴⁶ Mezhepteki tafsilat için bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/46; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/475; Bedreddin el-‘Aynî, *el-Binâye*, 8/165; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-ğadir*, 6/402-426.

özel durumlar gereklidir. Dil bilgini İbn Cinnî ve fıkıh âlimi Şihâbuddîn İbnu'l-Burhan (öl. 808/1405), “بُ” edatının teb‘îz ifade edeceği görüşüne karşı çıkmışlar ve lûgat ehlinin bu kullanımı bilmediklerini ve bu konuda sahih bir bilginin sabit olmadığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Şâfiîler’in dile getirdikleri teb‘îz anlamı mesnetsizdir.⁶⁴⁷ Ancak Ebû Saîd el-Asmaî (öl. 216/831), Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Malik gibi bilginler böyle bir kullanımı kabul etmişler ve bunun Kûfe nahiv ekolünün görüşü olduğunu savunmuşlardır.⁶⁴⁸ Onlara göre şu ayet, bunun delilidir:

﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾

“Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer, onu (istedikleri şekilde) fişkırtıp akıtırlar.”⁶⁴⁹

Bu harfin bu anlama geldiği hususu genel bir kabul görmese de bazı Şâfiî usûl bilginleri, “بُ” harfinin müteaddî yani geçişli bir fiille kullanılması durumunda teb‘îz anlamını vereceğini savunmuşlardır. Diğer taraftan Cuveynî buna karşı çıkararak “بُ” harfinin böyle bir anlamının olmadığını dile getirmiştir. Ona göre mesela “مَسَحْتُ” ile “بُوجْهِي” ile “مَسَحْتُ وَجْهِي” “Yüzüme dokundum” ifadeleri arasında hiçbir fark yoktur.⁶⁵⁰

Bu konuda Hanefiler’in yaklaşımı usûl bilginlerinin genelinkinden farklıdır. Onlara göre “بُ” harfi geçişli fiille birlikte kullanılıyorsa ve temas aletinin başında yer alıyorsa, fiilin temas edilen yere geçeceğini ve onun tamamını kuşatacağını, bununla birlikte temas edilen nesnenin başında yer aldığı anda ise temas nesnesine (alete) geçişli

⁶⁴⁷ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sırru şinâ'ati'l-i-râb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/134; a.mlf., *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Muhammed Abdulkadir el-Âtâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/55; Fâkihânî, Ebû Hafs Tâcuddîn Ömer b. Alî b. Sâlim b. Sadaka el-Lahmî el-İskenderânî el-Fâkihânî, *Riyâzu'l-efhâm fî şerhi 'Umdeti'l-aḥkâm*, thk. Nureddin Tâlib (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 1/133-135; İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*, 2/62; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/419.

⁶⁴⁸ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i-râb*, 1/134; a.mlf., *el-Muhteseb*, 1/55; Fâkihânî, *Riyâzu'l-efhâm*, 1/133-135; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/197-199; İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr*, 2/62; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/419.

⁶⁴⁹ el-İnsan 76/6.

⁶⁵⁰ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/49.

olacağını ve bu durumda temas edilen yerin tamamını kuşatmasının gerekmeyeceği kanaatine varmışlardır. Dolayısıyla onlar “ب” harfinin teb‘îz ifade etmesini kısmen kabul etmişlerdir. Onlara göre örneğin “مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِي” “Duvara elimi sürdüm” denildiğinde bu örnekten duvarın tamamına dokunulduğu; “مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ يَدِي” “Elimle duvara dokundum” denildiğinde ise bir kısmına dokunulduğu anlaşılır.⁶⁵¹ Öyle anlaşılıyor ki Hanefiler’in bu yaklaşımında “ب” harfinin neyin başına dâhil olduğu etkili olup onun bu anlama delâleti karinelerden elde edilir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla Cuveynî’nin de dediği gibi her iki kullanım arasında Arap dili açısından pek bir fark yoktur.

Mezhepleri bu tarz yaklaşıma sevk eden temel etken ise şu ayet-i kerimede geçen “ب” harfinin delâletine dair yaklaşımlarıdır:

﴿...وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ...﴾

“Başlarınızı mesh edin...”⁶⁵² Hemen belirtmek gerekirse ayette geçen mesh miktarının ne kadar olduğu hususu mücmel olup bu mücmelliğin Hz. Peygamber’den (s.a.s.) rivayet edilen hadislerle giderildiği fakihlerce kabul edilmiştir. Mezhepler arası ihtilafa gelince: Hanefî âlimleri, ayette geçen edatın nesnenin başında yer almasından hareketle fiilin alete geçeceğini ve dolayısıyla mesh etme aleti olan elin başın bir kısmına dokundurulması gerektiğini ve bunun da başın dörtte birine (veya elin yarısına tekabül eden üç parmağa) denk düştüğünü savunmuşlardır.⁶⁵³ Şâfiî uleması, teb‘îz görüşüne dayanarak abdestte parmak uçlarının baştaki üç kıla dokunmasıyla bu emrin yerine getirilmiş olacağını dile getirmişlerdir.⁶⁵⁴ Diğer mezhepler ise ilgili rivayetlere

⁶⁵¹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 277; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/63, 128; İbn Teymiyye, Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Şerhu’l- ‘Umde fi’l-fikh*, thk. Suûd b. Salih el-Âtişân (Riyâd: Mektebetu’l-Âbikân, 1412 H), 188-194; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/170; Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabu’l-efkâr fi tenkîhi Mebâni’l-aḥbâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Katar: Vizâretu’l-Avkâf ve’ş-Şuûnu’l-İslâmiyye, 2008), 1/277-278; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 320.

⁶⁵² el-Mâide 5/6.

⁶⁵³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i’*, 1/4; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 1/107, 174; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/18.

⁶⁵⁴ Şâfiî, *el-Um*, 1/41; Rûyânî, *Baḥru’l-mezheb*, 1/93; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu’l-muḥtâc*, 1/135.

ve ihtiyata dayalı olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) başının tamamını meshettiğini, dolayısıyla başın tamamının mesh edilmesinin farz olduğu kanaatine varmışlardır.⁶⁵⁵

Kanaatimizce mezhepleri bu ihtilafa götüren başlıca saik “ي” harfinin teb‘îz’e delâlet edip etmemesi değil; bu hususta Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen rivayetlerdir. Çünkü bizzat “ي” harfinin delâleti baz alındığında aynı ihtilafın ayetin devamında gelen ve teyemmümü emreden “فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِنْهُ” kısmı için de geçerli olacağı kabul edilmelidir. Buradan da teyemmümde dokunulan yerin tamamı, dörtte biri veya az bir kısmı yeterli olacağı sonucu çıkacaktır ki bunu söyleyen hiç kimse yoktur. Nitekim teyemmümde yüzün ve ellerin tamamını mesh etmek icmâ ile farzdır.⁶⁵⁶ Görüldüğü üzere “ي” harfinin teb‘îz’e delâlet edip etmemesi ayette yer alan ifadeden değil haricen bir delil olan ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır.

1.3.1.2. “إِلَى” (...e/a kadar)

Arapça’da “إِلَى” harfî, zaman ve mekân olarak gayenin (eylemin amacının) bitiş noktasını göstermektedir. Buna Arapça’da “intihâ” denir. İntihâ, sözlük olarak bitiş demek iken ıstilahî manada ise fiilin nihayet bulduğu yer ya da zaman demektir.⁶⁵⁷ Türkçedeki “ismin -e hali” bu kullanımı yansıtır. Örneğin, “... سِرْتُ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ / ”

⁶⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 1/4-5; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/175-176. Detay için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 320-322.

⁶⁵⁶ Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, 1/109-110; Gazzâlî, *el-Vasît*, 1/379-380; Şâî, *Hilye*, 1/119; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 1/45-46; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/64-65; Râfiî, *Fethu’l-‘azîz*, 2/326-327; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 1/112-114; İbnu’r-Rif’a, *Kifâyetu’n-nebîh*, 2/37; İbn Teymiyye, *Şerhu’l-‘Umde*, 414-415; İsnevî, *el-Muhimmât*, 2/323-324; Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu’l-vehhâb bi-şerhi Menheci’t-tullâb* (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1994), 1/29; İbn Hacer el-Heytemî, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa’dî, *el-Minhâcu’l-kavîm* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 63.

⁶⁵⁷ İbn Cinnî, Ebu’l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *el-Luma’ fi’l-‘Arabîyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru’l-Kutubi’s-Sakâfiyye, ts.), 73; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 4/463-464.

"إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ" "Mekke'den Medine'ye yürüdüm/güneş batımına kadar yürüdüm."

gibi cümlelerde ilk örnek yürüme eyleminin mekânsal olarak; ikinci örnek ise zamansal olarak bitiş noktasını göstermektedir. "إِلَى" harfinin gaye bildirmesi hususu "Cümlelerin Fıkhî İhtilaflardaki Rolü" bölümünde incelenecektir. Burada ise harf-i cer olması üzerinde durulacaktır.

Diğer harfler de olduğu gibi bu harfin delaletinde de ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilafın kapsamı ise karine olmadığında "إِلَى"nın ardından gelen kelimenin öncesinde geçen kelimenin kapsamına girip girmediği hususudur. Sahih olan ve çoğunluğun benimsediği görüş dâhil olduğudur. Ancak bazı bilginler tafsilâta giderek "bu harften sonra gelen şey öncesinde geçen şeyin cinsinden ise girer, değilse girmez" demişlerdir. Sîbeveyhi de benzer bir yaklaşımla şöyle demiştir: "Şayet bu harf "مِنْ" ile beraber kullanılmışsa sonrası öncesinin kapsamına girer. Aksi durumda ise kapsama girip girmemesi ihtimallidir."⁶⁵⁸ Cuveynî, bu hususta Şâfiî'nin görüşünün sonrasının öncesine dâhil olmadığı şeklinde olduğunu belirtmiştir. Hanefiler ise aksi kanaati benimsemişlerdir.⁶⁵⁹

Buna göre bir koca eşi için "وَاللّٰهُ! لَا تَخْرُجْ امْرَأَتِيْ إِلَى الْعَرْسِ" "Allah'a yemin olsun ki eşim düğüne gitmeyecek." şeklinde yemin ederse ve eşi düğün gayesi ile evden çıkıp düğüne yetişemezse yeminin şartı oluşmadığı için yemini bozulmuş sayılmaz.⁶⁶⁰ Tam tersi durum da böyledir. Dolayısıyla eş, düğün gayesi ile çıkmaz lakin bir sebeple düğüne dâhil olursa yine şart gerçekleşmediği için yemine de bir hâlel gelmez. Ancak birazdan konu edineceğimiz lam harfi ile kullanırsa ve yukarıdaki örnekte kişi, "لِلْعَرْسِ" dese kadının düğüne ulaşmış olması şartı aranmaz. Bilakis şart olan, kadının düğün için ister yalnız isterse de başkasıyla beraber olsun çıkmış olmasıdır. Çünkü böyle bir

⁶⁵⁸ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/178-180.

⁶⁵⁹ Cessâs, *el-Fuṣūl*, 1/93-94; a.mlf., *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 3/299-300; Mâverîdî, *el-Ḥâvî'l-kebîr*, 5/69; Serahsî, *el-Uṣūl*, 1/21; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/160; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 1/33; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/163; İsnævî, *el-Kevkeb*, 320; a.mlf., *Nihâye*, 210; a.mlf. *et-Temhîd*, 221; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 257-261; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/178-180; a.mlf. *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/521. Gaye, mugayyâya dâhil midir, değil midir? şeklinde üne sahip bu meselenin detayı için çalışmamızda yer alan "Gaye İle Kayıt" bahsine bk.

⁶⁶⁰ Benzer örnekler için bk. Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 257-261; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 4/340.

örnekte gayeyi bildiren “إِلَى” mevcut değildir. İsnevî, lâm ile ilâ harfleri arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: ilâ harfinde asıl olan gayeyi (eylemin son noktasını) bildirmektir, ancak lâm’da ise mülkiyet asıldır. Dolayısıyla hüküm bu çerçevede ortaya konulur. Eğer bu manalardan birini anlamak mümkün olmazsa cümle, siyakın gerekli kıldığı illiyet veya intihâ anlamlarından birine hamledilir.⁶⁶¹

“إِلَى” harfinin hakiki manası eylemin nihai noktası manasına gelen “gaye”yi bildirmek ise de bazen farklı anlamlara da gelebilmektedir. Bu anlamlardan birisi de birliktelik manasındaki “musâhabet”tir. Bu kullanımda “إِلَى” harfi “مَعَ” kelimesi mesabesindedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki buradaki kullanım mutlak surette olmayıp biraz önce değindiğimiz üzere harfin öncesi ve sonrasındaki şeylerin aynı cinsten olmaları koşuluyla söz konusu olabilir. Yoksa salt “مَعَ” anlamında istimal edilmez.⁶⁶² Böyle bir kullanım şu ayette mevcuttur:

﴿...وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾

“...Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahdır.”⁶⁶³ Görüldüğü üzere ayette yer alan “إِلَى” harfinin öncesi de sonrası da aynı

cinsten mallar olduğundan “إِلَى” harfi “مَعَ” kelimesi ile aynı manada kullanılmıştır.

Ancak Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (öl. 513/1119), bu görüşün çoğunluğa ait olduğunu, Alî b.

İsa er-Rummânî'ye (öl. 384/994) göre ise ayette yer alan “إِلَى” harfinin “مَعَ” anlamında

değil hakiki anlamında olduğunu ve cümlede başka bir takdirin yapılması gerektiğini

dile getirmiştir.⁶⁶⁴ Nitekim Ebu'l-Bekâ İbn Yaîş de (öl. 643/1245) “cümlede belirli bir

harf-i cerle geçişli hale gelen bir fiil, başka bir harfle kullanılmışsa bu, o fiilin anlam

genişlemesi sebebiyle başka bir manada kullanıldığını (tazmin) gösterir ki Arap dilinde

böyle bir kullanım yaygındır” demiştir.⁶⁶⁵ Dolayısıyla kanaatimizce burada harfe farklı

⁶⁶¹ İsnevî, *et-Temhîd*, 223; a.mlf., *el-Kevkeb*, 320-321.

⁶⁶² İbn Hişam, *Muğni'l-lebib*, 397-398.

⁶⁶³ en-Nisâ 4/2. Başka örnekler için bk. İbn Hişam, *Muğni'l-lebib*, 397-398; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 332.

⁶⁶⁴ Detay için bk. İbn Akîl (Ebu'l-Vefâ), *el-Vâzih*, 1/121.

⁶⁶⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/464.

bir mana giydirmektense onu hakiki manasına bırakıp öncesindeki fiile farklı bir mana yüklemek (tazmin) daha doğru olacaktır.

Hukuki işlemlerde hüküm ortaya konurken ya da sözlü işlemlerde akit icra edilirken, o hüküm için tayin edilen zaman sınırı, ya yüklemün geçerlilik süresini takdir etmek ya da o yüklemün süre doluncaya kadar gerçekleşmemiş olmasını belirlemek gayesiyle ortaya konulur. Buradaki amaç ise ödeme için ya tavkît (vakit tayin etme) ya da tecil (erteleme) olgularını devreye sokmaktır. Tavkît: hükmün geçerli olacağı süreye denir.⁶⁶⁶ Örneğin "وَاللّٰهُ لَا أَكُلُ الْخُبْزَ إِلَى شَهْرٍ" "Vallahi! Bir ay ekmek

yemeyeceğim." şeklinde yapılan yemin, bu eylemin bir ay süreyle geçerli olacağını ifade eder. Burada bir vakit tayini söz konusudur ve böyle bir akit bu şartı kabul edebildiğinden geçerlidir. Ancak bazı akitler tabiatı gereği şart veya zaman sınırı kabul etmezler. Dolayısıyla bu tarz akitler bağlandığı sınıra bağlı kalmaksızın devreye girerler ve sorumluluk doğururlar. Örneğin bir kimse bir kadına "تَزَوَّجْتُكَ إِلَى شَهْرٍ"

"seni bir aylığına nikâhladım" dese bu akit dinen yasaklanan "müt'â nikâhı" olacağından geçersiz olur.⁶⁶⁷ Tecil ise hükmün istifade bedelinin veya kullanılan eşyanın ücretinin ya da peşin ödenmesi gereken bir alacağın daha ileri bir tarihe bırakılmasına denir. Mesela "وَكَلَّثْتُكَ بِأَلْفٍ لِّيرَةٍ إِلَى شَهْرَيْنِ" "Seni yüz lira karşılığında iki

aylığına vekil tayin ettim" ya da "أَخَّرْتُ دَيْنِي إِلَى شَهْرَيْنِ" "Alacağımı iki ay erteledim"

gibi akitler bu kabildendir.⁶⁶⁸ Başka bir örnekte de kocanın eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ"

"Sen bir aya kadar boşsun" söylediği ifade, yukarıda verilen iki manaya da elverişlidir. Buna göre şayet koca tavkît manasını murâd etmişse talakın yapısında süre tayini söz konusu olmadığı için böyle bir vakit tayini geçersiz olur ve boşama hemen gerçekleşir. Tecil anlamını kastetmişse boşama söylediği süre geçtikten sonra gerçekleşir.⁶⁶⁹

⁶⁶⁶ Pezdevî, *el-Uşûl*, 217; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/36.

⁶⁶⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 217; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/36.

⁶⁶⁸ Gazzâlî, *el-Vasîl*, 3/279; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 5/211.

⁶⁶⁹ Detay için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/503, 512; Semerkandî, *Uyûnu'l-mesâ'il*, 192; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 12/352; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 11/90; Karâfî, *eż-Zahîre*, 419; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 2/264; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/307; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 8/51; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadir*, 5/76, 156, 4/199; Şeyhîzâde Damad Abdurrahman, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Multeka'l-ebhur* (İstanbul: Dâru't-Tibâ'âtî'l-Âmirâ, ts.) 1/169; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 62-70.

1.3.1.3. “فِي” (...içinde)

Gramerde “فِي” harfi zarfiyet bildirir ve eylemin içinde yapıldığı zaman veya mekânı ifade etmektedir. Türkçe’de ismin bulunma haline denk gelmektedir. İster hakiki olsun isterse de mecazi, zarfiyet anlamı bu harf için asıl olup diğer kullanımlar ise tali sırada gelmektedir.⁶⁷⁰ Nitekim Sîbeveyhi’nin başını çektiği Basra dil ekolüne göre bu harfin zarfiyetten başka anlamı bulunmamaktadır. Onlara göre zarfiyetin dışındaki manaların zarfiyet ile tevil edilmesi gerekmektedir. Kûfe dil ekolü ise mecaza gidip tevil etmektense tazmin (bir harfin başka harf yerinde kullanılması) yolunu tercih etmektedirler. Anlaşılan o ki Kûfeliler’e göre “فِي” harfinin zarfiyetin dışında kalan anlamları da onun için hakikat manası taşımaktadır.⁶⁷¹ Lügat ilminde “فِي” harfi için zikredilen anlamları şöyle sıralamak mümkündür: Zarfiyet, musâhabet, sebebiyet (tâ’lil), mukayese, zait ve yerine göre “مِنْ، إِلَى، ب، عَلَى” harflerinin verdiği manalar.

Fıkıh bilginlerinin “فِي” harfine zarfiyetin dışında yükledikleri anlamlar ise şöyledir: sebebiyet (tâ’lil), musâhabet (beraberlik/“مَعَ” anlamında) ve darb (matematikte çarpma işlemi).⁶⁷²

a. Zarfiyet

Zarfiyet, “فِي” harfinden öncesinin sonrasının içerisinde yer aldığını, sonrasının öncesine zarf olduğunu bildirir. Buna dil biliminde “vi’â/kap-kılıf” denir. Örneğin, “زَيْدٌ”

⁶⁷⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/376-378; İbn Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 3/21; İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/155-158; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 3/1015-1023; İbnu’s-Sââtî, *Bedî’u’n-nizâm*, 1/115; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/207-218; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/348; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 2/445-447.

⁶⁷¹ İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/155-158; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/207; a.mlf., *İrtişâfu’d-darab*, 4/1725-1727; İbn Akîl, *el-Musâ’id*, 2/265-266; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/533-536; İbnu’l-Lahhâm, *el-Kavâ’id*, 205; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Gâyetu’l-vuşûl*, 59; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 336.

⁶⁷² Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/207; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/533-536.

"Zeyd evdedir" denildiğinde ev, Zeyd için onu kapsayıcı ve kuşatıcı bir zarf manasını verir. Ancak naslarda veya Arapça metinlerde yer alan bu harfin her geçtiği yerde böyle bir anlam ilişkisi kurmak zordur. Nitekim yukarıda da vurguladığımız üzere "فِي" harfinin çok farklı manaları vardır. Örneğin şu ayet ve benzerlerinde:

﴿...وَلَا صَلَّيْنَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ...﴾

"...ve mutlaka sizi hurma dallarına asacağım." ⁶⁷³ geçen "فِي" harfini zarfiyet/içindelik manası verilemeyeceğinden mecburen tevil yoluna gidilir. Basra ulemasına göre burada "فِي" harfi zarfiyette mecazen veya takdiren kullanılırken Kûfeli âlimlere göre ise burada tazmin yoluyla "فِي" harfi "عَلَى" harfi yerinde istimal edilmiştir. ⁶⁷⁴

Kaidenin furuâtına örnek vermek gerekirse bir kimse eşine, her ikisi de örneğin Bağdat'tayken "أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ" "Sen Mekke'de boşsun." dediğinde ihtilaf olmakla beraber genel kanaat eşin hemen boşanacağıdır. Hanefiler, boşamanın hemen gerçekleşeceği kanaatini taşırlarken Şâfiîler'in geneli boşamanın ilgili yere girişe bağlı olduğu kanaatini benimsemişlerdir. Hanefiler, boşamanın yerle bir ilgisi bulunmadığını dolayısıyla bir belde boşanan birisinin diğer bütün beldelerde de boşanacağını delil olarak sunmuşlardır. Buradan hareketle kocanın ilgili yerde boşamayla kastettiğine dair beyanı diyaneten kabul edilebilse bile mahkemece kabul görmeyeceği sonucuna varmışlardır. Ancak İzz b. Abdisselâm, burada kocanın beyanı neticesinde hareket edilmesinin gerektiği, boşamayla anında gerçekleştirme amacı varsa boşamanın hemen gerçekleşeceğini, şartın gerçekleşmesi amacı taşıdığına ise amacın gerçekleşmesiyle

⁶⁷³ Tâhâ 20/71.

⁶⁷⁴ Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-me'ânî*, thk. Ali Tefik el-Hamd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984), 12; İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 2/309; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/208; Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *et-Temhîd fî uşûli'l-fîkh*, thk. Mufid Muhammed Ebû 'Âmşe ve Muhammed b. Ali b. İbrahim (Mekke: Dâru'l-Medenî, 1985), 1/117; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/376-377; Ebû Hayyân, *İrtiâfu'd-ğarab*, 4/726; a.mlf., *et-Tezyîl*, 11/211; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 224; İbn Ferhûn, *el-'Udde*, 2/269; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/390-391; Zerkeşî, *el-Bağru'l-muḥîṭ*, 3/198-199; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 336.

boşamanın gerçekleşmesi gerektiğini dile getirmiştir. Kocanın eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ فِي" boşamanın gerçekleşmesi gerektiğini dile getirmiştir. Kocanın eşine,

"شَهْرٍ" "Sen bir ay içinde boşsun." dediği cümlesinde de hüküm böyledir.⁶⁷⁵

Koca eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ فِي يَوْمٍ كَذَا" "Sen falan gün boşsun." derse eş, o günün gün ağarmasıyla boşanmış olur. Çünkü zarfıyet tahakkuk etmiştir. Bununla birlikte o günün güneş batımında boşanmanın gerçekleşeceğini söyleyen başka bir görüş da vardır. Diğer sınırlı vakitler de (öğle vakti, ikindi vakti vb. gibi) buna kıyaslanır.⁶⁷⁶ Ancak bize göre bu tarz ifadelerde akdi gerçekleştiren kişinin amacının ne olduğunu bilmek önemlidir. Böyle sözlerde dile getirilen kayıtların dikkate alınmasındaki amaç, tarafların hak ve hukukların muhafaza edilmesidir. Faraza yukarıdaki örnekte insanın aklına, fecrin doğması ile akşam gün batımında boşamanın gerçekleşeceğini dile getiren her iki görüş arasında bir farkın olmadığı ve dolayısıyla her iki düşüncenin birbirinden farksız olduğu gelebilir. Lakin unutulmamalıdır ki bu zaman diliminde ölüm, hibe, miras vb. olayların gerçekleşmesiyle hukuki işlemler doğabilir. O yüzden münferit vakıalardan hareketle genel geçer hükümler tesis etmek ve olaylara yüzeysel bakmak doğru netice doğurmaz. Unutulmamalıdır ki fıkıhta veya başka bir ilmi sahada dile getirilen her bir görüş bir asla dayanmakta olup tamamı insanların maslahatına matuf zihni bir amaliyenin ürünüdür.

Yine bir kimse ikrar kabilinden olmak üzere başka birine, "لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فِي دِينَارٍ"

"Onun bende bir dinar içinde bir dirhem alacağı vardır" gibi bir ifade kullansa, bu kişiye bir dirhem alacak sorumluluğu tahakkuk eder. Çünkü dinarın dirhem için zarf olması bir başka deyişle ikisinin birbirine dolanmış olması düşünülemez. Ancak örneğin kişinin, "لَهُ عَلَيَّ ثَوْبٌ فِي ثَوْبٍ" "Onun bir örtü içinde bulunan bir elbisesi bendedir" sözüyle kendisine iki elbise alacak düşer. Çünkü bu örnekte zarfıyet murâd

⁶⁷⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 157; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/228; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 3/25; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 5/476; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/211; İsnevî, *el-Muhimmât*, 7/440-441; Bâbertî, *el-Înâye*, 4/24-25; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/320-321; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/24-25.

⁶⁷⁶ Kayrevânî, *en-Nevâdir*, 9/218-219; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fî fîrû'î'l-fîkhi's-Şâfi'î* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983), 179-180; a.mlf. *el-Muhezzeb*, 3/478; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/180-181; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 5/405-406; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 141; İsnevî, *el-Kevkeb*, 323; Bâbertî, *el-Înâye*, 8/342; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 9/444; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/342

edilebilir. Ancak ilk örnekte yer alan “فِي” mecazen ma‘iyyet bildiren “مع” anlamında tutulursa hem bir dirhem hem de bir dinar borçlanmış olur. Kaidenin gerektirdiği de budur.⁶⁷⁷ Mâverî, bu tarz bir sözde kişinin niyetinin devreye gireceğini ve şayet dile getirdiği her iki nesneyi murâd ettiğini söylediğinde her ikisinin, her ikisini kastetmediğini söylediğinde ise ikrar lafzının “... لَهُ عَلَيَّ” hemen akabinde gelen şeyin ikrar edilmiş sayılacağını söylemiştir. Dolayısıyla “فِي” lafzından sonra gelen şey ikrarın kapsamına girmez.⁶⁷⁸

b. Sebebiyet (tâ’ilil)

“فِي” harfinin sebebiye olarak kullanılması demek, onun sonrasında gelen kısmın, öncesinde geçen kısma neden olduğu anlaşılır. Hemen belirtmek gerekir ki bu harfin bu manada kullanıldığı hususu herkesçe kabul görmemiştir. Kabul etmeyenler de sebebiyet manasını iş‘âr eden örnekleri tevil etme yoluna gitmişlerdir.⁶⁷⁹ Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286), kabul etmeyenler arasındadır. Ona göre bazı fakihlerin sebebiye bâsı için bazı naslara dayanarak naklettikleri görüşler zayıftır. Onun iddiasına göre hiçbir dil bilgini böyle bir şey nakletmemiştir. Karâfî de aynı görüştedir.⁶⁸⁰ Kâdî Beyzâvî’nin *el-Minhâc* adlı eserinde dile getirdiği bu görüşe aynı eseri *el-İbhâc* adıyla şerh eden Tâceddin es-Subkî (öl. 771/1370) itiraz ederek böyle bir kullanımın hem naslarda hem de Arap kelimada yaygın olduğunu belirtmiştir.⁶⁸¹ Esasen bu hususta Tâceddin es-Subkî, yalnız da değildir. Nitekim yukarıdaki dipnotta adı geçen eserler incelendiğinde onunla aynı kanaati paylaşan birçok âlime rastlamak mümkündür. Sebebiye bâsına örnek olarak:

⁶⁷⁷ Kayrevânî, *en-Nevâdir*, 9/219; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7/3177; Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 7/25; Karâfî, *ez-Zaḥîre*, 9/280; Nesefî, *Kenzu’d-dekâ’ik*, 509; İsnevî, *el-Kevkeb*, 322; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 8/342-343; Meydânî, Abdulganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lubâb fî şerhi’l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 2/80-81.

⁶⁷⁸ Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 7/25.

⁶⁷⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/376-377; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 3/995; a.mlf., *el-’İkdu’l-manzûm*, 2/396-397; Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed b. Abdîrahîm (Abdîrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *el-Fâ’ik fî uşûli’d-dîn*, thk. Mahmud Nassâr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Hindiyye, 2005), 1/115-116; a.mlf., *Nihâyetu’l-vuşûl*, 2/437-438; İcî, *Şerhu Muḥtaşari’l-Muntehâ*, 1/508; Tâceddin es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/391-395.

⁶⁸⁰ Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 3/995-966.

⁶⁸¹ Tâceddin es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/391-393.

﴿...لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

“...İçine daldığınız bu iftiradan dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu!”⁶⁸² ayetinde yer alan “فِي” harfi ile “ « إِحْدَى ثَلَاثٍ » ” ile “فِي” harfi ile “ « وَرَجُلٌ يُقْتَلُ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا فَيُقْتَلُ، وَرَجُلٌ يُخْرَجُ مِنَ الْإِسْلَامِ فَيُحَارِبُ اللَّهَ خِصَالٍ: زَانٍ مُحْصَنٌ فَيُرْجَمُ، وَرَجُلٌ يُقْتَلُ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا فَيُقْتَلُ، أَوْ يُصَلَّبُ، أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ عَذَابٌ » ” ile “ « وَرَسُولُهُ، فَيُقْتَلُ، أَوْ يُصَلَّبُ، أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ » ” üç durumda (sebebiyle) helal olur: Evli zinakâr biri (ki recm edilir); Bir Müslümanı kasten öldüren kimse (ki o da öldürülür); ve İslâm’dan çıkıp Allah ve Resûlü ile savaşan kimse (bu kimse de öldürülür veya asılır ya da sürgün edilir.”⁶⁸³ ile “ « وَرَسُولُهُ، فَيُقْتَلُ، أَوْ يُصَلَّبُ، أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ » ” gibi hadislerde yer alan “فِي” harfi verilebilir. Kanaatimizce “فِي” harfinin sebep bildirmesine bir mani bulunmamaktadır. Bunun aksine sebebiyet bildirdiğini gösteren yerlerde teville gitmek, zorlama bir yöntemle kelimeye başka bir anlam yüklemektir ki bunun sağlıklı bir metot olmadığı aşîkârdır.

c. Musâhabet

Musâhabet ile kastedilen ise “فِي” harfinden sonra gelen kısmın öncesinde geçen kısımla aynı anda gerçekleştiğidir. Örneğin Semüre b. Cündeb’in rivayet ettiği, “صَلَّيْتُ” “وَرَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى امْرَأَةٍ مَاتَتْ فِي نَفْسِهَا، فَقَامَ عَلَيْهَا وَسَطَهَا” “Peygamberimizin (s.a.s.) arkasında bir cenaze namazında namaza durdum. Mevta, nifaslıyken vefat eden bir kadın idi. Hz. peygamber (s.a.s.) cenazenin orta kısmında

⁶⁸² en-Nûr 24/14.

⁶⁸³ Nesâî, “Kasâme”, 13-14 (No. 4743).

⁶⁸⁴ Buhârî, “Musâkât”, 10 (No. 2236).

رَضَى الرَّبُّ فِي رَضَى الْوَالِدِ، وَسَخَطُ الرَّبِّ فِي سَخَطٍ " ile ⁶⁸⁵ hadisi ⁶⁸⁵ "durarak namazı kıldırıldı."

الْوَالِدِ "Allah'ın (c.c) rızası babanın rızasında Allah'ın (c.c) kızgınlığı ise babanın

kızgınlığındadır." hadisinde ⁶⁸⁶ yer alan "فِي" bu anlamda kullanılmıştır.

Onun "له علي عشرة دراهم في عشرة دراهم " Furû-ı fıkha örnek olarak bir kimse,

bende on dirhem içinde on dirhem alacağı var" derse bu örnekte kullanılan "فِي" harfi

ile ne kastettiği sözün sahibinden sorulur. Eğer musâhabet manasındaki "مع" anlamını

kastetmişse Hanefî ulemasının birçoğuna göre yirmi dirhem itiraf etmiş olur. Bir kastının olmadığını söylerse ikrar edilen miktar on dirhem olur. Mezhepte bu görüşe itiraz eden İmam Züfer, ikrar edilen miktarın kişinin kastına bakılmaksızın yirmi dirhem olduğunu söylemiş, Hasan b. Ziyâd (öl. 204/819) ise bu sözün bir çarpma işlemi gerektirdiğini ve ikrar edilen miktarın yüz dirhem (10x10=100) olması gerektiğini söylemiştir. ⁶⁸⁷ Ancak Siğnâkî, böyle bir yaklaşımın doğru olmadığını ve böyle bir çarpma işleminin mamsûh (ölçülebilenler) olanlar için geçerli olacağını ve mevzunlar (tartılabilenler) içinse geçerli olmayacağını belirtmiştir. ⁶⁸⁸

Yine Hanefî ulemasına göre "Onun bende on "له علي عشرة دراهم في عشرة دنانير" gibi ikinci sözün birinci söze zarf olması dinarda on dirhem alacağı vardır." gibi ikinci sözün birinci söze zarf olması düşünülemeyen örneklerde şayet kişi musâhabet anlamını kastetmemişse ikrar edilen sadece birinci kısım olur ve ikinci kısım kapsam dışı kalır. Yine bir kimsenin, "له علي " ثوب في منديل، أو تمر في جراب، أو تمر في قارورة، أو حنطة في مكيال، أو ماء في جرة، أو زيت في

وعاء " "falancanın bende bir bez içinde bulunan bir elbise, bir çuval/çanta içinde

bulunan hurma, bir kasa içinde bulunan meyve, bir ölçek buğday, bir testi içinde su ya

⁶⁸⁵ Buhârî, "Cenâiz", 61 (No. 1266).

⁶⁸⁶ Tirmizî "el-Birr ve's-Sılâ", 3 (No. 1899).

⁶⁸⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 282; Serahsî, *el-Mebsûl*, 18/7; Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 7/220-221; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 18/75; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/183-184; Bâbertî, *el-Înâye*, 8/344.

⁶⁸⁸ Her bir görüş sahibin delilleri ve dayanak noktaları için bk. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 18/75; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/183-184; Bâbertî, *el-Înâye*, 8/344.

da bir kap/teneke zeytinyağı alacağı vardır.” anlamındaki ikrarlarında, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf’a göre sadece nesnenin kendisinin ikrar edildiği, içinde yer aldığı kabın vb. şeylerin ikrar dışı kaldığı kabul edilir. Her iki imama göre kapların ikrar kapsamında yer aldığı düşünülemez. İmam Muhammed’e göre ise bu kaplar kapsama dâhildir.⁶⁸⁹ İmam Şâfiî ise her ikisinin ihtimal dâhilinde olduğu belirtmiştir.⁶⁹⁰

Arapça’da “في” harfinin kullanıldığı bir başka şekil de onun hazfedilerek sonrasında yer alan mecrurunun mensup olarak okunmasıdır. Buna nahiv terminojisinde “el-mensup bi nez’i’l-hâfid” denir. Aslında böyle bir kullanım harfi cerlerin tamamı için geçerlidir ve harfi cerler kıyasi olarak hazfedilip mecrurları mensup okunabilir. Bununla birlikte Ebu’l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân (öl. 1206/1792), “el-mensup bi nez’i’l-hâfid” olayının semâ’î olduğunu ve lakin kesret-i istimalden dolayı müelliflerin bunu kıyasi seviyesinde değerlendirdiklerini belirtmiştir.⁶⁹¹ Ancak dikkate değer husus ise her iki kullanım arasında fark bulunup bulunmaması ve böyle bir yöntemin anlama etkisinin olup olmadığıdır. Bu husus, tartışmalı konulardan olup hem nahiv hem de fıkıh bilginlerinin birçoğuna göre harfi cerrin cümlede hazfî ile zikri arasında pek bir fark yoktur. Ancak Kûfe dil okulundan, “في” harfinin hazfedilmesi durumunda tab‘iz’e delâlet edeceği yönünde bir rivayet nakledilmiştir.⁶⁹² Bu görüşe göre harfîn hazfî ile zikri arasında hafif bir nüans farkı vardır. Nitekim Ebû Hanife, kocanın eşine söylediği “أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ” ile “أَنْتِ طَالِقٌ” “Sen yarın/yarında boşsun.” ifadelerde fark gözetmiş ve ilkinin günün bir kısmına tekabül ettiğini diğerinin ise mefulün bih gibi günün tamamına denk düştüğünü söylemiştir. Buna göre koca “في” harfini zikrettiği örnekte diğer günün son zaman dilimini murâd ettiğini söylediğinde bu niyeti hem fetvada hem de kazada

⁶⁸⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, 8/209-212; Kayrevânî, *en-Nevâdir*, 9/196-199; İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâluddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cuzâmî es-Sa’dî, *İkdu’l-cevâhiri’s-şemîne fi mezhebi ‘âlimi’l-Medîne*, thk. Hamid b. Muhammed Lahmar (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003), 2/341-343; Karâfî, *ez-Zahîre*, 13/157-158. Diğer örnekler için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 338-339

⁶⁹⁰ Şâfiî, *el-Um*, 6/241-242.

⁶⁹¹ Sabbân, Ebu’l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısrî, *Hâşiyetü ‘alâ Şerhi’l-Uşmûnî (Menhecû’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Hâşiyetü’s-Şabbân)* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 1/19. Diğer yaklaşımlar için bk. Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *el-Fuşûlu’l-müfide fi’l-vâvi’l-mezîde*, thk. Hasan Musa eş-Şâir (Umman: Dâru’l-Beşîr, 1990), 200-201.

⁶⁹² Detay için bk. Şâtıbî, *el-Mağâşid*, 3/283-285.

(mahkemede) kabul edilir. Kişinin, “في” harfini söylemeden dile getirdiği boşamada böyle bir irade beyanı hükmü hafifletici mahiyette olduğundan fetvada kabul edilse bile kazada (mahkemede) kabul edilmez. Öyle anlaşıyor ki Kûfeliler’in görüşü ile yine Kûfeli olan Ebû Hanife’nin görüşü örtüşmektedir. Ebû Yusuf ile İmam Muhammed ise her iki kullanım arasında bir fark görmezler.⁶⁹³ Şâfiî fakihlerinin fetvalarından anlaşılan da onların da bir fark görmedikleri yönündedir.⁶⁹⁴ Bize göre de bu örnekte her iki kullanım arasında pek bir fark olmayıp hüküm tesisinde kişinin niyetine bakılmaksızın boşama gün doğumuyla hemen gerçekleşir. Nitekim her iki kullanım arasında örfte veya realitede bariz bir fark yoktur.

1.3.1.4. “ل” (...in, ...için)

Arap kelimasında yaygın olarak kullanılan cer edatlarından biri de “ل” harfidir. İbn Cinnî, “ل” harfinin anlamının “istihkak” ve “milk” olduğunu belirtirken; Ebû Ali el-Fârisî, “ihtisas” ve “milk”; Zemahşerî ise sadece “ihtisas” olduğunu dile getirmiştir. Murâdî’nin verdiği bilgiye göre cümlede yer alan “ل” harfi, ister cer harfi isterse de başka bir harf olsun bazı nahiv bilginleri tarafından kırka yakın anlamda kullanılmıştır. Kendisi ise bazı nahiv bilginleri tarafından dile getirilen bu kırk anlamın yekününun otuz olduğunu dile getirmiş ve bunları da sekiz kısımda toplamıştır. Bununla birlikte o, bu anlamların tamamının Zemahşerî’nin de dediği “ihtisas” kavramında birleştiğini de dile getirmiş⁶⁹⁵ ve bazılarının dile getirdiği “istihkak” ve “milk” anlamlarının, “ihtisas” manasının bir alt kolu olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla bu harfin temel manası

⁶⁹³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/134; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/228-230; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 8/43-44; Zeylâî, *Tebyînu’l-hakâ’ik*, 2/204-205; Bedreddin el-‘Aynî, *el-Binâye*, 5/322-331; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/25-31; İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râ’ik*, 3/287-288; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru’l-fâ’ik*, 2/337-352.

⁶⁹⁴ Şeybânî, *el-Aṣl*, 8/209-212; Şâfiî, *el-Um*, 6/241-242, 8, 216-217; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/134; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/228-230; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 8/43-44; Zeylâî, *Tebyînu’l-hakâ’ik*, 2/204-205; İbnu’l-Lahhâm, *el-Ḳavâ’id*, 205-207; Bedreddin el-‘Aynî, *el-Binâye*, 5/322-331; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/25-31; İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râ’ik*, 3/287-288.

⁶⁹⁵ Teferruat için bk. İbnu’s-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Uṣûl*, thk. Abdülhuseyn el-Fatîlî (Beyrut: Muessesetü’r-Risâle, ts.), 1/413-415; İbn Cinnî, *el-Luma’*, 74; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-ḍarab*, 706/710; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 96-109; İbn Hişâm, *Mugni’l-lebîb*, 275/313.

herkesçe kabul edilen -bir şeyi bir şeye has kılma anlamındaki- “ihtisas”tır. Şümullü bir terim olan bu kavram, insani ilişkilerde dile getirilen temlik, te’cir (kiralama), tevhib (hibe etme), takrib (yakınlık) vb. tüm ifade türlerini kuşatır. İhtisas kavramı, Türkçe’de aidiyet ve mülkiyete denk gelir. “هَذِهِ السَّيَّارَةُ لِهَذَا الرَّجُلِ” “Bu araba şu adamındır.” ifade ile “هَذَا الرَّجُلُ مَالِكٌ لِهَذِهِ السَّيَّارَةِ” “Şu adam, bu arabanın sahibidir.” ifadesinde, her iki araba ve kişi arasında bir sahiplik-temlik ve aidiyet ilişkisi söz konusudur.

Allah (c.c), bir ayette şöyle buyurmaktadır:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ...﴾

“O, göklerden sizin için su indirendir.”⁶⁹⁶ Görüldüğü üzere ayette gökten su indirme nimetinin insana tahsis edildiği bildirilmiştir. Bir şeye tahsis, başkalarının ondan istifade edemeyeceği anlamına gelmeyeceğinden başka canlıların da sudan yararlanmasına bir engel yoktur. Bu sadece minnet makamında muhataba ihsan edilen nimetin kıymetini takdir etmeye dönük bir sözdür.

Fıkhi açıdan tahsisliğe delalet eden bir ayetle örnek vermek gerekirse Cenab-ı Allah (c.c):

﴿...وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾

“...Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir.”⁶⁹⁷ buyurmaktadır. Kişinin bebeğini emziren kadının geçimini tanzim eden bu ayet, nafaka sorumluluğunun babaya yüklendiğini beyan etmek üzere nazil olmuştur. Başka bir ifadeyle ayetin en belirgin nüzül sebebi, emziren kadına bakma yükümlülüğünün çocuğun babasına ait olduğunu bildirmektir. Bununla birlikte ayette geçen “الْمَوْلُودِ لَهُ”

ifadesindeki “لِ” harfinin tahsis ifade etmesinden hareketle İslâm hukukçuları, kıyas yoluyla doğacak çocuğun nesebinin babaya ait olduğu, babanın çocuğa karşı işlediği bir cürümde tecziye edilemeyeceği ve çocuğun sahip olduğu malları kendi mülkiyetine geçirme yetkisine sahip olduğu kanaatine de varmışlardır ki bu husus ittifakla kabul

⁶⁹⁶ en-Nahl 16/10.

⁶⁹⁷ el-Bakara 2/233.

edilmiştir.⁶⁹⁸ Fakihler, bu kanaate sadece ayette geçen “ل” harfinden hareketle varmamışlar, bu hususta mezkûr ayeti açıklayıcı mahiyette Hz. Peygamber’in (s.a.s.) dile getirdiği: “أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَيِّكَ” “*Sen ve malın babana aitsin.*” hadisini⁶⁹⁹ de delil olarak sunmuşlardır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) başka bir hadiste şöyle buyurmuştur: “مَنْ ابْتِئَاعَ خَلًّا بَعْدَ

أَنْ تُؤَبَّرَ فَتَمَرَّتْهُ لِلَّذِي بَاعَهَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ وَمَنْ ابْتِئَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ

“المُبْتَاعُ” *Birisi, olgunlaştıktan sonra bir hurmalık satın alırsa alıcı şart koşmadıkça*

ağacın meyvesi, satanındır. Yine bir kimse kölesini satarken kölenin elinde mal varsa bu mal, alıcı şart koşmadıkça efendiye aittir.”⁷⁰⁰ Hadiste geçen “ل” harfinin ihtisas

ifade ettiğini dile getiren Ebû Hanife ile İmam Şâfi’ye göre burada malın köleye tahsis edilmesinin ona bir mülkiyet sağlama hakkını doğurmayacağını, dolayısıyla kölenin şahsına has malının olmayacağını savunmuşlardır. Buna mukabil İmam Mâlik b. Enes, “ل” harfinin temlik için olduğunu dile getirmiş ve köleye ait mal edinmesinin mümkün

olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰¹ İslâm dininin köle azadı hususundaki hassasiyeti, kölelerin veya cariyelerin de özgürlüklerine kavuşması gereken birer birey oldukları ve temel hak ve özgürlükler bağlamında diğer insanlardan statü olarak geri bırakılmamaları gerektiği ve dolayısıyla mal edinme hususunda mülkiyet haklarının da bulunduğunu göstermektedir.

⁶⁹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 208; Cessâs, *el-Fuṣûl*, 4/233; Debûsî, *Taḳvîmu’l-edille*, 130; Pezdevî, *el-Uṣûl*, 104-105; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 2/200; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/334; Buhârî, *Keṣfu’l-esrâr*, 1/70-71; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/287-288; Molla Fenârî, *Fuṣûlu’l-bedâyi’*, 2/194-195; İbn Kutluboğa, Ebu’l-Adl Zeynuddîn (Şerefuddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Şerhu Muḥtaşari’l-Menâr*, thk. Hafız Senâullah ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 107; Abdulvehhâb Hallâf, *el-Uṣûl* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2012), 129-130.

⁶⁹⁹ İbn Mâce, “Ticârat”, 64 (No. 2291).

⁷⁰⁰ Tirmizî, “Buy’û”, 25 (No. 1244).

⁷⁰¹ Mâlik b. Enes, “Buy’û”, 1339; Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî, *İḥtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, tsh. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî (Kahire: Matba’atu’l-Vefâ, 1357 H), 14; Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hüccce ‘alâ ehli’l-Medîne*, tsh. es-Seyyid Mehdi Hasan el-Geylânî el-Kadirî (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1403 H.), 2/503-508; Şâfiî, *el-Um*, 7/104; Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Muzenî el-Mısırî, *el-Muḥtaşar (el-İḥtişâr)*, tsh. Ebû Âmir Abdullah Şerefuddîn ed-Dâğistânî (Riyâd: Dâru Medâric li’n-Neşr, 2009), 1/440-441; Cessâs, *Şerhu Muḥtaşari’t-Taḥâvî*, 3/74; Rûyânî, *Baḥru’l-meḡzeb*, 4/558-559; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/467-468; İbn Ruşd, *Bidâyetu’l-muctehid*, 590; Karâfî, *ez-Zaḥîre*, 5/310-311.

“ل” harfinin gelmesi muhtemel anlamlarını şöyle sıralamak mümkündür:

a. Sebebiyet/Tâ’lil

Sebebiyet/tâ’lil, “ل” harfinin sık olarak geldiği ve bir eylemin sebebini veya amacını bildiren en yaygın anlamıdır.⁷⁰² Örneğin şu ayetlerde:

﴿وَأَنَّهُ حُبِّ الْحَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾

“Hiç şüphesiz o, mal sevgisi sebebiyle çok katıdır.”⁷⁰³

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾

“İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.”⁷⁰⁴

﴿...وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرَضُوهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ﴾

“Bir de (şeytanlar), ahirete inanmayanların gönülleri bu yaldızlı sözlere meyletsin, onlardan hoşlansınlar ve işleyecekleri günahları işlesinler diye (bu fısıldamayı yaparlar).”⁷⁰⁵ böyle bir kullanım söz konusudur. Yine Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şu hadis-i şerifi böyle bir anlam barındırmaktadır: “إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ

الْأَخْلَاقِ” “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.”⁷⁰⁶

Bir kimse birine vasiyette bulunur da musâ leh (kendisine vasiyet edilen kişi), vasiyeti yapanın mirasçılarından birinin lehine “قَدْ تَرَكْتُهَا لِفُلَانٍ” sözünü söylerse ifadede yer alan “ihtisas lâ”sından dolayı İmam Şâfi’ye göre bu söz, iki anlam barındırır. Meşhur olan anlam şudur: “Falancanın hatırına bana tevdi edilen vasiyetten el çektim.” Şayet sözü söyleyen bunu kastetmişse bahse konu mal, tüm mirasçılara

⁷⁰² İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 4/479-480; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-darab*, 4/706-710; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, 350 Şâtübî, *el-Makâsîd*, 3/508-509; Uşmûnî, Ebu’l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. İsa b. Yûsuf el-Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî alâ Elfiyyeti İbn Mâlik (Menhecû’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik)* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 2/77-83.

⁷⁰³ el-Âdiyât, 100/8.

⁷⁰⁴ en-Nahl 16/44

⁷⁰⁵ el-En’âm 6/113.

⁷⁰⁶ Tahâvî, *Şerhu muşkili’l-âşâr*, 11/262 (No. 4432).

dağıtılır. Diğer anlam ise “Bana vasiyet edilen malı falancaya bıraktım.” şeklindedir. Kişi bu anlamı murâd ettiğinde ise mal, sadece falancaya ait olur.⁷⁰⁷ Bu tarz iki ihtimalli sözlerde Şâfiî’nin tavsiye ettiği ve bizce de mutedil görülen yol, söz sahibinin muradını anlayıp öyle hüküm tesis etmektir. Dolayısıyla sözlü tasarruflarda sözü söyleyenin niyeti muteber olup fetva mercii, insanlar arası muamelelerde veya sorunların çözümünde niyetlere bakmadan ve ihtimalli anlamları dikkate almadan adım atmamalıdır.

b. Âkıbet

“ل” harfi, cümlede bazen bir durumun nihayetini bildirmek üzere yer alarak eylemin, olması gereken amacın aksine bir gerekçe ile irtibatlandırıldığını bildirir. Bu gerekçenin başında da “ل” harfi yer alır. Nahiv bilginleri, bu anlamda kullanılan “ل” harfini “lâmu’l-âkıbet, lâmu’l-meâl ve lâmu’s-sayrûre” gibi adlarla anmışlardır.⁷⁰⁸ Burada amaç bir sebep, bir illet bildirmek değil, bilakis eylemin neticesini bildirmektir. Mesela şu ayet-i kerimede böyle bir kullanım vardır:

﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾

“Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı. Şüphesiz Firavun, (veziri) Hâmân ve onların askerleri hata yapıyorlardı.”⁷⁰⁹ Hemen belirtmek gerekir ki “lâmu’l-âkıbet”i, Kûfe dil ekolü kabul etmektedir. Basra dil ekolüne göreyse buradaki lam, akıbet değil illet bildirir ve “lâmu’l-ille” diye adlandırılır. İbn Hişâm’ın bildirdiğine göre Zemahşerî, Basra ekolünün görüşünü kabul etmiş ve buradaki illiyetin/sebebin mecazi olduğunu dile getirmiştir.⁷¹⁰ Ancak bize göre bu ihtilafta çok az bir nüans farkı var ise de yerleşik dil kullanımlarında ve furû-ı fıkıhta pek bir fark yoktur.

⁷⁰⁷ Şâfiî, *el-Um*, 4/103; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 329. Diğer örnekler için bk. Begavî, *et-Tehzib*, 4/252-254; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 7/880.

⁷⁰⁸ Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Kitâbu’l-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mubârek (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 32; Suheyli, Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Ahmed el-Has’amî es-Suheyli el-Mâlekî, *Netâ’icu’l-fiker fi’n-naḥv* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992), 108; Murâdî, *el-Cene’d-dâni*, 121; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 282-283; Uşmûnî, *Menhecu’s-sâlik*, 2/80.

⁷⁰⁹ el-Kasas 28/8.

⁷¹⁰ Bk. İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 282-283.

Başka bir örnek vermek gerekirse Arap atasözlerinden birinde "لِدُوا لِمَوْتِ وَابْنُوا"

“لِالْخَرَابِ” şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu atasözünde geçen “ل” harfinin akıbet için olduğu dikkate alınmazsa yaygın anlamı ile ya ihtisas ya da tâ’lil ifade edecek ki burada “Ölmeleri için çocuk yapın; yıkılması için evler inşâ edin” gibi garip bir anlam ortaya çıkacaktır. Malumdur ki kimse ölmesi için çocuk yapmaz; yıkılması için de ev inşâ etmez. Öyleyse bu sözün serdedilme gayesine bakıldığında cümlemin anlamı: “Çocuk doğurun; evler yapın. Nasılsa (en sonunda) çocuklar ölecek; evler de yıkılacaktır.” şeklinde olacaktır. Bu durum da bizi -ister istemez- bu harften akıbet veya diğer yaklaşıma göre mecazi illet anlamını tutmamıza sevk edecektir.

Şunu da belirtmekte yarar vardır: Başta İbn Teymiyye olmak üzere Eş'ârî itikadını benimseyen âlimlerin geneli naslarda geçen “ل” harfinin sebebiyet (tâ’lil) için değil, blakis âkıbet için olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Eş'ârîler’in bu yaklaşımı nasları kendi itikadi benimsemeleri ekseninde yorumlamanın tipik bir örneğidir.⁷¹¹ Allah’ın (c.c) fiillerine bir hikmet aranamayacağı "نُفَاةُ الْحِكْمَةِ" görüşlerinden hareketle bu kanaate varan Eş'ârîler’in bu tutumu bizce isabetli değildir. Nitekim naslarda yer alan her “ل” harfini akıbete tevil etmek zorlama bir yaklaşımdır. Akıbet için olan “ل” harfinin bırakın naslarda yaygın bir şekilde yer almasını Arap dilinde bile fazla kullanılmadığını söylemek mümkündür.

c. Tavkīt (Vakit Tayin Etme)

“ﻯ” harfi bazen de vakit tayin eden bir zarfın başında yer alır ve çoğu zaman kendisinden sonra gelen kelime mastar olur. Eylemin oluş zamanını bildiren örneğin “girdiğin-de, olduğun-da” gibi tercüme ile Türkçeye yansıyan bu harfin bu manada

⁷¹¹ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû' u Fetâvâ* (Medine: Macmâ'u'l-Melik Fahd, 2004), 8/44-44; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 328.

kullanımı, Murâdî'ye göre “sonrasında” anlamına gelen “بعد” yerindedir.⁷¹² Kur’ân-ı

Kerim’de yer alan ve bu manada kullanılan “ل” harfine birkaç örnek ayet şunlardır:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ...﴾

“Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın ve iddeti sayın...”⁷¹³

﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾

“Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.”⁷¹⁴

Birinci ayette geçen “لِعَدَّتِهِنَّ” ifadesindeki “ل” vakit bildirir ve cümleye “temizlik vakti anında” manası katar. Bununla birlikte bazıları buradaki lâmin zarfîyet bildiren “فِي”, bazıları mekân bildiren “عِنْدَ”, bazıları ise “ileri zamanlar” “مُسْتَقْبَلَات” manasına geldiğini dile getirmişlerdir. Bu ayet, bir boşama gerçekleştirilecekse bunun kadın temizken yapılması gerektiğine delâlet eder. Nitekim bunu bildiren hadisler de mevcuttur. Mezhepler, ilgili ayetin delâletinden sünni talakın temizlik içerisindeyken gerçekleştirilmesi gerektiği, adet halindeyken tahakkuk ettirilen boşamanın ise geçerli olmakla birlikte bidat olduğu sonucuna varmışlardır. Aynı zamanda ilgili ayet, bir defada art arda telaffuz edilen talak eyleminin geçersiz olduğu görüşünün de temel dayanaklarından biridir.⁷¹⁵

İkinci ayette geçen “لِذُلُوكِ الشَّمْسِ” ifadesi güneş doğduğu için değil, güneş doğunca/doğduğunda anlamındadır ki cümlemin açılımı “إِذَا ذَلَكْتَ الشَّمْسُ” veya “بعد” şeklindedir.

⁷¹² Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 101-102; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 329.

⁷¹³ et-Talâk 65/1.

⁷¹⁴ el-İsrâ 17/78.

⁷¹⁵ Mevzuyla alakalı çıkarsamalar ve detay için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/390-396; Muzenî, *el-Muhtaşar*, 2/259-261; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/167-170; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/14-15; Rûyânî, *Baḥru'l-meḡzeb*, 10/3-4; Gazzâlî, *el-Vasiṭ*, 5/361-362, 6/118-119; Siğnâki, *en-Nihâye*, 8/17-18; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 33/76-77; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/465-478; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 3/478-487.

Hiz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde şöyle buyurur: "صُمُّوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ".

"Hilalin görülmesiyle oruca başlayın. Yine tekrar onu gördüğünüzde de oruç tutmayı bırakın (bayram edin)"⁷¹⁶ Ramazanın başlangıç ve bitişini tanzim eden bu hadiste yer alan "لِرُؤْيَيْتِهِ" ifadelerindeki "لِ" edatı da vakit bildirir. Murâdî'nin, mezkûr hadiste geçen "قِيلَ" harfinin "بَعْدَ" manasında olduğunu söyleyenlerin bu görüşlerini "denildi/denilmiş" gibi bir tamrîz/zayıflık ifadesiyle vermesi onun bunu tercih etmediğini göstermektedir.

1.3.1.5. "مِنْ" (...den, ...dan)

Arapça'da yaygın olarak istimal edilen bu harf birkaç manada kullanılır. Bu anlamlardan en yaygın olanları "teb'îz (bir kısım), beyan (öncekini açıklama) ve ibtidâu'l-gâye (eylemin/amacın başlangıç noktası)" manalarıdır. Ne var ki bu manalardan hangisinin bu harf için hakiki anlam olduğu hususu ihtilaflıdır.⁷¹⁷ Kimi ulema teb'îz manasını hakikat olarak görürlerken kimisi ise ibtidâu'l-gâye manasını bu harf için hakikat olarak kabul etmişlerdir. Hatta bazıları tebyin manasını hakikat olarak alırken başka bir kısım ulema ise hem teb'îzi hem de ibtidâu'l-gâyeyi beraberce bu harf için hakikat olarak düşünmüşlerdir. Başta Pezdevî olmak birçok fakih, bu son görüşü tercih etmişlerdir.⁷¹⁸ Abdulazîz el-Buhârî, bunun gerekçesinin kesret-i istimal (o harfin o anlamda yaygın olarak kullanılması) olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁹ Zerkeşî, tüm bunlar arasında tercihte bulunurken teb'îz manasının hakiki mana olduğunu vurgulamıştır.⁷²⁰ Karâfî ise tüm bunlardan farklı olarak "مِنْ" harfinin anlamı için "temyiz" anlamını tercih etmiştir.⁷²¹ Kanaatimize göre uygulama ve reelde fakihlerin yaklaşımı daha bir tercihe şayan gibi gözükse de bu harf için, "ibtidâu'l-gâye"

⁷¹⁶ İbn Mâce, "Siyâm", 7 (No. 1654).

⁷¹⁷ Tartışmanın detayı için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 280; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/176; Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-ğarab*, 4/719-725; a.mlf., *et-Tezyîl*, 11/131-151; Şâtıbî, *el-Makâşid*, 3/585-593; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/189-194; İbnu'l-Lahhâm, *el-Ğavâ'id*, 52.

⁷¹⁸ Sem'ânî, *Ğavâ'idu'l-edille*, 1/41-42.

⁷¹⁹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/176.

⁷²⁰ Detay için bk. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/189-194.

⁷²¹ Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/996.

anlamını asıl kabul edenlerin durdukları nokta mantık açısından daha isabetlidir. Nitekim derin düşününce diğer anlamlar da öyle ya da böyle buraya varmaktadır.

a. Teb‘îz

Fıkıh âlimlerinin birçoğunun “مِنْ” harfinin anlamı olarak tercih ettikleri teb‘îz “التَّبْعِيضُ”, bütünün bir kısmı/bir parçası anlamında kullanılır. Sözlükte “parçalara ayırmak” demektir.⁷²² Örneğin dilde “أَخَذْتُ مِنَ الْخُبْزِ” “Ekmekten aldım.” denilir. Bu ifade ile kişinin ekmeğin tamamını değil bir kısmını aldığı anlaşılır. Bu harfin bu anlamda kullanıldığının anlaşılmasının yolu bu gibi örneklerde harfin yerine “بَعْضُ” kelimesinin getirilebilmesidir. Mesela yukarıdaki örnekte “أَخَذْتُ بَعْضَ الْخُبْزِ” denilebildiğine göre buradaki “مِنْ” teb‘îz anlamındadır.⁷²³ Daha önce de geçen ve etrafında cereyan eden ihtilafa değindiğimiz şu ayette yer alan “مِنْ” harfi de teb‘îz anlamına gelmektedir:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ﴾

“Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁷²⁴

Her ne kadar fakihler, bu harfe iki anlam yükleseler de yerine göre teferruatta farklı yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Mesela bazen İmam Şâfiî’nin “مِنْ” için tercih ettiği teb‘îz manasına karşın Ebû Hanife, “ibtidâu’l-gâye” anlamını tercih

⁷²² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 1/283.

⁷²³ İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/409; İbnu’l-Esîr (Mecduddîn), *el-Bedî’*, 1/244-245; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 3/996; Hindî, *Nihâyetu’l-vuşûl*, 2/432; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/176; İsnevî, *et-Temhîd*, 219; a.mlf., *el-Kevkeb*, 316; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi’*, 2/723.

⁷²⁴ et-Tevbe 9/103.

etmiştir.⁷²⁵ İmamları bu ihtilafa sevk eden saik, şu ayette geçen “من” harfinin delâletine olan yaklaşımlarıdır:

﴿...فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ مِنْهُ...﴾

“Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin).”⁷²⁶ Teyemmümün hükmünü tanzim eden bu ayette Ebû Hanife, ibtidâ (başlangıç noktası) manasını tercih ederken Şâfiî, teb‘îz anlamını tercih etmiştir. Bu tercih sebebiyle İmam Şâfiî, teyemmüm edilecek nesnenin toprak olması ve -az olsa bile- onun yüze temas etmesi şartını ararken bunlardan hiçbirisi Ebû Hanife’ye göre şart olmayıp toprak cinsinden -örneğin kaya gibi- bir nesneyle de teyemmüm edilebileceğidir. Öyle anlaşıyor ki o, toprağın teyemmüm uzuvlarına geçişini aramamıştır.⁷²⁷ Birçok âlimin telifatında yer verdiği bu malumat müsellemler olsa da kanaatimizce her iki mezhep kurucusunun bu yaklaşımlarının dayanakları “من” harfinin geçtiği her yerde bu anlamda kullanıldığını göstermeyeceği gibi bu anlamların da o harf için hakiki anlam olduğunu da göstermez. Öte taraftan sırf bir örnek üzerinden de genel bir kaide ortaya koymak da doğru olmasa gerektir.

b. İbtidâu’l-gâye (amacın başlangıç noktası)

Bu manada kullanılan “من” harfî, fiilin nereden ve ne zaman başladığını gösterir. Bu başlangıç, zamanda olabileceği gibi mekânda da olabilir. Mekândan başlangıç hususu ittifakla kabul edilirken zamandan başlangıcı ise çok nadirdir ve de ihtilaflıdır. Hatta bunu inkâr edenler de mevcuttur.⁷²⁸ Örneğin “سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى ” “Basra’dan Kûfe’ye yürüdüm.” ifadesini söyleyen birisi yürümeye Basra’dan

⁷²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/125; Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 1/241-242; Serahsî, *el-Mebsûrât*, 1/107; Zencânî, *Tahrîcu’l-furû’*, 21; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 1/172; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâ’ik*, 1/39; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/129; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/189-193; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 1/536-537; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/129; İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râ’ik*, 1/155-156; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1/114-115; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 323.

⁷²⁶ el-Mâide 5/6.

⁷²⁷ Zencânî, *Tahrîcu’l-furû’*, 21.

⁷²⁸ İsnevî, *Nihâye*, 143; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/189.

başladığını dile getirmiş olur ve Basra, eylemin başlangıç noktası olarak kabul edilir. Şu ayette de böyle bir kullanım söz konusudur:

﴿...مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ...﴾

“...Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya...”⁷²⁹

İlginçtir ki yukarıda da değindiğimiz üzere “مِنْ” harfinin zamansal başlangıç olgusunu gösteren birçok örnek olmasına rağmen başta Sîbeveyhi olmak üzere Basra dil okulu, “مِنْ” harfinin zamanda kullanılamayacağını, bilakis mekân başlangıcında kullanılacağını dile getirmişler ve zamanı gösteren örnekleri, zorlama bir yöntemle mekânsal manaya tevil etmişlerdir. Oysaki İbn Hişâm bile bu edatın zamanda kullanımının mekânda kullanımından daha yaygın olduğunu söylemiş, Radî el-Esterâbâdî de bu görüşü beğenmiştir. Hatta İbn Mâlik, “مِنْ” harfinin zamanda kullanımı diye bir başlık açmıştır. O, ilgili yerde “مِنْ” harfinin zamanda kullanımını kabul etmemenin sahih nakillere ve fasih istimale aykırı olduğunu belirtmiş ve bu durumun Sîbeveyhi'yi taklit eden birçok nahiv bilginine kapalı kaldığını söylemiştir. Ebû Hayyân da vukuu çokça yaygın olan bir şeyde teville gitmenin doğru bir şey olmadığını savunmuştur ki tüm bu açıklamalar, Basra dil okulunun yaklaşımının isabetsiz olduğunu ortaya koymuştur.⁷³⁰

Hanbelîler'e göre “مِنْ” harfinin ne anlama geldiği, bulunduğu cümlenin ifade ettiği anlamla irtibatlı olup mevcut anlam kargaşası karine ile izale edilir. Örneğin bir kimse “خَذْ مِنْ هَذَا الْكَيْسِ مَا شِئْتَ” “Bu çantadan dilediğin parayı al” ifadeyi söylerse buradaki “مِنْ” harfinin ibtidâ anlamında olduğu anlaşılır ve bu kişi o çantadaki nakdin hepsini alabilir. Çünkü para, çantanın bir cüzü olmayıp bilakis onun mazrufudur. Çanta ise zarftır. Dolayısıyla parayla irtibatı cüziyet-külliyet düzleminde olmayıp aksine

⁷²⁹ el-İsrâ 17/1.

⁷³⁰ Detay için bk. İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 2/212; İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelusi el-Ceyyânî, *Şevâhidü't-tavzîh ve't-tašhîh li-müşkilâti'l-Câmi'i's-şahîh*, thk. Taha Muhsin (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1405 H), 189/192; a.mlf., *Şerhu't-Teshîl*, 3/131; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/562; Şâtübî, *el-Mağâşidu's-şâfiye*, 3/588-592; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/189-190.

aralarında zarfiyet ve mazrufiyet ilişkisi vardır. Hâlbuki kişi ifadeyi " خذْ مِنْ هَذِهِ " aralarında zarfiyet ve mazrufiyet ilişkisi vardır. Hâlbuki kişi ifadeyi " خذْ مِنْ هَذِهِ " şeklinde söylediğinde burada külliyyet-cüziyyet ilişkisi bulunduğu ve "مِنْ" harfi de tab'îz (bir kısım) ifade edebileceğinden kişi nakdin hepsini alamaz.⁷³¹ Lakin bu gibi örneklerde örften ve karinelerden yararlanılarak hareket edilmesi daha uygundur kanaatindeyiz.

c. Beyan

Öncesinde geçenden ne kast edildiğini açıklamak üzere getirilen "مِنْ" harfinin bu kullanımı oldukça yaygındır. Bu durumda genellikle "مِنْ" harfi "مَنْ" ve "مَا" gibi ilgi zamirlerinin (ism-i mevsul) sılasından sonra gelerek ondaki kapalılığa açıklık getirir ve bu durum sanki sıfat ve mevsufun tersine döndürülmüş şekline benzer. Bazen de bir cins isminden sonra gelir. Bu harfin beyaniye olduğunun alameti, o kaldırılıp yerine "الذي، هو" gibi lafızlar konulduğunda anlam kaymasının/bozulmasının yaşanmamasıdır.⁷³² Yukarıda da belirttiğimiz gibi her ne kadar bazıları "مِنْ" harfinin beyan için olduğunu inkâr edip bunu çağrıştıran örnekleri tevil etseler de bu harfin bu anlamının olduğunu gösteren birçok örnek vardır. Mesela hadiste geçen " وَبِئْسَ لِلْأَعْقَابِ " "Ateşe râm olan ayaklara veyl olsun" hadiste⁷³³ bulunan "مِنْ" harfi, veyl kelimesinden ne kastedildiğini açıklamaktadır.

﴿...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...﴾

⁷³¹ İbnu'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, 210; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 4/306.

⁷³² İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/409; İbnu'l-Esir (Mecduddîn), *el-Bedî'*, 1/244-245; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/996; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 2/432; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/176; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/56; İsnevî, *et-Temhîd*, 219; a.mlf., *el-Kevkeb*, 316; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/723.

⁷³³ Tirmizî, "Tahâret" 31 (No. 41).

“Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için.”⁷³⁴ ayetinde geçen ikinci “مِنْ” harfinin -ihtilaf olmakla beraber- beyan için olduğunu dile getiren bilginler mevcuttur.⁷³⁵

Bir örnek vermek gerekirse İslâm hukukunda boşama hakkı erkeğe verilmiştir. Buna mukabil koca bu hakkını eşine verebilir ve eş de bu hakkı kullanarak kendisini boşayabilir. Bununla birlikte koca böyle bir hak devri sağlamamışsa kadın, kendi malından belli bir miktar kocasına teklif ederek de boşanmayı isteyebilir. Daha önce geçtiği üzere bu akite fıkıhta “hul’/muhâlea” denir. Öyleyse kadın, kocasına “خَالِعِي بَمَا

“فِي بَيْتِي مِنْ مَالٍ” “Evimde bulunan mal mukabilinde benimle hul’ yap.” manasına gelen sözü söylerse ve evdeki malda nizaa götürecek bir belirsizlik yoksa bu hul’, Şâfiî’ye göre caizdir ve bir bain talak gerçekleşmiş olur. Niza durumunda ise yine talak vaki olur ve kadına mehr-i misil ödeme zorunluluğu doğar.⁷³⁶ Çünkü buradaki “مِنْ” beyan anlamı verir. Beyan da en azından beyan edilenin cinsini veya türünü verdiğinden buradaki belirsizlik “yesir” olarak kabul edilir ve akde zarar vermez. Ancak Hanefilere göre böyle bir akit, belirsizlik nedeniyle fasittir ve kocaya ric’at hakkı doğar. Belirsizlik giderildiği takdirde akit sahih hale dönebilir.⁷³⁷

d. Tâ’îl (التَّعْلِيل)

Sebebiyet manasına gelen bu kullanımda “مِنْ” harfinin işlevi, fiilin gerekçesini bildirmektir.⁷³⁸ Türkçedeki “...den dolayı” anlamını barındırmaktadır. İllet bildirdiğini gösteren delillerden biri şu ayettir:

﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾

⁷³⁴ el-Bakara 2/187.

⁷³⁵ Ayetle ilgili rivayetler ve değerlendirme için bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2/106; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 2/217-218; Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, 3/298-299, 4/398-399; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/69; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/180-187.

⁷³⁶ Begavî, *et-Tehzîb*, 5/557; Râfîî, *Fethu’l-‘azîz*, 8/396; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 7/432.

⁷³⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 193; Bâbertî, *el-‘Inâye*, 4/222; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-ḳadîr*, 4/222; İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râ’ik*, 4/85; Meydânî, *el-Lubâb*, 3/65-66.

⁷³⁸ İbnu’l-Hâcib, *el-Emâlî’n-naḥviyye*, 1/160; İbn Mâlik, *Şerḥu’l-Kâfiye*, 2/572; İbn Hişâm, *Muḡni’l-lebîb*, 429; İsnevî, *et-Temhîd*, 221; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 325.

“Her ne zaman cehennemden, o ıstıraptan çıkmak isteseler, oraya geri döndürülürler ve onlara, "Tadın yangın azabını" denilir.”⁷³⁹

Başka bir örnek vermek gerekirse Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen "يَحْرُمُ" “Nesepten ötürü nikâhlanması haram olan yakınlar, süt emme sebebiyle de haram olurlar.”⁷⁴⁰ hadiste geçen “مِنْ” harfleri bu manadadırlar ve sebep bildirirler.

Koca eşine, "بَرَأْتُ مِنْ طَلَاقِكَ" “Senin talakından beriyim/uzağım.” gibi bir ifade kullandığında fıkıh bilginleri, bu ifade etrafında ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre talak niyet neticesinde gerçekleşirken bazı bilginlere göre ise ifade kapalı olduğundan talak niyeti taşısa bile boşanma gerçekleşmiş olmaz.⁷⁴¹ İsmâil el-Büşencî (öl. [?]) gibi bazı bilginlere göre ise lafzı “kinevî” ifadeler kategorisinde değerlendirmiştir. Ancak ifadeyi şu şekilde "بَرَأْتُ إِلَيْكَ مِنْ طَلَاقِكَ" kurarsa “مِنْ” sebep bildireceğinde talak gerçekleşmiş olacaktır. Çünkü cümlemin takdiri "بَرَأْتُ مِنْكَ مِنْ أَجْلِ إِيقَاعِ الطَّلَاقِ عَلَيْكَ" şeklinde olur ki cümlemin anlamı şöyledir: “Üzerine talak vaki olduğundan ben senden beriyim.”. Bu tarz ifadeler daha önce de üzerinde durduğumuz üzere niyetin dikkate alındığı ve kişinin irade beyanının tashih edilmesinden sonra hüküm icra edildiği meselelerdendir. Örfte cari olan “Kalk git! Gözümün önünden kaybol! Sen özgürsün, seninle işim bitti, sen artık tek başınasın, babanın evine git! vb.” sözlerin hükümleri de bu açıdan değerlendirilmelidir.

e. İstiğrâk (Kuşatıcılık/Zâidlik)

Bu kullanımda “مِنْ” harfi cümle içerisinde zâid (fazlalık) sayılır ve nekre bir kelimenin başında yer alarak cümlede var olan nefye (olumsuzluğa) kesinlik

⁷³⁹ el-Hac 22/22.

⁷⁴⁰ Buhârî, "Şehâdât", 7 (No. 2502); İbn Mâce, "Nikâh", 34 (No. 1937); Tirmizî, "Radâ", 1 (No. 1179).

⁷⁴¹ Râfî, *Fethu'l-azîz*, 8/527; Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn*, 8/32-33; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/365; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/63-64; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb*, 3/274; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/323; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 2/358; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 4/534-535.

kazandırır.⁷⁴² Genel kanaate göre burada “مِنْ” harfinden önce nefiy veya istifhâm edatının bulunması şarttır. Örneğin:

﴿...اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ...﴾

“...Allah'a kulluk edin. Sizin ondan başka hiçbir ilahınız yoktur.”⁷⁴³ ayetinde böyle bir kullanım vardır.

Ancak yukarıda saydığımız durumların olmadığı müspet hallerde ise bu harfin zait olarak gelmesi Sîbeveyhi ve Basra ekolü âlimlerinin tamamına göre caiz değildir. Ahfeş ve ona tabi olarak İbn Cinnî ise hiçbir ön koşul (nekre-mârifet/nefiy-ispât) ileri sürmeksizin bunun caiz olduğunu söylemişler⁷⁴⁴ ve şu ayeti delil olarak sunmuşlardır:

﴿...يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى...﴾

“...sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi belli bir vakte kadar ertelesin.”⁷⁴⁵

Bazı âlimler ise “مِنْ” harfinin zâid olabilmesini nekre veya mârifeden sonra bulunma şeklinde bir ayırım yaparak zait oluşunun ancak nekre durumunda caiz olabileceğini dile getirmektedirler. Şu ayet-i kerime’de olduğu gibi:

﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾

“Onlar, Adn cennetlerine girerler. Orada altın bilezikler ve incilerle süslenirler. Oradaki elbiseleri de ipektir.”⁷⁴⁶ Ancak mârifeden sonra zâid olarak geliş caiz olmamaktadır. İsnevî, İbn Malik’in, *el-Elfiye*’sinde ilkinin (Sîbeveyhi ve Basra Ekolünün görüşü olan ispatta caiz oluşu düşüncesi), *et-Teshil*’inde ise ikinci görüşü (Ahfeş’in tercihi olan herhangi bir şart ön görmeksizin caiz oluşu görüşü) tercih

⁷⁴² Muberrred, Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Muberrred el-Ezdî es-Sumâlî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhalik Azîme (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, ts.), 4/420; İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/137-140; a.mlf., *Şerhu’l-Kâfiye*, 2/797-799; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/136-145; İbn Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 3/16-17.

⁷⁴³ Hûd 11/84.

⁷⁴⁴ Muberrred, *el-Muktedab*, 4/420; İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/137-140; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/136-145; İbn Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 3/16-17.

⁷⁴⁵ Nûh 71/4.

⁷⁴⁶ el-Fâtır 35/33.

ettiğini aktarmaktadır.⁷⁴⁷ Ancak bizce Sîbeveyhi ve Basra ekolü âlimlerinin yaklaşımları daha isabetli gözükmektedir.

Kaidenin furû-ı fıkha yansımaları olarak bir kızı evlendirmek veya başka durumlarda onun hakkında tasarruf yetkisine sahip olan bir veli, evlendireceği kıza "زَوَّجْتُ مِنْكَ" "Seni evlendirdim." derse yukarıda zikrettiğimiz kaideye binaen bu akit sahihtir. Çünkü burada "مِنْ" harfî zaittir ve cümle aslen "زَوَّجْتُكَ" şeklindedir. Aslında bu zikredilen kaide, İmam Gazzâlî'nin fetvalarında andığı hususun özeti mahiyetindedir. Nitekim o, kızın velisinin "زَوَّجْتُ لَكَ أَوْ لِكِ" "seni evlendirdim." sözünün doğru olduğunu ve dolayısıyla böyle bir akdin geçerli olduğunu söylemiştir. Bunun nedeninin ise harflerde yapılan hataların manaya zararı olmadığı sürece müzekkerlik-müenneslik bakımından iraptaki hatalar seviyesine indirgeneceğini dile getirmiştir. Buna göre veli, bir adama "زَوَّجْتُكَ" "Onu seninle evlendirdim." diyerek, müennes (dişil) zamiri olan "ها" yerine müzekker (eril) zamiri "ه" kullansa ve bu sözüyle de evlendireceği kızına işaret etse bu sözdeki hataya bakılmaz ve akit geçerli olur.⁷⁴⁸ Kanaatimizce İmam Gazzâlî'nin bu tespiti yerindedir. Nitekim onun bu yaklaşımını birçok âlim benimsemiş ve ona göre hüküm tesisinde bulunmuşlardır. Çünkü dilin inceliklerinden bihaber avam tabakasını, fasih ve kaidelere uygun söz söylemeye mecbur kılmak oldukça zor ve adeta tahakkuku imkânsız bir durumdur.

Pezdevî'nin de dediği gibi "مِنْ" harfinden neşet eden furû-ı fıkıh örnekleri sayılamayacak çoktur.⁷⁴⁹ Dolayısıyla bu kadarıyla kifayet yeterlidir.

⁷⁴⁷ İsnevî, *el-Kevkeb*, 318. İsnevî'nin, İbn Malik'ten böyle bir aktarımda bulunması sanki onun böyle bir görüşte olduğunu vehmettirmektedir. Hâlbuki İbn Malik, bunu kendi tercihi olarak değil bilakis böyle bir görüşün de var olduğunu dile getirmek için böyle bir bilgiye yer vermektedir. Nitekim İbn Malik *et-Teshîl*'de şöyle demektedir: "مِنْ" harfî cerri, umumî kesinlik veya sadece te'kit için nefiy ve benzeri durumlardan sonra nekire olan mübtada, fail veya mefulü cer ederek zâid olarak gelebilir. Ancak Ahfeş'in görüşüne uygun olarak bu saydığımız şeylerin (nekreyi cer ederek nefiy'den vb. sonra gelmek kaydı) olmadığı durumlarda da gelebilir." Bk. İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/130-140.

⁷⁴⁸ İsnevî, *el-Kevkeb*, 319; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlib*, 3/118; Remlî, *Fetâva*, 3/273-274; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 7/219.

⁷⁴⁹ Bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 280; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/176-178; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/189-194.

1.3.1.6. “على” (...üzerinde)

İsim olduğunu söyleyenler bulunsa da harf olduğu hususu genel kabul gören “على” harfinin lügat anlamı “isti‘lâ”dır. İsti‘la, bir şeyin üstünde/üzerinde olmak anlamına gelir.⁷⁵⁰ Üzerinde olmak kavramı ile bazen hakiki manada üzerinde olmak kastedilebiliyorken bazen de mecazî mana kastedilebilir. Örneğin:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾

“Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.”⁷⁵¹ ayetinde yer alan “على” hakiki üzerinde yer alma manasında iken;

﴿...وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾

“Mü'minlere yardım etmek ise üzerimizde bir haktır.”⁷⁵² ayetinde geçen “على” harfinin verdiği “üzerinde olmak” manası ise mecazîdir. Aslında naslarda yer alan “على” harfinin büyük çoğunluğu bu ikinci manada yani mecazî anlamdadır.

Murâdî'nin beyanına göre İbn Malik, bu harf için sekiz mana zikretmiş lakin Basra ekolü, bu harfe sadece “isti‘lâ” anlamını vermişlerdir. Onlar, “على” harfinin “isti‘lâ” dışında başka bir anlamının olmadığını belirterek isti‘lânın dışında kalan anlamları tevil etmişlerdir.⁷⁵³ Kanaatimizce de Basra nahiv ekolünün bu yaklaşımları daha isabetlidir. Nitekim bu harf için zikredilen isti‘lanın dışındaki anlamlar, mecazî olup, tevil yoluyla o anlamlar da isti‘lâ anlamına râci olmaktadır.

Fıkıh usûlü kitaplarında “على” harfinin lügat anlamından öte fıkıhla irtibatlı iki anlamı üzerinde durulmuştur. Bu iki anlam, “على” harfi için her ne kadar mecazî olsa da üzerinde durulmasında fayda vardır. Bu anlamlardan ilki şart, ikincisi ise icap ve iltizam yani “yükümlü kılmak” ve “borçlandırmaktır.” İlk anlama göre bu harf, şart

⁷⁵⁰ Bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/229; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 476-480.

⁷⁵¹ er-Rahmân 55/26.

⁷⁵² er-Rûm 30/47.

⁷⁵³ Harfın diğer manaları için bk. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 476-480.

manası barındırmakta olup naslarda ve sözlü akitlerde “...koşuluyla” manasına gelir. Bu kullanımın yaygın örnekleri mevcuttur.⁷⁵⁴ Bununla birlikte Hanefiler, koşul manasının mahza ivazlı akitler için olamayacağını dillendirmişlerdir. Onlar, “bey’, icâre, nikâh gibi mahza ivazlı sözleşmelerde istimal edilen “على” harfinin şart manasına gelmeyip yukarıda verilen ve bedeliyet ifade eden “بِ” harfi ile tazmin edilir” demişlerdir.⁷⁵⁵ Öyle anlaşıyor ki bu tarz bir yöntemde istiâre işlevi devreye girmekte ve “على” harfi “بِ” harfi yerine ödünç olarak kullanılmaktadır. Zaten harflerin birbirleri yerine kullanımı olağan bir durumdur. Abdulazîz el-Buhârî, Hanefî ulemasının bu yaklaşımının gerekçesini verirken böyle bir yaklaşımın (şartlı tasarrufun) bir bakıma mezkûr akitler için dinde haram kılınan kumara benzediğini ve bu durumun da ivazlı akitlerin ruhuna aykırı olduğunu vurgulamıştır.⁷⁵⁶ Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, bedel karşılığında (muhâlea) gerçekleştirilen talakta kullanılan “على” harfinin de bu bağlamda değerlendirilmesini savunularken; Ebû Hanife ise böyle bir kullanımdaki “على” harfinin şart anlamı barındırdığını dile getirmiştir.⁷⁵⁷ Şart anlamındaki “على” harfi için şu ayetler örnek olarak sunulabilir:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا...﴾

“Ey Peygamber! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak...

Konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et...”⁷⁵⁸

﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ...﴾

“Şuayb, “Ben, sekiz yıl bana çalışmana karşılık şu iki kızımdan birisini sana nikâhlamak istiyorum.”⁷⁵⁹ Bu ayette Hz. Şuayb (as), Hz. Musa’dan (as) sekiz (on) yıl

⁷⁵⁴ Pezdevî, *el-Uşûl*, 279.

⁷⁵⁵ Pezdevî, *el-Uşûl*, 279; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 9/20; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/173.

⁷⁵⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/173-174.

⁷⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 4/555-556; Serahsî, *el-Mebsûr*, 6/181-183; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 3/153; Mergînânî, *el-Hidâye*, 80; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 9/20; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/173-174; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/226; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/521; İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-kadîr*, 4/226-227.

⁷⁵⁸ el-Mümteḥine 60/12.

⁷⁵⁹ el-Kasas 28/27.

çalışması karşılığında kızını kendisine nikâhlama teklifinde bulunmuştur. Bu da, “على” harfinin şart manası barındırdığını gösterir.

Yine muhâlea (kadının boşaması karşısında eşine ödediği bedel) kabilinden bir kadın eşinden, “طَلَّقَنِي ثَلَاثًا عَلَى عَشْرَةِ دَنَانِيرٍ” “Beni on dinar karşılığında üç talakla boş.” gibi bir ifadeyle kendisini boşamasını istediği bu söz, Hanefî uleması arasında farklı yorumlanmaktadır. Ebû Hanife’ye göre bu cümle şart anlamı barındırmakta ve cümlenin açılımı “إِنْ طَلَّقْتَنِي ثَلَاثًا فَلَكَ عَلَى عَشْرَةِ دَنَانِيرٍ” “Beni üç talak ile boşarsan benden on dirhem alacağın olsun” şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla koca, eşini üç talak ile boşamadığı müddetçe teklif edilen miktarı alma hakkını elde edememekte ve talak da ric’î olmaktadır. Buna mukabil Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, kocanın faraza bir defa boşaması ile teklif edilen miktarın üçte birini alma hakkını elde edeceğini ve boşamanın ric’î değil bâin olacağını dile getirerek örnekte geçen “عَلَى” edatının -ivazlı tasarruflarda olduğu gibi- “بِ” edatı manasına geldiğini savunmaktadırlar.⁷⁶⁰ Şâfiîler de Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi düşünmektedirler.⁷⁶¹ Karşılıklı ilişkiler bağlamında değerlendirildiğinde bu tarz örneklerin, her iki tarafın maslahatına uygun şekilde yorumlanmasının en akılcı ve en adaletli yol olacağı ortaya çıkacaktır. Görünen o ki kadın, bu teklifi ile nikâh bağından kurtulmaya çalışmaktadır. Şayet eş, üç değil de bir veya iki defa boşarsa bu kadının amacına uygun düşmeyecektir. Dolayısıyla bize göre kocanın teklif edilen miktarı elde etmesini Ebû Hanife’nin de belirttiği üzere üç talakın tamamına bağlamak daha isabetli gibi gözükmektedir.

Fıkıh usûlü kitaplarında “على” harfinin üzerinde durulduğu ikinci anlam ise söylediğimiz üzere icap ve iltizam yani “yükümlü kılmak” ve “borçlandırmaktır.” Bu borçlandırma veya yükümlü tutma, naslarda genelde yükümlü tutulan kimselerin

⁷⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/782-783; Semerkandî, *‘Uyûnu’l-mesâ’il*, 99; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 9/20; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/173-174; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/226; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/521; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/226-227; Meydânî, *el-Lubâb*, 3/66.

⁷⁶¹ Şâfiî, *el-Um*, 5/219; Cuveynî, *Nihâyetu’l-ma’lâb*, 13/392-393; Şâşî, *Hilyetu’l-‘ulemâ’*, 6/664; Begavî, *et-Tehzîb*, 5/570; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 335.

başına “على” harfinin getirilmesi ile gösterilir. Örneğin oruç ibadetiyle yükümlü tutulmayı ayet şu beyanıyla dile getirmektedir:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.”⁷⁶² Aynı ayetin devamında gelen ve oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin ne yapmaları gerektiğini bildiren ayet ise şöyledir:

﴿...وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينَ...﴾

“...Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidiye verir.”⁷⁶³ Başka bir ayette:

﴿...وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾

“...Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir.”⁷⁶⁴ geçmektedir. Daha önce de yer verdiğimiz bu ayette kişinin bebeğini emziren kadının geçimini tanzim eden ayet, nafaka sorumluluğunun babaya yüklendiğini “على” harfinin getirerek beyan etmiştir.

﴿...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾

“Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”⁷⁶⁵ Bu ayet ise hac ibadetinin, Mekke'ye varabilme imkânına sahip olan kimselere farz olduğunu beyan etmektedir ki bu hususta mezhepler arasında ittifak vardır.⁷⁶⁶

Naslarda geçen “كُتِبَ عَلَيْكُمْ”, “حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ”, “Size haram kıldık, size farz kılındı” gibi ifadelerde yer alan “عَلَى” edatı, hitabın kapsamına girenleri tayin etmek için kullanılır.

⁷⁶² el-Bakara 2/183.

⁷⁶³ el-Bakara 2/184.

⁷⁶⁴ el-Bakara 2/233.

⁷⁶⁵ Âl-i İmrân 3/97.

⁷⁶⁶ Muzenî, el-Muhtaşar, 1/335; İbn Bezîze, Ravzatu'l-Mustebîn; 1/556; Siğnâkî, en-Nihâye, 6/10.

Fıkıh kitaplarında yer alan bazı sözlü akitlerde geçen “على” harfi, “لِ” edatı ile beraber bulunur ve cümlede medyunun (borçlu) başında yer alır. “لِ” edatı ise dâinin (alacaklı) öncesinde bulunur. Bu tarz cümleler ise genelde bir alacağı ikrar etmeyi ifade eder. Örneğin bir kimsenin söylediği, “لَكَ عَلَى مِئَةِ دِرْهَمٍ” “Senin bende yüz dirhem alacağın var.” cümle, bu kabildendir ve bu kimse ilgili miktarı ödemekle yükümlü olur.⁷⁶⁷

1.3.1.7. “كَ” (...gibi)

Arapça’da “كَ” harfi, mutlak olarak teşbihe (benzetmeye) delâlet eden bir harf olarak kullanılır. Bu benzetmenin ne olduğu ve neye dayandığı, karineler ile belirlenir. Teşbihte kullanılan “كَ” lafzının, harf olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmaz. Bununla birlikte bazen harf olmaktan çıkıp isme dönüşebilir. Bu durumda ise mezkûr harf, öncesinde geçen kelimelerin ya faili ya mefulü ya da mecruru vd. olur. Ancak isim olarak kullanımı Sîbeveyhi’ye göre sadece şiir zaruretinde gelebilir. Ahfeş ve bazılarına göre ise bu şart olmayıp normal cümlede dahi isim olarak gelebilir.⁷⁶⁸

Benzetmeye yarayan bu harfin gerçekleştirdiği teşbihin, iki şeyi her yönüyle birbirine denk düşürmeyeceğini belirtmekte yarar vardır. Aynı şekilde iki şeyin birbirine benzemediğini dile getirmek de bu iki şeyin hiçbir şekilde ortak bir vasfının olmadığı anlamana da gelmez. Öyleyse “كَ” edatının gerçekleştirdiği teşbih ile adem-i teşbih, göreceli olup bu noktada teşbih veya adem-i teşbih yönünü tespit mühim bir meseledir.

⁷⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 4/556, 8/221, 10/407; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7/218; İbn Yûnus es-Sıkillî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Yûnus es-Sıkillî, *el-Câmi’ li-mesâ’ili’l-Mudevvene* (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 2013), 11/364, 14/313; Serahsî, *el-Mebsûr*, 6/181; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 4/222; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/333.

⁷⁶⁸ Ebû Ali el-Fârisî, *el-İzâh*, 259-261; Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 355; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 4/710; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 78-95; İsnevî, *el-Kevkeb*, 324-325; İbnu’l-Mibred, *Zînetu’l-arâis*, 25.

Pezdevî, kâf-ı teşbihin umûm ifade edip etmemesi bağlamında değerlendirmiş ve öncesinin sonrakinden çok yönlü olarak mugayir olduğundan umûm ifade etmeyeceğini söylemiştir.⁷⁶⁹

Mesela bir kimsenin, "أَحْرَمْتُ كَاخْرَامَ زَيْدٍ مِنْ حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ أَوْ قِرَانٍ أَوْ تَمَتُّعٍ" "Zeyd'in, hac, umre, kırân ya da temettü için getirdiği niyete benzer bir niyetle ben de ihrama niyet ettim." kullandığı bu ifadede yukarıdaki kaide devreye girer. Buna göre birisi örneğin ihram niyeti getirirken "كَاخْرَامَ زَيْدٍ وَعُمْرٍ" şeklinde niyet eder de ikisinden birisi hacca diğeri de umreye niyet etmişse teşbihte bulunan bu kimse kırân haccına niyet etmiş sayılır. Âlimler, burada bu kişinin mevcut niyetiyle mutlak ihrama gireceğini daha sonrasında da irade ettiği ihram türüne geçiş yapabileceğini söylemişlerdir. Bunun sebebi ise ihramda ne için niyet ettiğini tayin etmenin şart olmadığıdır. Nitekim bu ifadeden hareketle kişinin bu niyetini mutlak ihrama niyet etmeye sevk ettiğimizde "كَاخْرَامَ زَيْدٍ وَعُمْرٍ" kısmının bir faydası kalmayacaktı.⁷⁷⁰

Ancak bizce bu gibi farklı anlamlara yorumlanabilen kapalı ifadelerden kaçınıp niyeti açıkça dile getirmek daha isabetli olacaktır.

Yine benzetme kabilinden bir kimse eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ كَالْتَّلَجِّ أَوْ كَالنَّارِ" "Sen boşsun. Kar gibi veya ateş gibi." ifadeyi söylerse boşanma derhal gerçekleşir ve buradaki teşbih geçersiz sayılır. Bu Şâfiîler'e göre böyledir. Ebû Hanife'ye göre ise koca, kara benzetme ile beyazlığı, ateşe benzetme ile de aydınlanmayı murat etmişse sünni talak ile boşama gerçekleşir. Lakin kara benzetme ile soğukluğu, ateşe benzetme ile de sıcaklık ve yakıcılığı murat etmişse bid'i talak ile boşanmış sayılır.⁷⁷¹ İsnevî, bu görüşü Ebû Hanife'den nakletmişse de Hanefî furû' eserlerinde yer verilen örnek "أَنْتِ

⁷⁶⁹ Bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 243; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/190; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/1035; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/104; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 341.

⁷⁷⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/87; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 4/223; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 3/59; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 3/69; İbnu'l-Mulakkın, *Ucâletu'l-muhtâc*, 2/588; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 1/539-540; Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menheci't-tullâb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/163.

⁷⁷¹ Râfiî, *Fethu'l-'azîz*, 8/504-505; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/22; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebih*, 14/52; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 2/212; İsnevî, *el-Kevkeb*, 325-326; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/312.

“طَالِقٌ كَالْتَّلَجِ إِنْ أَرَادَ فِي الْبُرُودَةِ فَبَائِنٌ، وَإِنْ أَرَادَ فِي الْبَيَاضِ فَرَجَعِي” “Koca, bu ifadesiyle

eşinin soğuklukta kar bâin; beyazlıkta kar gibi olduğunu murâd ettiğini belirtirse boşama ric‘î olur” şeklindedir. Her iki ifade arasındaki fark ise görebildiğimiz kadarıyla sünni-bid‘î vafında değil, bilakis ric‘î-bâin talak oluşundadır ki her iki yaklaşım arasında bariz bir farkın varlığı aşikârdır. Öte taraftan hemen önceki dipnotta bir kısmının adının geçtiği birçok Şâfiî eserde Ebû Hanife’nin bu görüşüne herhangi bir yorum veya itiraz edilmeden yer verilmesi dikkat çekicidir. Malumdur ki kendi görüşünü aktardıktan sonra karşı tarafın görüşüne -itiraz etmeksizin- yer vermek o görüşü benimsemek anlamına da gelebilir.

Klasik fıkıh eserlerinde teşbih ile alakalı bazı örnekler şunlardır: Adamın biri benzetme yaparak eşi için “أَنْتِ عَلَيَّ كَالْمَيْتَةِ وَالْدَّمِ وَالْحُمْرِ وَالْخَنْزِيرِ” “Sen bana göre ölü, kan, içki ve domuz gibisin.” gibi ifadeler kullansa bu ifadeler muğlak (kapalı) olarak kabul edilir. İslâm hukukçularına göre burada adamın niyetine bakılıp ona göre hüküm tesisi gerçekleştirilir. Şâfiîler’e göre kişi şayet ‘bu benzetmelerdeki muradım eşimin kötü ve pis olduğunu dile getirmektir.’ dese bu beyanı, mahkemece kabul edilir. Ancak talak’ı veya zihâr’ı kastetmiş olduğunu beyan ederse bunların gereksinimleri yerine getirilir. Bununla birlikte adam, eşini kendine haram kılmayı (ilâ) irade etmişse ya da mutlak bırakırsa kendisine ilâ kefareti vermesi gerekir. Hanefî ve Hanbelî âlimlere göre ise bu durumlarda sadece ilâ hükmü cereyan eder.⁷⁷² Ancak adam, tüm bunlardan birini kastetmedim, yalan söyledim” dese o zaman hiçbir şey gerekmez. Çünkü böyle bir ifade talakı gerçekleştirmede veya yemin kefareti doğurmada açık değildir.⁷⁷³

Yine koca karısı için tahkir babından hoş olmayan bir benzetmeyle örneğin “أَنْتِ كَالْحِمَارِ” “Sen eşek gibisin.” derse ve bununla talakı niyet etse, bu ifadenin talakta kinevî lafızlar kategorisinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Her ne kadar bu tarz durumlarda kullanılan ifadenin karşıdaki kişinin akli melekesinin düşük olduğunu vurgulamak için serdedildiği bir gerçek olsa bile. Çünkü burada adam, böyle bir cümle kurmak suretiyle eşi ile birleşme, yakınlaşma, aynı ortamda bulunma gibi durumları

⁷⁷² Şeybânî, *el-Aşl*, 4/452-453; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 10/187; Rûyânî, *Baḥru'l-meḥzeb*, 10/71; Alaeddin es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 2/198; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/170; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/31; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 191.

⁷⁷³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/170.

kendisine yasaklamayı kastetmiş olabilir.⁷⁷⁴ “Benden uzak kal, nikâhı feshettim, sen benim için bir ölüsün veya domuz gibisin ya da bana haramsın” gibi kinevî lafızlarda da durum böyledir.⁷⁷⁵ Dolayısıyla ihtimalli ifadelerde ihtiyatlı davranmakta fayda vardır.

Daha önce değindiğimiz üzere Arap dilinde ifade tarzları, farklılık arz eder. Mesela önde olması gereken bir kelime olması gerekenden geride veya olması gerekenden önde olarak gelebilir. Bazen de cümlede var olması gereken kelime, özel bir durumu göstermek, cümlenin anlamını pekiştirmek ya da muhatabın dikkatini çekmek vb. saiklerle -karine bulunması koşuluyla- hazfe gidebilir. İşte bu kelimelerden biri de “كَ” harfidir. Bu harf, kendisine delâlet eden karine var olduğunda hazf edilen

harflerdendir. Örneğin hadis-i şerif’te şöyle geçmektedir: **“وَالصَّلَاةُ نُورٌ، وَالزَّكَاةُ بُرْهَانٌ،”**

“وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ” *“Namaz nurdur; zekât burhandır; sabır ise aydınlık.”*⁷⁷⁶ Bu hadiste

teşbih edatı olan “كَ” harfi hazf edilmiştir. Cümlenin aslı **“وَالصَّلَاةُ كَالنُّورِ، وَالزَّكَاةُ كَالْبُرْهَانِ”**

şeklindedir. Hadis, “كَ” harfi hazfedilerek belagat ilminin

konularından olan “teşbih-i belîğ”e örnektir.

Kurban edilecek hayvanın kesiminden sonra karnından ölü olarak çıkan yavrunun hükmünü bildiren başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: **“ذَكَاةُ الْجَيْنِ ذَكَاةُ أُمِّهِ”** *“Yavrunun kesimi, annesinin kesimidir (onun ki gibidir)”*⁷⁷⁷ İlgili rivayetlere bakıldığında ikinci “ذَكَاةُ” kelimesinin hem merfû hem

mensup hem de mecrur olarak rivayet edildiği müşahede edilmiştir. Cumhur, ref’ okunuşunu esas alarak bu ikinci “ذَكَاةُ” kelimesinin cümlenin haberi (yüklemi)

olduğunu savunmuşlardır. Buna göre hadisin anlamı az önce verdiğimiz manada olur. Buna mukabil Hanefiler, nasb okunuşunu tercih etmişlerdir ki bu okuyuşa göre

⁷⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/72; Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-şanâ’i*, 3/170; İsnevî, *et-Temhîd*, 342; İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râ’ik*, 4/74; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru’l-fâ’ik*, 2/433; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 4/551.

⁷⁷⁵ Bk. İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 4/551.

⁷⁷⁶ İbn Mâce, “Tahâret”, 5 (No. 280); Nesâî, “Zekât”, 1 (No. 2437).

⁷⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 18 (No. 2827); İbn Mâce, “Zebâ’ih”, 15 (No. 3199).

cümlede nasb bi nez'i'l-hâfid (harfî cerrin hazf edilerek sonraki kelimenin mensup okunması) olayı gerçekleşmiştir. Buna göre ise hadisin anlamı: “Yavrunun boğazlanması, annesinin boğazlanması gibidir.” şeklinde olur.⁷⁷⁸ Görebildiğimiz kadarıyla ulemayı bu ihtilafa sürükleyen şey salt ilgili rivayet olmayıp malın zayi edilip edilmemesine yönelik yaklaşımları da bu hususta önemli bir faktör olarak öne çıkmıştır. Nitekim anne karnında yer alıp yaratılışı tekâmül etmiş ve fakat annesinin kesilmesiyle hayatını kaybetmiş yavrunun yenilmeyip atılması malın zayi edilmesi anlamına gelir.

“ك” harfinin bir kullanımı da sonuna “ما” ekinin gelmesidir. “كما” formuna dönüşen bu harf, kelama teşbih, tâ'lil veya mübâderet/ivedilik anlamı katmaktadır.⁷⁷⁹ Daha önce dediğimiz gibi “ك” harfi, iki şeyi birbirine benzetmek için kullanılır. Buna karşın “كما” bir kelamı başka bir kelama benzetmek için de istimal edilir.⁷⁸⁰ İbn Hişâm, “ك” harfinden sonra yer alan “ما” ekinin ne olduğuyla (mevsule, mavsûfe, mastariye, kâffe zâid) alakalı ihtilaf bulunduğunu; kendisinin ise “kâffe” olmasını tercih ettiğini belirtmiştir.⁷⁸¹ Öte taraftan bu malumat çerçevesinde “ك” harfinden sonra yer alan “ما” ekinin yerine göre isim yerine göre de harf olduğu söylenebilir. İsim olduğu var sayıldığında “ما” ekinin, teşbih için olan “ك” harfiyle mecrur olacağı aşîkârdır. Yukarıda verilen örnekler “ك” harfi ile tekilin tekile benzetilmesine misal

teşkil ederken; şu ayet “كما” kelimesinin cümleyi cümleye benzetmesine örnektir:

⁷⁷⁸ Detay için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 7/265-266; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/5-6; Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 4/241; Nevevî, *el-Mecmû'*, 10-144-147; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 8/135; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 22/176; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 11/570-573; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 4/369-371; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb*, 1/568-569; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 3/145; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 342.

⁷⁷⁹ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 342.

⁷⁸⁰ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/259, 272; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 480-485; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 408-409; Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî ed-Demâmînî, *Ta'liku'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Mufdî (Suudî Arabistan: b.y. 1983), 4/12-13; Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, 3/413.

⁷⁸¹ Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 408.

﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا هُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾

(İsrailoğulları), "Ey Mûsâ! Onların kendilerine ait ilahları (putları) olduğu gibi sen de bize ait bir ilah yapsana" dediler. Musa şöyle dedi: "Şüphesiz siz cahillik eden bir kavimsiniz." ⁷⁸² Ayette, cümlelerin içeriği diğer cümlelerin içeriğine benzetilmiştir.

"کَمَا" harfinin tâ'lil oluşuna delil ise:

﴿...وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْكُمْ...﴾

"Onu, size gösterdiği için zikredin." ⁷⁸³ ayeti verilebilir.

Mübâderet (ivedilik) ifade ettiği vaki olan "کَمَا" harfinin, fakihler tarafından illet bildiren "لِ" harfi yerinde kullanılabileceği ve aynı zamanda içindeki kurgusal anlamın, iki eylem arasındaki zaman aralığının kısa olmasını iltizam edebileceğini de kabul etmektedirler. ⁷⁸⁴ Feyyûmî bu durumu şu örneklerle açıklar: "يَكْبُرُ كَمَا رَفَعَ" "Kalkar kalkmaz tekbir getirir." ve "يَشْتَغِلُ بِأَسْبَابِ الصَّلَاةِ كَمَا دَخَلَ الْوَقْتُ" "Vakit girer girmez namaza dair sebeplerle meşgul olur." ⁷⁸⁵ Şu halde bu kelime, fiilin çabucak yerine getirildiğini bildirir.

Bir kimse eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ كَأَلْفٍ" 'Sen bin gibi boşsun.' ifadesini kullansa, Şâfîiler'in kadim görüşüne göre üç talak ile boşanmış sayılır. Çünkü adam boşamayı sayıya benzetince bu, şu söze benzer: "مِثْلُ عَدَدِ نُجُومِ السَّمَاءِ" "Sen yıldızlar sayısınca boşsun." Bu söyleminde koca, herhangi bir sayıya niyet etmezse talakını büyük bir şeye benzettiğinden bu söz, "مِثْلُ الْجَبَلِ" ifadesine benzer ve kinevî sözler kategorisinde

⁷⁸² el-A'râf 7/138.

⁷⁸³ el-Bakara 2/198.

⁷⁸⁴ Şâtübî, *el-Makâşidu's-şâfiye*, 3/662; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/173; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, 710-714; a.mlf., *et-Tezyîl*, 11/270-271; Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 84; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 234; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/281; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/447.

⁷⁸⁵ Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-munîr*, 280-281.

değerlendirilir.⁷⁸⁶ Dolayısıyla tabiatı gereği büyüklük ve azamet ifade eden bu tarz sözler akdin de büyüklüğünü gerekli kılar ve hüküm de ona göre verilir.

1.3.2. Atıf Harfleri

Basra dil okulu bilginlerinin atıf edatlarıyla öncekine atfedilen matuflara, “şerîke” adını verdikleri; buna mukabil Kûfe dil okulu bilginlerinin “nasek” ismini -ki yaygın ismi de budur- tercih ettikleri atıf olayına İbn Mâlik, “belli harflerle sonrakini öncekine hükümde birleme” şeklinde bir tanımlama getirmiştir.⁷⁸⁷ Ancak Ebû Hayyân, bu harflerin sayılarının sınırlı olması hasebiyle bir tanımlamaya gitmenin doğru olmadığını, böyle bir tutumun literatürde “devir” denilen kısır döngüyü ortaya çıkaracağını ve dolayısıyla bir tanım yapmaktan ziyade harfleri tanımanın ve tanıtmının doğru olacağını söylemiştir⁷⁸⁸ ki bizce de doğru olan da budur.

Pezdevî’nin ifadesiyle cümlede, “hurûfu’l-meânî” arasında en fazla vaki olan⁷⁸⁹ atıf harfleri, âlimlerin araştırma konusu yaptıkları ve üzerinde ehemmiyetle durdukları meselelerdendir. Nitekim onlar olup bu harflerin türlerini, manalarını, lafızları birbiri üzerine atfettiklerindeki fonksiyonlarını ve cümlenin insicamını sağlamadaki işlevlerini büyük bir titizlikle ele almışlardır. Hem nahiv hem de fıkıh alanında görüşlerini dile getiren bu âlimlerin her birinin bu harflere yaklaşımları farklı olmuş ve yer yer büyük ihtilaflar meydana gelmiştir.

Atıf mefhumu, cümleler veya aynı görevi ifa eden lafızların edatlar aracılığıyla ilintilerini kurmanın adıdır. Bir başka ifade ile harfler aracılığıyla ikinci ifadeyi, birinci ifadeyle birçok açıdan müşterek kılmaktır.⁷⁹⁰ Dolayısıyla bu harfler, yaygın olarak kendisinden önceki matufun aleyh ile kendisinden sonraki matufun aynı hükümde ortak özellik taşıdığını anlatmak için kullanılır. Böyle bir kullanımda bir olay

⁷⁸⁶ Semerkandî, *‘Uyûnu’l-mesâ’il*, 101; Kayrevânî, *en-Nevâdir*, 5/162; İbn Abdulber, *Kitâbu’l-Kâfi*, 2/577; Şâşî, *Hilyetu’l-‘ulemâ’*, 7/75; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/111; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 8/77; İsnevî, *el-Kevkeb*, 328; Haddâd, *el-Cevheretu’n-neyyire*, 2/36; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-hadîsiyye*, 4/165; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 497.

⁷⁸⁷ İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/343.

⁷⁸⁸ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 3/185.

⁷⁸⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 346.

⁷⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-i‘câz*, 1/224; Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 409; İbnu’l-Esir, *el-Bedî’*, 1/379-380; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 5/3; Şâtıbî, *el-Makâşid*, 5/476; Seyyid Şerîf Curcânî, Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî el-Hanefî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 151; Ali el-Cârim, *en-Nahvu’l-Vâzih*, 1/399-406.

sıralaması yoktur. Türkçedeki virgül gibi işlem görür. Mesela " شَاهِدَ مُحَمَّدٌ وَمُصْطَفَى " sıralaması yoktur.

"الفيلم" "Muhammed ve Mustafa film izlediler." ifadesi, her iki öznenin yüklemde müşterek olduğuna lakin eylemin hangisi tarafından önce gerçekleştirildiğine dair bir delalet yoktur. Dolayısıyla bir sıralama bulunmamaktadır.

Atıf harflerinin sayısı on olmasına rağmen bunların tamamının fikhî ihtilaflara tesiri olmamıştır. Dolayısıyla fakihler, naslarda ve sözlü işlemlerde istimal edilen ve ayrıca delâleti hususunda üzerinde ihtilaf edilmiş atıf harflerini irdelemişlerdir. Öte taraftan aşağıda değinileceği üzere atfın mugayereti (ma'tuf ve ma'tuf aleyhin birbirinden farklı olmaları) gerekli kılması ve daha çok has lafızların âm lafızların üzerine atfedilmesi durumunda âm lafzın bu vasfını koruyup korumayacağı gibi konuları mevzu bahis etmişlerdir.⁷⁹¹

Nahiv ilminde konu edilen atıf harfleri şunlardır: و، ف، أُو، أُم، ثَمَّ، حَتَّى، إِمَّا، بَلْ،

لَكِنْ "و ، ف ، أُو ، أُم ، ثَمَّ ، بَلْ ، لَا" harflerini Fıkıh bilginleri bunlar arasında "لَا، لَكِنْ" harflerini incelemeye tabi tuttukları için araştırmada bu harfler üzerinde durulacak, akabinde ise atıfla ilgili bazı hususlara temas edilecektir.

1.3.2.1. "و" (...ve)

Atıf harfleri arasında asıl olarak kabul edilen vav "و" edatı, bu harfler arasında en yaygın olarak kullanılanıdır. Bu harf, atıf hususunda asıl olması hasebiyle hakikat anlamı itibariyle birazdan sayacağımız kısımların hepsine bir yönüyle muhtemel olsa da aslı itibariyle "mutlâku'l-cem" için konulmuştur. Diğer manalar ise mecazidir. Bu kullanımından dolayı atıf harfleri arasında asıl kabul edilmiştir.⁷⁹²

⁷⁹¹ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 164; Serahsî, *el-Uşûl*, 2/52; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'u'l-edille*, 1/207; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/259-260; İbn Tilimsanî, *Şerhu'l-Mealim*, 1/455; Siġnâkî, *el-Kâfî*, 2/900; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/153; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/312; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 267.

⁷⁹² Pezdevî, *el-Uşûl*, 246; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/66-68; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/248; Siġnâkî, *el-Kâfî*, 2/361-362; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/109-127; İsnevî, *Nihâye*, 141; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/1442-150; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi*, 230-231.

Dediğimiz gibi dil bilginleri tarafından “mutlâku’l-cem” için vaz‘ edildiği kabul edilen “و” edatı, atfin yanı sıra bir birine bağladığı cümle veya kelimeler arasında hal, musâhabet ve nazm/ibtidâ gibi birçok anlam ilişkisi de kurar. Bununla birlikte ma’tuf (önceki ifadenin üzerine atıf olunan) ve ma’tuf aleyh’in (kendisi üzerine atıf edilen) hükümde müşterek olduklarını bildirir.⁷⁹³

Bu harfin âlimler tarafından ittifak ile “mutlâku’l-cem” için olduğunu söylemiştik. Ayrıca “و” harfi hem müfred lafızlar hem de cümleler arasında atfetme aracı olarak kullanılır. Müfredler arasında geldiğinde her iki ögeyi yüklemde müşterek yaparken aynı şeyi cümleler için söylemek zordur. Cümleler, tüm öğelerini almış olarak atfedilebileceği gibi henüz tamamlanmadan da atfedilebilir. Bu ikinci kısımda ma’tuf olan cümle, başlı başına tam bir anlam sağlayamıyorsa bu noksanlık diğer cümlelerin işaretiyle giderilir.⁷⁹⁴

Bu harfin, atfettiği öğeleri yüklemde ortak kıldığı ve cümleler arasında bağlantıyı sağladığı ittifak ile kabul edilse de bu ortaklık ve bağlantının sınırı ve şekli hususunda görüş ayrılığı oluşmuş ve nihayetinde vâva yüklenen anlam çerçevesinde genel kabul gören üç farklı görüş meydana gelmiştir. Bu anlamlar: mutlâku’l-cem, tertip ve musâhabet/ma’iyyet tir. Hal, ibtidâ/istînâf gibi anlamlar ise tali olarak kabul edilmektedir. Nitekim bir kimsenin söylediği, “قام زيد وعمر” “Zeyd ve Amr kalktı” ifadesinde her ikisinin aynı anda kalkması veya ayrı ayrı kalkmaları ya da birinin önce diğerinin ise sonra kalkması muhtemel olduğundan yukarıda sıralanan ihtimaller doğmuş ve bu durum âlimleri farklı düşünceye sevk etmiştir. Şimdi bu görüşleri inceleyelim:

⁷⁹³ Detay için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/363-373; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 3/989-994; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni’l-Hâcib*, 1/266-275; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/569; İbnu’l-İrâkî, *el-Gayûsü’l-hâmi*, 230-231; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1-80-85.

⁷⁹⁴ İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Şâfiye*, 3/321; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/109; Ebû Hayyân, *İrtişâfu’d-đarab*, 4/1984; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/221-230; Nâzırü’l-ceyş, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 7/431, 490; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/141; İbn Emîru Hâc, *et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr*, 2/43-46; El-Fâridî, Şemsuddîn Muhammed El-Fâridî el-Hanbelî, *Şerhü’l-Fâridî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Ebû’l-Kumeyt Muhammed Mustafa el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2018), 3/229-292.

a. Mutlâku'l-cem'

Başta Basra dil ekolü olmak üzere nahiv bilginlerinin cumhuru ile fetva ehlinin önde gelen fakihlerine göre “و” harfi “mutlâku'l-cem'” içindir. Bu düşünceyi taşıyanlara göre “و” harfi ne tertip ne de musâhabet (zaman birliği) manası bildirir. Bu hususta Sîbeveyhi “bu harfin birbiri üzerine atfettiği öğelerden hangisinin önce olduğunu gösteren bir yönü yoktur” diyerek, harfin delâletinde tertip veya ma'yyet bulunmadığını açıkça dile getirmiştir.⁷⁹⁵ Buna göre bir kimsenin, “مررتُ بأبي وعمي” “Babama ve amcama uğradım.” sözü, “her ikisine de uğradım.” manasındaki “مررتُ” sözünden farksızdır ve hangisine zamansal olarak uğradığıyla alakalı bir bilgi bu ifadedden çıkmamaktadır.

Usûl bilginlerinin geneli, “و” harfi için mutlâku'l-cem' manasını tercih etmişlerdir. Bununla birlikte diğer manaları özellikle de tertip anlamını tercih edenler de vardır. Nitekim Hanefî bilginleri mutlâku'l-cem' Şâfiî bilginlerinden birçoğu ise tertip anlamını tercih etmişlerdir.⁷⁹⁶ Cuveynî, -detaylarına bir sonraki başlık altında değineceğimiz üzere- tertip görüşünün Şâfiî, ma'yyet görüşünün ise Hanefî mezhebinin bazı müntesipleri için şöhret bulduğunu ancak böyle bir bakışın yanılmadan ibaret olduğunu belirtmiştir. Ona göre vavın tertip ifade etmesi görüşünün Şâfiî'ye nispet edilmesi bir tekellüften ibaret olup bu tertibin vavın kendisinden değil hariçten bir karine vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtmiş ve bunu dillendirenlerin yanlış olduğunu dile getirmiştir.⁷⁹⁷ Nitekim Zerkeşî'nin *el-Baḥru'l-muḥîṭ*'inde yer alan bilgiye göre İmam Şâfiî'nin abdest azalarının yıkanması esnasında tertibi şart koşmasından hareketle insanlar arasında böyle bir kanaat hâsıl olmuştur. Bu tertip,

⁷⁹⁵ Usmendî, *Beḥlu'n-naẓar*, 39-41; Râzî, *el-Maḥsûl*, 1/366-385; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/989-994; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/109-127; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 162; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 871; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/370-38; İbnu'l-Mibred, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî, *Gâyetu's-Sûl fî İlmi'l-Uşûl*, thk. Bedr b. Nasır b. Muşri' es-Sebî'î (Kuveyt: Gurrâs Li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2012), 42; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/185.

⁷⁹⁶ Pezdevî, *el-Uşûl*, 246; Râzî, *el-Maḥsûl*, 1/366-385; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/989-994; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 8/65, 67; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/109-127; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/370-38; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/340-352; a.mlf. *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/569-570; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/185.

⁷⁹⁷ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/50; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/144.

vavın yapısından değil başkaca delillerin varlığı sebebiyledir. Çünkü abdest ayetinde mesh edilmesi gereken azanın, yıkanılması gereken azanların arasında yer alması mantiken tertip olgusunu iş'âr etmektedir. Araplar da söz diziminde tertibi kastettiklerinde böyle bir yola başvururlar. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre vavın tertip ifade etmesi dil açısından değil şer'î istimal açısından gereklidir. Yoksa o da vav için vaz' itibariyle mutlâku'l-cem' görüşünü tercih etmektedir.⁷⁹⁸

İbn Malik bu noktada farklı bir yaklaşımla cem' ve tertip anlamını uzlaştırmaya çalışmıştır. O, cem' anlamını kabul etmekle birlikte “ج” harfinin atfettikleri öğeler arasında beraberlik (ma'yyet) ifade etme ihtimalini kavi, tertip ifade etmesinin ise sık geldiğini tercih etmiştir. Lakin ona göre sonra gelenin öncede gerçekleşmiş olma ihtimali ise ender rastlanan bir durumdur.⁷⁹⁹ İsnevî, Zerkeşî, İbn Akîl gibi bazı bilginler bu yaklaşımı Sîbeveyhi'nin bakışına ve genel kanaate aykırı olması hasebiyle eleştirmişlerse de⁸⁰⁰ bu eleştiri bizce yersizdir. Nitekim anladığımız kadarıyla bu yaklaşımı ile İbn Malik'in amacı, “ج” harfin delâlet ettiği lügavî anlamların bu şekilde olduğunu belirtmek değil bilakis kullanımın böyle olduğunun altını çizmektir. Tüm bu açıklamalardan sonra öyle görülüyor ki mutlâku'l-cem' görüşü daha isabetli durmaktadır.

İbn Kayyim, bu meyanda şuna benzer sözler sarf etmiştir:

Cümlede bir ifadenin diğerinden önce gelmesi, zihinde yerleşik mana sıralamasıyla irtibatlıdır. Bir diğer ifadeyle söz dizimi, zihinsel bir düşüncenin izdüşümüdür. Sözün sahibi, bazı sözleri art arda getirirken o sözleri zihnen de sıralı olarak getirmiş olabileceği gibi aklına estiği gibi rastgele de telaffuz etmiş olabilir. Burada dikkate değer olan şey, bilginlerin birçoğunun “tertîp” ifadesinde zamansal önceliği anlamalarıdır. Ne var ki zamansal önceliğin yanı sıra, rütbe, sebep vb. önceliklerin de düşünülmesi pekâlâ imkân dâhilindedir.⁸⁰¹ Malumdur ki zihin bu sayılanlardan hangisini temel almışsa söz dizimi de doğal olarak öyle tezahür

⁷⁹⁸ Detay için bk. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/145.

⁷⁹⁹ İmam Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/347-351; a.mlf., *Teshîlu'l-Fevâ'id*, 174.

⁸⁰⁰ İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/444; İsnevî, *et-Temhîd*, 209-210; a.mlf., *el-Kevkeb*, 332; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/570-571; İbnu'l-Lahhâm, *el-Ḳavâ'id*, 179.

⁸⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*, 73-74.

edecektir. Sîbeveyhi'nin şu sözü de bunu doğrular niteliktedir: "Araplar, önemsedikleri nesneleri sıralarken onları öne alırlar."⁸⁰²

Bu düşüncüyü şu ayet:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾

"İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad eden kimselerin mertebeleri, Allah katında daha üstündür. İşte onlar, başarıya erenlerin ta kendileridir."⁸⁰³ üzerinden değerlendirmek gerekirse burada kurtuluşa erip yüksek ecirlere nail olacak kimselerin özellikleri önce iman etme vasfı sonrasında sırasıyla hicret edip malları ve canları ile Allah (c.c) yolunda cihad etme şeklinde dile getirilmektedir. Öyle gözüküyor ki bu ayeti "و" harfinin tertip ifade ettiği görüşü üzere değerlendirmek daha makul gözünmektedir. Dolayısıyla bu müjdelere nail olabilmenin yolu önce iman etmekten sonrasında ise hicret edip canla başla Allah (c.c) yolunda cihad etmekten geçmektedir. "و" harfin mutlâku'l-cem' için olduğu söyleyenlere göre bu ayeti anlamak zor bir hal alacaktır. Nitekim iman olmadan hicret etmenin hicret etmeden de mücadelenin bir kıymeti olmayacaktır. Kanaatimizce uzlaştırmacı tavırları ile İbn Malik ve İbn Kayyim'in görüşlerini almak ve ona göre hareket etmek daha makul bir tutum olacaktır. Mutlâku'l-cem' görüşünü tasvip edenler, bu ayete vavın yine mutlâku'l-cem' için olduğunu, tertip manasının haricen bir delil ile sabit olabileceğini söyleyerek pekâlâ bu zorluktan çıkabilirler. Ancak yine de tekellüfe girmeden bir yol izlenecekse o da az önce dile getirilen İbn Malik ve İbn Kayyim'in görüşlerini almak olacaktır.

Birisi eşine, "أَنْتِ طَالِقُ الْيَوْمِ وَإِنْ جَاءَ رَأْسُ الشَّهْرِ" "Sen bugün ve aybaşı geldiğinde boşsun" gibi bir söz sarf etse kaidenin gereği olarak hemen o anda bir talakla boşanma gerçekleşir. Bu örnek şu ifadedeki şarta benzer: "أَنْتِ طَالِقُ الْيَوْمِ وَإِنْ

⁸⁰² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/263; İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/97; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/251; İbn Kayyim *el-Cevziyye*, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*, 1/106; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/190.

⁸⁰³ et-Tevbe 9/20.

دَخَلْتَ الدَّارَ “Sen bugün ve eve girdiğinde boşsun”. Ancak kıyasa muvafık olan birinci örnekte iki talakın gerçekleşmesidir. İkinci de değil. Çünkü birinci örnekte boşama hem bugün ifadesiyle hemen gerçekleştirilmiş hem de aybaşı geldiğinde ifadesiyle ayrı bir bağlam kurulmuş ve boşama gerçekleşmesi kesin olan ikinci bir şarta bağlanmış olur. Dolayısıyla ikinci şartın gerçekleşmesi yeni bir boşama hakkının düşmesine sebep olur. Lakin ikinci örnekte böyle bir durum söz konusu değildir. Kocanın kastının eşin eve girip girmemesi olmadığı ancak sadece o anda boşama akdini gerçekleştirmek istediği sözün kendisinden anlaşılır. Bunun neticesinde her iki örneğin birbirinden farklı olduğu sonucu da doğal olarak ortaya çıkar.⁸⁰⁴

Yine kocanın eşine söylediği, “أَنْتِ طَالِقٌ الْيَوْمَ وَغَدًا وَبَعْدَ غَدٍ” “Sen bugün, yarın ve diğer gün boşsun” ifadeyle ilk gün için bir talak gerçekleşir. Diğer günler için bir şey gerekmez. Çünkü bir vakitte boşanmış eş, diğer vakitlerde de boşanmış sayılır. Ancak koca ifadeleri telaffuz ederken “فِي” harf-i cerrini tekrarlırsa bu durumda boşanma sayısı artar. Çünkü mazruf, zarfın tekrarıyla taaddüt (sayıca artmak) eder ve yenilenmiş sayılır. Ancak bilginler arasında her üç talakın ilgili günlerin girmesiyle gerçekleşeceğini dile getirenler de vardır. Çünkü atıf olayının mahiyeti, mugayereti gerektirir. Başka bir deyişle bir yerde atıf varsa bu, atıf edatından öncekinin sonrakinden farklı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu örnekte art arda gelen atıf edatları yeni bir hüküm tesis eder ve üç boşama hakkı düşer.⁸⁰⁵ Lakin bize göre kocanın niyeti muvacehesinde hareket etmek daha doğrudur. Çünkü akla ilk gelen, adamın art arda söylediği bu sözlerle atfı değil inşayı murâd ettiğiidir.

b. Tertip (Sıralama)

Daha önce de kısmen değindiğimiz üzere Basra dil ekolüne bağlı bazı âlimler ile Kûfe dil ekolünden bir grup ulema, atıf edatı olan vavın “و” tertip ifade ettiğini ve

⁸⁰⁴ Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/297; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/47; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 9/74; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/127; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/291.

⁸⁰⁵ Semerkandî, *'Uyûnu'l-mesâ'il*, 114; Şâşî, *Hilyetu'l-'ulemâ'*, 7/90; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/122-123; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/91; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/44; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/385; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/90; Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakā'ik*, 2/223.

atfedilen öğelerin sırasıyla gerçekleştiğini dile getirmişlerdir.⁸⁰⁶ Şâfiî âlimlerinin genelinin kanaatinin “و” harfinin tertip ifade ettiği yönünde olduğunu da belirtmiştik.

Nitekim mezhebin kurucusu İmam Şâfiî’nin de bu görüşü savunduğu nakledilmiştir.⁸⁰⁷ Ancak bazı bilginlerin İmam Şâfiî’ye dayandırdığı bu görüş, herkesçe kabul görmemiştir. Onun bu görüşte olduğunu çağrıştıran bazı örneklerin olduğu doğrudur. Lakin birkaç örnekten hareketle onun böyle bir düşüncede olduğunu savunmak doğru değildir. Mâverîdî, Şahâbeddîn ez-Zencânî’nin (öl. 656/1258), Şîrâzî gibi bazı Şâfiî âlimler, Şâfiî’ye nispet edilen bu görüşe istinaden tertip savını benimseyenler arasındadır.⁸⁰⁸ Lakin yine aynı mezhebe mensup Cuveynî gibi bazı bilginler ise tertip görüşünü savunanları eleştirmişlerdir. Nitekim Cuveynî, yukarıda verdiğimiz bilgiler çerçevesinde, “bu harfin tertip ifade ettiğini savunmak zorlama bir çıkarsamadır ve dili kendi düşüncesi çerçevesinde yontmaktır.” demiştir.⁸⁰⁹ Cuveynî’nin bu yaklaşımını değerlendiren İlkiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110), onun tertip ve mutlâku’l-cem’ hususunda dile getirdiklerinde yanıldığını belirtmiş ve Şâfiî’nin (öl. 365/976) de aynı kanaatte olduğunu dile getirmiştir. Şâfiî, Cuveynî’nin yaptığı gibi üçüncü bir görüş ihdasının caiz olmadığını beyan etmiştir.⁸¹⁰

Ahmed b. Hanbel’in ve bazı Hanefî hukukçuların da “و” harfi için tertip düşüncesini benimsedikleri söylense de bu tarz rivayetlerin cüzi örnekler üzerinden yapılan çıkarsamadan öteye geçmediği kanaatindeyiz.

Pezdevî, bazı Şâfiî’lerden nakledilen “tertip” görüşünü değerlendirirken şunları söylemiştir:

⁸⁰⁶ Usmendî, *Bezlu’n-naẓar*, 39-41; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/366-385; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 3/989-994; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/109-127; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 162; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 871; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/370-378; İsnevî, *et-Temhîd*, 283; İbnu’l-Mibred, *Gâyetu’s-Sûl*, 42; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 3/185. Kimlerin bu görüşte oldukları ve bu yöndeki değerlendirme için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 268.

⁸⁰⁷ Şâfiî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfiî, *Uşûli’ş-Şâfiî* (Beyrut: Dârul-Kitâbi’l-Ârabî, 1982), 189; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimeşk: Dârul-Fikr, 1980), 231-237; Pezdevî, *el-Uşûl*, 246-247; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/200; Karâfî, *Tenkihü’l-fuşûl*, 99/101; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/109-113; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni’l-Hâcib*, 1/266-277; İsnevî, *et-Temhîd*, 208; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/145-147; a.mlf., *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/151; Ebu’l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 1/34; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/81.

⁸⁰⁸ Zencânî, *Taḥricu’l-furû*, 16-17; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/145-147; a.mlf., *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/151.

⁸⁰⁹ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/50-51; Zencânî, *Taḥricu’l-furû*, 16-17; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/149.

⁸¹⁰ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/149.

Şâfiîlerden bazıları vâv harfinin tertibi vacip kıldığını söylemişler ve buna abdest ayetini delil getirmişleridir. Nitekim ayet-i celilede:

﴿...فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾

“...yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.”⁸¹¹ buyurmaktadır. Buna göre bu eylemleri sıralı yapmak vaciptir. Ayrıca onlar Hac menasikinden olan Safa ve Merve tepeleri arasında sa’y yapmanın önce Safa’dan başlanması gerektiğini bildiren şu hadisi de delil olarak sunmuşlardır: “Bizler (sa’y’e) Allah’ın (c.c) başladığı ile başlarız.”⁸¹² Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu sözünden tertibin vacip olduğu anlaşılmaktadır. Şâfiîler’in böyle bir hükmü vâv harfine verebilmeleri için bu edatın hem bütün Arap dilinde kullanımının araştırılması hem de şer’î hükmün kaynağı olan Kitap, Sünnet ve şer’î usûlün üzerinde tefekkür edilmesi ile mümkündür. Bu iki durum da bizim “vav, mutlâku’l-cem’ ifade eder.” sözümüze delil iken, tertip görüşünü savunan Şâfiîler’in aleyhine delildir.⁸¹³

Pezdevî’nin verdiği bu ayet, fıkıh kitaplarında “vâv harfî tertip mi yoksa cem’ mi ifade eder?” tartışmalarının odağında yer alır. Ayette organlar arasında yıkanması ve meshedilmesi emredilen uzuvları bildiren ifadeler arasında “و” harfî kullanılmıştır.

Şâfiîler, abdest alırken bu sıraya riayet etmenin farz olduğunu savunmuşlar ve delil olarak da hem vâv harfinin tertip ifade etmesini hem de yukarıda verilen hadisi sunmuşlardır. Buna mukabil Hanefîler’in en temel dayanakları ise vavın mutlak cem’ için olmasıyla birlikte Pezdevî’nin yukarıda verdiğimiz ve birçok âlim tarafından benimsenen ve dile getirilen akıl yürütmesidir. Ancak şunu da belirtmekte yarar vardır: Şâfiîler’in abdestte tertibi şart koşmalarının yegâne nedeni vâva yükledikleri “tertîp” anlamı ile ilgili rivayet değildir. Bunların yanı sıra onlar şu akıl yürütmeye de başvurmuşlardır: Abdest ayetinde meshetme uzvu olan baş, yıkanılan uzuvlar bitmeden zikredilmiştir. Tertip anlamı dikkate alınmasaydı yıkanılan uzuvlar bittikten sonra mesh uzvunun zikredilmesi daha uygun olacaktı.⁸¹⁴ Dolayısıyla abdest hükmü etrafında cereyan eden hilafın sadece vâv harfine yüklenen anlam üzerine bina edilmesi doğru değildir. Bunun yanı sıra Şâfiî’nin vâva tertip anlamını yüklediği bazı örnekler de kendi eseri olan *el-Um*’de yer almıştır. Mesela Cenab-ı Allah (c.c) zekâtın verileceği sınıfları sayarken şöyle buyurmuştur:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا...﴾

⁸¹¹ el-Mâide 5/6.

⁸¹² Tirmizî, "Ebvâbu'l-Hâc", 38 (No. 862); Nesâî, "Menâsiku'l-Hâc", 168 (No. 2970).

⁸¹³ Farklı örnekler ve detay için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 246-248.

⁸¹⁴ Her bir mezhebin delili için bk. Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/375-376; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, 1/194-198; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/200-201; Sem’ânî, *Ḳavâṭi’u’l-edille*, 1/36-39; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 3/989-994; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 1/221-234; Bâbertî, *en-Nuḳûd ve’r-rudûd*, 1/302309; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/140-152.

“Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar... İçindir.”⁸¹⁵ Ayette zekât verilebilecek sınıflar, birbirleri üzerine vav “وَ” harfî ile atfedilmişlerdir. Şâfiî, bu sayılan sınıflar arasında tertip gözetilmeden

hepsinin mevcut zekât malından pay alacaklarını ve bunların hiçbirini bu paydan mahrum bırakmaya kimsenin yetkisinin olamayacağını savunmuş ve tüm sınıfların eşit pay alması gerektiğini dile getirmiştir. Bu aynı zamanda Şâfiî mezhebinin genel kanaatidir.⁸¹⁶ Öyle anlaşıyor ki İmam Şâfiî'nin vâva yüklediği anlamın ne olduğunu kestirmek güçtür. Muhatapta, onun bazı yerlerde tertip anlamını tercih ettiği düşüncesi oluşurken bazı yerlerde ise cem' veya ma'yyet anlamını tercih ettiği düşüncesi hâsıl olmuştur. Nitekim o, şu hadiste de tertip anlamını tercih etmiştir: Hz. Peygamber (s.a.s.) yemin meselesi için “إِذَا حَلَفَ أَحَدُكُمْ عَلَى الْيَمِينِ، فَرَأَى خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيُكْفِرْهَا، وَلْيَأْتِ”

“الَّذِي هُوَ خَيْرٌ” “Birisi yemin ettikten sonra yemin ettiğinin dışındaki şeyi daha hayırlı görürse onu yapsın ve kefareti versin.”⁸¹⁷ buyurmuştur. Şâfiî bu hadisi aktardıktan sonra böyle bir kimsenin yeminini bozabileceğini söylemiş ve ardından bu kimsenin önce yeminini bozup sonrasında da kefareti ödemesinin mümkün olduğunu ve kendisinin de bunu tercih ettiğini dile getirmiştir.⁸¹⁸ “Tercih ederim/kendisi için mümkündür” ifadesiyle Şâfiî, aksi durumun da mümkün olduğunu bildirmekle birlikte tertibin gerekli olduğunu kesin bir dille ifade etmemiştir. Dediğimiz gibi Şâfiî'nin vâva hangi anlamı verdiğini bilebilmek, ancak muhtemel örneklerden hareketle yapılacak bir çıkarsamadan öteye geçmeyecektir.

Nadir de olsa Şâfiî'nin vâva musâhabet (beraberlik) anlamı yüklediği de rivayet edilmiştir. Örneğin bir kimse “وَاللّٰهُ لَا أَكُلُ الْخُبْزَ وَالزَّيْتِ” “Allah'a yemin olsun ki

⁸¹⁵ et-Tevbe 9/60.

⁸¹⁶ Şâfiî, *el-Umm*, 2/90; Şâfiî, *Hilyetu'l-'ulemâ*, 3/135, 148-151; Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/186-192; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/478; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 1/308; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 2/322-335; Zekerîyyâ el-Ensârî, *el-Gureru'l-behiyye*, 4/79; İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Minhâcu'l-kavîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 236; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/409.

⁸¹⁷ Müslim, “Eymân”, 4269.

⁸¹⁸ Şâfiî, *el-Um*, 7/64.

ekmekle beraber zeytinyağı yemeyeceğim.” ifadesinden sonra zeytinyağı değil de et yese yeminini bozmuş olmaz.⁸¹⁹

Görebildiğimiz kadarıyla mezhep imamının bazı münferit örneklerden mezkûr kelime için neyi öngördüğü noktayı nazarından âlimler bir çıkarsamada bulunmuşlardır. Bizce Şâfiî mezhebi ulemasının bu harf eksenindeki genel tutumu zorlama bir tavır olarak görülmelidir. Nitekim görüş ve dayanaklarını temellendirme adına tutundukları tavrı destekleyici çok güçlü bir delil ne dil ne de uygulama açısından bulunmamaktadır. Aynı mezhepten başka âlimlerin de tertibi vâv için tercih etmemeleri de bizi destekler mahiyettedir.

Öte taraftan bazı meselelerde müçtehit imamın münferit örneklerdeki tertip veya ma‘iyyet tercihindan hareketle usûl bilginlerinin, o imamın her konuda bu kanaati taşıdığı savına varmış olmaları mahzurludur. Nitekim böyle bir yöntemin amacı, nahiv kuralı ekseninde furû‘î meselelere çözüm üretmek veya nastaki hükümü ortaya çıkarmak değil bilakis mevcut çözümlemelerden dil kuralı ihdas etmektir. Meselâ birazdan detayını vereceğimiz “أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ” “Sen boşsun, sen boşsun, sen boşsun.” örneği etrafında mezhepler arasında ilgili kaideden neşet eden bir ihtilaf doğmuştur. Hanefîler’e ve Şâfiîler’e göre burada bir talak hakkı düşerken Malikîler ile Hanbelîler’e göre eş, üç talakla boşanmış sayılır.⁸²⁰ Sadece bu örnekten hareketle Hanbelîler’in ma‘iyyet görüşünde olduğunu; Hanefîler ve Şâfiîler’in hepten tertip veya cem‘ görüşünde olduklarını söylemek doğru değildir. Bu tarz fer‘î meselelerde mezheplerin düşünceleri, sözün inşa ifade edip etmemesi ekseninde teşekkül etmiştir. Evlilik, boşama, köle azadı, yemin vb. inşa vasfına haiz akitlerde hüküm hemen tahakkuk ettiğinden sadece söze göre hüküm tesisi uygun değildir.

⁸¹⁹ Şâfiî, *el-Um*, 7/78.

⁸²⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, 5/80-81; Suḡdî, *en-Nutef*, 1/339; Pezdevî, *el-Uşûl*, 246-247; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 5/407; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/43-45; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 7/480-481; Râfiî, *Fethu’l-‘azîz*, 9/10; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 1/417-419; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/114; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu’l-muhtâc*, 3/236245; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kınâ*, 12/259; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 275.

إذا مِتَّ " Atıf harfini tertibe haml etme örneklerinden biri de kişinin kölesine "

“Ben öldükten sonra sen bir ay geçince hürsün.” ifadesidir.⁸²¹ وَمَضَى شَهْرٌ فَأَنْتِ حُرٌّ

Buna göre bir ay geçtikten sonra köle özgürlüğüne kavuşur. Bir başka ifadeyle hürriyete kavuşma ile efendinin ölümü arasında tertip söz konusu olduğundan buradaki hüküm (azat edilme) kişiyi ölümünden önce olamaz. Bu sadece arada kullanılan vâv harfinden değil haricen bir karine olan örftün delaletiyle de anlaşılır. Nitekim böyle bir sözde mezkûr zaman diliminin özellikle vurgulandığı, sözü işitenlerin zihninde hemen belirir.

Bir kimse vekiline, "حُذِّ مَالِي مِنْ زَوْجَتِي وَطَلَّقَهَا" "Karımdan malımı al ve onu boşla." şeklinde vekâlet verse, sahih olan görüşe göre boşama eylemi gerçekleştirilmeden önce malın eşten alınması gerekir. Dolayısıyla buradaki vâv tertip ifade etmektedir. Böyle davranmadaki amaç ise ihtiyat ihtimalinin göz önünde tutulmasıdır. Çünkü boşamadan sonra eşin elindeki malı inkâr etmesi muhtemeldir. Vekil, aksi bir durum olmadıkça ihtiyatları göz önünde bulundurmak ve müvekkilin menfaatini gözetmek zorundadır.⁸²²

c. Musâhabet/ma'ıyyet (Beraberlik)

Vâv için dile getirilen bir diğer mana ma'ıyyettir. Bu kullanımda vâv, cümlenin nesnesi konumunda olan "mefulü maâh"ın başında yer alır ve zaman birlikteliğini ifade eder. Örneğin, "سِرْتُ وَالتَّهَارَ" "Gün doğumuyla beraber yürüdüm" ifadesi ile "لا

"تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ ... عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ" "Aynını işlerken bir davranıştan sakındırmaya çalışma. Çünkü böyle yapman büyük bir ayıptır" şiirinde⁸²³ böyle bir kullanım söz konusudur. Ancak bu harfin bu anlama gelmesini söyleyenler nahiv

⁸²¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 4/114; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 13/410; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 362; a.mlf., *Ravzatu't-tâlibîn*, 12/187; Karâfî, *ez-Zahîre*, 11/211-212; İsnevî, *et-Temhîd*, 212; a.mlf., *el-Kevkeb*, 335; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 4/290.

⁸²² Begavî, *et-Tehzîb*, 5/550; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 7/373; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebih*, 13/476; İsnevî, *el-Muhimmât*, 7/252; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meḥâlib*, 3/240; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 7/457; Şirbînî, *Muḡni'l-muhtâc*, 4/429.

⁸²³ Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nisâbü'rî, *Mecma'u'l-emṣâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.), 2/238.

bilginlerinden ziyade bazı fakihlerdir. Onlar da böyle bir çıkarsamayı bazı örneklerden hareketle bazı mezhep kurucularına dayandırmışlardır. Nitekim ilgili görüşü Cuveynî, Hanefî bilginlerinin genel kanaati şeklinde aktarmıştır.⁸²⁴ Lakin Cuveynî bu hususta yanılığın içerisinde. Daha önce de dediğimiz gibi Hanefîler, vâvın mutlâku'l-cem' için olduğunu kanaatini taşırlar. Cuveynî'yi bu yanılığa iten etken, muhtemelen onun "vâv, mutlâku'l-cem' içindir." ifadesini buna yorması veya Zerkeşî'nin de dediği gibi Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in bir meseleye dair yaklaşımlarına dayanarak musâhabet anlamını çıkarmasıdır.⁸²⁵ Hâlbuki cem' için olmak beraberliği gerekli kılmaz. Nitekim Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (öl. 370/981), "Hanefîler'in cem'den kastettikleri şey iki ögenin aynı hükümde bir araya gelmesidir. Yoksa iki şeyin beraberce gerçekleşmesi değil" diyerek bu durumu açıklığa kavuşturmuştur.⁸²⁶ Zencânî de böyle bir nispetin yanlış olduğunu, Hanefîlerin vâva yükledikleri anlamın herhangi bir cem'e veya tertibe değinmeksizin iştirak manasına geldiğini belirtmiştir. Ayrıca o, bu görüşün İmam Malik'e ait olduğunu da dile getirmiştir.⁸²⁷ Buna göre yukarıda da değindiğimiz üzere bir kimse henüz cinsel birliktelik yaşamadığı nikâhlı eşine boşama esnasında üst üste "أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ", "Sen boşsun, sen boşsun, sen boşsun." derse, ma'iyet görüşünü savunan Mâlikîler'e göre üç talak giderken, cem' (iştirak) görüşünü savunan Hanefîler'e ve tertip görüşünü savunan Şâfiîler'e göre ise sadece bir talak hakkı düşer.⁸²⁸ Hâsılı ma'iyet görüşünün kime ait olduğu kesin olarak bilinmemekte birlikte farklı çıkarsamalardan hareketle kaynaklarda yer almıştır.

Ayetlerde vâv harfinin yaygın bir şekilde kullanıldığını görmek mümkündür. Her üç görüşe göre de çıkarsama yapılacak ve her üç görüşü de destekleyecek ayetlere rastlamak da imkân dâhilindedir. Örneğin Cenab-ı Allah (c.c) Bakara sûresinde İsrâiloğulları'dan bahsederken şöyle demektedir:

﴿...وَقَتْلَ دَاوُدَ جَالُوتَ وَآتِيَهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ...﴾

⁸²⁴ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/50-51; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 160; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/369.

⁸²⁵ İlgili meseleler ve değerlendirmesi için bk. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/147-148.

⁸²⁶ Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 1, 87; Mâzerî, *İzâhu'l-maḥsûl*, 172.

⁸²⁷ Zencânî, *Taḥricu'l-furû'*, 16.

⁸²⁸ Zencânî, *Taḥricu'l-furû'*, 16.

“...Davud, Câlût'u öldürdü. Allah ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti.”⁸²⁹ Ayette sırasıyla Allah'ın (c.c) Hz. Davud'a (as) hükümdarlık ve hikmet ve dilediği hususları öğrettiği bildirilmektedir. Bu verilen nimetlerin hangisinin önce hangisinin sonra olduğunu bildiren bir karine olmadığına göre burada takip edilecek yol, dil bilgisi çerçevesinde lafzın ekollerce ne anlama geldiği bilgisine müracaat etmektir. Tertip görüşüne göre Allah (c.c), bu lütufları sırasıyla ihsan etmiş; ma'îyyet /musâhabet görüşüne göre hepsini aynı anda bahşetmiş; cem' görüşüne göre ise bu ihsanları gelişigüzel/sıralama olmaksızın lütfetmiştir. Öyle görülüyor ki ekollerin mezkûr ihtilaflarının sebebi ve semeresi biraz akıl ve mantık biraz da dilin kurgusal yapısıyla alakalıdır denebilir. Nitekim bu ayete bakıldığında verilen üç ihsanın aynı anda, sırayla veya değişik zamanda, tertipli veya tertipsiz oluşu ancak dilin yapısı ve akılla açıklanabilir. Hikmet verilmeden hükümdarlık verilebilir mi? Hükümdarlık hikmeti iltizam eder mi? Allah'ın (c.c) dilediği şeylerden vermesi arasında bu ikisi var mıdır yok mudur? Allah (c.c) iki ihsandan önce dilediği lütufları ona vermiş midir? Tüm bunlar imkân dâhilindedir. Nitekim Râzî, bütün bu vasıfların birbirini iltizam ettiğini dile getirdikten sonra kendisinin vâvın tertip ifade etmesini benimsediğine işaret etmiştir. Nitekim o, “Hükümdarlık vasfı nübüvvet vasfından rütbece sonra geldiğine göre neden önce hükümdarlık, sonrasında ise peygamberlik verilmiştir? sorusuna cevaben “ Allah Teâlâ bu ayette Davud'un (as) yüce mertebelere nasıl terakki ettiğini beyan etmiştir. Söz sahibi cümlede bir rütbeden daha üst bir rütbeye geçişi anlatırken kemal vasfına haiz özelliği ne kadar geriye bırakırsa söz o kadar yüce ve derin bir hal alır.” demiştir.⁸³⁰

d. Menfi Cümlede Kullanımı

Vâv edatının başka bir kullanımı ise olumsuz cümlede “لا” formatında gelmesidir. Böyle bir kullanımda vâv harfinin neye delalet ettiği ve kullanımın azlığı ya da çokluğuyla alakalı iki görüş vardır. Yaygın olan görüşe göre vâvın böyle bir kullanımı yaygındır ve bu kullanımı, “لا” harfi olmadan ki yalın halinden ayıran bir

⁸²⁹ el-Bakara 2/251.

⁸³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/175.

özellikçe sahiptir. O özellik de şudur: Menfi cümlede bulunan bir ifadeye “ولا” ile atıf yapıldığında ifadelerin menfiligi ayrı ayrı vurgulanmış olur. Ancak “لا” olmadan sadece vâv ile atıf yapıldığında iki ifade hep beraber menfi olurlar. Diğer görüşe göre ise her iki kullanım arasında bir fark yoktur. Tek fark “لا” ile gelen atıflı ifadenin öncekine nazaran daha bir vurgulu olduğudur.⁸³¹ Bu bilgilerden hareketle birinci görüşte olanlara göre bir kimse, “والله! لا آكلُ خُبْزًا وَتَمْرًا” “Vallahi! Ekmek ve hurma yemeyeceğim” diye yemin içtiğinde bu yeminin bozulması için her iki yiyeceği de yemesi icap eder. “والله! لا آكلُ خُبْزًا وَلَا تَمْرًا” “Vallahi! Ne ekmek ne de hurma yemeyeceğim” diye yemin içtiğinde ise iki yiyecekten birini yemesiyle yeminini bozmuş olur. Nitekim nefiy edatının iade edilmesi yeminlerin iki tane olduğunu gösterir. Diğer görüş sahiplerine göre ise iki kullanım arasında vurgudan başka bir fark bulunmayıp yemini bozulması için iki yiyeceğin de yenilmesi gerekir.⁸³²

e. İbtidâ/İstînâf İçin Gelmesi

Vâv harfinin başka bir kullanımı ise nahiv bilginlerinin adına “ibtidâ/istinaf” dedikleri vâvdır. Bu vâvın işlevi birbiri üzerine atfettiği cümlelerin birbirleri ile bağlantısı bulunmadığı ve öncesinde geçen cümlenin anlamca tamamlanıp yüklemine tam manasıyla aldığını ifade etmektir. Esasen atıf edatı olan bu vâvın bu isimle anılmasındaki hikmet veya gerekçe, iki cümlenin birbiri ile bağının bulunmadığını göstermektir. Dolayısıyla sonraki cümle manaca öncekinden bağımsız olduğu gibi irap yönünden de öncekiyle iştiraki yoktur. Böyle bir kullanım, iki isim veya iki fiil

⁸³¹ Lâ ile veya lâ’sız kullanım farkı ve gerekli şartlar için bk. İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/351; Ebû Hayyân, *İrtiâfu’d-darab*, 4/984-985; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 161; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 464; İsnevî, *el-Kevkeb*, 392; Nâzîru’l-ceyş, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 7/434; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 3/188-189; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 276.

⁸³² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/49; Râfî, *Fethu’l-‘azîz*, 12/293; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 11/36; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/40; Takıyuddin es-Subkî, *Fetâva’s-Subkî*, 2/427; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne’l-me’tâlib*, 4/255.

cümlesi arasında gelebileceği gibi tamamen farklı cümleler arasında da gelebilir.⁸³³ Örneğin şu ayet, vâvın fiil cümlesinden sonra isim cümlesinin başına gelişinin bir misalidir:

﴿...ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ...﴾

“...sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş bir ecel de onun katındadır...”⁸³⁴ İki fiil cümlesi arasında gelişine örnek ise şu ayet verilebilir:

﴿...لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ...﴾

“...size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz...”⁸³⁵

Fıkıh terminolojisinde “vâv-ı istînâf” bağlamında üzerinde ihtilaf edilen ayetlerden biri şudur:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾

“Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir.”⁸³⁶ Kazf (iftira) suçunun cezasını tanzim eden bu ayette yer alan “وَأُولَٰئِكَ

” هُمُ الْفَاسِقُونَ ” cümlesinin başındaki vâv’ı Hanefiler, “istînâf” vâv’ı olarak kabul

etmişler ve devamında gelen ayette yer alan “تَابُوا ” “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ”

istisnanın son cümledeki “fasıklık” vasfıyla ilintili olduğunu ileri sürerek günahsız bir kadına iffetsizlik iftirası atan birinin tövbe neticesinde fasıklık özelliği gitse de, tekrar

⁸³³ Vâv-ı ibtidâiye için bk. Ebu’l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 2/145; Ebû Hayyân, *et-Tezîl*, 9/168; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 163; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 471; İbn Akîl, *el-Musâ’id*, 2/45; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fal İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1957), 4/437.

⁸³⁴ el-En‘âm 6/2.

⁸³⁵ el-Hac 22/5.

⁸³⁶ en-Nûr 24/4.

şahitlik yapabilme hakkını kaybedeceğini savunmuşlardır.⁸³⁷ Şâfiîler ise birbiri üzerine atfedilen cümlelerden sonra gelecek olan istisnanın tüm cümlelere şamil geleceğini bildirmişlerdir. Onlara göre celd (iftira suçu işleyene seksen sopa vurulması hükmü) ve şahitliğin kabul edilememesinin hüküm, fasıklığın ise illet olduğunu ve istisnanın illete değil hükme bağlanacağını ve ayette geçen fasıklık bildiriminin geçmiş zaman bildirdiğini; şahitliğin kabul edilmemesinin ise müstakbel zaman için olduğu ve hükmün müstakbele bağlanması gerektiği gibi gerekçelerle bu suçu işleyenin tövbe etmesi halinde suçtan önceki tüm vasıflara (şehadetin kabulü de dâhil) haiz olacağını bildirmişlerdir.⁸³⁸ Bir cürümden sonra tövbe etmenin naslarda sıklıkla vurgulanması ve tövbenin bütün günahları sildiği göz önünde bulundurulduğunda Şâfiîler'in yaklaşımının daha güçlü olduğunu söylemek mümkündür.

Bir kimse eşleri için, "هَذِهِ طَالِقٌ وَهَذِهِ طَالِقٌ ثَلَاثًا" "Bu eşim boştur; bunu ise üç talakla boşadım" derse, Hanefîler'e göre eşlerden ilki bir talak ile diğeri ise üç talak ile boşanmış olur.⁸³⁹ Çünkü bu örnekte her iki cümle arasında istinaftan öte bir bağlantı yoktur. Dolayısıyla aralarında bir bağlantı kurulamadığından her iki cümle, müstakil olarak değerlendirilir ve hüküm ona göre verilir.

Başka bir örnek vermek icap ederse emek-sermaye ortaklığı (mudarebe) bağlamında bir kimse ortağına, "خُذْ هَذَا الْمَالَ وَاغْمَلْ بِهِ فِي الْحَزْرِ" "Şu malı al ve ipek ticaretinde kullan" derse, Hanefî ulemasına göre ortağın, aldığı bu sermaye ile sadece ipek alıp satması lazım olmayıp o malı başka ticarete de kullanabilir. Bu kullanım "فَاعْمَلْ" veya "فِي مَكَّةَ" gibi lüzum bildiren kayıtlı cümlelerden farklıdır. Çünkü bu kullanımlarda ortak olan kişi, sınırlanan yer veya ticari tayinin dışına çıkamaz. Tüm bu değerlendirmeler vâv harfinin âlimlerce istinaf vâv'ı olarak değerlendirilmesinden kaynaklanır. Onlara göre adı geçen vâv, hal karinesi olmayıp şart anlamı da barındırmadığından mudarebe akdinde kalıcı bir koşul bildirmez. Belki tamamlayıcı

⁸³⁷ Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/265-283; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 157-159; Pezdevî, *el-Uşûl*, 315-316; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/274-277; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 16/55; a.mlf., *el-Kâfî*, 3/108-110; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/265; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/230-231; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/411-422.

⁸³⁸ Şîrâzî, *et-Tebşîra*, 172; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/143; a.mlf., *et-Telḥîş*, 2/78-88; Râzî, *el-Maḥsûl*, 3/25-57; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır*, 2/94-101; Zencânî, *Tahrîcu'l-furû'*, 148-150; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2016-208-28; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvaḳḳı'în*, 2/235-244; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/411-422.

⁸³⁹ İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/314, 4/45; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 2/325; Şeyhîzâde Damad Abdurrahman, *Mecma'u'l-enhur*, 1/400.

bir unsur olarak cümlede yer alır ve ortağa malı nerede kullanması gerektiğine yönelik “böyle yaparsan daha iyi olur” manasında, tavsiye niteliğinde bir ifade olur.⁸⁴⁰ Öte taraftan İbnu’l-Humâm’a göre “وَأَعْمَلْ بِهِ” kısmı hal olmaya elverişli değildir. Çünkü bu cümle inşâ cümlesi olup ihbâr bildirmemektedir.⁸⁴¹ Arapça’da da inşâ cümlesinin -ister başında vâv yer alsın isterse de yer almasın fark etmez- hal olarak vaki olamayacağı bilinen bir gerçektir.⁸⁴² Öyle görülüyor ki Hanefiler bu hususta sadece lafzı ön plana çıkarmayıp ifadenin vardığı manaya da ehemmiyet vermişler ve akdin ruhuna uygun hüküm tesis etmişlerdir. Nitekim sermayeyi veren ortağın amacı parayı onu iyi yerde değerlendirip çalıştıracak birine teslim etmek ve bu adımıyla da ipek alım-satımı sahasında mahir bir kimse eliyle malından kazanç sağlamaktır. Vâv harfine istinaf anlamı vererek emek ortağının çalışma sahasını geniş tutmanın, -en azından bu örnek için- mudarebe akdinin ruhuna uygun olduğu kanaatini taşıyoruz.

f. Hal İçin Gelmesi

Vâv için düşünülen bir diğer anlam ise “hal” için gelmesidir. Cümlelerin başında yer alan bu vâva, “vâv-ı haliye” adı verilir. Nahiv bilginleri bu vâv’ı tanımanın yolunun, yerine “إِذْ” kelimesinin konulmasıyla bilinebileceğini söylemişlerdir.

Bundaki sebep ise bu harfin başında yer aldığı cümlelerin, manaca zarf bildiriyor olmasıdır.⁸⁴³ Hanefî bilginleri, bu kullanımda bu harfin şart manası barındırdığını ve hal olarak istimal edilmesinin hakikat değil mecaz olduğunu savunmuşlardır. Buna göre örneğin efendi kölesine, “أَدِّ إِلَيَّ عَشْرَةَ دَنَانِيرَ وَأَنْتَ حُرٌّ” “On dinar ödersen hürsün”

şart koştuğunda köle, on dinarı ödemediği sürece özgürlüğüne kavuşamaz. Bu

⁸⁴⁰ Alaeddin es-Semerkindî, *Tuhfetu’l-fukahâ*, 3/19-20; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 18/252; Bâbertî, *el-‘Înâye*, 8/445-461; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 10/57; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 8/453-456; Ali el-Kâfî, *Fethu bâbi’l-‘înâye*, 2/536-537.

⁸⁴¹ İhbâr ve inşâ arasındaki farklar için bk. Yetim, “Kâf Sûresi’nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)”, 154-177.

⁸⁴² İbnu’l-Humâm’ın ifadesiyle birçok kitap şarihinin gözden kaçırdığı bu değerlendirme için bk. İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 8/458.

⁸⁴³ Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *et-Ta’lîkât ‘alâ Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. İvad b. Hamd el-Kâvezî (Suudi Arabistan: Merkezu Nuḥabu’l-İlmiyye, 1990), 4/242; İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, 1/137; el-Hârizmî, *et-Taḥmîr*, 1/407; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/99; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 164; İbn Akîl, *Şerḥu İbn ‘Aḳîl*, 2/202; Nâzırî’l-ceyş, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 4/2042.

örnekteki vâv, Hanefiler'e göre vâv'ı haliyedir. Şâfiîler de aynı kanaattedirler.⁸⁴⁴ Yine muhâlea akdinden olmak üzere Şâfiîler'e göre kadın kocasına, "طَلَّقَنِي وَلَكَ عَلَيَّ أَلْفٌ" "Beni boşarsan sana bin dirhem veririm" sözüyle teklifte bulunduğunda, koca eşi boşarsa bin dirhemi almaya hak kazanır.⁸⁴⁵ Ebû Hanife'ye göre vâv harfî istinaf için olduğundan koca boşasa dahi parayı almaya hak etmiş olmaz. Ancak Sâhibeyn ise vâvı haliye kabul ederek kocanın bu parayı hak edeceğini savunmuşlardır.⁸⁴⁶ Kanaatimizce Sâhibeyn'in yaklaşımı daha isabetlidir. Çünkü karine-i haliye veya örf, böyle bir sözün nikâh bağından kurtulmaya matuf bir söz olduğunu gösterir ki kocanın boşaması durumunda teklif edilen parayı hak edeceği gibi eşe de bu parayı tazmin etmek düşer.

g. Vâvın Hazfî

Atıf harfî olan vâvın cümle içerisinde kendisine delâlet eden bir karine olduğunda hazfedilmesi de onun kullanımlarından birisidir. Bu görüşü Ebû Ali el-Fârîsî dile getirmiş, İbn Usfûr ve İbn Malik de bunu benimsemişler ve görüşlerini desteklemek üzere ayet, hadis ve Arap kelimelerinden örnekler sunmuşlardır. Örneğin Gaşiye suresindeki şu ayetler onlara göre mahzûf vâvın delilidir:

﴿وَجُودَ يَوْمِنِ خَاشِعَةً عَامِلَةً نَاصِبَةً - وَجُودَ يَوْمِنِ نَاعِمَةً﴾

"O gün birtakım yüzler vardır ki zillete bürünmüşlerdir. Çalışmış, (boşa) yorulmuşlardır... O gün birtakım yüzler vardır ki, nimet içinde mutludurlar."⁸⁴⁷

Onlara göre bu son ayetin başında atıf harfî olan vâv hazf edilmiştir. Cümlelerin gerçek hali "تَصَدَّقَ الرَّجُلُ مِنْ دِينَارِهِ، مِنْ دِرْهَمِهِ،" şeklindedir. Şu hadis de buna delildir: "Adam, (sahip olduğu) dinarlardan, dirhemlerden,

مِنْ صَاعِ بُرَّةٍ، مِنْ صَاعِ تَمْرَةٍ

⁸⁴⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/137, 8/497; Şâfiî, *el-Um*, 8/83; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/147; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 4/61; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 21/44; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/123; Bâbertî, *el-İnâye*, 9/159; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 1/369; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 6/81; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 4/282; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 279.

⁸⁴⁵ Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 10/39-40; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 13/340; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 5/342; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 8/447; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 7/416.

⁸⁴⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/556; Meydânî, *el-Lubâb*, 3/66; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/180; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 9/21-22; el-Mahbûbî, *Burhânuş-şeria* Mahmûd b. Sadruş-şeria el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî, *el-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebû Hâc (Ürdün: Dâru'l-Verrâk, 2006), 3/96; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/61; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/424; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 4/92.

⁸⁴⁷ el-Gâşiye 88/2, 3, 8.

buğdaydan, hurmadan infak etti."⁸⁴⁸ Arap şiirinde yer alan şu beyitte: "أَكَلْتُ حَمًا سَمًا"

"مَرًّا" "Et, balık ve hurma yedim." örnek olarak verilebilir. Ancak İbn Cinnî, Abdurrahman b. Abdullah es-Suheyî (öl. 581/1185) ve İbn Dâî (öl. [?]) buna karşı çıkmışlar ve böyle bir hazfın caiz olamayacağını belirtmişlerdir. Onlar bu tarz yerlerde haziften başka tevillere gitmişler ve cümleleri daha başka bir yöntemle değerlendirmişlerdir.⁸⁴⁹ Lakin kanaatimizce vâvın karine ile birlikte hazfine mâni bir durum yoktur. Dolayısıyla hazfı kabul etmeyenlerin girdikleri zorlama tevillere de ihtiyaç kalmamıştır.

Fıkıh eserlerinde bu tarzda yer alan bazı örnekler şunlardır: Alışveriş akdini gerçekleştirmek isteyen birisinin, "بِعْتُكَ عَبْدِي كَرِيمًا عَبْدِي سَعِيدًا" "Sana kölelerim Kerim ve Said'i sattım" kullandığı ifade veya velisi bulunduğu kızları birine evlendireceği evlilik akdinde velinin, "زَوَّجْتُكَ بِنْتَ عَمِّي فَلَانَةً بِنْتَ خَالِي فَلَانَةً" "Seni, falanca amcamın kızı ile ve falanca dayımın kızı ile evlendirdim." sözleri atıfsız olarak dile getirilmiştir. Kişi burada atfetmeyi irade ettiğini söylerse bu durumda tafsilata gitmek mecburiyeti hâsıl olur. Şöyle ki: Kişinin vakfetme, köle azat etme, boşama gibi tek başına gerçekleştirebildiği akitlerde neyi murâd ettiğini anlamak için kendisine müracaat edilir ve ona göre hüküm icra edilir. Ancak başa gelebilecek zararı defetmek için başvuru feshetme ve benzeri akitlerde akdin gerçekleşip gerçekleşmemesinde ihtimal söz konusudur. Dolayısıyla müstakil olarak gerçekleştiremediği akitlerde atfı murâd etmiş olma beyanına başkası muvafakat etmezse buradaki niyeti kabul görmez. Şayet muvafakat verirse, bazı akitler gibi şahit tutulması gerekmeyen işlemlerde sözü kabul edilir. Ancak nikâh gibi şahit tutulması gereken akitlerde sahih olan irade beyanının kabul edilmemesidir. Çünkü şahitlerin, hazfedilen bu kelimenin varlığına ya da ne olduğuna muttali olma gibi bir durum söz konusu değildir.⁸⁵⁰ Öyle görülüyor ki böyle çetrefilli ifadelerde hüküm verme noktasında tevakkuf etmek, söz sahibinin niyetini ortaya çıkarmadan ve sözün insanlar arasındaki karşılığını izhar etmeden adım atmamak en selim yol budur. Dolayısıyla karşılıklı alışverişlerde veya her türlü akitte

⁸⁴⁸ Müslim, "Zekât", 2351; Nesâî, "Zekât", 64 (No. 2554).

⁸⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/356-357; Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 1/186; Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-darab*, 4/2017; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 331; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/472-474; İsnevî, *el-Kevkeb*, 346-348.

⁸⁵⁰ İsnevî, *el-Kevkeb*, 347.

zarar vermemek ve zarara uğramamak adına sözlerin kapalılıktan uzak, açık ve iradeyi beyan edici nitelikte olması gerekir diye düşünüyoruz.

1.3.2.2. “ف” (...sonrasında, peşi sıra)

“ف” harfî arada uzun bir zaman olmaksızın atfedilen öğeler arasında tertip ifade eder ve fâ’dan sonrası öncesinden hemen sonra gerçekleşir. Buna literatürde “tâ’kib” denir. Bu hususta ittifak vardır.⁸⁵¹ Zerkeşî, fânın manasının tertiple beraber fazlaca bir anlam olduğunu, bu ziyadenin ise tâ’kib ile ifade edildiğini, bunun ise tam olarak mühletsiz ardından gelme manasına denk düştüğünü belirtmiştir.⁸⁵² Onu vâvdan ayıran özellik de budur. Ancak Ferrâ, fâ’dan sonrasında zamansal olarak daha önce olabileceğini söylemiş, Ebû Ömer el-Cermî (öl. 225/840) ise mekânlar ve yağmurun iniş zamanı gibi durumların başında yer aldığı tertip ifade etmediğini dile getirmiştir.⁸⁵³ Bu harfin atıf harfî olmasının yanı sıra cevap harfî ve zâid olarak da kullanımı mevcuttur. Zâid olmasının dışındaki kullanımlarda tertip, bu harf için hakikat anlamıdır. Nahiv ve fıkıh bilginlerinin büyük çoğunluğu bu harfe “zamansal tertip” denen tâ’kib anlamını öngörmüşlerdir. Nitekim İbn Kayyim, “fânın bazen tertip bazen de tesbîb (sebeplendirme) için geldiği söylene de esasen bu iki anlam tâ’kibde birleşmektedir” demiştir. Mesela, “صَرَيْتُهُ فَبَكِي” “onu dövdüm (bunun üzerine) o da ağladı” örneği sebeplendirmeye;

﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾

“Nice memleketleri helak ettik. Onlara azabımız gece uykusuna dalmışken yahut gündüz istirahat halinde iken gelmişti.”⁸⁵⁴ ayetinde ise tertibe işaret vardır. Vurmak, ağlamaktan önce olduğu gibi helak etmek de her ne kadar meydana gelme

⁸⁵¹ Bâkîllânî, *et-Taḳrîb*, 1/146; Ebu’l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 2/103; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 61; İsnevî, *et-Temhîd*, 214-216; a.mlf., *el-Kevkeb*, 338; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/530-532; a.mlf., *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/152; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi*, 211-212; Birmâvî, *el-Fevâ’idu’s-seniyye*, 3/1088-1089; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 3/192-195.

⁸⁵² Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/152.

⁸⁵³ Ebû Hayyân, *İrtîşâfu’d-ḍarab*, 4/1985; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 213-214; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/886-887; İsnevî, *Nihâye*, 142; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/152-154; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi*, 212; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 3/192-195.

⁸⁵⁴ el-A’râf 7/4.

açısından sonra olsa da cümlede ihtimamdan dolayı önde olmalıdır.⁸⁵⁵ Lakin tertibin - daha öncede belirttiğimiz üzere- takibe münhasır kılınması çokta isabetli değildir. Çünkü sözler arasında zamansal tertip bulunabileceği gibi derin bir tefekkürle hüküm-illet, şart-ceza, sebep-sonuç gibi birbirine lazım kavramlar arasında da bir tertip olabilir. Nitekim yukarıdaki ayeti değerlendiren İbn Kayyim “ف” ile başlayan kısmın tafsil tertibi olduğunu ve bu tertibin vakıanın aksine zihinsel bir sıralama şeklinde tezahür ettiğini belirtmiştir.⁸⁵⁶ Bu yaklaşım, yukarıda verdiğimiz Ferrâ’ya ait olan “fâdan sonrası öncesinden vücut olarak daha önce meydana gelebilir” görüşünü de desteklemektedir. “ف” için hakikat anlamı olan tertibin yaygın türleri şöyledir:

a. Fâ-i Ta‘kîbiyye (Zamansal Tertip)

Hemen belirtmek gerekir ki “ف” edatı, müştâk olmayan lafızlar arasında kullanıldığında onları, hükümde birleştirir ve tâ‘kîb ifade eder. Ancak müştâk lafızlar veya eylemler arasında geldiğinde ise tertip anlamını verir. Ta‘kîbiyye fâ’sı, kendisinden sonra gelen lafzın öncekinin hemen ardından ve araya uzunca bir zaman girmeksizin meydana geldiğini ifade eder. Bu aralıksız zamana “tâ‘kîb” ya da “mühletsiz tertip” veya “manevi tertip” adı verilir. Tâ‘kîb olayında zamanın uzunluğunun ya da kısalığının, ortaya konulan eylemin mahiyet ve türüne göre değiştiğini belirtmek gerekir.⁸⁵⁷ Örneğin “قَامَ أَحْمَدُ فَمَحَمَّدٌ” “Ahmed, akabinde de Muhammed kalktı” dendiğinde Muhammed’in Ahmet’ten hemen sonra ayağa kalktığı anlaşılırken, “دَخَلْتُ مَكَّةَ فَالْمَدِينَةَ” “Mekke’ye ardından da Medine’ye girdim” dediğimizde ise Medine’ye girişin Mekke’ye girişten sonra olduğu ancak örnekte yer alan fiilin yapısı itibariyle her iki giriş arasında zaman aralığı olduğu anlaşılır. Lakin

⁸⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i ‘u’l-fevâ’id*, 1/195.

⁸⁵⁶ İbn Kayyim’in aynı ayet üzerindeki diğer iki değerlendirmesi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i ‘u’l-fevâ’id*, 1-195-196; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 280.

⁸⁵⁷ İbn Hişâm, *Muğni ‘l-lebîb*, 214-215; a.mlf., *Şerhu Kaṭri’n-nedâ*, 302-303; Zerkeşî, *Teşnifu’l-mesâmi’*, 1/531-534; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi’*, 212-213; Birmâvî, *el-Fevâ’idu’s-seniyye*, 3/1089-1092; Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’*, 3/192; Zekeriyâ el-Ensârî, *Ğayetu’l-vuṣûl*, 59; el-Fâridî, *Şerhü’l-Fâridî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 3/237-255; Sabbân, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Uṣmûnî*, 3/137; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 281.

her iki giriş arasındaki süre, iki beldeye geçişin imkân dâhilindeki en kısa zaman dilimidir. Bir başka örnek vermek gerekirse evlenen birinin evlendikten hemen sonra çocuk sahibi olması durumunda "تَزَوَّجَ فُلَانٌ فَوَلَدَ لَهُ" "falanca evlendi ve çocuğu oldu" denir. Burada fânın kullanılmış olması, evlenme eylemine müteakip çocuğun doğmuş olması ve araya başkaca bir zaman diliminin girmemiş olmasındandır.

Tâ'kib fâ'sı için furû-ı fıkıhtan ilâ yemini eden birinin durumunu tanzim eden ayet-i celile verilebilir. İlgili ayette Cenab-ı Allah (c.c), şöyle buyurmaktadır:

﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

*"Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*⁸⁵⁸ Hanefî uleması, örneğin dört ayı bulmayan bir süre için yapılan eşe yaklaşmama yemininin ilâ'dan sayılmayacağını, ilâ yemini olabilmesi için ifadenin "sana dört ay yaklaşmayacağım" şeklinde olması gerektiğini ve böylelikle dört ayın sonunda boşamanın doğrudan gerçekleşeceğini dile getirmişlerdir.⁸⁵⁹ Hanefîler'in görüşünü değerlendiren bazı araştırmacılar, bu yaklaşımın ayetin ruhuyla bağdaşmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre ayette "dört ay bekleme" gibi bir tayin yoktur. Böyle bir sürenin dile gelmiş olması, ilâ'yı gerçekleştirenlere düşünüp taşınmaları için tanınan bir olanak olup tâ'kib ifade eden fâ harfinden dolayı sürenin nihayete ermesinden sonra ilâ'yı yapana boşama veya evliliği idame ettirme muhayyerliği doğmuş olur. Bu görüşü savunan bazı âlimler de aynı kanaattedirler.⁸⁶⁰ Dolayısıyla onlara göre Hanefîler'in görüşü isabetli değildir. Oysaki Hanefîler, sadece tâ'kib ifade eden fâ harfinden dolayı bu görüşü benimsememişlerdir. Onlar, fâ'nın delâletinin yanı sıra İbn Abbas'tan (r.a) gelen ve ilâ'nın alt sınırını tayin eden rivayeti de delil olarak sunmuşlardır. Nitekim İbn Abbas (r.a), Cahiliye devrinde yapılan ilâ'nın bir veya iki seneye kadar yapıldığını, bu sürenin Allah (c.c) tarafından dört ay ile sınırlandırıldığını söylemiştir.⁸⁶¹ Bununla birlikte Ekmeluddîn el-Bâbertî (öl. 786/1384), İbn Abbas'ın beyanının ayeti takyîd değil bilakis tebyin edici mahiyette

⁸⁵⁸ el-Bakara 2/226.

⁸⁵⁹ Meydânî, *el-Lubâb*, 3/61; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/25; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/259; Sîgnâkî, *en-Nihâye*, 8/156; Bâbertî, *el-Înâye*, 4/197; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/56; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/197; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/61.

⁸⁶⁰ Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 282.

⁸⁶¹ Detay için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 5/149.

olduğunu dile getirmiş ve onun bu açıklamayı muhakkak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işitmiş olması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü süre tayini gibi “mukadderattan” olan hususları Şâri'den başkasının bilmesi mümkün değildir.⁸⁶² Kaldı ki Malik b. Enes, ilâ'nın gerçekleşebilmesi için dört aydan daha fazla bir süre olması gerektiğini savunmuştur.⁸⁶³ Özetle Hanefilerin süre tayini sadece fâ ile sınırlı olmayıp bu hususta ilgili rivayet de belirleyici bir unsurdur.

b. Fâu't-Ta'lîl (İllet/Sebep Tertibi)

Fâu't-ta'lîl denilen bu kısımda “فَ” , hüküm-illet tertibine delâlet eder. Bir başka ifadeyle burada “فَ” harfi, verilen yargının gerekçesini bildiren ifadenin başında yer alır ve fiilin illeti denilen gerekçeyi bildirir. Esasen Abdulazîz el-Buhârî'nin de ifade ettiği gibi illet için gelen “فَ” harfinde asıl olan, illetlerin başında değil hükümlerin -ki hükümler illetlere mebnidir- başında yer almasıdır. Lakin böyle olması kendisi için temel iken bazen bunun tam tersine illetin başında da yer alabilir. İşte tam burada Hanefi bilginler, “فَ”nın bu kullanımı için “illette süreklilik olması” şartını koşarlar.⁸⁶⁴

Böyle bir kullanımda “فَ” edatı, “çünkü” manasındadır. Örneğin “أَبَشِرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ ”

“Müjdeler olsun! Sana yardım ulaştı. Kurtuldun!” denir. Bir başka örnekte

ise “أَدْخُلْ! فَإِنَّكَ مُحَرَّمٌ” “Gir! Çünkü sen değerlisin” söylenir. Görüldüğü üzere ilk

örnekte yardım gelme illeti müjde kısmından sonra da devam eder. İkinci örnekte ise değerli ve kıymetli oluş, girme izninden önce olsa bile süreklilik bağlamında yine girme hükmünden sonra da bulunmuştur. Şu ayetler de böyle bir durum söz konusudur:

﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾

⁸⁶² Bâbertî, *el- 'Înâye*, 4/197-198.

⁸⁶³ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî*, 5/148.

⁸⁶⁴ Pezdevî, *el-Uşûl*, 256-257; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/208-209; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/886; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/130; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 232-233; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/248; İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*, 2/46.

“Allah (c.c) şöyle dedi: "Öyle ise çık oradan (cennetten), çünkü sen kovuldun.”⁸⁶⁵

﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾

“Onlar, sağırdırlar, dilsizdirler, ködürler. Artık (hakka) dönmezler.”⁸⁶⁶ Hz. Peygamber (s.a.s.) hayâ ettiği ve utandığı için kardeşine kızan bir adamın yanından geçerken ona “دَعُهُ، فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ” “Onu bırak! Çünkü hayâ imandandır” buyurmuştur.⁸⁶⁷ Bu hadiste de bırakma talebinin nedeni hükmün öncesinden ve sonrasında önce var olan hayâdır. Yani “فُ” harfi, bırakma eyleminin gerekçesi ve illeti olan hayânın başına dâhil olmuştur.

Bir kimse kölesine, “أَدِّ إِلَيَّ مِئَةَ دِرَاهِمٍ فَأَنْتَ حُرٌّ” “Bana yüz dirhem ver. Çünkü sen hürsün” gibi bir söz söylese Hanefiler’e göre köle herhangi bir ödeme yapmadan da özgürlüğüne kavuşur. Çünkü ifadede yer alan “فُ” kelimesinden sonra gelen hükmün önceden gerçekleşmiş olması gerektiğinden ödeme yapılma koşuluna bakılmaz ve köle özgürlüğüne kavuşmuştur. Dolayısıyla bu tarz ifadelerde şart anlamı bulunmadığından “ödersen hürsün” gibi bir anlam aranmaz. Bilakis cümlemin anlamı “sen hürsün. Dolayısıyla bana şu kadar öde” olur ki böyle bir ifadenin koşul bildirmeyeceği ve dolayısıyla tazmin yükümlülüğü doğurmayacağı bedihîdir.⁸⁶⁸

c. Fâu'l-Cevâbiyye/Cezâiyye (Şart-Cevap Tertibi)

Şart bildiren cümlelerde cevap cümlesinin başında yer alan bu “فُ” harfine, “fâu'l-cevâb” ismi verilmiştir. Böyle bir kullanımda “فُ” harfi cevap olmaya salâhiyetli olan kelimenin başında yer alır. Ancak fânın böyle bir kullanımda, atıfta ifade ettiği

⁸⁶⁵ Sâd 38/77.

⁸⁶⁶ el-Bakara 2/18.

⁸⁶⁷ Buhârî, "İman", 16 (No. 24), "Edep", 77 (No. 6117).

⁸⁶⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 256-258; Serahsî, *el-Mebsûl*, 1/28, 25/13; Semerkandî, *‘Uyûnu’l-mesâ’il*, 3/287; Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 4/62; İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 4/26; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/130; Haddâd, *el-Cevheretu’n-neyyire*, 1/369; İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râ’ik*, 4/280.

tâ'kîb manasını verip vermediği hususu tartışmalı olsa da tercih edilen görüşe göre tâ'kîb manası vermez.⁸⁶⁹ Bu durumu bir örnek üzerinden değerlendirmek gerekirse “ف” edatının tâ'kîb ifade ettiği kanaatini taşıyanlara göre dininden dönen mürtedin hemen öldürülmesi gerekir. Bunun delili ise şu hadistir: “*Dinini değıştireni öldürün.*”⁸⁷⁰ Ancak tâ'kîbi lüzum olarak görmeyenlere göre dinden dönene had hemen gerekmez. Önce tövbeye davet edilir. Teklife olumlu cevap vermemesi halinde ise hadisin emri gereğince öldürülür.⁸⁷¹ Biz de şartın cevabında yer alan “ف” edatının hükmün hemen icrası manasında tâ'kîb ifade etmesinin gerekli olmadığı kanaatini taşıyoruz. Nitekim bazı şartlı cümlelerde “ف” edatının tertip dahi ifade etmemesi de bu savı güçlendirir. Örneğin şu ayette bırakın tâ'kîb ifade etmesini tertibe delâleti dahi yoktur:

﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ...﴾

“Dediler ki: “Eğer o çalmışsa, daha önce onun bir kardeşi de çalmıştı.”⁸⁷² Dolayısıyla ilgili hadisi bu çerçevede değerlendirip İslâm’ın evrensel ahlak örgüsü bağlamında değerlendirmek daha doğru olacaktır diyebiliriz.

⁸⁶⁹ İbnu'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed el-Haşşâb el-Bağdâdî, *el-Mürtecel fî şerhi'l-Cumel*, thk. Ali Haydar (Dımeşk: Mektebetu Mecme'u'l-Ludati'l-Ârabbiyye, 1972), 217; Karâfi, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/1011-1012; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/345-346; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 66; İsnevî, *el-Kevkeb*, 339; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 231-234; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/157; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 285.

⁸⁷⁰ Buhârî, “İstitâbe”, 3 (No. 6922); Tirmizî, “Hudûd”, 25 (No. 1525).

⁸⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 6/113-114; Ebherî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed et-Temîmî el-Ebherî, *Şerhu'l-Muḥtaşari'l-kebîr fî'l-fıkh*, thk. Ahmed Abdullah Hasan (Dubai: Cemiyetu Dâru'l-Berr, 2020), 3/492; Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 14/490-495; Kudûrî, *et-Tecrid*, 11/5853-5854; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 4/242; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 12/90-92; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/69-70; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/157; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 9/89-92; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 7/267-270; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 6-69-70; Remlî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî, *Fethu'r-raḥmân bi-şerhi Zubedi İbn Reslân*, thk. Seyyid b. Şeltût eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2009), 890; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 3/302-309.

⁸⁷² Yûsuf 12/77. Diğer bilgilendirmeler için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 286.

d. Fâu't-Tafsîliyye (İcmal-Tafsil Tertibi)

Arapça'da bazen yargı bildiren cümlelerde verilen hükümler veya haberler genel hatlarıyla verilir ve sonrasında ise bu haberlerin tafsilatına geçilir. Böyle bir tafsilata ise kelimenin veya cümlenin başına “ف” edatı getirilerek girilir. İşte ayrıntısı verilen bu kısmın başında bulunan “ف” edatına, “fâu't-tafsîliyye” denir. “ف” edatı, genelde de tafsil edatı olan “أما” lafzından sonra açıklama kısmının başında yer alır.

Nahiv bilginlerinin genelinin ön gördüğü bu fâ'ya ait tafsilata telaffuzda tertip manasına gelen “tertibi zikri” adı verilir. Ferrâ'nın yukarıda verdiğimiz “fâ'nın sonrasındaki olay bazen öncesinde geçen olaydan zamansal olarak önce gerçekleşebilir” sözü, bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bununla birlikte “ف” edatının ifade ettiği tertibi: “Zikri ve manevi tertip” diye iki kısma ayıranlar da yok değildir.⁸⁷³ Meselâ:

﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾

“Hissettirmeden ailesinin yanına gidip, (pişirilmiş) semiz bir buzağı getirdi.”⁸⁷⁴ ayetinde Hz. İbrahim'in (as) ailesine varmasındaki gaye önce belirtilmemiş, sonrasında ise ikinci cümlenin başına “ف” getirilerek bu amacı izhar edilmiş ve ayrıntıya girilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) abdest alma şeklini anlatan hadiste şöyle geçmektedir: “أَنَّهُ تَوَضَّأَ فَعَسَلَ وَجْهَهُ...”⁸⁷⁵ “Abdest aldı. Yüzünü yıkadı...”

Bu hadiste de önce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) abdest aldığı beyan edilmiş ve sonrasında da bu abdestin şeklinin nasıl olduğuyla alakalı detaya gidilmiştir.

⁸⁷³ Ebû Ali el-Fârisî, *et-Ta'likât*, 1/172; İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 1/313-314; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 213/219; İbn Ferhûn, *el-Udde*, 1/117-118; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Muhammed Naim el-Ârkasûsî (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2005) 351-352; a.mlf. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fî lefâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetu İhyâi Turâsî'l-Ârabî, 1996), 4/158; İbnu'l-İrâkî, *el-Gayysu'l-hâmî*, 212; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/192-193.

⁸⁷⁴ ez-Zâriyât 51/26. Başka bir örnek için bk. el-Vâkıa 56/35-36.

⁸⁷⁵ Buhârî, "Vudû", 7 (No. 140); Müslim, "Tahâret", 555; Nesâî, "Tahâret", 85 (No. 102).

e. Fâu's-Sebebiyye (Sebep-Sonuç Tertibi)

Sebep-sonuç ilişkisi kuran bu fâ'nın istimalinde, cümlede önce gerekçeye yer verilir, sonrasında ise bu gerekçenin dayandığı hüküm, başında “فَ” olduğu şekilde gelir. Hanefî usûl âlimleri, bu anlamı “hükümü illete atfederek kullanılan fâ” şeklinde formüle etmişlerdir. Daha öncede dediğimiz üzere fânın sebep-sonuç ilişkisi kurulabilmesi için fiilleri veya müştaklar denilen türevlerini birbirine atfetmesi gerekir.⁸⁷⁶ Örneğin:

﴿فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ...﴾

“Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü.”⁸⁷⁷ ayetinde adamın ölmesi yediği yumruk sebebiyledir ve burada cümleler “فَ” bağlacı ile birbirine bağlanmıştır.

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾

“Derken, Âdem (vahiy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti. Şüphesiz o, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır.”⁸⁷⁸ ayetinde yer alan ikinci fâ da buna örnek olarak verilebilir.

Furû-1 fıkihtan örnek vermek gerekirse bir kimse, “بَعْتُ إِلَيْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَذَا”

“Bu köleyi şu kadar para karşılığında sana sattım” dedikten sonra diğeri “Öyleyse o hürdür” “فَهُوَ حُرٌّ” şeklinde mukabelede bulunursa köle anında hürriyetine kavuşur.

Çünkü satmak mülkiyete geçirmek olduğu gibi hemen ardından telaffuz edilen bu söz de azat etmeye sebeptir. Lakin “فَ” bağlacını söylemeksizin sadece “هُوَ حُرٌّ” dese köle özgürlüğüne kavuşmaz. Buradaki fark, arada bağlantıyı sağlayan “فَ” bağlacının

⁸⁷⁶ İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/352; Ebû Hayyân, *İrtîşâfu'd-darab*, 4/1986; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 64; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 215-216; a.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 3/323-325; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 1/533; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/192; Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, 3/447; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 282.

⁸⁷⁷ el-Kasas 28/15.

⁸⁷⁸ el-Bakara 2/37.

bulunmamasıdır.⁸⁷⁹ Bununla birlikte farklı yorumlamalara açık olan bu tarz ifadelerde sözü söyleyenin irade beyanını bilmek belirleyici olması açısından daha sağlıklı bir yoldur. Çünkü ikinci sözün sahibi “(Sen elden çıkardığına göre) ben de onu hürriyetine kavuşturuyorum” manasını murâd edebileceği gibi “Nasıl olur. Ama o bir hür zaten” anlamını da kastetmiş olabilir. Hanefî usûl bilginleri, “هو خُر” ifadesinin her iki anlamada açık olduğunu, dolayısıyla ihtimal üzerine hüküm bina edilmeyeceğini kabul etmişlerdir. Talak mevzuunda söylenen “إِذَا تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ” “Bir kadınla evlenirsem o boştur” gibi ifadelerde de aynı yol takip edilir. Esasen bu sorunu söz sahibinin iradesine müracaat etmek suretiyle gidermek de pekâlâ mümkündür.

Başka bir örnek vermek gerekirse bir kimse terziye bir kumaş verip kumaşın elbise yapmak için yeterli olup olmadığını sorduktan sonra terzi cevaben “evet” dese, müşteri bunun üzerine “إِذَا فافعله” “Öyleyse yap” dedikten sonra terzinin kestiği kumaş elbise yapmaya yetmezse bakılır: Şayet müşteri cevabın başına “ف” edatını getirmişse terzi elbise bedelini tazmin ile yükümlü olmaktadır. Ancak “ف” harfini getirmemişse böyle bir sorumluluk gerekmemektedir. Hanefî ve Şâfiîler’in görüşü bu yöndedir.⁸⁸⁰ Çünkü “ف” harfinin kullanılıp kullanılmaması sebep-sonuç ilişkisine doğrudan etki etmektedir. Dilin tüm inceliklerine vakıf olan bilginlerin bu yaklaşımından anlaşılıyor ki cevabın başında “ف” olmayınca kesme emri ile kumaşın yetip yetmemesi yönündeki soru arasında ilinti kurulamamaktadır. Ancak her şeyden öte dilin inceliklerini bilmeyen halkın arasında cereyan eden bu tarz diyalogların neticesine örf, doğrudan etki etmektedir. Dolayısıyla kanaatimizce hâkimin, niza‘ durumunda sulh yolunu ve örfü baz alması daha doğru olacaktır.

⁸⁷⁹ Şâşi, *Uşûli’s-Şâşi*, 193-194; Rûyânî, *Baḥru’l-mezheb*, 6/158; İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 6/271; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 12/119-120; İbnu’s-Sââtî, *Bedî’u’n-nizâm*, 1/92-93; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 10/179; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/128; Zeylâî, *Tebyînu’l-ḥaḳā’ik*, 4/4; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 1/232-233; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 6/251; *el-Fetâva’l-Hindiyye*, 3/7; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muḥtâr*, 7/24.

⁸⁸⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 3/444; Şâşi, *Uşûli’s-Şâşi*, 194; Mâverdî, *el-Ḥâvi’l-kebîr*, 7/439; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/208; Begavî, *et-Tehzîb*, 4/471; İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 7/580; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 5/238; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/129; İsnevî, *el-Hidâye*, 496; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 1/232-233; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 283.

f. (Mecazen) Tertip Dışı Kullanımı

“ف” harfî, bazen kendisi için hakikat olan tertip manasından çıkar ve sadece atıf

harfî olarak kalır. Esasen böyle bir kullanım tüm atıf edatları için geçerlidir. “ف” harfî, Râfiî ve İsnevî’nin ifadeleriyle yukarıda saydığımız manalardan birine hamli mümkün olmadığında mecazî de olsa vâv anlamını taşıdığı varsayılır.⁸⁸¹ Örneğin bir kimse ikrar kabilinden “لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فِدْرَهُمْ” “Onun bende bir dirhem borcu var ve bir dirhem (daha)...” gibi bir ifade söylerse, cümlede yer alan “ف” harfî tertip ifade etmeyip bilakis vâv anlamında mutlak atıf içindir. Hanefîler’e göre bu kişi iki dirhem borç ikrar etmiş olur. Şâfiîler’e göre ise bu tarz kapalı kalabilen ifadelerde ikrar edenin beyanına müracaat etmek gerekir.⁸⁸²

Tertip için mi yoksa mutlak atıf edatı mı hususunda ihtilafa medar ayetlerden bazıları Bakara Sûresi 229 ile 230. ayetleridir. Boşama şekli ve sayısını düzenleyen bu ayetler de “ف” harfî, farklı manalarda olmak üzere tam dokuz defa geçmektedir. Bu ayetlerde yer alan bazı ifadeler, âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Nitekim kişi karısını üç talakla boşadığında eşiyle tekrar nikâh kıyabilmesi için kadının başkasıyla evlenip ondan ayrılması naslarla düzenlenmiştir. Lakin koca onu üç talakla değil de örneğin bir talakla boşayıp evlilik akdini bozar ve bunun üzerine eş, başkasıyla nikâhlanıp boşandıktan sonra ilk eşiyle tekrar nikâh kıymak isterse, talak hakları sıfırlanır mı yoksa kalan sayıdan mı devam eder? İşte bu husus tartışma yaratmıştır. “Hedm meselesi” diye şöhret bulan bu konu, sahabeden itibaren âlimler arasında tartışıl原因mış ve üzerinde ittifak sağlanamamıştır.⁸⁸³ Mezkûr ayetler şunlardır:

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا

اِلَّا اَنْ يَخَافَا اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ

⁸⁸¹ İsnevî, *et-Temhîd*, 215.

⁸⁸² Detay için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 8/210; Şâfi, *Hilyetu'l-‘ulemâ*, 8/345; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7/222-223; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 6/141-142; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 3/342; Râfiî, *Fethu'l-‘azîz*, 11/147; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 4/202; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 4/387; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 9/445.

⁸⁸³ Hedm meselesindeki ihtilafın gerekçeleri için bk. Cuveynî, *Nihâyetu'l-mağlab*, 14/275; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/126-127; Râfiî, *Fethu'l-‘azîz*, 8/580; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/71; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/183; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 7/514.

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ
بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ

حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٨٨٤﴾

“Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir. (Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız sizin için helal olmaz. Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah'ın koyduğu sınırları kim aşarsa onlar zâlimlerin ta kendileridir.”⁸⁸⁴ Bu ayetlerde yer alan “فَ” harflerini ayrı ayrı değerlendirmek gerekir

ve yukarıda taksimine yer verdiğimiz “فَ” harfinin birçok manasına bu ayetlerde rastlamak mümkündür. Hemen belirtmek gerekir ki bizi ilgilendiren ve “hedm meselesi”ne medar olan “فَ” harfi, “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ” kısmının başında yer alan “فَ” harfidir. Ona geçmeden önce diğerlerine de değinmekte yarar vardır. Buna göre birinci “فَ”, “إِمْسَاكَ” ifadesinin başında yer almış ve cümleye tafsil anlamı katmıştır.

Öncesinde yer alan iki defa boşama yargısının detaylarına buradan başlanılmıştır. Ancak bu fâya tâ’kîb anlamı verenler olsa da bu görüş pek isabetli değildir. Nitekim bu kısım ile boşama hakkının iki defa olduğu belirtildikten sonra kocaya eşini tutması ya da salıvermesi hususunda seçme hakkı tanınmıştır. Böylece önceki cümlenin verdiği hükmün detayına buradan başlanmıştır. “فَإِنْ خِفْتُمْ” ifadesinde yer alan ikinci “فَ”,

⁸⁸⁴ el-Bakara 2/229-230.

kocaların eşlerine verdikleri mehrin tekrar almalarının helal olmadığı hükmünden sonra gelmiş ve her iki tarafın aile olma hususlarına riayet edip edememeye dair endişe etmeleri hali, bu hükümden şart-cevap suretinde istisna edilmiştir. Bunun yanı sıra üçüncü olarak da mezkûr şartın cevabının başında yeniden “فَ” yer almış ve kadının nikâh bağından kurtulmasının yolunun, teklif edeceği bir bedel karşılığında mümkün olduğunu beyan etmiştir.

Dördüncü “فَ”، “فَلَا تَعْتَدُوهَا” cümlesinin başında bulunmuş ve cümleye “bundan ötürü” manası katarak sebep-sonuç ilişkisi kurmuş ve fâ-i sebebiyeye örnek olmuştur. “فَأُولَئِكَ” ifadesinin başında yer alan beşinci “فَ” ise şart cümlesine cevap olarak gelen cevap cümlesinin başında yer alan fâ-i cevabiyedir.

Altıncı “فَ”، “فَإِنْ طَلَّقَهَا” başında yer alarak -dediğimiz üzere- tartışmanın odağını da teşkil etmiştir. Bu fâ, cümlede tâ’kîb anlamı ifade eder ve kendisinden sonrasını öncesine atfeder. Hemen ardından gelen “فَلَا تَحِلُّ لَهُ” ifadenin başında yer alan yedinci “فَ” ise şartın cevabının başında gelmiştir. Sekizinci “فَ” yine tâ’kîb ifade etmekte olup “فَإِنْ طَلَّقَهَا” ifadesinin başında yer almakta ve kadının ikinci eş tarafından boşaması halinde ilk eşine dönebileceğini ancak bunun koşulunun ise hudûdullahı yani Allah’ın (c.c) çizdiği sınırları koruma olduğu bildirir. İlk eş dönüşün mümkün olmasını beyan eden ayette “helal kılındı” “أَحِلَّ لَكُمْ” gibi bir ifade yerine “فَلَا جُنَاحَ” ifadesinin tercih edilmiş olmasının hikmeti, böyle bir muameleye toplum içerisinde sıcak bakılmayacağı olabilir. Nitekim bazı âlimler “لَا جُنَاحَ/ لَا بُأْسَ” gibi ifadelerin

ikinci evliliğin ilk evlilikte var olan hükümlerin iptalini gerektirir. Şöyle ki: zaten mücbir sebeplerle müracaat edilen böyle bir yolun önünü tıkmak, hükümleri daraltmak pek sağlıklı gözükmemektedir. Dolayısıyla örfte ender rastlanılan bu tarz olaylarda sahayı geniş tutmak daha doğru olacaktır. Bununla birlikte Hanefiler, üç talak ile boşanılan ilk evliliğin hükümlerini külliyyen iptal eden ikinci bir evlilik, bir veya iki defa ile boşanılan bir evliliğin hükümlerini haydi haydi iptal gücüne sahiptir diyebilirler.

1.3.2.3. “ثم” (...sonra)

İki kelimeyi aynı hükümde bir araya getiren veya cümleler arası bağlantıyı zamansal aralıkla sağlayan “ثم” atıf edatının hakiki manasının ne olduğu çerçevesinde ortaya çıkan başlıca üç görüş vardır. Bunlar:

Birinci görüşe göre “ثم” harfinde meşhur ve yaygın olan tertiple beraber mühlet ifade etmesidir. Başka bir deyişle “ثم” harfinden sonrası öncesinden sonra gerçekleşmekte ve bu sonralık biraz zaman almaktadır. Buna literatürde gecikmek/sonrasında gelmek manasına gelen “terâh” denir.⁸⁸⁹ Bu görüş sahiplerine göre bu edat ile birbiri üzerine atfedilen kelimeler veya cümleler arasında az da olsa bir zaman dilimi bulunmalıdır.

Hanefî usûl bilginleri, “ثم” harfi için terâhı tercih etmenin yanı sıra bu terâhın mahiyeti ve tesiri üzerinde mezhep kurucularının ihtilafının var olduğunu da dillendirmişlerdir. Ebû Hanîfe’ye göre buradaki terâh, “kat’ul-kelam/sözü kesme” mesabesindedir ve hem hükümde hem de konuşma da bir kesinti söz konusudur. Yani söz sahibinin sözünü bitirip tekrar başlaması hükmündedir. Sâhibeyne göre ise terâh, sözde değil, yalnızca hükümde olup yüklem tahakkuk edip etmemesindedir. Hanefî âlimler, bu ihtilafın semeresini şu örnek üzerinden değerlendirmeye tabi tutmuşlardır: Bir kimse eşine “أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ” “Eve girersen boşsun,

⁸⁸⁹ Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfu istilâhâtî l-funûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dâhrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnan Nâşirûn, 1996), 1/406.

sonrasında da boşsun, sonrasında da boşsun” dediğinde şayet eş, medhûl bihâ (cinsel birliktelik yaşanan) değilse Ebû Hanife’ye göre ilk talak gerçekleşir; diğer iki boşama sözü lağv olur ve koca sanki ilkinden sonra susmuş kabul edilir. Ancak eve giriş şartını yukarıdaki gibi sonradan değil de “إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ” şeklinde en başta söylerse, ilk boşama eve giriş şartına bağlanır, ikinci boşama anında gerçekleşir ve üçüncü boşama lağv olur. Bununla birlikte şayet eş, medhûl bihâ ise ve eve giriş şartı sonda zikredilmişse ilk ve ikinci boşama sırasıyla düşer ve üçüncü boşama şarta bağlanmış olur. Şartı önde zikretmesi durumunda ise ilk boşama şarta bağlanır ve kalan iki boşama ise sırasıyla düşer. Ebû Hanife’nin bu yaklaşımına karşın Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre şart ister kelamın başında isterse de sonunda olsun, medhûl bihâ olsun veya olmasın fark etmez bütün boşama hakları eve giriş şartına bağlanır ve tertipli olarak düşer.⁸⁹⁰ Kanaatimizce her iki görüşün de ayrı bir yeri vardır. Böyle bir durumda kadı veya fetva mercii, kişinin maslahatına binaen her iki fetvadan da yararlanabilir.

İkinci görüşe göre “ثُمَّ” tertipten ziyade mutlâku’l-cem’e delâlet eder ve vâv harfi mesabesindedir. Yusuf b. Hasan es-Sîrâfî (öl. 385/995), bu görüşü Ahfeş, Ferrâ, Kutrub ve usûl âlimi Ebû Asım el-Âbbâdî’ye dayandırmıştır.⁸⁹¹

Üçüncü görüşe göre “ثُمَّ” edatı “فَ” harfî gibi tâ’kîb ifade eder. Nahiv bilginlerine dayandırılan bu görüşün kim tarafından dillendirildiği ve kaynağının kim olduğu bilinmemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla burada verilmek istenen bilgi, “ثُمَّ” edatının “فَ” harfî yerine tâ’kîb ifade etmesi değil bilakis “وَ” harfî yerine mutlak atıf edatı olarak geliyor olmasıdır. Yani üçüncü görüş bu olsa gerektir.⁸⁹² Lakin bunun mecazi bir kullanım olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim:

﴿...فَالَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾

⁸⁹⁰ Detay ve deliller için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 258-261; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/209-210; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/901-903; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/131-132; Tefâtânî, *et-Telvîh*, 1/234-235; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/235; İbn Emîru Hâc, *et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr*, 2/47.

⁸⁹¹ Usmendî, *Beḫlu’n-naẓar*, 43; Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/69; İsnevî, *et-Temhîd*, 216; a.mlf., *el-Kevkeb*, 340; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/231; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi*, 206-207; Güman, *Nahiv ve Fıkıḥ Usulü İlişkisi*, 292.

⁸⁹² Cessâs, *el-Fuṣûl*, 1/91-92; Şîrâzî, *et-Tebṣıra*, 235-236; İbn Akil (Ebu’l-Vefâ), *el-Vâzih*, 1/116; Âmidî, *el-İḥkâm*, 3/35; Ebu’l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 1/32.

“...onların dönüşü bizedir. Sonra, Allah onların yapmakta olduklarına da şahittir.”⁸⁹³ ayetinde Allah’ın (c.c) şahitliğinin sonradan olması muhal olduğundan buradaki “ثم” edatı, “وَ” harfi yerinde mutlak atıf manasındadır.

Zerkeşî, Râgıb el-İsfahânî’den naklen “ثم” edatının, “teâhhur” için olduğunu aktarmıştır. Başka bir ifadeyle “ثم” edatının sonrası öncesinden geride gelmektedir. Bu geridelik, ya bizzat ya rütbede ya da vaz‘ itibariyle tahakkuk eder.⁸⁹⁴

Vakıf bahsinde konuya değinen İbn Teymiyye’ye göre ise bu harfin delâlet ettiği kesin anlam “tertiptir.” Daha açık bir ifadeyle harften sonrası öncesinden sonra gerçekleşmiştir; lakin bu gerçekleşme öncesinden hemen sonra mı yoksa araya bir zaman girmiş midir? harfin buna delâleti bulunmamaktadır. Şayet böyle bir durum varsa bu ancak karineler aracılığıyla bilinebilmektedir.⁸⁹⁵ Görebildiğimiz kadarıyla İbn Teymiyye’nin bu savının da dikkate değer bir yanının bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim böyle bir yaklaşım, bu harfin etrafında cereyan eden tartışmaları büyük ölçüde minimize edecektir.

“ثم” harfinde dile getirilen tertip, “ف” harfinde söylediğimiz üzere sadece zamansal bir tertip olmayıp önem sıralaması, derece sıralaması, rütbe vb. sıralamaları gibi geriye veya yukarıya doğru olan bir tertibi de bildirir. Buna “tertib-i zikrî” de denilir.⁸⁹⁶ Örneğin şu mısrada yukarıya doğru bir tertip yapılmıştır: **“ قُلْ لِمَنْ سَادَ ثُمَّ ”**

“ سَادَ أَبُوهُ * ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ... ” “Kendisi, sonra babası, sonra da dedesi efendi olan zata de ki...”

Bu harfe yüklenen anlamların furû-ı fıkha nasıl yansıdığı gösteren bazı örnekler şunlardır:

⁸⁹³ Yûnus 10/46.

⁸⁹⁴ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/231.

⁸⁹⁵ Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, 31/151-156.

⁸⁹⁶ Gazzâlî, *el-Menḥûl*, 151-152; Suheyli, *Netâ’icu’l-fiker*, 196-197; İbnu’l-Esîr, *el-Bed’i*, 1/359-360; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 2/894; Murâdî, *el-Cene’d-dâni*, 428; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i’u’l-fevâ’id*, 1/195-196; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 159-160; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/159; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 3/195.

Bir kimse satım akdinden olmak üzere vekiline, "بِعْ هَذَا ثُمَّ هَذَا" "Şu malımı sat.

Daha sonra da şunu." diye vekâlet verdiğinde vekil önce ilkinin daha sonra da biraz zaman geçtikten sonra diğerini satmakla mükelleftir.⁸⁹⁷

Vakfetme veya vasiyet akdini gerçekleştirecek birisi, "وَقَفْتُ عَلَى بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرَ أَوْ" "Bekir'e sonra da Ömer'e (şu malımı) vakfettim veya vasiyet

ettim." derse vakfedilen veya vasiyet edilenlerle bu malın teslimi ve bu maldan istifade etmenin arasında bir sıralama gerektiği gibi arada zaman da olmalıdır. el-Âbbâdî'ye göre bu harf, daha önce detayına yer verdiğimiz şu örnekte sadece tertip ifade etmez. O da şu örnektir: "وَقَفْتُ عَلَى أَوْلَادِي ثُمَّ عَلَى أَوْلَادِهِمْ بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ". "Malımı evlatlarıma sonrasında onların evlatlarına kuşaktan kuşağa vakfettim." Ona göre bu örnek, yukarıdaki kaidenin tek istisnasıdır. Ancak o, bu meselede tek kalmış gibidir. Nitekim diğer âlimler, bu örnekte de tertibin şart olduğunu söylemişleridir.⁸⁹⁸

Vekâlet akdinden olmak üzere müvekkil vekiline, "خُذْ مَالِي مِنْ زَوْجَتِي ثُمَّ طَلِّقْهَا" "önce malımı eşimden al, sonra onu boş" derse vekil, malı almadan eşi koca adına boşayamaz. Burada tertibe riayet şarttır. Dolayısıyla vekilin malı almadan gerçekleştirdiği boşama geçersiz sayılır. Bununla birlikte müvekkil, "خُذْ مَالِي مِنْ زَوْجَتِي ثُمَّ طَلِّقْهَا" "önce eşimi boş" derse vekil, malı almadan eşi koca adına boşayabilir. Neticede bu fazladan bir hayır, ekstra bir kazançtır. Çünkü daha önce de dile getirildiği üzere boşama gerçekleştikten sonra eş, elinde bulundurduğu kocaya ait malı vermeyebilir ya da inkâr

⁸⁹⁷ Râfî, *Fethu'l-azîz*, 11/88; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 4/337; Takıyuddin es-Subkî, *Fetâva's-Subkî*, 2/170; İsnevî, *el-Kevkeb*, 340; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb*, 2/282; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/44.

⁸⁹⁸ Detay için bk. İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/158; Râfî, *Fethu'l-azîz*, 6/276; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 5/334; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/142; İbnü'l-Mulakkın, *Ucâletu'l-muhtâc*, 2/971; Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/141; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 2/464; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 6/262-263; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/697.

edebilir. Nizâi önleme adına vekil, söylenen ifade gereğince hareket etmeyerek tarafların hukukunu gözetebilir.⁸⁹⁹

Arapça'da “ثم” harfî bazen iki durum arasındaki değişikliğe veya tezata da delâlet edebilir. Bu delâlet, “ثم” harfine has bir durum olup böyle bir kullanıma “tebâyunu'l-menziyleyn” adı verilmektedir. “ثم” harfinin bu kullanımı, naslarda sıkça yer almaktadır. Zemahşerî, “ثم”nin bu anlamına:

﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾

*"Şüphe yok ki ben, tövbe edip inanan ve salih ameller işleyen, sonra da doğru yol üzere devam eden kimse için son derece affediciyim."*⁹⁰⁰ ayetinin tefsirinde değinmiştir. Zemahşerî, aynı mananın, ikinci ögenin birinciden derece olarak daha yüce ve ulvi olduğu durumlar için de düşünülmesi gerektiğini de belirtmiştir.⁹⁰¹ Örneğin Allah Teâlâ (c.c):

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا...﴾

*"İman edenler ancak, Allah'a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen..."*⁹⁰² buyurmaktadır. Ayetin anlamı “onlar Allah ve Resûlüne iman ettiler ve devamında bu imanlarında şek ve şüphe oluşmadı” şeklindedir. İman etmek ile sonrasında bu imana şüphe bulaştırmamak farklı şeyler olup hakiki iman üzere sebat, şüphelenmemeyi gerektirir. Terâh edatı olan “ثم” ile yapılan bu atıfla şüpheciliğin gerçek iman sahibinde iman ettikten sonra da bulunamayacağını/bulunmaması gerektiğini bildirmiştir.⁹⁰³

⁸⁹⁹ Bk. Begavî, *et-Tehzîb*, 5/550; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 7/373; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 13/476; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 7/425; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 3/240.

⁹⁰⁰ Tâhâ 20/82.

⁹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/78.

⁹⁰² el-Hucurât 49/15.

⁹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/193-194.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde, " لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ "

"Sizden biriniz duran suya bevledip sonra da onunla yıkanmasın" ⁹⁰⁴ منه

buyurmaktadır. Hadisin ikinci kısmı, bevl ile kirletilmiş suyun gusle uygun olmadığını, aralarında bir tebâyünün söz konusu olduğunu bildirmektedir. Yine başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) " لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جِلْدَ الْعَبْدِ، ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ " *"Sizden biriniz eşini, kölesini döver gibi dövüp sonrasında gün sonunda yatağına almasın"* buyurmaktadır. ⁹⁰⁵ Buradaki kullanım da bir öncekine benzemektedir. Nitekim eşi dövmek ile onunla aynı yatağı paylaşmak birbirine zıt eylemlerdir ve bu durum hadiste zıtlığa delalet eden "ثُمَّ" ile ifade edilmektedir.

Usûl kaynaklarında bu harf çerçevesinde tartışma yaratan naslardan biri de şu hadistir: Peygamber Efendimiz (s.a.s.), yemin mevzuunda şöyle demiştir: " مَنْ حَلَفَ "

"على يمين، فرأى غيرها خيراً منها، فليأت الذي هو خير، ثم ليترك يمينه *"Bir kimse bir konuda yemin eder de başka bir konuyu yemin ettiği şeyden daha hayırlı olarak düşünürse yeminini bozsun, daha hayırlı olanı yapsın, sonrasında ise bozduğu yeminin kefareti yerine getirsin."* Hadisin birçok varyantı bulunmakta birlikte "ثُمَّ" harfi ile olanı da

mevcuttur. Buradan hareketle kefaretin ne zaman ödeneceği, kefareti ödemek için yeminin bozulup bozulmaması gerektiği hususu tartışmanın odağını teşkil etmiştir. Hemen söylenmelidir ki kefaretin yemini bozduktan sonra verilebileceği ve yemini bozmadan yemin kefaretlerinden biri olan orucun tutulamayacağı konusunda ittifak vardır. İtilaf edilen hususlar ise yemini bozmadan diğer kefaret türleri olan köle azadı ile on fakirin yedirilip içirilmesi veya giydirilmesinin ödenip ödenemeyeceğidir. Şâfiîler, ödenebileceğini caiz görürlerken Hanefî âlimler, bunu caiz görmezler. Çünkü böyle bir cevaz, hadisteki "ثُمَّ" harfi ile ifade edilen terâhı devre dışı bırakmaya teşebbüstür. Ancak bu itiraz, karşı taraf için müselleme değildir. Nitekim Şâfiîler

⁹⁰⁴ Buhârî, "Vudû'" 68 (No. 238); Müslim, "Tahâret", 95; Tirmizî, "Tahâret", 51 (No. 68); Nesâî, "Tahâret", 46 (No. 57); Ebû Dâvûd, "Tahâret", 35 (No. 69); İbn Mâce, "Tahâret", 25 (No. 344). Hadisin farklı rivayetleri ve yorumları için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 294.

⁹⁰⁵ Buhârî, "Nikâh" 93 (No. 5204).

hadisin “م” ile olan rivayetini değil “و” ile olan yaygın rivayeti⁹⁰⁶ dikkate almışlardır.

Şâfiî de *el-Um*'de “و”lı rivayete yer vermiştir.⁹⁰⁷ Öte taraftan yine Hanefî

mezhebinden olan İbnu'l-Humâm bile “م” ile olan rivayetin bilinmediğini, varsa bile

münker hadis kabilinden olduğunu savunmuştur.⁹⁰⁸ Buradan anlaşılıyor ki her iki

mezhep arasındaki ihtilafın dayanak noktası “م” harfinin terâh ifade edip etmemesi

değil, ilgili rivayetlerin farklılığı veya rivayetlerin hangisinin daha sıhhatli olduğu ile ilgilidir.⁹⁰⁹

1.3.2.4. “بَلَّ” (...aksine)

Dilde “بَلَّ” atıf harfî, idrâb ifade eder. İdrâb'ın sözlük anlamı “yüz çevirmek, sırt dönmek, vazgeçmektir.”⁹¹⁰ Terim olarak idrâb, önceki hükümden vazgeçip sonrakini tercih etmektir. “بَلَّ” ile yapılan irabın mahiyeti, Sîbeveyhi'nin de dediği gibi “sözdeki bir hükmü terk edip başkasını almaktır” şeklindedir.⁹¹¹

⁹⁰⁶ Müslim, “Eymân”, 3; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 17 (No. 3277); İbn Mâce, “Keffârât”, 7 (No. 2107); Nesâî, “Eymân”, 16 (No. 3785).

⁹⁰⁷ Bk. Şâfiî, *el-Um*, 7, 64.

⁹⁰⁸ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/84.

⁹⁰⁹ Her bir mezhebin yaklaşımı ve delili için bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/424; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/159, 15/290; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 7/215; Şâşî, *Hilyetu'l-ulemâ*, 3/133; İmrânî, Ebu'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-Beyân*, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 3/378; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 7/347; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 11/18; Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî eş-Şibli, *el-Gurretu'l-munîfe fî tahkîki ba'zî mesâ'ili'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Beyrut: Muessesetu's-Sekâfe, 1986), 179; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/83-84; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 6/137; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/83-84; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 4/399; Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Gureru'l-behiyye*, 5/194.

⁹¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/ 70; Feyyûmî, *el-Mişbâh*, 136.

⁹¹¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/434-435. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 405; İbnu'l-Esîr, *el-Bedî*, 1/363-364; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/26-28; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 109; Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 2/106; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/235; İbn Hişâm, *Evdaḥu'l-mesâlik*, 3/347-349; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3/236; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 1/515-516; İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*, 2/48-49; Suyûtî, *Hem'u'l-havâmi*, 3/211-212.

“بَلْ” harfinin ögeler arasında ve cümleler arasında kullanıldığı iki işlevi vardır.

Bunun doğal sonucu olarak da her iki kullanım arasında mana farklılıklarının bulunmasıdır. İbn Hişâm, “بَلْ” harfi ile atıf yapılabilmesi için iki şart bulunduğunu ve bunların da matufun müfred olması ile öncesinde müspet, emir, nefiy veya nehiy gibi bir şeyin geçmiş olması gerektiğini bildirmiştir. Ona göre müspet ve emirden sonra geldiğinde “بَلْ”, önceki yargıyı sonraya verir. Nefiy veya nehiyden sonra ise önceki yargıyı takrir eder ve önceki hükmün zıttını sonrasına verir. Muberred, İbn Abdulvaris (öl. [?]) ve talebesi Abdulkâhir el-Curcânî gibi âlimler her ne kadar aksini yani “بَلْ” harfinin nefiy veya nehiyden sonra geldiğinde bu olumsuzluğu sonrasına aktarabileceğini dile getirseler de İbn Hişâm’a göre cumhur, aksi görüştedir.⁹¹² Bunu bir örnek üzerinden ortaya koymak gerekirse adı geçen bilginlere göre “ مَا قَامَ زَيْدٌ بَلْ ” sözünün açılımı “بَلْ مَا قَامَ عَمْرُو” iken; cumhura göre cümlenin açılımı “بَلْ قَامَ عَمْرُو”. Her ne kadar cumhurun görüşü daha isabetli gibi gözükse de Muberred ve taraftarlarının bakışını da yabana atmamak gerekir. Nitekim cümle, onların görüşlerine dayanak olabilme salahiyetine de elverişlidir. Buna mani bir durum olmadığı gibi kişinin niyetine göre fikhî ahkâm da buna göre fetva vermeye engel bir durum da söz konusu değildir.

a. Tekli Lafızlar Arasında Kullanımı

“بَلْ” harfinin tekli (müfred) lafızlar arasında istimal edildiğinde iki manaya delâleti bulunur. İlk mana, istem dışı ağızdan kaçırılan ifadeyi düzeltmektir. Bu durumda bu yanlış ifade hiç söylenmemiş olur ve hüküm “بَلْ” harfinden sonra gelene

⁹¹² İbn Hişâm, *Evdaḥu'l-mesâlik*, 3/347-349; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi'*, 1/514. İbn Uşfûr'un Muberred'e bu düşüncesine yaptığı itiraz için bk. Nâzırî'l-ceyş, *Temhîdu'l-Ḳavâ'id*, 7/486.

ait olur. Literatürde buna “idrâb-ı ilga” adı verilir.⁹¹³ Hata düzeltmeye örnek olarak bir kimse “ذَهَبَ أَحْمَدُ” “Ahmed gitti” demek isterken, sözün akabinde “Hayır! Bilakis Mustafa (gitti)” “بَلْ مُصْطَفَى” dese sözdeki hatasını böylelikle gidermiş olur. Böyle bir ifade tarzı, naslarda yer almaz.⁹¹⁴ Bunun sebebi de muhtemelen ilga yönünde bir galatın nasların ruhuna uygun düşmemesidir.

Bir kimsenin dile getirdiği “لَهُ عَلَى مِئَةِ دِرْهَمٍ بَلْ أَلْفُ دِرْهَمٍ” “Falancanın bende yüz dirhem alacağı vardır, bilakis bin dirhem” ifadesinde mezhepler, kişinin ne kadar ikrar etmiş sayılacağı hususunda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre bu kişinin ikrar ettiği miktar bin dirhemdir. Çünkü hüküm, yüzden idrâb edilerek bin üzerine tesis edilmiştir. Ancak İmam Züfer ve Hanbelîler’e göre ise bu kimseye bin yüz dirhem alacak vermesi icap eder. Onlara göre her ne kadar idrâb edilmişse de önce yüz sonra da bin dirhem dile getirildiği için kişi, her iki miktarı da ödemek zorundadır.⁹¹⁵ Pezdevî, cumhurun bakışını gerekçelendirirken şöyle demiştir: bu kelimenin konulmasındaki amaç tedariktir (eksiği giderme, yanlış telafi). Böyle bir tedarikle, adeten gerçekleşen durumlarda onun nefyedilip sonraki cümlede kâmil olarak dile getirilmesi kastedilmiş olabilir. Bu ise ihbârî cümlelerde mümkündür. Örneğin, “سِتُّونَ بَلْ سَبْعُونَ” “yaşım altmıştır. Bilakis yetmiş” diyen bir adam önceki altmışın üzerine on ekleyerek onu kâmil bir şekilde dillendirmiştir. Lakin inşâî cümlelerde⁹¹⁶ galatın tedariki pek mümkün değildir. Bundan ötürü eşini boşarken kocanın dile getirdiği, “أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ” “Sen

⁹¹³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/26-28; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 109-112; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 235-237; İbn Hişâm, *Evdaḥu'l-mesâlik*, 347-348; a.mlf., *Muḡni'l-lebîb*, 151-153; Nâzıru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 7/486-488; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/235; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/204-206; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/514-516; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi'*, 204-206; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, 2/48-49; Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî*, 2/390-392; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/211-212; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 304.

⁹¹⁴ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 305.

⁹¹⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 8/300; Semerkandî, *Uyûnu'l-mesâ'il*, 463-464; Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 9/175-178; Suḡdî, *en-Nutef*, 2/765-766; Şâşî, *Ḥilyetu'l-ulemâ'*, 8/346; Begavî, *et-Tehzîb*, 4/250; Alaeddin es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ'*, 3/197-198; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 160-161; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 18/101; Gânim el-Baḡdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsuddîn Gânim b. Muhammed el-Baḡdâdî, *Mecma'u'd-ḡamânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Ḥanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 377.

⁹¹⁶ İhbâr ve inşâ arasındaki farklar için bk. Yetim, “Kâf Süresi'nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)”, 154-177.

bir kere boşsun. Bilakis iki kere” sözünde eşin üç talak ile boşanacağı kanaatine varılmıştır. Dolayısıyla sözün önü ile arkası ayrı ayrı inşa kabul edilir ve buna göre üç talak hakkı düşmüş olur.⁹¹⁷ Anladığımız kadarıyla İmam Züfer ve Hanbelîler, hüküm tesisinde ihtiyatı göz önünde bulundurmuşlardır.

Fıkıh sahasında her bir akit, farklı statüde değerlendirilir. Örneğin bey‘ (satım), icâr (kiralama), vakıf, hibe vb. akitler son kertede kendisinden rücu etmeye kabil akitler olarak değerlendirilirken, nikâh, talak, i‘tq (köle azadı) vb. işlemler bu kabiliyetten yoksundur. Dolayısıyla “بَل” ile yapılan hatadan dönüş bu bağlamda değerlendirilmelidir. Buna göre yukarıda da dediğimiz üzere mesela koca eşine, “طَلَّقْتُكِ وَاحِدَةً بَلٌ ثَلَاثِينَ” “Seni bir kere boşadım, bilakis iki kere” derse, üç talak gerçekleşeceği, yine aynı kişinin “عَتَقْتُ ذَاكَ الْعَبْدَ بَلٌ ذَاكَ” “Şu köleyi azat ettim, bilakis şunu” söylediği sözde de her iki kölenin hürriyetine kavuşacağı dile getirilmiştir.⁹¹⁸ Fıkıh bilginleri, mezkûr her iki akdin rucua uygun olmadığını belirtmişlerdir ki bizce de doğru olan budur. Nitekim dediğimiz gibi her akdi aynı seviyede değerlendirmek doğru değildir. Günlük rutin olarak yapılan alışveriş veya sıklıkla yapılan kiralamalar ile belki ömürde bir defa yapılacak olan talakın aynı kefedede değerlendirilemeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla her akdi ruhuna uygun, şartların el verdiği ölçüde değerlendirmeye tabi tutmak ve hükme tesiri bulunan niyet ve örfü de yabana atmamak gerekir diye düşünüyoruz.

“بَل” harfinin kullanıldığı tekli lafızlar arasındaki ikinci mana ise nefiy ve nehiy (olumsuz ve men) cümlelerine has olup önceden geçen nefiy veya nehiyden kaynaklı olumsuzluğun “بَل” harfinden sonra olumlu hale dönüşmesinden ibarettir. Buradan hareketle örneğin “لَا تَغْسِلْ عَائِشَةَ بَلٌ فَاطِمَةُ” ifadesi, “Ayşe yıkamasın, Fatma yıkasın” anlamında olup, ilk cümlenin hükmü (yıkamamak) ibka edilerek zıddı (yıkamak)

⁹¹⁷ Diğer örnekler ve detay için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 261-263.

⁹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsûrât*, 18/9; Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-İknâ*, (b.y., ts.), 150; a.mlf., *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/222; Rûyânî, *Baḥru'l-meḡzeb*, 10/103; İbn Mâze, *el-Muḥîtu'l-Burhânî*, 3/296-298; Nevevî, *Ravḡatu't-tâlibîn*, 8/83; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meḡâlib*, 3/293; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/317; *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 389-401; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 4/514-515.

sonrasına verilmiştir. Bu kaideye bina edilen furû'î örnekleri, az önce geçen misallere uygulamak, izahtan varestedir. Yukarıda da dediğimiz üzere bu bakış cumhura aittir. Lakin Muberrred ve taraftarlarının aksi düşüncede olduğunu da dile getirmiştik. Buna göre bir kimse "مَا لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ بَلْ دِرْهَمَانِ" gibi menfî bir sözden sonra "بَلْ" edatını söylediğinde cumhur, bu kişinin iki dirhem alacak ikrar etmiş olacağını ve cümlelerin "Onun bende bir dirhem alacağı yoktur. Bilakis iki dirhem alacağı vardır" manasına geldiğini düşünürken; Muberrred ve taraftarlarına göre cümle, "Onun bende bir dirhem alacağı yoktur. Yok, bilakis iki dirhem alacağı da yoktur" gibi bir anlama gelir.⁹¹⁹ Cumhurun anlamlandırması daha isabetli ve nahiv ilmi kurallarına daha yakındır. Çünkü diğer yaklaşım zorlama bir yorumdur. Ancak fetva mercii, söz sahibinin beyanı neticesinde diğer bakışın düşüncesine göre de hareket edebilir. Bunda bir sakınca olmasa gerektir.

b. Cümleler Arasında Kullanımı

"بَلْ" edatının, cümleler arasında geldiğinde ise yine iki işlevi vardır. Bunlar önceki cümlelerin hükmünü ortadan kaldırmak ile bir meseleden başkasına geçişi sağlamaktır. Bir nahiv terimi olarak hükmü ortadan kaldırmaya "idrâb-ı iptal" denirken; meseleler arası geçiş de "idrâb-ı intikal" adı verilir. İdrâb-ı iptale örnek olarak mesela ayette şöyle geçmektedir:

﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَآثَرُهمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾

"Yoksa "O cinnet getirmiş" mi diyorlar? Hayır, o, onlara hakkı getirdi. Hâlbuki onların pek çoğu haktan hoşlanmamaktadırlar."⁹²⁰ Ayet, bu harf aracılığıyla müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.s) hakkındaki delilik iddialarını yalanlayıp bu iddiayı ortadan kaldırmış ve onun Hakka çağırıcı bir davetçi olduğunu ilan etmiştir.

⁹¹⁹ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, 1/514. Şeybânî, *el-Aşl*, 8/210-211; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3/298; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7/224; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 275; a.mlf., *el-Muhezzeb*, 3/478; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 7/81; Serahsî, *el-Mebsût*, 18/9; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 3/343; Şâşî, *Hilyetu'l-'ulemâ'*, 8/346; Begavî, *et-Tehzîb*, 4/249; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 4/201-202; Karâfî, *ez-Zaḥîre*, 9/275; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/154.

⁹²⁰ el-Mü'minûn 23/70.

Daha önce değinilen lafızlar arası yanlış düzeltme hususu, cümleler arasında da gerçekleşebilir. Dil sürçmesi, kasıtsız veya istem dışı ağızdan çıkma vb. bir sebeple meydana gelen önceki cümlenin hükmünü yine bu harf vasıtasıyla iptal etmek de mümkündür. Buna “idrâb-ı ilga” denildiğini de belirtmiştik. Örneğin bir kimse, “هَذِهِ السَّيَّارَةُ لِفُلَانٍ بَلْ لِفُلَانٍ” “Bu araba şu kimsenindir, düzeltiyorum şunun” şeklinde ikrarda bulunursa araba ikinci kişinin olur.⁹²¹ Her ne kadar bazı âlimler aksini söyleseler de “idrâb-ı ilga” için gelen “بَلْ” harfinin hakiki anlamına binaen ikinci şahsa verilmesi daha uygun olur denebilir.

1.3.2.5. “أَوْ” (...veya, ya da)

Atıf edatları arasında yaygın bir kullanım alanı bulunan “أَوْ” harfi hem nahiv hem de fıkıh ilminde manası, işlevi ve cümleye kattığı anlam bakımından üzerinde ehemmiyetle durulan edatlardan biridir. Pezdevî’nin de ifade ettiği üzere bu harf, hakikat anlamı itibariyle “iki veya daha fazla olan şeylerden biri” manasına gelir. Hanefî fakih Debûsî ve ona tabi olan bazı âlimlerin dile getirdikleri “şek veya şüpheyi düşürme” manası, bu harfin asıl anlamı değildir. Buna göre bir kimsenin dile getirdiği “جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو” “Zeyd veya Amr bana geldiler” ifadesi, gelme eyleminin bu iki kişiden biri tarafından gerçekleştirildiği manasını verir. Yoksa muhatabı ikisinden birinin gelip gelmemesi konusunda şüpheyi düşürmek bu cümlenin kurulumun amacı değildir.⁹²² Pezdevî ve Serahsî’nin de dediği gibi, şek veya şüpheyi düşürmek maksut bir mana değildir ki ona özel bir harf vaz’ edilsin. Dolayısıyla “أَوْ” harfinin yer aldığı cümlede şek ve şüphenin oluşması cümlenin yapısıyla ilgili olup bu harfin kendisinden

⁹²¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 5/510, 8/270; Şâfiî, *el-Um*, 6/242; Muzenî, *el-Muhtaşar*, 1/590; Kayrevânî, *en-Nevâdir*, 9/168; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 18/76-77, 28/36; Rüyânî, *Baḥru’l-mezheb*, 6/149; Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 7/213; Râfiî, *Fethu’l-‘azîz*, 5/340-341; Gânim el-Bağdâdî, *Mecma’u’ḍ-ḍamânât*, 373.

⁹²² Bk. Debûsî, *Taḳvîmu’l-edille*, 165-166; Pezdevî, *el-Uşûl*, 264; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/213-214.

kaynaklanmaz.⁹²³ Klasik kaynaklarda, “أَوْ” harfinin, ibâha, taksim, şek, tahyîr, teşkîk vd. anlamlarının bulunduğu söylene de bu manalar, “أَوْ” harfinin hakikat anlamları olmayıp haricen bulunan karineler aracılığıyla elde edilen cümle içi kullanım göstergeleridir. Bu hususu, Abdulazîz el-Buhârî şöyle açıklamıştır: Ulemanın bu harf ile ilgili çelişik gibi gözüken nakillerinin temelinde bu harfin yukarıda verdiğimiz anlamlara muhtemel olmasından kaynaklanır. “أَوْ” edatının tahyîr, şek veya ibâha vd. anlamlarında kullanıldığını dile getiren bilginlerin maksatları, “أَوْ” harfinin lûgat anlamını vermekten ziyade onun nerelerde ve ne anlamda istimal edildiğini belirterek bu istimalin yerini göstermektir. Yoksa onun bu anlamı barındırıp başka hiçbir manada gelmediğini dile getirmek değildir. Öte taraftan bütün bu anlamların dayanağı “iki veya daha fazla olan şeylerden biridir” ifadesidir. Çünkü hepsi dönüp dolaşıp bu anlama çıkar.⁹²⁴ Mesela yemin kefareti düzenleyen ayette Cenab-ı Allah (c.c), şöyle buyurur:

﴿...فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾

“...Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir...”⁹²⁵ Bu ayet, yemin kefaretinin bu sayılan ödeme türlerinden biri olduğunu beyan eder. Burada “أَوْ” harfî vasıtasıyla ödeme kolaylığını ifade eder ve kişinin mezkûr kefaretlerden birini yerine getirilmesiyle bu sorumluluktan kurtulacağını bildirir. Hatta bazı bilginlere göre bu kefaretlerin tamamını yerine getiren kimse -sevabı bir tarafa- hukuki açıdan yine de tek kefaret ödemiş gibi olur.⁹²⁶

Başka bir örnek vermek gerekirse Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şu hadisinde de “ikisinden biri” manasında bir kullanım söz konusudur: “شَاهِدَاكَ، أَوْ يَمِينُهُ”. “İki şahit

⁹²³ Pezdevî, *el-Uşûl*, 264; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/213-214.

⁹²⁴ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/143; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 295-296. Kefaretin tek türden vacip olduğunu ve tüm keffaretleri aynı anda ödeyenin ödeme yapmış sayılmayacağı görüşü için bk. Serahsî, *el-Mebsûr*, 1/69-70.

⁹²⁵ el-Mâide 5/89.

⁹²⁶ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/143.

getirmen gerekir. Bu olmazsa onun (davalının) yemin etmesi lazımdır”⁹²⁷ Hadisi izah etmek gerekirse insanlar arasındaki ihtilaflı davalarda bir hakkın ispat edilmesi için iddia sahibinin (davacı) o hakkın kendisine ait olduğunu belirtmek üzere iki şahit bulundurması gerekir. Karşı tarafın da (davalı) bu hakkın ıskatı için yemin etmesi icap eder. Dolayısıyla İslâm hukukunda hakkın sübutu veya ıskatının yolu bu iki durumdan geçer. Hanefiler, bu hadise dayanarak davacının bir şahit ve edeceği yeminiyle herhangi bir hak elde edemeyeceğini savunmuşlardır. Onlara göre davacının en az iki erkekten oluşan iki şahit veya bir erkek iki kadından oluşan üç şahit getirmesi gerekir. Ayetin muktezası da bunu iltizam eder.⁹²⁸ Malikîler, Şâfiîler ve Ahmed b. Hanbel’e göre ise haklar ve mallarda bir şahitle beraber yemin etmek caizdir.⁹²⁹ Öyle anlaşıyor ki Hanefiler, hadiste yer alan edatı “و” harfini hasr’e (taksim/sınırlama), diğerleri ise ibâha veya tahyîr’e yormuşlardır. Kanaatimizce Hanefiler’in görüşü daha isabetlidir. Çünkü mezkûr ayetin sarîh ifadesinin yanı sıra insanlar arasında cereyan eden nizamın en sağlam yolu kuvvetli deliller sunmaktan geçer. Hele hele insanlar arası güvenin örselendiği günümüzde mevcut hakkın ispatı veya ıskatı noktasında delillerin daha bir kuvvetli olması gerektiği aşîkâr olduğundan sözlü beyan ile bile yetinilemeyeceği açıktır diye düşünüyoruz.

“و” harfinin cümle içerisindeki anlam yoğunluğunu ortaya koyan yönler; bulunduğu cümlelerin menfî veya müspet olması-ihbâr veya inşâ (haber-dilek kipi) suretinde gelmesi ile hal karinelerinden teşekkül eder. Bunları tek tek ele almak gerekir.

a. Olumlu Haber Cümlesinde Bulunması

Bu kullanımda “و” harfi, asıl anlamı olan iki şeyden biri anlamının yanı sıra teşkîk-ihbâm (şüphelendirme-kapalılık), taksim-tafsil veya şek anlamlarında da istimal

⁹²⁷ Buhârî, "Rehin", 1 (No. 2515-2516), "Şehâdât", 20 (No. 2669-2670); Müslim, "İmân", 356.

⁹²⁸ Bakara 2/282. Ayrıca bk. Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Huseynî, *Feyzu'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedir Âlim el-Mirtihî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 4/15.

⁹²⁹ Tirmizî, "el-Ahkâm", 12 (No. 1345). Tirmizî, ilgili hadisin yorumunda bu bilgilere yer vermiştir. Mezheplerin dayanakları için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 8/79-89; Kudûrî, *et-Tecrid*, 6/2896-2897; Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12/186-187; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/412-413; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/76-80; Karâfî, *ez-Zahîre*, 11/50-55; İbnu'r-Rîf'a, *Kifâyetu'n-nebih*, 18/230-234; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, 1/72-79; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 15/220-221.

edilebilir.⁹³⁰ Örneğin Zeyd'in mi yoksa Amr'in mi ayakta olduğundan emin ol(a)mayan veya bunu karşıdakine bildirmek istemeyip onu şüpheye sevk etmek isteyen biri "قَامَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو" "Zeyd veya Amr ayağa kalktı" diyebilir. Burada hem konuşan açısından şek hem de muhatap açısından teşkîk ihtimali söz konusudur. Teşkiye örnek olarak şu ayet verilebilir:

﴿...وَأَنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾

"... De ki: "Allah. O halde ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!"⁹³¹ Literal olarak bakıldığında "أَوْ" harfinin bu gibi örneklerde şek/şüphe anlamına ihtimalli olsa da, bu sözün bir elçinin ağzından çıkmış olması karinesiyle söz sahibinin bu sözünde bir şüphesinin bulunmadığı bilakis karşıdaki muhatabı teşkiye (şüphelendirmeye) düşürme gayesi ile dile getirildiği haricen bir karine ile anlaşılır.⁹³²

"أَوْ" edatının tafsil yani bir hadiseyi genel olarak ifade ettikten sonra detayına girildiğine örnek olarak da daha önce "فَ" atıf edatı bahsinde verdiğimiz şu ayet verilebilir:

﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾

"Nice memleketleri helak ettik. Onlara azabımız gece uykusuna dalmışken yahut gündüz istirahat halinde iken gelmişti."⁹³³ Ayette, topluluğun helak bilgisi aktarıldıktan sonra "أَوْ" aracılığıyla bu azabın zamanının ne zaman olduğuna dair ayrıntıya yer verilmiştir.

"أَوْ" harfinin bir diğer kullanımı olan taksim -kısımlandırma yani külli olan bir şeyi cüzlerine ayırma işlemi- ifade etmesine Arap dilinde kelimenin; isim fiil ve harf

⁹³⁰ Zeccâcî, *Hurûfu'l-me'ânî*, 13; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/199; İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/360-363; Murâdî, *Tavzîhu'l-makâşid*, 2/1007-1012; a.mlf., *el-Cene'd-dânî*, 227-233; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 87-95; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/457-460; İsnevî, *el-Kevkeb*, 341-346; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/173-182; Güman, *Nahiv ve Fıkḥ Usulü İlişkisi*, 296.

⁹³¹ Sebe' 34/24.

⁹³² Güman, *Nahiv ve Fıkḥ Usulü İlişkisi*, 297.

⁹³³ el-A'râf 7/4.

diye üç kısma ayrılması gibi örnekler verilebilir. Burada söylenen sözün haberi veya inşâ olması ile tâ'lik (koşullu bağlantı) veya tencîz (koşulsuz bağlantı) olması arasında bir fark yoktur. Esasen dikkatle incelendiğinde taksim de tafsîl kısmından bir farkı olmadığı görülecektir. Nitekim bazı bilginlerin bu kısmı tafsîlattan sayması ile İbn Mâlik'in taksim yerine "mücerred tefrik" yani sadece ayırım manasındaki isimlendirmeyi tercih etmesi bu söylenileni desteklemektedir.⁹³⁴

b. Olumlu İnşâ (Talep) Cümlesinde Bulunması

"وَ" harfinin taksim ifade etmesi yukarıda verdiğimiz ihbâr cümleleriyle sınırlı değildir. İnşâ cümlelerinde de bu manaya gelebilir. İnşâ cümlelerinden kasıt, içerisinde istek bildiren, emir, nehiy, istifhâm vb. gibi yalanlanmaya müsait olmayan cümle kipleridir.⁹³⁵ Mesela "أَفْعَلْ هَذَا أَوْ ذَاكَ" "Bunu ya da şunu yap" ifadesinde de böyle bir mana söz konusudur. Şu ayette de böyle bir kullanım vardır:

﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

(Yahudiler) "Yahudi olun" ve (Hristiyanlar da) "Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" dediler. De ki: "Hayır, hakka yönelen İbrahim'in dinine uyarız. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi."⁹³⁶

Hırâbe⁹³⁷ suçunun cezasını tanzim eden ayette de bir kısımlandırmadan söz edilebilir. İlgili ayet şöyledir:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ

أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ

عَظِيمٌ

⁹³⁴ Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 228; a.mlf., *Tavzîhu'l-makâşid*, 2/1008; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 92; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/457; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/495; İbnu'l-İrâkî, *el-Gaysu'l-hâmi'*, 196.

⁹³⁵ İhbâr ve inşâ arasındaki farklar için bk. Yetim, "Kâf Süresi'nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)", 154-177.

⁹³⁶ el-Bakara 2/135.

⁹³⁷ Yol kesip eşkıyalık yapma suçu. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 179.

“Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır.”⁹³⁸ Ayet yapı itibarıyla her ne kadar ihbâr suretinde ise de içerisinde emir anlamı barındırdığından inşâ (dilek, istek) sayılabilir.⁹³⁹ Fukaha, ayette geçen “و” edatlarının delaleti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler, mezkûr harfin taksime delâlet ettiğini ve her bir suçun türüne göre cezalandırmanın verilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadırlar. Dolayısıyla tedrici olarak suçun ağırlığına göre eşkıyalar arasında sadece adam öldürme cürmünü işleyenler öldürülürler; adam öldürmekle birlikte gasp yapanlar asılarak öldürülürler; sadece mal gasp edenlerin çaprazlama elleri ve ayakları kesilir; kimseyi öldürmeyip mal da gasp etmeyenler ve lakin yol kesenler sürgüne gönderilirler.⁹⁴⁰ Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/712), İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve İmam Malik'in de aralarında olduğu kimi âlimlere göre ise ayetteki “و” harfi tahyîr ifade etmekte olup, suçun cezasının icracısı olan devlet başkanına bir seçkincilik sunmaktadır. Buna göre devlet başkanı, dilediği cezayı mezkûr suçlardan herhangi birine karşılık uygulayabilir.⁹⁴¹

Her iki görüşü tahlil eden Güman, tahyîr görüşünü tercih edip taksimi savunan Hanefilerin tercihinin itiraz etmiştir. Güman bu hususta şöyle demiştir:

Kanaatimizce bu ayette “و” harfinin taksim için olması uzak bir ihtimaldir; çünkü yol kesenlerin suç grup halinde işledikleri göz önünde tutulduğunda onlardan kimlerin hangi suç işlediklerini tespit etmek kolay olmayabilir. Ayrıca bu ceza, ferdî bir suç için değil; organize bir suç şebekesi için konulmuştur. Yol kesenler, tek başına cesaret edemeyecekleri bir suç birbirinden yardım ve destek olarak işlemişlerdir. Bu bakımdan çeteden biri, hiç kimseyi öldürmemiş ve mal da almamış olsa bile suça herhangi bir zor altında kalmadan kendi rızasıyla iştirak etmişse en az diğerleri kadar kabahatlidir. Değil mi ki onlar birbirine güvenerek bu suç

⁹³⁸ el-Mâide 5/63.

⁹³⁹ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 297.

⁹⁴⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 6/332-355; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6061; Pezdevî, *el-Uşûl*, 267-268; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/93-95; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/375-378; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/150-153; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/422-434; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 7/80-90; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kâdir*, 5/422-433; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, 3250-257; Meydânî, *el-Lubâb*, 3/211-213; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 297-298.

⁹⁴¹ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 6/332-355; Ebherî, *Şerhu'l-Muhtaşari'l-kebîr*, 3/504-505; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 13/273; Pezdevî, *el-Uşûl*, 267-268; İbn Akîl, (*Ebu'l-Vefâ*), Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *et-Tezkire*, thk. Nasır b. Suûd b. Abdillâh es-Selâme (Riyâd: Dâru İşbilyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001), 308/310; İbn Ruşd el-Ced, *el-Muḥaddemâtu'l-mumehhedât*, 3/228-229; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/94; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 4/68-71; Karâfî, *ez-Zâhire*, 12/126-128; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/150-154; Şîrbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 5/313-314.

işlemişlerdir. Değil mi ki baskın yapıp yakalanmadan kurtulsalar elde ettikleri malı aralarında eşit olarak paylaşacaklardır. Şu halde verilecek cezanın türünü belirleme yetkisinin devlet başkanına bırakılacağı görüşü daha doğru görünmektedir. “ؤ” harfinin bu ayette taksim ifade ettiğini savunan müçtehitler, muhtemelen devlet başkanına verilen bu muhayyerliğin zalim idareciler eliyle zulme vasıta kılınabileceği kaygısıyla böyle fetva vermişlerdir.⁹⁴²

Güman’ın bu açıklamaları ilk bakışta mantıklı gelse de Hanefiler’in böyle bir tercihte bulunmalarını sadece “ؤ” harfinin delâletine bağlamak doğru değildir.

Nitekim Hanefiler, bu harfin delâletinin yanı sıra bu hususta aktarılan rivayeti de baz almışlardır.⁹⁴³ İlgili rivayette Allah (c.c) ve Resûlüne (s.a.s.) savaş açıp yeryüzünde fesat çıkaranların cezasının bu şekilde icra edileceği bizzat Cebrail (a.s) tarafından taksim edildiği aktarılmaktadır.⁹⁴⁴ Nitekim Kâsânî, Hanefiler’in, mal gasp eden eşkıya ile öldürme fiilini gerçekleştiren eşkıyanın bu suçlarının cezasının taksimle olması gerektiğini sadece ilgili ayetten öğrenmediklerini bilakis bu hususta aktarılan rivayetlerden ve istidlal yoluyla bu kanaate vardıklarını dile getirmiştir.⁹⁴⁵ Ayrıca Abdulazîz el-Buhârî, bu tarz durumlarda muhayyerliğin zaten mümkün olmadığını, suçun artmasıyla cezalandırmanın da artması gerektiğini dile getirmiş ve buna şu ayeti delil olarak sunmuştur:

﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلُهَا...﴾

“Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır).”⁹⁴⁶ Bununla birlikte küçük suçlara büyük cezalar veya tam tersine büyük suçlara küçük cezalar öngörmek de meşru olmadığı gibi makul da değildir.

Müspet emir bildiren cümlede istimal edilen “ؤ” edatı, muhayyerlik, mübahlık veya taksim ifade edebilir. Fıkhî terminolojide muhayyer bırakmaya denk gelen tahyîr, karşıdaki kimseye sunulan seçeneklerden birini tercih etme imkânı sunmanın diğer adıdır. Muhayyerliğin, hıyâr-ı ‘aybtan tutunda hıyâr-ı gabna, hıyâr-ı şarttan hıyâr-ı

⁹⁴² Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 298.

⁹⁴³ Pezdevî, *el-Uşûl*, 267-268; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/150-154.

⁹⁴⁴ Abdurrezzâk es-San‘ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-Âzamî (Hindistan: el-Meclisu’l-İlmî, Beyrut: Tevzî‘ul-Mektebi’l-İslâmî, 1983), 10/106 (No. 18538); Dârektûnî, *es-Sunen*, 4/162 (No. 3266); Beyhakî, *es-Sunen*, 8/491 (No. 17314).

⁹⁴⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 7/94.

⁹⁴⁶ eş-Şûrâ 42/40. Bk. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/150-154.

tayine kadar geniş bir alanda farklı tezahürleri bulunmaktadır.⁹⁴⁷ Muhayyerlik, muamelatta kişiye iki türlü seçenek sunar. Bunlar hak muhayyerliği ile sorumluluk muhayyerliğidir. Hak muhayyerliği hususunda kişi, sunulan seçeneklerden bir tanesini tercih edebilirken sorumluluk muhayyerliğinde ise böyle bir zorunluluk olmamakla birlikte kişi, sorumluluğunu seçeneklerden biriyle kaldırabildiği gibi diğer seçeneklerin tamamını yerine getirerek de giderebilir. Örneğin müvekkil vekiline verdiği parayla ne satın alması gerektiği hususunda vekâlet verirken “خُذْ بِهَذِهِ الْفُلُوسِ دَارًا أَوْ حَقْلًا” “Bu parayla ya ev satın al ya da tarla” sözünü söyledikten sonra vekil, sunulan bu iki seçenekten birini yapabilir. İkisini satın alma izni yoktur. Ancak benzer bir vekâletle müvekkil vekiline, بَعْ هَذَا وَهَذَا “Bunu ve bunu sat.” gibi bir vekâlet verdiğinde vekil, her ikisini aynı anda satabileceği gibi tek başına da satabilir. Buna göre şüphesiz vekilin her ikisinden biri üzerine iktisar etmesi de caizdir.⁹⁴⁸ “سَافِرٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا” “Gece ya da gündüz yola çık” örneğinde de muhatap bu iki zaman diliminden birini seçmek zorundadır.

Yükümlülük/sorumluluk muhayyerliğine örnek olarak da yukarıda mezheplerin farklı yaklaşımına yer verdiğimiz ve naslarda geçen bazı kefaret türleri verilebilir. Örneğin yemini bozanların bu yemine karşılık ne ödemeleri gerektiğini tahyîr suretinde tanzim eden ayet şöyledir:

﴿...فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾

“...Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir.”⁹⁴⁹ Burada

⁹⁴⁷ Diğer muhayyerliklerin adı ve tanımı için bk. Siğnâkî, *en-Nihâye*, 13/9; İbnu'l-Mehâmîlî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mehâmîlî ed-Dabbî, *el-Lubâb fi'l-fıkh (Lubâbu'l-fıkh)*, thk. Abdulkarim b. Sanîtan el-'Umrî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Buhârî, 1416 H), 219; Pezdevî, *el-Uşûl*, 265; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 3/102; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 5/263-306; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/2/15-26; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/147; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/298-400; İbrâhîm el-Halebî, *Multeķa'l-ebhur*, 34-77; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 7/101-233; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 194-196.

⁹⁴⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 264-271; Serahsî, *el-Mebsûf*, 14/26, 19/53; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 6/141; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 3/293-294; Begavî, *et-Tehzîb*, 4/225; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 4/296-315; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/146; İsnevî, *el-Muhimmât*, 5/519; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Misrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *Habâya'z-zevâyâ*, thk. Abdulkadir Abdullah el-'Anî (Kuveyt: Vizâretu'l-Avkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1042 H), 218; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 2/252; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/33-35; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 4/144.

⁹⁴⁹ el-Mâide 5/89.

yeminini bozan birine bu yemin kefareetlerinden birini verebilme muhayyerliği sunulmaktadır. Kişi bunlardan birini yapabileceği gibi -yukarıda da dediğimiz üzere bu husus ihtilafı olmakla beraber- hepsini de ödeyerek sorumluluktan kurtulabilmektedir.

Yine ihramlıyken hastalıktan veya bit vs. sebebiyle saçını kesmek zorunda kalan birinin ne yapması gerektiğini bildiren ayette:

﴿...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ...﴾

“İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir.”⁹⁵⁰ denilmekte ve burada geçen “أَوْ” harfi tahyîr bildirmektedir.

Dolayısıyla kişinin istenilen bu kefareetlerden birini yapmasıyla yükümlülüğü ortadan kalkmış olmaktadır.⁹⁵¹ Bu ayet, Hac ibadeti esnasında bu ibadetin yapılması gereken şekline zaruri olarak aykırı davranmak zorunda olan birisine bu aykırılığı giderme adına atması gereken adımları kendisine tercih şeklinde sunmakta ve oruç tutma, sadaka verme veya kurban kesme arasında muhayyer bırakmaktadır.

“أَوْ” harfinin verdiği anlamlardan biri olan ibâheye gelince. Bu terim; serbest bırakma anlamına gelmekte olup mükellefin, sunulan seçeneklerden birini veya birkaçını, yeri geldiğinde tamamını ifa etmesi hususunda önünü açmak demektir. Örneğin “إِشْتَرِ كِتَابًا أَوْ قَلَمًا” “Ya kitap al ya da kalem.” denildiğinde sözün muhatabı, kitap veya kalem alımını tek tek gerçekleştirebileceği gibi her ikisini de satın alabilmektedir. Buna mâni bir durum yoktur. “أَوْ” harfinin, ibahânın umûm karinelerinden olmasından ötürü böyle bir kullanımda âm bir delâleti bulunmaktadır.

﴿...لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا...﴾

⁹⁵⁰ el-Bakara 2/196.

⁹⁵¹ Tahyîr bildiren diğer sözlü işlemler için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 2/433; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 2/560; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/227; Nevevî, *el-Mecmû*, 8/280-293; Karâfî, *eż-Zaḥîre*, 3/309-310; İbnu'l-Mulakkın, *Ucâletu'l-muhtâc*, 2/559; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 3/344-345; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 1/721.

“Bir arada veya ayrı ayrı olarak yemek yemenizde de bir sakınca yoktur.”⁹⁵² ayetinde nerelerde ve kimlerin evlerinde yemek yenilebileceğinin hükmü açıklanırken toplu veya ayrı ayrı yemek yenilebileceğinin caiz ve mubah olduğu “أَوْ” harfi aracılığıyla dile getirilmektedir. Buna dair bazı furû’î örnekler şöyledir:

Şartlı cümleler veya yemin cümleleri son kertede inşâ suretinde olduklarından onları da burada örnek olarak vermek mümkündür. Buna göre bir kimsenin, “لَأَدْخُلَنَّ

لَا دَخَلَ” “Yemin olsun ki bugün bu eve ya da şu eve gireceğim.”

kullandığı ifadesi neticesinde evlerden birine girmesiyle yemin sorumluluğundan kurtulur.⁹⁵³

Yine bir kimse boşama esnasında eşine, “إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ أَوْ كَلَّمْتَ زَيْدًا فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Eve girersen ya da Zeyd’le konuşursan sen boşsun.” ifadesini kullansa iki şarttan hangisi gerçekleşse boşama hemen gerçekleşir. Dolayısıyla bu düzlemde her iki şartın aynı anda veya ayrı ayrı gerçekleşmesi beklenmez.⁹⁵⁴

Gerçekleştireceği yemini, talakı ve diğer tasarrufları bağladığı iki şarttan birinde tereddüt gösteren birisi, “إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَعَبْدِي حُرٌّ أَوْ كَلَّمْتَ فَلَانًا فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Çarşıya girersen kölem hürdür veya falancayla konuşursan sen boşsun.” derse hangi şartı gerçekleştirmesi istendiği kendisine sorulur ve ona göre amel edilir.⁹⁵⁵

Yine koca eşine söylediği, “أَنْتِ طَالِقٌ الْيَوْمَ أَوْ غَدًا” “Sen bugün veya yarın boşsun.” sözüyle göre talak hemen gerçekleşir. Bunun nedeni ise evliliğin ve buna

⁹⁵² el-Furkân 24/61.

⁹⁵³ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Câmi‘u l-kebîr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Lahor: Dâru'l-Me‘arifi'n-Nu‘mâniyye, 1401 H), 84-85; Kâsânî, *Bedâ‘i‘u ş-şanâ‘i‘*, 3/31; İbn Mâze, *el-Muhîtu l-Burhânî*, 4/220; Nevevî, *Ravzatu t-tâlibîn*, 11/84; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne l-me‘âlib*, 4/274.

⁹⁵⁴ Şeybânî, *el-Câmi‘u l-kebîr*, 34; Mâverdî, *el-Hâvi l-kebîr*, 10/290; Kâsânî, *Bedâ‘i‘u ş-şanâ‘i‘*, 3/33; Râfî, *Fethu l-‘azîz*, 9/128; Nevevî, *Ravzatu t-tâlibîn*, 8/176; İsnevî, *el-Kevkeb*, 343; Haddâd, *el-Cevheretu n-neyyire*, 2/41; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne l-me‘âlib*, 3/324; a.mlf., *el-Gureru l-behiyye*, 4/263; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi l-inâye*, 2/124.

⁹⁵⁵ Şeybânî, *el-Câmi‘u l-kebîr*, 37-38; Mâverdî, *el-Hâvi l-kebîr*, 10/290; Kâsânî, *Bedâ‘i‘u ş-şanâ‘i‘*, 3/33; İbn Mâze, *el-Muhîtu l-Burhânî*, 3/385; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 5/463; Nevevî, *Ravzatu t-tâlibîn*, 8/176-178; İsnevî, *el-Muhimmât*, 7/343; İbn Nuceym, *el-Baḥru r-râ‘ik*, 4/19; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru l-fâ‘ik*, 2/397.

bağlı olarak talak akdinin diğer akitler arasında özel bir yeri olduğudur. Nitekim aile hukukunda talakın ciddi olanının yanı sıra şakası da ciddi olarak kabul edilir. Ancak sahih olan talakın hemen değil sonraki gün gerçekleşmesidir. Çünkü kesin olarak bilinen odur. Yarın veya yarından sonraki gün manasına gelen ifade de böyledir.⁹⁵⁶

Hulasa tahyîrde muhatap, seçeneklerden sadece birini seçebiliyorken, ibahâda birini seçebilmenin yanında tamamını da seçebilmektedir. “أَوْ” harfinin hangi anlamda kullanıldığının tayin edicisi ve buna göre hükmün icra edilmesi ise kelamın siyakından anlaşılan karineler ile sağlanabilmektedir.

c. Olumsuz Haber ve İnşâ Cümlelerinde Kullanımı

Bu anlamda kullanılan “أَوْ” harfi, yasağın tüm şıklara sirayet ettiği âm bir ifadedir ve cümlede “وَلَا” harfinin mesabesinde. Zerkeşî’nin de ifade ettiği üzere bu kullanım, yasaklama (nehiy) ile tabir edildiğinde ittifak ile mubah olanın tamamını kuşatır ki mubah olan tamamıyla yasaklanmış olur.⁹⁵⁷ Buna delil olarak da klasik fıkıh usûlü kitaplarında bu meyanda kendisine sıkça yer verilen şu ayet verilebilir:

﴿فَاصْبِرْ حُكْمَ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾

“O halde, Rabbinin hükmüne sabret. Onlardan hiçbir günahkâra ve hiçbir nanköre itaat etme.”⁹⁵⁸ Ayet, her iki güruha da itaat edilmeyeceğini “أَوْ” harfini kullanarak kesin bir dille yasaklamıştır.

⁹⁵⁶ Şeybânî, *el-Câmi‘u l-kebîr*, 182; Mâverdî, *el-Hâvi l-kebîr*, 10/195; Rûyânî, *Baḥru l-mezheb*, 10/78; Şâsî, *Hilyetu l-‘ulemâ*, 7/90; Nevevî, *Ravzatu t-tâlibîn*, 8/122; Neseî, *Kenzu d-dekâ‘ik*, 272; İbnu l-Humâm, *Fethu l-kadîr*, 4/27; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne l-meṭâlib*, 3/305; Şeyhîzâde Damad Abdurrahman, *Mecma‘u l-enhur*, 1/393.

⁹⁵⁷ Zerkeşî, *Teşnîfu l-mesâmi‘*, 1/495. Ayrıca bk. Zeccâcî, *Hurûfu l-me‘ânî*, 51; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/321; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, 1/200; İmam Mâlik, *Şerhu t-Teshîl*, 3/365; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari r-Ravza*, 1/292; Murâdî, *el-Cene d-dânî*, 230; İbn Hişâm, *Muḡni l-lebîb*, 88; Zerkeşî, *Selâsilu z-zehab*, 124.

⁹⁵⁸ el-İnsan 76/24.

Yukarıda verilen örneklere benzer olarak yemin kabilinden bir kimse, "والله لا "

"أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ هَذِهِ

derse, evlerden hangisine girerse girsın yeminini bozmuş sayılır. Mâverdi'nin dediğine göre bir kimsenin dillendirdiği, "لَا أَكَلْتُ خُبْزًا أَوْ حَمًا" "Ekmek ya da et yemem/yemeyeceğim." bu sözle ne kastettiği kendisine sorulur ve buna göre yemin hükümleri tesis edilir.⁹⁵⁹

Olumsuz cümlede kullanılan "أَوْ" harfinin "وَلَا" harfinin mesabesinde olduğu ve nehiy gibi bütün bir oluşumu kuşattığı görüşü Hanefîler, İbn Hişâm ve Sîrâfî'ye aittir. İbn Keysân'a (öl. 320/932) göre ise olumsuz cümledeki "أَوْ" harfinin delâleti konusunda tafsilat vardır. Buna göre nehiy bildiren cümlede vaki olan "أَوْ" edatı, mübahlık bildiriyorsa yasak cümlenin tamamına sirayet ederken; muhayyerlik için olduğunda ise yasak cümlenin tamamını kapsayacağı gibi şıklardan biri veya birkaçı da nehyin sınırına dâhil olabilir.⁹⁶⁰

1.3.2.6. "لَا" (...hayır, değil)

Bu atıf harfi diğer atıf harflerinden biraz farklı olup her cümlede vaki olmaz. Sadece muceb (olumlu) ihbâr ve inşâ (emir) cümlelerinde gelir. Menfî cümlelerde veya yasak (nehiy) bildiren cümlelerde geldiği vaki değildir. Bu harfin atıf olarak

⁹⁵⁹ Şâsî, *Uşûli's-Şâsî*, 218; Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 166; Mâverdi, *el-İḳnâ'*, 191; İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 7/6; Pezdevî, *el-Uşûl*, 271; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/127; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/369; Mergînânî, *el-Hidâye*, 99; Nevevî, *Ravḏatu't-tâlibîn*, 11/84; Siġnâkî, *el-Kâfî*, 2/947; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/159; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 1/247-249; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/182; Molla Fenârî, *Fuṣûlu'l-bedâ'iyi*, 1/158; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib*, 4/274.

⁹⁶⁰ Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, 3/441; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/1721; Hindî, *el-Fâ'ik*, 1/157-158; Ebû Hayyân, *İrtîşâfu'd-darab*, 4/990; Murâdî, *Tavḏîhu'l-maḳâşid*, 2/1011-1012; a.mlf., *el-Cene'd-dânî*, 231; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/458; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/175; a.mlf., *Selâsilu'z-zehab*, 123-124; Birmâvî, *el-Fevâ'idu's-seniyye*, 3-1073; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 301.

gelebilmesi için ma'tuf aleyhin, matufun menfiligini mefhum-ı muhalif⁹⁶¹ yoluyla bile olsa kapsaması icap eder. Buna göre örneğin nekre özneli olan "قَامَ رَجُلٌ" "Adamın biri ayağa kalktı" cümlesi, mefhum-ı muhâlif aracılığıyla ayağa kalkmayanların iki ve daha fazla adam olmadığını bildirdiği gibi kalkmayanın kadın olmadığını da bildirir. Cümleyi kuran kimse, bu iki manadan hangisini kastetmişse onu açıkça dile getirmelidir. Örneğin iki adamın kalkmadığını söyleyecekse "قَامَ رَجُلٌ لَا رَجُلَانِ" demeli; kadının kalkmadığını dile getirecekse "قَامَ رَجُلٌ لَا امْرَأَةً" demelidir.⁹⁶²

Bu malumata göre örneğin satıcı arz ettiği mallardan hangisini sattığını ve hangisinin satım dışı kaldığı belirtme sadedinde "بَعْتُ مِنْكَ هَذَا لَا هَذَا" "Şu malımı sattım, şunu değil" anlamında demelidir. Ya da kızlarından birini evlendirmek isteyen veli, "تَزَوَّجْتُ مِنْكَ هَذِهِ لَا هَذِهِ" "Seni şununla evlendirdim. Şununla değil" diye açıkça söylemelidir. Aksi takdirde bu tarz ifadeler neticesinde taraflar arasında niza vaki olur ki bu da akitlerde istenmeyen bir durumdur.

1.3.2.7. Atıfla İlgili Bazı Hükümler

Klasik hukuk eserlerinde atıf harflerinin delâlet ettikleri anlamların yanı sıra başkaca meselelere de değinilmiştir.⁹⁶³ Bu meseleleri dört başlıkta toplamak mümkündür. Bunlar:

⁹⁶¹ Mefhûm-i muhalif: Türkçe'de karşıt kavram kanıtı diye adlandırılan ve bir cümlede dile getirilmeyen şeyin dile getirilene varlık veya yokluk bakımından ters düşmesi ile yapılan bir delalet türüdür. Bk. Ferhat Koca, "Mefhum", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 20 Şubat 2024); Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 354.

⁹⁶² Bk. Ebû Hayyân, *İrtiâfu'd-darab*, 4/1996; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 294-303; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/467-468; a.mlf., *Şerhu İbn 'Akîl*, 3/235; Nâzırü'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 7/492; Şâtübî, *el-Makâşîdu's-şâfiye*, 5/144; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/215-216; Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, 3/165-166.

⁹⁶³ Detay için bk. Savaş Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf -Kur'an ve Sünnetten Nasların Tahliliyle-* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 1-320.

a. Atfın Mugayereti (Başkalığı) Gerektirmesi

Bilginlerin genel kanaati ma'tuf ve matufun aleyhin tek şeylermiş gibi hükümde müsavi oldukları yönünde ise de bilinmelidir ki bir şey başka bir şeye atf ediliyorsa bu, her iki ögenin farklı olduğunu iltizam eder. Bilginler, bu ilkeyi "العطف" ediliyorsa bu, her iki ögenin farklı olduğunu iltizam eder. Bilginler, bu ilkeyi "العطف" "Atıf mugâyereti gerektirir" formatında ifade etmişlerdir.⁹⁶⁴ Bundan ötürü aynı şahsı gösteren özel isimler, künyeler ve lakaplar birbiri üzerine atfedilemez. Örneğin "رَأَيْتُ النُّعْمَانَ وَأَبَا حَنِيفَةَ" "Numan b. Sabit'i ve Ebû Hanife'yi gördüm" " "denilmez. Bilakis edatsız ve atf-ı beyan olarak "رَأَيْتُ النُّعْمَانَ أَبَا حَنِيفَةَ" şeklinde söylenir. Şu ayet atfın mugâyereti gerektirdiğine delildir:

﴿...الْأُمُورَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾

"...iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar..."⁹⁶⁵ Nitekim her ne kadar iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak arasında bir telâzüm var ise de son kertede her iki eylem birbirinden farklıdır. Öte taraftan unutulmamalıdır ki sözün akışında bir değişikliğe ya da farklılığa gidiliyorsa burada anlamın farklılığına dikkat çekmek için bu yöntem izlenmiştir demektir. Verilen bu ayete baktığımızda mü'minlerin nitelikleri atıfsız olarak peş peşe sıralanırken bir noktadan itibaren lafızların arasına atıf edatı olan vâv gelmektedir. Bu hususu Râzî, ilgili ayetin tefsirinde şöyle açıklamıştır:

Burada vâvın gelmesinin sebebi önceki sayılan sıfatların tamamının samimi Müslümanların, başkalarıyla ilgisi olmayan kendi nefisleri için gerçekleştirdikleri nitelikler ve eylemlerdir. Ancak kötülükten alıkoyma özelliği ise başkalarıyla ilintili bir özelliktir. Başka bir ifadeyle bu, iki yönlü bir özellik olup doğrudan başkasını kötülükten alıkoymaya dönük bir eylemdir. Böyle bir özellik ise karşıdaki kişide kin ve nefrete sebebiyet verebilir. Hatta bazen kötülükten sakındırmak isteyenin dövülmesi veya öldürülmesi ile de neticelenebilir. Dolayısıyla kötülükten sakındırmak ibadet ve taât kısımlarının en zorudur. İşte böyle bir zorluk ve meşakkatin doğabileceğine dikkat çekmek için bu özelliği bildiren ifadenin başında atıf edatı yer almıştır.⁹⁶⁶

Bazen cümle içerisinde İslâm-iman, tövbe-istiğfar, miskin-fakir gibi manaları birbirine yakın kelime grupları, birbiri üzerine atfedilebilirler. Dil ve usûl bilginleri bu

⁹⁶⁴ Serahsî, *el-Uşûl*, 1/274; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 1/207; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/258-260; İbn Tilimsani, *Şerhu'l-Mealim*, 1/455; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 2/900-901; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 4/1074; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/312; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/757-758; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 8/339, 9/458; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/287.

⁹⁶⁵ et-Tevbe 9/112.

⁹⁶⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ḡayb*, 6/174.

tarz kavramları, " إِذَا اجْتَمَعَا افْتَرَقَا وَإِذَا افْتَرَقَا اجْتَمَعَا " "Bir araya geldiklerinde ayrılırlar, ayrıldıklarında ise bir araya gelirler" gibi genel bir kuralla ilkeleştirmişlerdir. Bu tarz ifadeler şayet cümle içerisinde birbirine atfedilerek gelirlerse, bu iki kavram arasındaki ince ayırma dikkat çekildiği ve fakat yalnız başına kullanıldıklarında ise kavramın diğer cephede yer alan ifadeyi de kapsadığı anlaşılır.⁹⁶⁷ Mesela şu ayet-i celilede:

﴿وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾

"Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra ona tövbe edin. Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir, çok sevendir."⁹⁶⁸ yer alan kavramlara bakıldığında önce istiğfar edilmesinin ardından da tövbe ve inabetin kullar tarafından gerçekleştirilmesi istendiği ve burada tövbe ile istiğfarın birbirinden farklı olduğu anlaşılır. Nitekim Ebu'l-Ulâ el-Mübârekpûrî (öl. 1935), istiğfarın, cümlede yalın halde veya tövbe ifadesi ile birlikte bulunması hali diye iki türünün bulunduğunu, istiğfarın tövbeyi, tövbenin de istiğfarı tazammun ettiğini beyan etmiştir. Ancak yalnız bulunduklarında ise her iki kavramın anlamının ayrı ayrı düşünülebileceğini, aynı anda bulunup birbiri üzerine atfedildiklerinde ise istiğfarın geçmiş günahların şerrinden korunmayı; tövbenin ise gelecekte günaha bulaşma korkusundan muhafaza edilmeyi karşılayacağını dile getirmiştir. Ayrıca istiğfarın zararı izale; tövbenin de maslahatı celp etme şeklinde anlaşılması da pekâlâ mümkündür.⁹⁶⁹ Dolayısıyla başka ayetlerde de yalnız başına yer alan istiğfar etme emirlerinin, tövbe etmeyi de kuşatacak şekilde geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu anlaşılmalıdır. Zekât ödenecek sınıfları tanzim eden ayette de böyle bir kullanım söz konusudur. İlgili ayet şöyledir:

﴿أَمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...﴾

⁹⁶⁷ Sem'ânî, *Qavâti 'u'l-edille*, 1/458; İbn Akîl (Ebu'l-Vefâ), *el-Vâzih*, 2/309; Zencânî, *Tahrîcu'l-furû*, 111; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 9/116; İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Îmân*, thk. Ali b. Bühâyt ez-Zehrânî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423 H), 190, 206; Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Munâvî el-Haddâdî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-şagîr* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1356 H), 3/28, 536; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 308.

⁹⁶⁸ Hûd 11/90.

⁹⁶⁹ el-Mubârekfûrî, Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdusselâm el-Mubârekfûrî, *Mir'âtu'l-mefâtih şerhi Mişkâti'l-Meşâbih* (Hindistan: İdâretu'l-Buḥusu'l-İlmiyye ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1984), 8, 1. Ayrıca tövbe ve istiğfarın birbirinden ayrıldıkları yerler ve detay için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *Medâricu's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdadî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996), 1/286-316.

“Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, ...içindir.”⁹⁷⁰ Ayette miskinler, fakirler üzerine atfedildiğinden her iki kavram arasındaki nüans farkının ortaya çıkarılması hususunda âlimlerce farklı yorumlar yapılmıştır.⁹⁷¹ Bize göre birçoğu birbirine yakın olan bu yorumlardan en isabetli olanı İmam Şâfiî'nin de belirttiği gibi fakir, değerli bir mala sahip olmayıp elinde kazanç sağlayıcı bir meslek bulundurmeyen kimse iken; miskin kendisini zengin kılacak bir mala ve ticarete malik olmayan kimsedir.⁹⁷² Bu beyana göre miskin fakirden bir tık daha iyi bir statüye sahip olan kimsedir.

b. Ma'tuf Cümlesi Tamamlanmadan Yapılan Atıf

Bir cümle başka bir cümle üzerine atfedildiğinde şayet her iki cümle tüm cüzlerini almışsa birbirlerine tüm özelliklerde değil bilakis asli hükümde müşterek olurlar. Bazen de her iki cümle arasında “müstenefe vâvı” dediğimiz atıf edatı bulunduğu aslı hükümde de müştereklik bulunmaz ve her iki cümle müstakil olarak değerlendirilir. Şu ayette yer alan atıf işlemi gibi:

﴿... فَإِنْ يَشَاءَ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ...﴾

“...Eğer Allah dilerse senin kalbini mühürler. Allah bâtılı yok eder...”⁹⁷³ Görüldüğü üzere ikinci cümlenin birinci cümle ile anlamsal bir bağı bulunmadığı gibi önceki şartın kapsamına da dâhil değildir. Bununla birlikte yüklemi olmayan bir cümle atfe konu edildiğinde ilke olarak ma'tuf cümle, üzerine atfedildiği cümleye her hususta müşterek olur. Mesela koca iki eşine hitaben, “أَنْتَ طَالِقٌ وَهَذِهِ” “Sen boşsun. Bu da” şeklinde hitap her iki eş de talak ile boşanmış olur. Yine örneğin koca ifadeyi “أَنْتَ

“طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهَذِهِ” “Seni üç talakla boşadım. Bunu da” şeklinde kurarsa her iki eş, üç

⁹⁷⁰ et-Tevbe 9/60.

⁹⁷¹ Şâfiî, *el-Um*, 4/97; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/197-198; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/488; Serahsî, *el-Mebsût*, 8/3; İbn Ruşd el-Ced, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelûsî, *el-Beyân ve't-taḥṣîl*, thk. Muhammed Hâcî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 18/347; Nesefî, *Kenzu'd-dekâ'ik*, 216; el-Mahbûbî, *el-Vikâye*, 2/224; İbnu'l-Mulakkın, *Ucâletu'l-muhtâc*, 3/142; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 3/446-447; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 2/258; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 308.

⁹⁷² Şâfiî, *el-Um*, 4/98, 5/18.

⁹⁷³ eş-Şûrâ 42/24.

talak ile boşanmış olur. Nitekim bu son cümlemin aslı "أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهَذِهِ (طَالِقٌ ثَلَاثًا)"

" "Sen üç talakla boşsun. Bu da (üç talakla boştur)" şeklindedir. Bu kaideyi anlama sadedinde yine koca eşlerini boşarken biraz önceki ifadelerden farklı olarak "أَنْتِ طَالِقٌ"

"ثَلَاثًا وَهَذِهِ طَالِقٌ" "Sen üç talakla boşsun. Bu da bir talakla boştur" gibi bir ifade telaffuz

etse, boşama ilk eş için üç talak, diğer eş içinse tek talak olarak gerçekleşir. Çünkü bu son cümle yüklemi tam bir cümle olduğundan onun hükmü öncekinden bağımsız olarak gerçekleşir. Hanefîlerin yüklemi tamamlanmadan yapılan atıfa yaklaşımları böyledir.⁹⁷⁴

c. Atfın En Yakına Olması Esastır

Atf hususunda yakına mı uzağa mı yapılacağı şeklinde ihtimalli bir durum ortaya çıkarsa ilke olarak yakındaki öge üzerine atfedilmiş olacağı var sayılır. Çünkü kural olarak tâbi ögeler matbu' ögelerden hemen sonra gelir.⁹⁷⁵ Zaten bu durum kendisine "tâbi" isminin verilmesinden de zımnen anlaşılmaktadır. Buna göre örneğin bir kimse eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِلَّا وَاحِدَةً وَوَاحِدَةً" "Sen bir ve bir talak hariç üç talakla boşsun." derse sahih olan "وَوَاحِدَةً" kelimesinin, hemen öncesinde geçen ve müstesna olan "وَاحِدَةً" kelimesi üzerine atfedilmesidir. Bu durumda müstesna birbirinden çıkarılan iki öge olduğu için bir talak hakkı düşmüş olur.⁹⁷⁶ Ancak sahih olmasa da İbn Kecc (öl. [?]), başka bir görüş dillendirerek bu örnekte ma'tuf aleyhin "ثَلَاثًا" kelimesi

⁹⁷⁴ Şeybânî, *el-Câmi' u'l-kebîr*, 43; Pezdevî, *el-Uşûl*, 252-253; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/479; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/113-114; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/55-56; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/112-113; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 5/354-357; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 3/314; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 2/352; Şeyhîzâde Damad Abdurrahman, *Mecma'u'l-enhur*, 1/400; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 309.

⁹⁷⁵ Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 143; el-Hârizmî, *et-Taḥmîr*, 2/75; Ebû Hayyân, *İrtiṣâfu'd-darab*, 4/1097; Murâdî, *Tavzîhu'l-makâşid*, 2/945; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ*, 283; İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 3/190; İsnevî, *el-Kevkeb*, 396; Şâtîbî, *el-Makâşidu's-şâfiye*, 4/605; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/139141; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/187.

⁹⁷⁶ Bk. Suḡdî, *en-Nutef*, 3/340; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 14/200; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 6/92; Rûyânî, *Baḥru'l-meẓheb*, 10/122; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 5/415; Şâşî, *Hilyetu'l-ulemâ*, 7/66; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/93; Râfîî, *Fethu'l-'azîz*, 9/28; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/93; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 14/32; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/143; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/436; Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥaḳâ'ik*, 2/245.

olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu görüşe göre düşen talak sayısı, üçtür. Nitekim “ثَلَاثًا” üzerine atfedildiğinde toplamda müstesna minh (kendisinden düşürülen sayı) dörde çıkmış olur. Dolayısıyla biri istisna edildiğinde üç talak hakkı kalır. Boşama zaten üç sözü ile gerçekleştirildiği için geriye herhangi bir talak hakkı kalmaz. Koca bu örnekteki ifadeyi sanki aynı anlama gelen “أَنْتِ طَالِقٌ طَلَّقْتَيْنِ وَوَاحِدَةً” şeklinde söylemiştir. İbn Kecc’in bu görüşünün dayanağı ise muhtemelen şudur: Böyle cümlelerde kelamın maksudu müstesna minh denilen kendinden çıkarılan şeydir. Müstesna ise maksut değildir. Dolayısıyla ma‘tufun, cümlede maksut olan müstesna minhe atfedilmesi evladır.⁹⁷⁷ Öte taraftan Hanbelî mezhebine göre ma‘tuf aleyhin uzak ya da yakın olduğuna bakılmaksızın her halükârda üç talak hakkı düşer. Çünkü onlara göre bir şeyin yarıdan çoğunun istisnası tamamının istisnası gibidir. Dolayısıyla böyle bir kullanımda bütün talak hakları gider.⁹⁷⁸

d. Hâs (Özel) Lafzın Âm (Genel) Lafız Üzerine Atfedilmesi

Bütün nahiv ve usûl bilginleri, âm bir lafzın has bir lafızla tahsis edilebileceğini belirtmişlerdir. Hatta hiçbir âm lafız yok ki muhassisi olmasın denilmiştir.⁹⁷⁹ Bununla birlikte şu hususlar ihtilaflıdır: Âm bir lafza onun içerisinde yer alan bir lafız atfedildiğinde bu âm lafız, âmlığı üzerine baki kalır mı kalmaz mı? Ayrıca atfedilen bu fert, âm ifadenin içerisinde mi yer alır yoksa kapsam dışı mı kalır? İçerisinde kaldığını varsayarsak bu durumda öneminden dolayı mı ayrıca zikredilmiştir yoksa başka bir saikten dolayı mı bu şekilde dile gelmiştir? Hanefiler, âm lafzın, üzerine atfedilen has lafızla tahsis edilemeyeceğini ve âmlığından bir şey kaybetmeyeceğini savunmuşlardır. İmam Malik, aynı düşüncüyü paylaşmakla birlikte bu durumu vâv harfiyle yapılan atıfla olması gerektiği şeklinde bir sınırlama getirmiştir. Şevkânî’nin de görüşü bu yöndedir. Ebû Ali el-Fârisî ile İbn Cinnî gibi dil bilginlerine göre ise böyle bir atıf durumunda hâs lafız âm lafzın kapsama alanı dışında kalır. Çünkü onlara göre atıf,

⁹⁷⁷ Şâşî, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, 7/53-66; Râfiî, *Fethu’l-‘azîz*, 9/27-28; Nevevî, *Ravzatu’l-tâlibîn*, 8/93; İsnevî, *el-Kevkeb*, 396.

⁹⁷⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/406-407; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kınâ*, 5/270-271.

⁹⁷⁹ Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1/354.

mugâyereti iltizam eder. Fakihler arasında İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğu dile getirilmiştir.⁹⁸⁰

Şunu da bilmekte fayda vardır: bu kural, delillerin tearuzu durumunda tercihte bulunulacağı anlamına gelmektedir. Çünkü furû'î meselelerde delillerin çokluğu tercih sebebi olmaktadır.

Atıf ile ilgili ihtilaf edilen bir diğer husus da matufun âm, ma'tuf aleyhin ise hâs olduğu durumdur. "أَوْصَيْتُ لَزَيْدٍ وَلِلْفُقَرَاءِ بِثُلْثِ مَالِي" "Malımın üçte birini Zeyd'e ve fakirlere verilmek üzere vasiyet ettim." örneğinde olduğu gibi. Birçok usûl âlimi, bu hâs lafzın âm olanı tahsis etmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre âm lafzın hâs lafza atfı, "muhassisât" kabilinden değildir. Ancak Hanefî usûl bilginleri aksi görüşü benimseyip "tahsis eder" demişlerdir. Aralarında İsnevî'nin de bulunduğu bazı âlimler ise çekimser davranmışlardır.⁹⁸¹ Başka bir deyişle ihtilafın medarı bu örnekte Zeyd'e -ki kendisi fakirse ikinci fıkrada zikredilen "el-fukarâ" kapsamına girip girmeyeceği mevzuunda- vasiyetten bir pay düşüp düşmeyeceği hususudur. Nevevî gibi kimi âlimler atıftan kaynaklı olarak verilmez derken, Râfiî gibi bazı bilginler de "fakirlik vasfını haizse verilir" demiştir. Öte taraftan verilir diyenlere göre şayet verilecekse ne kadar verilecek? hususu, tartışmalıdır.⁹⁸² Ancak yapılan inceleme sonucunda vardığımız kanaat odur ki vasiyet edenin bu sözünde Zeyd'i fakirlik ile niteleyip nitelemediği ya da Zeyd lafzını öne alıp almadığı hususlarından sarf-ı nazar ederek Zeyd'in de diğer fakirlerden biri gibi olduğu ve ona az dahi olsa mal denilebilecek kadar bir şeyler verilebileceği ve hepten maldan mahrum bırakmanın

⁹⁸⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 196-202; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/104-141; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/159; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 3/1017-1019; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/306-311; İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, 2/555-568; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/1538-1542; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/539; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/788; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi'*, 328-341; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/343-345; Abdolvahab Ḥallâf, *el-Uşûl*, 162-164; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Hâşiyetu't-tavzîḥ ve't-taṣṣîḥ li-muṣkilâti Kitâbi't-Tenkih 'alâ Şerhi Tenkihî'l-fuṣûl fi'l-uşûl li-Şihâbiddîn el-Karâfî* (Tunus: Matba'ātu'n-Nehdâ, 1341 H), 1/156.

⁹⁸¹ Detaylı bilgi için Bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 196-202; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/104-141; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/159; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 3/1017-1019; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/306-311; İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, 2/555-568; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/1538-1542; İsnevî, *et-Temhîd*, 354; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/539; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/788; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi'*, 328-341; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/343-345; Abdolvahab Ḥallâf, *el-Uşûl*, 162-164; Güman, *Nahiv ve Fıkıḥ Usulü İlişkisi*, 310.

⁹⁸² Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 11/282; Gazzâlî, *el-Menḥûl*, 275; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 4/437-439; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 6/184; Nesefî, *Kenzu'd-dekâ'ik*, 670-674; İsnevî, *el-Muhimmât*, 6/367; a.mlf., *et-Temhîd*, 280; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/301; İbrâhîm el-Halebî, *Mulṭaka'l-ebḥur*, 430; Sâvî, Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî, *Bulḡatü's-sâlik li-Aḳrebi'l-mesâlik* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 4/594.

uygun olmadığıdır. Çünkü vasiyet edenin özellikle cümlede ona yer verdiğinden malından onu da faydalandırmak istediği aşikârdır. Dolayısıyla ona da diğerlerine verilen kadar bir mal verilmelidir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadis-i şerifi, yukarıdaki ihtilafın şöhret bulmuş misalidir: "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ" *"Müslüman, kâfiri öldürdü diye öldürülmez, zimmi de zimmeti süresince (öldürülmez)."*⁹⁸³ Görüldüğü üzere hadiste, zimmiler, öncesinde geçen "kâfir" ifadesinin kapsamına girmelerine rağmen özellikle dile getirilerek kendilerine hâs bir hüküm tesis edilmiştir. Şu halde hadis, nasıl anlaşılmalıdır? "Bir Müslüman, bir gayrimüslim sebebiyle öldürülmez. Öldürdüğü zimmi dahi olsa" diye mi anlaşılmalı yoksa bir Müslüman, bir gayrimüslim sebebiyle öldürülmez. Zimmiyi öldürmesi hariç" şeklinde mi anlaşılmalıdır? İşte bu hususta cumhur ile Hanefiler arasında görüş ayrılığı vardır. Hemen belirtmek gerekir ki her bir görüş sahibi kendi görüşünü nahiv kuralları çerçevesinde yorumlayarak şekillendirmişlerdir. Hadise verilen anlamlardan ilki cumhurun, diğeri ise Hanefiler'indir. Her iki görüş, kaynak olarak verilen eserlerin tamamında bu şekilde yer almıştır. Cumhur, zimmi birinin katline sebep olan bir Müslümanın kısasa tabi tutularak öldürülemeyeceğini savunmuştur. Onlar gerekçe olarak sundukları bu hadisi şöyle yorumlamışlardır: Hadiste Müslümanın kâfire mukabil öldürülmeyeceği dile getirilmiştir. Kâfir ifadesi âm bir lafız olup nekre olarak menfî bir cümlede geldiğinden hem zimmileri hem de harbileri (zimmet alamayıp savaş hukukunun icra edildiği gayrimüslimler) kapsamaktadır. Hadisin bu ilk kısmı ile ikinci kısmı olan "zimmi de zimmeti süresince (öldürülmez)" kısmını birbirinden bağımsız değerlendirmek gerekir. Yoksa bu kısmın bir faydası olmazdı. Ayrıca dile getirildiğine göre buradaki kasıt "zimmi hiçbir şekilde öldürülmez" yanlış algısını ortadan kaldırmak içindir. Nitekim zimmi, zimmiye veya Müslümana karşılık kısas edilir. Buradaki amaç Müslüman ve zimmi, kâfire karşı öldürülmez olmalıdır.

Zimmet ehlini öldüren bir Müslümanın da kısas yoluyla öldürüleceğini savunan Hanefiler'in ilgili hadisi tevilleri ise şöyledir: Hadiste geçen "لَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ" kısmı "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ وَلَا" lafzı üzerine atfedilmiştir. Buna göre cümlenin açılımı "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ وَلَا"

⁹⁸³ İbn Mâce, "Diyât", 21 (No. 2660); Ebû Dâvûd, "Diyât", 11 (No. 4530); Nesâî, "Kasâme", 9 (No. 4734).

”ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ“ şeklinde olup anlamı “Hiçbir Müslüman ve zimmi, kâfire mukabil öldürülmez” olur. Hadiste geçen “كَافِرٍ” ifadesiyle zimmi olmayan harbi gayrimüslim kastedilmiştir. Her ne kadar zimmiler de kâfir kapsamında olsalar da özellikle zikredilmeleri onlara özel bir hüküm konulduğunu gösterir. Hadis, Müslümanın hiçbir şekilde kâfire karşı kısas edilemez algısını izale etmek için bu ikinci kısmı söylemiştir. Aksi takdirde emniyet ve güvenle İslâm ülkesinde kalmanın bir anlamı olmazdı. Hadis böyle tevil edilmezse ikinci kısmın bir faydası kalmayacaktı. Nitekim zimminin suçsuz yere öldürülmesinin haram olduğu ittifak ile kabul edilmiştir. Şu halde bir zimmiyi sebepsiz yere öldüren Müslüman da öldürülür.⁹⁸⁴

Kanaatimizce Hanefiler’in tevilleri daha güçlü olup, nahiv kurallarına ve özellikle de atıf mevzuuna da daha uygundur. Cumhurun yorumlaması ise hadisin vüruduna (dile gelme sebebine) ters düştüğü gibi biraz da zorlama bir yaklaşımdır. Dolayısıyla günümüzde emniyetle İslâm beldesine gelen, herhangi bir özel veya tüzel kişiliğe karşı suç işlemeyen bir gayr-ı müslimîn canı, malı ve diğer korunması gereken hakları teminat altında olup onlar da bir Müslümanın sahip olduğu haklara sahiptirler.

1.3.3. Cevap Harfleri

Nahiv ilminde sorulan bir suale müspet cevap verilecekse bazı edatlar aracı olarak cevap cümlesinin başında yer alır. Bu edatlar: “إِي، بَجَلْ، أَجَلْ، بَلَى، نَعَمْ” kelimeleridir. Bunların her birinin cümle içindeki kullanımı farklılık arz eder. Fakat bu harflerin tamamının kullanımı nahiv ilmiyle sınırlı olup fıkıh sahasında tamamına yer verilmemiştir. Çok kullanılmaları itibariyle sadece نَعَمْ، بَلَى ve إِي harfleri üzerinde

⁹⁸⁴ Şâfiî, *el-Um*, 7/340; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 5/355-360; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebir*, 12/12-14; Sem'ânî, *Qavâtu'ü'l-edille*, 1/205-206; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12/12; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 2/172-174; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 4/181-182; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/136; Mecduddin İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, 140; Sirâcuddîn el-Urmevî, Ebû's-Senâ Sirâcuddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî, *et-Taḥşîl mine'l-Mahşûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1988), 1/405-406; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2157-2158; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 24/106-108; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, 5/8-9; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muḥîṭ*, 4/307-310; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi'*, 291-292; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 13/79-82; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 10/217-231; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/284-288; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/344-345; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 310-311.

durulmuştur. Bu yüzden araştırmada bunlara yer verilecek diğerleri üzerinde durulmayacaktır.

“نَعَمْ” ifadesi, soru soranı bilgilendirmek, haber vereni tasdik etmek ve talepte bulunan kimseye bu talebinin gerçekleştirileceğine dair söz vermek için kullanılır. Bu ifadenin kullanımı şöyledir: Salt haber cümleleri ile soru cümlelerinde -cümlenin mucib (olumlu) olması kaydıyla- fiilin/eylemin mevcudiyetini kabul etmek için kullanılır. Ancak soru cümlesi olsun veya olmasın menfi (olumsuz) cümlelerden sonra gelirse “نَعَمْ”, bu olumsuzluğu tasdik etmek için istimal edilmiş olur.⁹⁸⁵ Buna göre örneğin “أَتَى بَكْرٌ، وَهَلْ أَتَى بَكْرٌ” “Bekir geldi veya Bekir geldi mi?” cümlesinden sonra “نَعَمْ” ile mukabelede bulunulduğunda bu cevabın anlamı Bekir’in gelmiş olduğunu ve cümlenin olumlu olduğunu bildirir. Ancak cümlenin kurulumu “لَمْ يَأْتِ بَكْرٌ، وَالْمَ يَأْتِ” “Bekir gelmedi veya Bekir gelmedi mi?” şeklinde ise ve buna “نَعَمْ” ile cevap verilirse cümle olumsuzu tasdik olur. Buna göre böyle bir cevap şekli Bekir’in gelmediğini bildirir.

Daha öncede kısmen belirtildiği üzere günümüzde evlilik akdinde akıllarda soru işareti bırakan meselelerden biri resmi nikâh kıyılırken memurun icabına tarafların “evet” diye mukabelede bulunmalarıdır. Ülkemizde öteden beri gelin ile damadın bu ifadeleri ile nikâh akdinin geçerli olup-olmayacağı tartışıl gelmiştir. Nitekim mezheplerin nikâh ve diğer akitlerde şart koştukları icap ve kabulün mazi sıgasıyla olması gibi şartlar⁹⁸⁶ böyle bir tartışmaya ve tereddüde zemin hazırlamıştır. Ancak “soru cevapta mündemiçtir” ilkesinden hareketle taraflara yöneltilen “falancayı eş

⁹⁸⁵ Pezdevî, *el-Uşûl*, 317-318; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 186; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/770; a.mlf., *el-İkdu'l-manzûm*, 1/458-459; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/268-269; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 422, 505-506; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/207-209; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 5/92-93; İbnü'l-İrâkî, *Tahrîru'l-fetâvî*, 2/138.

⁹⁸⁶ Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 11/19-20; Alaeddin es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 2/29; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muḥtâc*, 5/311; Karâfî, *el-İhkâm*, 67; Hindî, *Nihâyetu'l-vuṣûl*, 2/314; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/104; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvaḥḥî'in*, 4/533-535; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/742; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/38-40, 6/89.

olarak kabul ediyor musun? sorusuna verilen “evet” cevabının icap yerine geçebileceği düşünülebilir.⁹⁸⁷

Cevap harflerinden bir diğeri olan “إِي” lafzının baş harfi olan hemze esreli, sonrasında gelen yâ ise sakın okunur. Harfin anlamı da evet anlamındaki “نَعَمْ” kelimesi ile aynıdır. Aralarındaki tek fark ise bu harfin ardından yemin ifade eden bir cümlelerin gelmesi gerektiğidir. Nitekim ayette şöyle geçer:

﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ حَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾

*"O (azap) gerçek midir?" diye senden haber soruyorlar. De ki: "Evet, Rabbime andolsun ki o elbette gerçektir. Siz (bu konuda Allah'ı) âciz kılacak değilsiniz."*⁹⁸⁸

“بَلَى” harfi, menfi soru cümleleri ile yine menfi olan yalın haber cümlelerinin barındırdığı menfiliği izale etmek için kullanılır. Başka bir deyişle bu harf, cümledeki olumsuzluğu olumlu hale getirir. Örneğin bir kimse sözleri arasında “لَمْ يَكُنْ بِكَرٍّ، أَلَمْ يَكُنْ” “Bekir kalkmadı ya da Bekir kalkmadı mı?” gibi bir ifadeye yer verirse ve buna karşılık “بَلَى” ile mukabelede bulunulursa bunun anlamı Bekir’in kalmış olmasını dile getirmektir. Şayet söze icabet edenin muradı bu ifadeyi takrir etmekse yani cümlelerin olumsuzluğunu kesinleştirmek ise “نَعَمْ” ile cevap vermesi gerekir. Mesela şu ayette böyle bir kullanım vardır:

﴿...أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا...﴾

⁹⁸⁷ İlgili kaide ve diğer örnekler için bk. Sirâcuddîn el-Urmevî, *et-Taḥşîl*, 2/189; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/50; İsnevî, *et-Temhîd*, 475; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/798; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 141-142; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 1/238; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vuṣûl*, 84; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, thc. Zekerîyyâ Âmirât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 128; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-ḥadîsiyye*, 4/159; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/332; Ali Haydar Hoca Emin Efendi (Küçük), *Dureru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, tar'ib. Fehm el-Huseynî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 1/65; Ahmed ez-Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osmân ez-Zerkâ el-Halebî, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 335; Abdulvhab Hallâf, *el-Uṣûl*, 190.

⁹⁸⁸ Yûnus 10/53.

... "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsiniz)" demişlerdi."⁹⁸⁹ Abdullah b. Abbas (r.a) bu ayetin yorumu ile ilgili olarak "şayet Allah'ın (c.c) bu sorusuna ayette kendilerine yer verilen muhataplar "نَعَمْ" ile cevap vermiş olsalardı kâfir olacaktı" demiştir.⁹⁹⁰ Çünkü "نَعَمْ", sorunun içeriğini tasdik etmek için kullanıldığından muhatapların cevabı bu harf ile verilmiş olsaydı cümlemin anlamı 'evet sen bizim Rabbiniz değilsin.' olacaktı ki bu da küfürdür.

Mesela bir kimse, "لَيْسَ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ" "Benim sende bin lira alacağım yok"

dedikten sonra karşıdaki bunu "نَعَمْ" ile cevaplırsa onu tasdik etmiş olur ve herhangi bir borcu bulunmaz. Lakin "بَلَى" lafzıyla mukabelede bulunursa kendisine bu alacağı vermek vacip olur ve cümlemin karşılığı "Bilakis! Senin bende bin lira alacağın var" şeklinde anlaşılır. Çünkü kendisi bunu ikrar etmiş sayılır. Ancak Gazzalî'nin de belirttiği gibi bu tarz kullanımlarda nahiv dil kurallarını bilenle bilmeyenleri bir birinden ayırt etmek gerektiği gibi insanların örfünü de dikkate almakta yarar vardır. Çünkü bu ifadeler ister hakikat olsun isterse de mecaz olsun fark etmez gündelik hayatta birbiri yerine kullanılabilirler.⁹⁹¹ Dolayısıyla bizce de edebi dil ile gündelik dil farkını ayırt edip ona göre fetva verilmeli ve bu bağlamda hüküm inşası yapılmalıdır.

⁹⁸⁹ el-A'râf 7/172.

⁹⁹⁰ Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 422; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 154; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/231; İsnevî, *el-Kevkeb*, 353; Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/262; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/207-209; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîḥ*, 1/196; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Ḥizânetu'l-edeb*, 11/203.

⁹⁹¹ Diğer kullanımların detayı ve bazı örnekler için bk. Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 3/328-329; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 5/298; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğāye*, 4/187; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 4/367; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/269; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 154; İsnevî, *el-Kevkeb*, 354-355; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muḥtâc*, 2/282; Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî el-Bulkînî, *et-Tedrib fi'l-furû'*, thk. Ebû Yakup Neşet b. Kemal el-Misrî (Riyâd: Dâru'l-Kıbleteyn, 2012), 2/148-149; Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Durru'l-muḥtâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 528; Güman, *Nahiv ve Fıkıḥ Usulü İlişkisi*, 346.

2. CÜMLELERİN FIKHÎ İHTİLAFLARDAKİ ROLÜ

Sözlü iletişimin en temel unsuru olan cümleye Arap dilinde “kelam” adı verilmektedir. Kelam, dil âlimlerine göre cins isim olup kelime veya cümleye karşılık gelecek şekilde anlamlı her söz veya söz grubu karşılığında kullanılmaktadır.⁹⁹² Nahiv bilginlerinin geneline göreyse fayda sağlayan ve üzerinde sükût edilebilen (başkaca bir beklentiye girilmeyen) anlamlı cümlelere denilmektedir.⁹⁹³ Buradan anlaşıldığı üzere nahiv bilginlerini dil âlimlerinden ayıran en önemli fark, ifadenin anlamlı olmasıdır. Nahiv bilginlerinin ileri sürdükleri bu şartın, realiteye daha uygun olduğu kanaatini bizde uyandırmaktadır. Nitekim anlamlı dahi olsa cümle olmayan bir ifadeden hüküm çıkarmak pek mantıklı gözükmemektedir. Dolayısıyla buradan “her kelam cümledir ancak her cümle kelam değildir” yargısı ortaya çıkmaktadır. Nitekim dilin yapısı da söz öbeklerinin faydalı olmasının yanında anlamlı ve doğrulanabilir olmasını zorunlu kılmaktadır.

Dil kaidelerinin ortaya konulmasındaki amaç, kastedilen anlamı anlaşılır bir cümle kurgusuyla ortaya koymak ve bunu muhataba bildirmektir. Dilin tüm kaide ve kurallarını, dilin teşekkül sürecinden itibaren tüm yönleriyle keşfetmenin ve bunu bir bütünlük içerisinde ve tezat oluşturmada ispatının ne denli zor bir iş olduğu aşîkârdır. Daha önce de kısmen dile getirdiğimiz üzere esasen tüm ilimler için geçerli olan bu husus, ilimlere kaynaklık eden dil kuralları için daha da zor ve karmaşıktır. Bu durum, birçok hükmünü dil kurallarından alan fıkıh ve fıkıh usûlü için vazgeçilmez bir hal almaktadır.

Yukarıda isim, fiil ve harflere yönelik ahkâmı verdikten sonra şimdide farklı cümle yapılarıyla ilgili hükümlere yer verilecektir. Araştırmanın bu kısmında nahvin kalan tüm cümlelerine değinilmeyeceği, bilakis fıkıhla ilişkisi bulunan ve usûl eserlerinde incelemeye tabi tutulan yapıların irdeleneceği bilinmelidir. Öte taraftan bu cümleler, daha çok kayıt dediğimiz “tahsis” zaviyesinden yani âm bir lafzın kapsama alanını daraltma açısından fıkıh literatüründe yer aldığından araştırmada genellikle tahsis ifade eden cümle şekillerine yer verilmiştir.

⁹⁹² İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Dâru't-Turâsî'l-Ârabî, 1980), 1/14.

⁹⁹³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 490; İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/14; Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, 1/56.

Tahsis olgusuna yapılan tanımlara bakıldığında Hanefî bilginler ile ve diğer bilginler arasında bu mevzuda da bir ittifakın oluşmadığı görülmektedir. Hanefî usûl bilginleri, bu kavrama dar bir alan çizerken; diğer mezhep mensubu olan âlimler, daha şümullü bir alan vermektedirler. Hanefî bilginlere göre tahsis: âm bir lafzı, bazı cüzleriyle sınırlamaktır. “قَصْرُ الْعَامِ عَلَى بَعْضِ أَجْزَائِهِ”. Hanefîlerin dışında kalan bilginler ise tahsisi, “herhangi bir delil veya karine ile bir lafzın kapsamından bazı fertleri çıkarmaktır” şeklinde tarif etmektedirler.⁹⁹⁴ Araştırmada tercih edilen şey, ilerde özelliklerine değineceğimiz ve her türlü şekliyle âm bir lafzın kapsamına sınırlama getiren geniş çerçeveli tahsis yöntemleridir.

Tahsisin, cümlede âm lafızdan sonra muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki türü vardır. Muttasıl tahsis, âm lafzın bulunduğu cümlede bu umûmiyeti bir şekilde sınırlandıran, âmın kapsamını daraltan tüm kayıtlar için söylenir. Buradan hareketle örneğin fiil cümlesinde yer alan fiil ve failin dışında kalan tüm ifadeler veya isim cümlesinin temel öğeleri olan mübteda ve haberin dışında kalan tüm sözcükler bir şekilde bu tahsis işlevi gören kayıtlarındandır. Şu ayette olduğu gibi:

﴿...فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾

“...mü'min köleyi azat etmesi”⁹⁹⁵ Ayette görüldüğü üzere cümlede yer alan ve âm olan “köle” ifadesi “mü'min” vasfıyla nitelenerek alanı daraltılmış ve tahsis edilmiştir. Cümlede yer alan bitişik tahsisin nahiv ve fıkıh ilimlerine tesiri doğrudandır ve muttasıl tahsis araçları, usûl bilginlerin büyük çoğunluğu tarafından “şart, sıfat, istisna, gaye ve bedel” olguları ile sınırlandırılmıştır. Lakin aralarında Karâfî ve Şevkânî'nin de bulunduğu bazı âlimlere göre ise bu sayı daha fazladır. Munfasıl tahsis

⁹⁹⁴ Detay için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 196-197; İbn Tilimsani, *Şerhu'l-Mealim*, 1/464-466; İbnu's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm*, 2/468; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/306; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, 2/234; İcî, *Şerhu Muhtaşarı'l-Muntehâ*, 3/6; Tâceddin es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Subkî, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Mu'avvâd, Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1999), 3/227; Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *e'r-Rudûd ven-Nukûd fî şerhi Muntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*, thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî, Tarhib b. Rabîân el-Düserî (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 1999), 2/196; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/77-80; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/325; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/175; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/350-342; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 129. Bâbertî'den nakilde bulunduğumuz eserin adı “Şâmîle” isimli Arapça kaynak eserlerin derlendiği program'da “*er-Rudûd ve'n-Nukûd*”, şeklinde iken Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'de yer alan “el-Bâbertî” maddesinde “*en-Nukûd ve'r-Rudûd*” şeklinde geçmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin sahih adı Şâmîle'de geçtiği şekliyledir.

⁹⁹⁵ en-Nisâ 4/92.

araçları ise usûl âlimleri nezdinde -Şevkânî'nin ifadesiyle- akıl, nakil ve histen oluşmaktadır.⁹⁹⁶ Ancak başta Cuveynî ve Karâfî olmak üzere bazı usûl bilginleri buna itiraz ederek örf veya hal karinelerinin de bazen tahsis edici özelliğe sahip olabileceklerini dile getirmişlerdir. Örneğin "رَأَيْتُ النَّاسَ، فَمَا رَأَيْتُ أَفْضَلَ مِنْ زَيْدٍ" "İnsanlar arasında Zeyd'ten daha faziletlisini görmedim" diyen birisinin adeten bütün insanları göremeyeceği; keza "إِنِّنِي بِمَنْ يَخْدُمُنِي" "Bana hizmet edecek olanı getir!" diyen birinin de kendisine hizmete elverişli birini hal karinesi ile isteyeceği aşikârdır.⁹⁹⁷ Şunu da belirtmekte yarar vardır: Bu mezkûr araçların tamamı her iki sahada eşit derecede inceleme ve araştırmaya konu edilmemiştir. Mesela nakil, örf/adet, hal karinesi gibi kısıtlayıcı özelliği sahip olgular, nahvin konuları arasında yer almaz. Dolayısıyla araştırmamız hem nahiv hem de fıkıh eksenli olduğundan her iki sahaya hitap etmeyen konuların irdelenmeyeceği aşikârdır. Bununla birlikte sadece fıkıhın ve fıkıh usûlünün sahasına giren bu mezkûr olguların her birinin de ayrıca değerli olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bundan ötürü örneğin nakil ile tahsis, her ne kadar nahiv ilminin kapsamında yer almasa da fıkıhta dikkate değer bulunmuş ve bununla da hükmü âm olan bir nas, has olan başka bir nas ile tahsis edilebilmiştir. Şu ayette olduğu gibi:

﴿...فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...﴾

"...Allah'a ortak koşanları bulduğunuz yerde öldürün."⁹⁹⁸ Bu ayet, hiçbir ayırım gözetmeden Allah'a (c.c) inanamayan her kim olursa olsun bulunduğu yerde öldürülmesini emretmektedir. Hâlbuki bir savaş ortamında müste'men (İslâm ülkesine emanla giren yabancı gayrı müslim), ehl-i zimme (İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslim tebaa için kullanılan bir terim), kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve din adamlarına dokunulmayacağını belirten farklı naslar mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.):

⁹⁹⁶ Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî el-Bâcî, *el-İşârât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 215-216; Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 1/309; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/159-339; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/935; Sirâcuddîn el-Urmevî, *et-Taḥşîl*, 1/373-387; Hindî, *el-Fâ'ik*, 1/313; İcî, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Muntehâ*, 3/13; Bâbertî, *e'r-Rudûd ven-Nukûd*, 2/204; İbnu's-Sââtî, *Bed'ü'n-nizâm*, 2/470; İbnu'l-Mibred, *Gâyetu's-Sûl*, 105; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/359; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 129.

⁹⁹⁷ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/146-150; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/290-296; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 4/931; a.mlf., *Tenkîhu'l-fuṣûl*, 52; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/450; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 4/18-25; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/382.

⁹⁹⁸ et-Tevbe 9/5.

“وَلَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًا وَلَا طِفْلًا وَلَا صَغِيرًا وَلَا امْرَأَةً” “Yaşlıları, bebekleri, çocukları ve kadınları öldürmeyin!” buyurmaktadır.⁹⁹⁹ İşte bu tarz hadislerle yukarıdaki ayetin kapsamı daraltılmış ve bir nakil, başka bir nakli tahsis etmiştir. Keza örf ve hal karinesi de hükmü kısıtlayıcı ve kapsam daraltıcı özelliğe sahiptirler. Ancak dediğimiz gibi nakil, örf ve hal karinesiyle tahsis, nahiv terminolojisinde yer almadığı için araştırmada kendilerine yer verilmemiştir. Hülâsa umûmun, mefhum-ı muhalif (ifadenin tam tersi anlamı) ve lafız dışı bulunan nakil, niyet, örf, siyak (cümle akışı) ve hal karineleri ile tahsis edilmesi, nahiv ilminden fikhî ihtilaflara etki eden hususlar olmadığından araştırmanın dışında kalmıştır.

2.1. Hal Cümlesi

Burada ve sonraki başlıklar altında incelemeye tabi kısımlarda yer alan “cümle” kelimesi şümullü bir ifade olup içerisinde faraza müfredin de yer aldığı geniş bir kavram yelpazesine sahiptir. Mesela “hal cümlesi” denildiğinde amaç, cümle olan hal demek değil; içerisinde müfret olsun cümle olsun hal olgusunu barındıran her türlü ifade şekilleri kastedilmiştir.

Fiil cümlesinde yer alan ve bazen failin bazen mefulün bazen de nadir de olsa bunların izafet edildikleri muzâfun ileyhın ahvalini bildiren hal, terminolojide mensup bir ma'mul olarak değerlendirilir ve manen sıfat konumunda olduğu var sayılarak öncesini kayıtlayıcı bir özelliğe sahip olduğuna hükmedilir. Bu özelliğinden dolayı *Keşfu'l-esrâr* yazarı Abdulazîz el-Buhârî, halin şarta benzer bir özellikte olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰⁰ Hal, ister müfred isterse de cümle olsun, mana itibariyle öncekinin durumunu bildiren bir özellikte olduğundan bulunduğu cümlenin inşâî veya ihbârî olduğuna bakılmaksızın yukarıda da belirttiğimiz üzere takyid (sınırlama) ifade eder. Örneğin birisi başka birine, “أَكْرَمُ أَحْمَدَ صَالِحًا” “Ahmed’e salihken ikramda bulun.” gibi bir ifade kullansa, bu ifadeden hareketle ikram etmenin gerçekleşmesi için Ahmet’in bu vasıfla muttasıf olması gerektiği anlaşılır.

⁹⁹⁹ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 89 (No. 2614); Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 18/30 (No. 18207).

¹⁰⁰⁰ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/123; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 172.

أَنْتِ إِنْ " Furû-ı fıkıh açısından kaideye baktığımızda mesela bir kimse eşine,

“دَخَلْتَ الدَّارَ طَالِقًا” “Boşanmış halde sen eve girersen” sözü söylediğinde ve sadece bu ifadeyle yetindiğinde bilginler şöyle demişlerdir: Şayet adam, “Bu kelimeyi hal olmak üzere mensup okudum ve henüz cümlemi tamamlamadım.” dese bu sözü kabul edilir ve herhangi bir şey tahakkuk etmez. Ancak merfû (ötreli) okunduğunda oluşan manayı kast etmişse başka bir deyişle boşamayı gerçekleştirme iradesini ortaya koyduğunu belirtirse telaffuzda hata ettiği var sayılır ve eşin eve girmesi ile talak gerçekleşmiş olur. Yine koca eşine, “أَنْتِ طَالِقٌ مَرِيضَةً” “Sen hastayken boşsun.” deyip ifadeyi mensup (fethalı) okuduğunda eşinin boşanma işlemi onun hasta olduğu anda gerçekleşir. Şayet koca “مَرِيضَةً” kelimesini merfû şekilde söylerse bazılarına göre bu kelime sıfata dönüşür ve boşanma hemen gerçekleşir.¹⁰⁰¹

Âlimlerin birçoğuna göre bir kimsenin, “نَذَرْتُ أَنْ أَصَلِّيَ قَائِمًا” “Ayakta namaz kılmaya nezrettim.” ifadesi neticesinde, bu nezrinin gerçekleşmesi için kişinin namazın tamamını ayakta kılmış olması gerekir. Ancak “doğru bir şekilde eda edilen namazın bir cüzüne de namaz demek sahih olacağından herhangi bir rekâtın rükünlerinden birinde kıyamda durmakla da nezrini yerine getirmiş sayılır” diyenler de vardır.¹⁰⁰²

Yine bir kimse, “لِلَّهِ عَلَى أَنْ أُحِجَّ مَا شِئْتُ” “Allah adına yürüyerek Haccetmeyi adıyorum.” şeklinde yemin ederse, ihrama girmenin akabinde ilk tahallüle (ihram yasaklarının kalkması anlamında fıkıh terimi) kadar hac menasikini yerine getirirken yürümesi gerektiği kabul edilmiştir. Ancak adam bu ifadesiyle mecazî olarak “Hacca yürüyerek varacağım.” anlamını kastetmişse mîkat (ihrama girilecek zaman veya yer

¹⁰⁰¹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/225; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/137; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/123-124; Tâceddin es-Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 2/241; İsnevî, *et-Temhîd*, 404-405; a.mlf., *el-Kevkeb*, 384; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 3/311; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 4/160.

¹⁰⁰² Detay için bk. Merverrûzî, Ebû Ali el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî, *et-Ta'liku'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvâd ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Mekke: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, ts.), 2/983; Cuveynî, *Nihâyetu'l-ma'tlab*, 2/354; Rûyânî, *Bahrû'l-me'zheb*, 2/291; İbn Kudâme, *el-Mu'ğnî*, 10/467; İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Şerhu muşkili'l-Vasît (İşkâlât 'ale'l-Vasît)*, thk. Abdülmün'im Hâlife Ahmed Bilal (Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011), 2/235; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 2/121; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 3/306; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 3/137; İsnevî, *et-Temhîd*, 405; a.mlf., *el-Kevkeb*, 384; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/461; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 2/543; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb*, 2/256.

anlamında fıkıh terimi) mahalline yürüyerek gitmesi icap eder. Eğer yukarıdaki anlama yakın, tam tersi bir manayı ifade eden, "لله علي أن أمشي حاجًا" sözü dillendirirse Şâfiî fakihlerden Râfiî'ye göre yeminin gereksinimi için buradaki hüküm daha önce geçen cümledekiyle aynı olur. Ancak bir kimsenin bir an bile ihramlı olarak Haccetmesi durumunda hacı olarak yürüdüğü söylenebileceğinden Râfiî'nin bu görüşü pek isabetli değildir. Bu gibi durumlarda hal olarak gelecek olan ifadenin, isim cümlesi veya fiil cümlesi olması arasında bir farkın bulunmadığını da dile getirmek lazımdır.¹⁰⁰³

Halin durumunu bildirdiği kelimeye "zi'l-hal" veya "sahibu'l-hal" adı verilir. Hal, bir engel bulunmadığı sürece veya aksini bildiren bir karine olmadıkça kural olarak kendisine en yakın olana verilir. Başka bir deyişle bir cümlede zi'l-hal olmaya elverişli iki kelime aynı anda bulunursa hal, bunlardan en yakın olanın durumunu açıklar. Buna göre örneğin bir kimsenin, "لَقِيتُ بَكْرًا رَاكِبًا" "Bekir'le binitli iken karşılaştım." ifadesinde yer alan 'رَاكِبًا' kelimesi, cümlede hal konumundadır ve bu kaideden hareketle fail olan "تُ" zamirinden değil, meful olan "بَكْرًا" kelimesinin durumunu bildirir.¹⁰⁰⁴ Ancak bu ilke daha önce de belirttiğimiz üzere cümlede halin nereye bağlanacağını bildiren bir karine olmadığı durumlarda devreye girer. Şayet cümlede bir karine varsa bağlantı buna göre sağlanır. Mesela kişi eşine, "إِنْ كَلَّمْتِ بَكْرًا" "Bekir'le mescitte konuşursan sen boşsun." sözü söylediğinde

burada konuşan eşin değil konuşulan Bekir'in mescitte bulunmasına bakılır. Bekir mescitte ise ve eş kendisiyle konuşursa boşama gerçekleşir. Bu Şâfiîler'e göre

¹⁰⁰³ Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 18/428; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-šanâ'i'*, 2/213; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 7/407; İsnevî, *et-Temhîd*, 405; a.mlf., *el-Kevkeb*, 384; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 3/429-430; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 173-174.

¹⁰⁰⁴ İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/218; İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/183-184; el-Hârizmî, *et-Taḥmîr*, 1/424; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 2/755; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 9/137-138; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/35; İsnevî, *et-Temhîd*, 403-404; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/316; Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, 2/273-274.

böyledir. Hanbelîler ise talak için her ikisinden birinin mescitte bulunmasını yeterli görmüşlerdir.¹⁰⁰⁵

Hal ile ilgili bir diğer husus da cümlede zi'l-hal olmaya elverişli iki kelimenin ardından gelen iki hal ifadelerinin nereye veya hangisine bağlanacağıdır. Peş peşe gelen bu hallerin hangi zi'l-hale bağlanacağı hususunda dil bilimciler arasında ihtilaf oluşmuştur. "لَقِيْتُ زَيْدًا مُصْعِدًا مُنْخَدِرًا" "Zeyd'e, o aşağı inerken ben de yukarı çıkarken rastladım." örneğinde olduğu gibi. Ebû Hayyân'nın tercihinine göre bu durumda sahih olan birinci hal olan "مُصْعِدًا" kelimesinin ikinci zi'l-hal olan "زَيْدًا" kelimesine; ikinci hal olan "مُنْخَدِرًا" kelimesi ise birinci zi'l-hal olan "تُ" zamirine bağlanmasıdır. Çünkü bu durumda iki halden biri ile zi'l-hal'i arasında en azından ittisal (bitişiklik) söz konusu olur. Bazıları ise 'en yakına bağlanmalıdır' kuralına riayet ederek Ebû Hayyân'nın *el-İrtişâf*'ta söylediği bu görüşün tam tersini benimsemiş ve ilkinin ilke, ikincinin ise ikinciye bağlanması gerektiği görüşünü dile getirmişlerdir. Bu görüşe göre cümlenin anlamı "Ben inerken, Zeyd de çıkarken birbirimizle karşılaştık." anlamına gelir.¹⁰⁰⁶ Öyle anlaşıyor ki en doğru yöntem, hallerin kime ait olduğunu gösteren karinelere müracaat etmektir.

Halin, müfret bir kelime olabileceği gibi cümle de olabileceğini söylemiştik. "جَاءَ زَيْدٌ وَهُوَ رَاكِبٌ" "Zeyd, binitli olduğu halde geldi." cümlesinde olduğu gibi. Bu durumda müfret olan hal ile cümle şeklinde olan hal arasında az da olsa birtakım farklılıklar vardır. Bu Şâfiîler'e göre böyledir. Ancak Hanbelîlere göre hüküm tesisi açısından halin müfret veya cümle olması arasında bir fark yoktur. Onlara göre, "والله "

¹⁰⁰⁵ Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 14/145; Rûyânî, *Baḥru'l-meṣṣeb*, 10/98; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/60; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-šanâ'i*, 3/42; İbn Mâze, *el-Muḥîtu'l-Burhânî*, 3/396; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 10/467; Râfiî, *Fethu'l-'azîz*, 9/129; Mecduddîn İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Mecduddîn Abdusselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî, *el-Muḥarrer fi'l-fîḫ 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel* (Kahire: Matbâ'atu's-Sunneti'n-Nebeviyye, 1369 H), 2/74; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/190; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 5/307.

¹⁰⁰⁶ Muberrred, *el-Mukteḍab*, 4/169; İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/218; İbnu'l-Esîr, *el-Bedî*, 1/184; İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/6; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 2/755; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/136; a.mlf., *İrtişâfu'd-darab*, 3/1596; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/35; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Ḳavâ'id*, 5/2315; Şâtubî, *el-Makâşîdu's-şâfiye*, 3/484; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/316; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 174.

“لَا أَكُلُ مُتَكِنًا أَوْ وَأَنَا مُتَكِيٌّ” “Allah’a yemin olsun ki bir yere yaslanarak yemek yemeyeceğim.” cümleleri, yapıları itibariyle aynı anlama gelmektedir. Buna göre mesela bir kimse, “لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ اِعْتَكِفَ يَوْمًا صَائِمًا” “Allah hakkı için bir gün oruçlu olarak itikâf etmem üzerime vacip olsun” derse Şâfîler’e göre bu nezirle kendisine üç şey adanmış olur: oruç, itikâf ve bu ikisini aynı anda yapmak. Ancak hali, “وَأَنَا صَائِمٌ” vb. şekillerde cümle olarak getirirse bu durumda itikâfın kendisi vacip olur. Ancak o itikâfta oruçlu olması gerekmez. Hatta bu nezrini Ramazan ayında gerçekleştirmek isteyen nezir sahibi, bu ayda itikâfa girmiş olsa nezrini yerine getirmiş sayılır. Çünkü kişi burada kendisine orucu değil itikâfı vacip kılmıştır ki o da bir şekilde meydana gelmiştir.¹⁰⁰⁷ Kanaatimizce çok az nüans farkı bulunun halin müfret veya cümle olarak gelişi hususunda bazı Şâfî ulemasının yaklaşımı isabetli olmayıp arada fark bulunmadığını söyleyen Hanbelîlerin yaklaşımı daha doğrudur. Nitekim Şâfî âlimlerden İsnevî de her iki kullanım arasında fark bulunmadığını belirtmiştir.¹⁰⁰⁸

“كَيْفَ” lafzı, soru edatı olarak “nasıl” anlamında olumlu cümlelerde hal olarak “her nasılsa...” manasında kullanılır. Örneğin biri “كُلْ كَيْفَ شِئْتَ” dediğinde cümlenin “أَنْتَ” “anlamı nasıl istersen öyle ye” olur ve “كَيْفَ” ile başlayan kısım, gizli özne olan kelimesinden hal olur. Buna göre örneğin koca eşine, “أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتَ” “Dilediğin gibi boşsun.” dediğinde Ebû Hanife’ye göre bu söz, eşe talak hususunda tefviz (boşama yetkisi) verme sayılır ve eş, şayet medhulun bihâ (cinsel birliktelik yaşanan eş) değilse onun dilemesine bakılmaksızın bir talak ile baştan boşanmış olur. Eğer medhulun bihâ ise bir ric’î talak -o meclis ile sınırlı olmak kaydıyla- vaki olur. Artık bu noktadan sonra kadın, bu boşama hakkını kullanarak -ki koca da aynını niyet etmişse- ilgili boşamayı üçe de çevirebilir, bain talaka da. Koca ile eşin niyetleri uyuşmuyorsa yine bir ric’î talak gerçekleşir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre

¹⁰⁰⁷ Sem‘ânî, *el-İşlâm*, 2/226; Râfî, *Fethu’l-‘azîz*, 6/485; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/222; İbnu’l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 24; Nevevî, *Ravzatü’l-İtlibîn*, 2/394; İsnevî, *el-Muhimmât*, 4/165; a.mlf., *el-Kevkeb*, 386; Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Ğureru’l-behiyye*, 2/245; a.mlf. 1/435.

¹⁰⁰⁸ İsnevî, *el-Kevkeb*, 386.

ise kadın medhulun bihâ olsun veya olmasın bir şey dilemediği sürece bir şey vaki olmaz. Bu noktadan sonra kadın bu boşama yetkisini kullanarak boşamayı ric'î, bâin veya üç talaka çevirebilir. Çünkü koca, boşama yetkisini ne surette olursa olsun eşe havale etmiştir. Eş de bunu nasıl gerçekleştirmek isterse gerçekleştirebilir. “كَيْفَ شِئْتُمْ”

ifadesinin gereksinimi de budur. Hanbelîler, kadının dilemesi olmadığı sürece herhangi bir yaptırımın doğmayacağını belirtirlerken, Şâfiiler'den Ebû Ali (öl. [?]), kadının boşama veya boşamamaya dair bir meşietinin mevcut meclisle sınırlı olduğunu söylemiştir. Öte taraftan Ebû Zeyd (öl. [?]) ile Kaffâl (öl. 417/1026), söz ağızdan çıkar çıkmaz bir talak gerçekleşeceğini söylemişler ve böylece Ebû Hanife ile aynı düşünceye sahip oldukları anlaşılmıştır.¹⁰⁰⁹ Bizce de doğru olan budur.

Meşhur ribâ hadisinde Şâri' (s.a.s.), faizin cereyan ettiği altı sınıf maddeyi saydıktan sonra, “إِذَا اخْتَلَفَتِ الْأَجْنَاسُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ” “(Alışverişe konu malların) cinsleri farklı olduğunda dilediğiniz gibi satabilirsiniz. Yeter ke peşin olsun.” buyurmuştur.¹⁰¹⁰ Mezkûr hadiste geçen failden hal olan “كَيْفَ شِئْتُمْ” ifadesi kişiye alışveriş esnasında bir muhayyerlik hakkı tanımış ve böyle bir muhayyerlik, faize konu ribevî malların değişik ağırlıklarda satımına ya da götürü usûlü satışlara müsaade edildiğini bildirmiştir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁹ Her bir görüşün delili ve Hanefîlerin “niyet” meselesinin değerlendirmesi için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 5/107-108; Pezdevî, *el-Uşûl*, 290-291; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/121-122; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/467; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/159; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/201-202; İsnvî, *el-Muhimmât*, 7/396-402; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/107-108; İbrâhîm el-Halebî, *Multeķa'l-ebhur*, 54-55; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 174.

¹⁰¹⁰ Müslim, “Mûsâkât”, 4063; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 12 (No. 3350).

¹⁰¹¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/586-587; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 3/32; Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/315; İbn Abdulber, *Kitâbu'l-Kâfî*, 2/645; Pezdevî, *el-Uşûl*, 474; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 14/5; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 3/45-46; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-'Umde fi'l-fikhi'l-Hanbelî*, thk. Muhammed Ahmed Âzûz (Beyrut: Mektebetu'l-Âsriyye, 2004), 54; a.mlf., *el-Muğnî*, 6/61; İsnvî, *el-Hidâye*, 355; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/264; İbnu'l-Mulakkın, *Ucâleṭu'l-muḥtâc*, 2/681; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 4/60; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 8/287, 394; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 7/12; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/357.

2.2. İstisna Cümlesi

Arap dilinde belli harfler aracılığıyla bir şeyi önceki hükmün dışında bırakmak olarak tanımlanan¹⁰¹² istisna, öncekiyle alakası bulunan olarak muttasıl, alakası bulunmayan olarak da munkatı‘ diye iki kısma ayrılmış ve muttasıl istisnada müstesnanın hangi irap alametiyle iraplanacağı üzerinde uzunca durulmuştur. İstisnanın fıkıh literatüründeki sözlü muamelelerde en fazla alan bulan konulardan biri olduğu söylenebilir. Karâfi’nin ifadesiyle istisna bahsi, konuları en yaygın ve üzerinde ciltlerce eser yazılabilecek geniş bir alandır.¹⁰¹³ Öte taraftan istisnanın -munfasıl olması kaydıyla- diğer tahsis yollarından farkının, onun sadece ihraç için olduğunu, inşâ veya takrire salahiyetinin bulunmadığını belirtmek lazımdır.¹⁰¹⁴ Bu noktada Zerkeşî, buradaki ihracın isimden mi? hükümden mi? yoksa her ikisinden mi? olduğu sorusuna yönelik üç görüşün bulunduğunu lakin Sîbeveyhi’nin ve kendinin de tercihi olan üçüncü görüşün daha sağlam olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹⁵ Kanaatimizce Zerkeşî’nin bu yaklaşımı daha doğru ve istisna olgusunun ruhuna uygundur. Çünkü isimden istisna edip hükümden istisna etmemek pek mantıklı değildir.

Nahiv bilginlerinin istisnada, cümlenin kurgusal yönü üzerinde durdukları görülürken, fakihlerin daha çok cümlenin anlamına kattığı yön üzerinde durdukları müşahede edilmiştir. Öyle anlaşıyor ki fukahanın istisnaya yükledikleri anlam daha geniş bir sahaya yayılmakta ve nahiv bilginlerinin istisna demedikleri şeyleri de kapsamaktadır. Söz gelimi bir kimsenin, “هَذَا الْخَاتَمُ لَزَيْدٍ وَقَصُّهُ لِي” “Bu yüzük Zeyd’indir ancak taşı benimdir.” sözündeki atıflı ikinci kısım, dil kuralları açısından istisna sayılmazken fıkıh kaynaklarında bu söz istisna kapsamında değerlendirilmiştir. Çünkü

¹⁰¹² Cevherî, *eş-Şihâh*, 6/2544-2545; Pezdevî, *el-Uşûl*, 472-473; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* 15/431-434; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/119-121; Murâdî, *Tavzîhu’l-makâşid*, 2/669; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni’l-Hâcib*, 2/251-257; Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-munîr*, 1/19; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/368; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi‘*, 2/731; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi‘*, 307-308.

¹⁰¹³ Nitekim kendisi, bu mevzuyla alakalı yazdığı eserin 51 bab ve 400 meseleden oluştuğunu beyan etmiştir. Bk. Karâfi, *el-‘İkdu’l-manzûm*, 2/208.

¹⁰¹⁴ Pezdevî, *el-Uşûl*, 472; Karâfi, *el-‘İkdu’l-manzûm*, 2/159-177; Tûfî, *Şerhu Muhtaşarı’r-Ravza*, 2/580; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/119-121; Murâdî, *Tavzîhu’l-makâşid*, 2/669; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni’l-Hâcib*, 2/251-257; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/144; İsnevî, *Nihâye*, 200; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/368; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi‘*, 2/731; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi‘*, 307-308; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1/359; İbn Aşûr, *Hâşiyetu’t-tavzîh ve’t-taṣṣih*, 2/2; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 133.

¹⁰¹⁵ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/369.

bu cümle ile "هَذَا الْحَاتِمُ لِرَيْدٍ إِلَّا فَصُّهُ فَإِنَّهُ لِي" cümlesi arasında anlamca bir fark yoktur.

Bir sözün ardından "İnşallah" demek de aynı kategoride değerlendirilmiştir.¹⁰¹⁶

İstisna konusu işlenirken klasik kaynaklarda istisnanın ne ile yapıldığı, edatları, işlevi ve fonksiyonu, çeşitleri, geçerlilik şartları, istisna edilen miktar, istisnanın ayrı olmaması, zincirleme istisna, atıflı cümlelerden sonra gelen istisna gibi konular üzerinde durulmuştur. Şimdi bunları tek tek inceleyelim.

2.2.1. İstisna Edatları

Arapça'da istisna edatları şu kelimelerden ibarettir: لا، لَيْسَ، سِوَى، غَيْرٌ، إِلَّا.

Bunlar arasında en yangın olanları "إِلَّا" ile "غَيْرٌ" kelimeleridir. Diğer edatların fikhî ihtilaflara pek etkisi olmadığından araştırmamızın kapsamına dâhil edilmemiştir.

"إِلَّا" (...hariç) harfi genelde istisna edatı olarak istimal edilir. Lakin az da olsa yine aynı işlevi görerek "غَيْرٌ" lafzının yerinde kullanılır. Şu ayette geçen "إِلَّا" böyledir:

﴿...لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir."¹⁰¹⁷

"غَيْرٌ" (...den başka) kelimesi ise bulunduğu cümlede sıfat konumunda olur.

Mevsufun bu durumda nekre olması gerekir. Nadiren de olsa "إِلَّا" yerinde istimal

¹⁰¹⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/182; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/115; Mecdudî İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, 154; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/182; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 11/152; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/369; İbnü'l-Lahhâm, *el-Ḳavâ'id*, 326; İbn Emîru Hâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*, 1/256.

¹⁰¹⁷ el-Enbiyâ 21/22.

edildiği de görülebilmektedir. Bununla birlikte “غَيْرٌ” kelimesinde önceki kelimenin sonraki kelimeyi kapsamı da icap eder. Buna göre “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ غَيْرٍ عَاقِلٍ” “Akılsız bir adama uğradım.” denebilir. Ancak, “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ غَيْرِ امْرَأَةٍ وَلَا رَأْيَتْ طَوِيلًا غَيْرِ قَصِيرٍ” “Kadın değil bir erkeğe uğradım veya uzun bir adam gördüm kısa biri değil.” denmez. Nefiy (olumsuzluk) edici “لَا” kelimesinde durum bu söylediğimizin tam tersidir.¹⁰¹⁸

Burada “لَا” ile “غَيْرٌ” arasındaki farka değinmekte yarar vardır. Her ikisi kullanım açısından birbirine benzese de aralarında isim ve harf olmak gibi bir ayrım olmanın yanı sıra -az önce de dediğimiz gibi- “غَيْرٌ” kelimesinin öncesinin bu kelimedenden sonra geleni kapsamı gerekir. Bir başka deyişle bu kelime ile istisna yapılmadan önce müstesna, müstesna minhin içinde yer almalıdır. Bununla birlikte atfedilen iki kelime a’lem (özel isim) olurlarsa atfın, hem “لَا” hem de “غَيْرٌ” ile yapılması caizdir. Bu da yukarıdaki farkın tek istisnasıdır. Buna göre “مَرَرْتُ بِأَحْمَدَ غَيْرِ”

“مَرَرْتُ بِأَحْمَدَ لَا عَائِشَةَ” “Ahmed’e uğradım, Ayşe’ye değil” deneceği gibi “مَرَرْتُ بِأَحْمَدَ لَا عَائِشَةَ” de denebilir.¹⁰¹⁹

2.2.2. İstisnanın Görevi ve Fonksiyonu

İstisnanın yer aldığı cümlelerin muceb (olumlu) ve menfi şeklinde farklı tezahürleri vardır. Bu durumda müstesnanın ne olacağı hakkında farklı fikirler ortaya atılmış, bu farklı tezahürler ister istemez onu değerlendiren âlimlerin de ihtilaf etmelerine sebep olmuştur. Basra dil ekolüne göre müspet bir cümleden istisna yapmak cümleyi menfî kılarken; aksi durumda ise müspet hale dönüştürür. Başka bir ifadeyle

¹⁰¹⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 286; Suheyli, *Netâ’icu’l-fiker*, 202-203; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/70-74; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/190-192; Ebû Hayyân, *İrtiâfu’d-ğarab*, 4/1997; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i’u’l-fevâ’id*, 1/350; İsnevî, *el-Kevkeb*, 275-276; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/215-216.

¹⁰¹⁹ Pezdevî *el-Uşûl*, 286; Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 5/975; İsnevî, *et-Temhîd*, 385-387; a.mlf., 275; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 307.

müstesnanın öncesi olumlu ise müstesna, olumsuz bir hükme bürünür; tam tersi durumda ise -müstesna menfi cümleden hariç edilirse- müstesna müspet olur. Sibeveyhi'nin görüşü de bu yöndedir. Kûfe dil ekolüne göre ise böyle bir durumdaki müstesnanın hükmü bilinmediğinden onun olumlu veya olumsuz olduğu yönünde bir yargıya varılamaz. Dil bilginlerinin bu yaklaşımı, İslâm hukukçularının da ihtilaf etmelerine sebep olmuştur. Hanefilere göre müspet cümledeki müstesnanın anlamı menfidir. Lakin bu menfilik istisna yapısından değil genel geçer kaidelerden olan ve bir şeyin yokluğunun asıl olması manasına gelen “adem-i aslî”den neşet etmektedir. Yine Hanefilere göre menfi bir cümledeki istisna, müstesnayı anlamca olumluya çevirmez. Böyle istisnalar, müstesnanın, hükmün kapsamının haricinde bırakıldığını gösterir sadece. Diğer fakihler ise aynen Basra dil ekolünün dedikleri gibi “müspet bir cümleden istisna yapmak müstesnayı menfi yapar; menfi bir cümleden istisna yapmak ise müstesnayı muceb (olumlu) yapar” demişlerdir.¹⁰²⁰

Buna göre bir kimse örneğin, “جاء القوم إلا بكراً” “Bekir hariç topluluk geldi.”

sözü söylediğinde bu cümleden her iki ekolün temsilcilerine ve onların görüşlerini benimseyen fakihlere göre Bekir'in gelmediği anlaşılmaktadır. Lakin birinci görüşe göre bu, aslolan Bekir'in gelmeyiştir anlayışından hareketle anlaşılır; ikinci görüşe göre ise istisna etmekten anlaşılır. Aynı cümlemin menfi bir şekilde kurulduğu “ما جاء ”

القوم إلا بكراً” varsayılsa bu durumda birinci görüşe göre Bekir'in gelip gelmediği bu ifadeyle anlaşılmaz; Bekir'in gelip gelmediğinin hükmü, meskûtun anhu (söylenmemiş) konumunda olup sanki hiç mevzubahis edilmemiş gibidir. İkinci görüşe göre ise bu cümleden her halükârda Bekir'in geldiği anlaşılmaktadır. Bizim görebildiğimiz kadarıyla her iki ekolün ve takipçilerinin bu ihtilafı arasında az bir nüans farkı olsa da realitede pek bir karşılığı yoktur. Birkaç cüzî meselede görülen farklılığın bütüne teşmil edilmesi ise pek isabetli görülmemektedir. Netice itibariyle istisnadan sonrası, ister yeni bir ihraç kabul edilsin isterse de meskûtun anı olsun her

¹⁰²⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 473-477; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/39-40; İbn Tilimsani, *Şerhu'l-Mealim*, 1/476-483; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/224-232; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2006-2013; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/117-132; İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, 3/50-58; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 2/52-53; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/403; a.mlf., *Teşnifu'l-mesâmi'*, 2/748-790; Emîr es-San'ânî, *İcâbetu's-sâ'il*, 324-325; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/369-371; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 135.

halükârda önceki hükümden çıkarma olayı gerçekleştiğinden mezhepler bu noktada birleşmektedir.

Zikredilen kaidenin naslarda görülen örneklerine şunlar verilebilir: Allah Teâlâ bir ayette şöyle buyurmaktadır:

﴿... لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾

“Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.”¹⁰²¹

Hz. Peygamber (s.a.s.), “لا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً إِلَّا بِطَهْرٍ” “Allah (c.c), kulun namazını *abdest olmadan kabul etmez*” buyurmuştur.¹⁰²² Hadisin mantûku (görünen, açık ifadesi), namazın ancak abdestli olarak ifa edilebileceğini bildirir. Ancak namaz için şart olan abdestin mevcudiyeti, namazın sıhhatini gerekli kılmaz. Hanefîlere göre namazın kabul olmasının abdeste bağlanmış olması bu istisnadan anlaşılamaz. Şafiîlere göre ise bu hüküm bizzat mezkûr istisnadan anlaşılmaktadır.¹⁰²³

Bir başka hadiste de Hz. Peygamber (s.a.s.), “لا صَلَاةَ لِحَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ” “Mescidin yanı başında bulunanın namazı ancak mescitte kabul edilir.”¹⁰²⁴ buyurmuştur. Hadisin zahiri, mescide komşu olan birinin namazını ancak mescitte kılması gerektiği hükmünü iş’âr eder. Ancak durum böyle değildir. Nitekim mescitte namaz kılan bir kimsenin namazının her halükârda geçerli olacağı anlamına gelmez. Öyle anlaşıyor ki hadisin istisna ile vermek istediği mesaj kemale vurgu yapmak olup

¹⁰²¹ el-Bakara 2/286.

¹⁰²² Tirmizî, “Tahâret”, 1 (No. 1); İbn Mâce, “Tahâret”, 1 (No. 271).

¹⁰²³ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/39-40; İbn Tilimsanî, *Şerhu’l-Mealim*, 1/476-483; Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 2/224-232; a.mlf., *Nefâ’isu’l-uşûl*, 5/2006-2013; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/117-132; İcî, *Şerhu Muhtaşari’l-Muntehâ*, 3/50-58; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/57; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/403; a.mlf., *Teşnifu’l-mesâmi’*, 2/748-790; Emîr es-San’ânî, *İcâbetu’s-sâ’il*, 324-325; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/369-371; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 135.

¹⁰²⁴ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Muşannef*, 1/497 (No. 1915); Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Mustedrek*, 1/373 (No. 898); Beyhakî, *es-Sunenu’l-kubrâ*, 3/157 (No. 5246).

bu yakınlıkta bulunan biri için efdal olanın namazını mescitte eda etmesidir yoksa böyle birinin namazının hiç kabul olmayacağı anlamına gelmez.¹⁰²⁵

Bir adam, "أَتَزَوِّجُ النِّسَاءَ إِلَّا زَيْنَبَ" "Zeynep hariç kadınlarla evlenirim" ifadesini dile getirirse ya da "لَا أَتَزَوِّجُ إِلَّا فُلَانَةَ" "Vallahi! Şu kadından başkasıyla evlenmem" şeklinde yemin içerse istisnadan sonrası için yemin etmiş olup olmayacağı hususunda görüş ayrılığı çıkmıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hanefîlerin benimsediği ve aralarında Kisâî'nin de bulunduğu Kûfe dil bilginlerine göre müstesnanın hükmü bu ifadede anlaşılmayacağından söz sahibinin Zeynep ile evlenmemesi veya filanca ile nikâhlanması bu cümleden çıkmaz. Şafîîlerin benimsediği Basra dil bilginlerinin yaklaşımına göre ise bu hüküm bizzat istisnadan çıkmaktadır. Dolayısıyla adam Zeynep'le evlenirse veya filanca ile evlenmezse yeminini bozmuş olur.¹⁰²⁶ Günümüzde evlenme çağında olan gençlerin sıklıkla başvurduğu bu tarz ifadelerde dilsel inceliklerden çok örfü ve mevcut şartları göz önünde bulundurmamak daha isabetli olur. Nitekim gaye ve iradesi pek kuvvetli olmayan ve ani kararlar alarak fevri davranabilen bu çağlardaki gençlerden, her yönüyle doğru iradeler ortaya koymalarını beklemek doğru değildir. Dolayısıyla salt lafızlardan öte yönlendirici ve teşvik edici tutumlara girmenin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

2.2.3. İstisna Çeşitleri

Dil bilginleri istisnayı, müstesna minhin müstesnayı kuşatıp kuşatmaması açısından iki kısma ayırmışlardır. Kapsayan kısma muttasıl istisna, kapsamayana ise munkatı' istisna adını vermişlerdir.

¹⁰²⁵ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-hâk (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutûb, 1994), 1/394; Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuḥabü'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-aḥbâr*, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim (Katar: Vizâretü'l-Avkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2008), 6/195; Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî fî şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/34, 10/306; a.mlf., *el-Binâye*, 1/193-194; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 136.

¹⁰²⁶ Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 5/117; Ebû Hayyân, *İrtiḥâfu'd-darab*, 3/497.

2.2.3.1. Muttasıl İstisna

İstisna yapılmaması durumunda sözün kapsama alanı içinde yer alacağı düşünülen bir şeyin, istisna edilerek dışarda bırakılmasına muttasıl istisna denilir.¹⁰²⁷ Hemen belirtmek gerekir ki aynı cinsin altında yer alan fertleri birbirinden istisna etme hususunun caiz olduğu ittifakla kabul edilmiştir.¹⁰²⁸ İhtilaf edilen husus ise istisnada müstesna ile müstesna minhin aynı cinsten olmamaları durumudur. Her ne kadar Ebû İshak el-Esferayînî aynı cinsten olmasa bile fertlerin birbirinden istisnasının ittifakla caiz olduğunu söylese de¹⁰²⁹ bu kendi görüşünü yansıtmaktadır. Nitekim şu bilgiler, ihtilafın var olduğunu gösterir: Malikîler ve Şâfiîler'den bazıları ile bir rivayete göre Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve usûlcü Sîrâfî'ye göre muttasıl istisnada kendisinden hariç edilen bütünün veya topluluğun hariç edilen fertler ile aynı cinsten olması gerekmez. Buna karşın Hanefî fakihlerden İmam Züfer ve İmam Muhammed ile Hanbelî mezhebi kurucusu Ahmed b. Hanbel'e göre müstesna ve müstesna minhin aynı cinsten olmaları gerekir. Cins uyuşmazlığı durumunda ise böyle bir istisna geçerli olmaz. Ahmed b. Hanbel, bu kaideden sadece sarf (para) akdini ayrı tutmuştur. Ona göre örneğin dinardan dirhem'in istisnası caizdir. Çünkü her ne kadar her ikisi farklı para birimi ise de "para" olma yönünden aynı cins sayılırlar.¹⁰³⁰

"لَهُ عَلَى مِائَةِ دِرْهَمٍ إِلَّا دِينَارًا أَوْ إِلَّا قَفِيرَ حِنْطَةٍ"

"Falancanın bende bir dinar hariç yüz dirhem veya bir ölçek buğday hariç yüz dirhem alacağı var" gibi bir ifade dile getirse bu istisna, Hanefî mezhebi açısından değerlendirildiğinde Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre -ölçülebilir olmaları hasebiyle- geçerli iken, İmam Muhammed ve Züfer'e göre cins ayrılığından dolayı geçerli değildir. Diğer mezheplere göre de böyle bir istisna caizdir. Yine bir kimsenin dile

¹⁰²⁷ Pezdevî, *el-Uşûl*, 473-477; İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/224; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/264; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/1986; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/117; Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-darab*, 3/497; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşari İbni'l-Hâcib*, 2/251; İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, 3/14; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 5/2123; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/371, 379; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 137.

¹⁰²⁸ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/370; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/359.

¹⁰²⁹ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/373.

¹⁰³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3/303-304; Kudûrî, *et-Tecrid*, 7/178-183; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 2/673-678; Sem'ânî, *Qavâṭi'u'l-edille*, 1/213-215; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 2/85-93; Ebû Bekîr İbnu'l-Arabî, *el-Maḥşûl*, 84; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/182; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır*, 2/86-89; Âmidî, *el-İḥkâm*, 2/291-297; Mecduddin İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, 156; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/596; Bâbertî, *el-İnâye*, 8/351-357; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/370-380; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 1/251-252; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 9/450-454; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/354-356; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 3/157-158; Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâ'ik*, 5/14-15; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/359-361; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 138.

getirdiği, "عَلَيَّ مِنْهُ دِرْهَمٌ إِلَّا قَمِيصٌ" "Üzerimde yüz dirhem borç var; bir gömlek hariç"

ikrarında yapmış olduğu istisna, Şâfiî ulemasına göre caizdir. Ancak ikrarı yapanın gömleğin rayiç bedelini tayin etmesi ve tayin ettiği meblağın yüz dirhemden daha az olması gerekir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre ise "kamis" sözcüğü ölçülebilir bir nesne olmadığından nizaa sebebiyet verir. Dolayısıyla böyle bir istisna hükümsüzdür.¹⁰³¹ Özetle mezhepler arasındaki yaklaşımlar incelendiğinde mütekellimin metodu usûl bilgileri müstesna ile müstesna minh arasında cins birlikteliğini aramazlarken; fukaha mezhebi metodunu benimseyen usûl bilgileri ise cins birlikteliğini şart koşarlar. Ancak onlar da bu cinsin sınırını tayin etme hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şunu da belirtmekte yarar vardır: muttasıl istisna yapılabilmesi için müstesna minhin âm bir lafız olması ya da sayısı muayyen fertleri gösteren has bir kelime olması gerekir.¹⁰³²

2.2.3.2. Munkatı' İstisna

İstisnanın yapılıp yapılmaması arasında eşit bir durumun söz konusu olduğuna, sözün kapsama alanı içinde yer alacağı düşünülemeyen bir şeyin, sûreten istisna edilerek dışarda bırakılmasına munkatı' istisna denilir. Yani müstesna müstesna minhin kapsamında değildir. Buradaki temel amaç ise akla gelebilecek yanlış bir algıyı bertaraf etmek ya da zihinde doğması muhtemel bir suale cevap verecek mahiyette yan bir malumat sunmaktır.¹⁰³³

Şu ayet, müfessirler tarafından munkatı' istisna kapsamında değerlendirilmiştir:

¹⁰³¹ Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 3/303-304; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7/178-183; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 2/673-678; Sem'ânî, *Kavâfi'u'l-edille*, 1/213-215; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 2/85-93; Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *el-Mahşûl*, 84; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/182; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, 2/86-89; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/291-297; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/596; Bâbertî, *el-'Înâye*, 8/351-357; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/370-380; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 9/450-454; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/354-356; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'înâye*, 3/157-158; Zeylâî, *Tebyînu'l-ḥaḳâ'ik*, 5/14-15; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/359-361.

¹⁰³² Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 3/86; Pezdevî, *el-Uşûl*, 473-477; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/37; İbn Tilimsani, *Şerhu'l-Mealim*, 1/488; Karâfî, *el-'İkdu'l-manzûm*, 2/208-201; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/1998; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 4/1528-1520; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/136; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 1/572; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/370; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 367.

¹⁰³³ Ebyârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil es-Sanhâcî el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013), 2/91; İbnu'l-Hâcib, *el-Emâli'n-nahviyye*, 2/555; Karâfî, *el-'İkdu'l-manzûm*, 2/197-200; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/1986; a.mlf., *Tenkihü'l-fuḥûl*, 238; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/151; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/370-371; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/360-361.

﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا

مِنْهُمْ...﴾

“Sizden önceki nesillerden akli başında kimseler (insanları) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktan alıkoysalardı ya! Ancak içlerinden kendilerini kurtardığımız pek az kimse bunu yapmıştı.”¹⁰³⁴ Görüldüğü üzere yeryüzünde bozgunculuk yapanları bu kötülüklerinden alıkoyacak hiç kimsenin bulunmadığı algısı, istisna kısmında yer alan pek az kimsenin bunu yaptığı malumatıyla giderilmiştir. Zaten bu az kesim, alıkoymayanların arasında yer almadıklarından istisna, munkatı‘ olarak değerlendirilmiştir.

Dil bilimciler ile İslâm hukukçuları, munkatı‘ surette gerçekleştirilen istisnanın değişmeceli bir istisna olduğunu ve muttasıl veya munkatı‘ olmasının mümkün olduğu istisna durumlarında kural olarak bu istisnanın muttasıl kısımdan sayılacağı, buna ilave olarak munkatı‘ istisnanın zaten müstesna minhin kapsamında değerlendirilemeyeceğinden onunla umûm lafızlarının tahsis edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰³⁵

2.2.4. İstisnanın Sahih Olması İçin Gerekli Şartlar

İstisna konusunda ulema arasında ittifak edilen hususlardan biri şudur: Araya bir atıf edatı getirerek istisnanın öncesiyle bağlantısı kesilemez ve bir şeyin kendisinin istisnası olamaz (el-istisnâu’l-mustağrâk). Dolayısıyla müstesna ve müstesna minh tüm hususlarda aynı varlığı gösteremez.¹⁰³⁶

Adedlerden istisna yapılıp yapılamayacağı hususu tartışmalı olup bu konuda öne çıkan üç mezhep vardır:

- a. Sayılardan istisna yapılamaz. İbn Usfûr bu görüştedir. Çünkü sayıların medlulüne (manalarına) delâleti açıktır. Dolayısıyla ayrıca tebyin (açıklama)

¹⁰³⁴ Hûd 11/116.

¹⁰³⁵ Cessâs, *el-Fuṣûl fî l-uṣûl*, 1/148-149; İbn Akîl (Ebu’l-Vefâ), *el-Vâzih*, 3/489; Usmendî, *Beḥlu’n-nazar*, 210-223; Karâfî, *Nefâ’isu l-uṣûl*, 5/995-996; Buhârî, *Keṣfu l-esrâr*, 3/128; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/379; Şevkânî, *İrşâdu l-fuḥûl*, 1/360-361.

¹⁰³⁶ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/660-664; İbn Kudâme, *Ravḍatu’n-nâzir*, 2/84-95; İsnevî, *Nihâye*, 201-202; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/380-394; Emîr es-San’ânî, *İcâbetu’s-sâ’il*, 323-324; Şevkânî, *İrşâdu l-fuḥûl*, 1/363-369.

edilmeye ihtiyaç duymazlar ve onlar manayı vermekte nasırlar (kesindirler). Ancak yüz, bin “أَلْفٌ، مِئَةٌ” gibi belirli bazı sayıları gösteren ya da mübalağa için istimal edilen sayılar bunun dışındadır. Nitekim ayette şöyle geçmektedir:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا...﴾

"Andolsun, biz Nûh'u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı..."¹⁰³⁷ Buradaki amaç, bu tarz sayılarda mecazın gözetildiği düşüncesini gidermektir. Basra dil ekolünün görüşü bu yöndedir.¹⁰³⁸

b. Sayılardan istisna yapılabilir. Burada herhangi bir şart öne sürülmez. Pezdevî ve İsnevî bu görüşü benimsemişler ve bu hususta herhangi bir fakihten aykırı bir görüş zikretmemişlerdir. Öyle anlaşıyor ki İslâm hukukçuları, sayıdan istisnanın cevazı noktasında görüş birliği halindedirler ki bizim tercihimiz de bu yöndedir.¹⁰³⁹

c. Belli sayılardan istisna yapılabilir. Bu görüşe göre on veya yirmi “عَشْرَةٌ،” gibi katlı sayıları (ukûd) gösteren sayılardan istisna yapılamazken üç veya yedi “ثَلَاثَةٌ، سَبْعَةٌ” gibi tekli sayılardan istisna yapılabilir. Savunanını tespit edemediğimiz bu görüşteki bu ayırımın mantığını anlamak pek mümkün olmamakla birlikte bizi, “تَرْجِيحٌ بِلَا مُرَجِّحٍ” “Delilsiz tercihte bulunmak.” genel geçer kaidesine sevk ettiğinden isabetsiz bir yaklaşımdır.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁷ el-Ankebût, 29/14.

¹⁰³⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 475-477; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/183-185; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/127-147; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/163-167.

¹⁰³⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 475-477; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/127-147; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/163-167; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/148-150; İsnevî, *Nihâye*, 187; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/392-393; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/746-748; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi'*, 314; Suyûtî, *Hem'û'l-hevâmi'*, 2/267; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/362

¹⁰⁴⁰ Mezkûr mezheplerin görüşleri ve delillerin detayı için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 475-477; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/183-185; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/127-147; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/163-167; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/148-150; İsnevî, *Nihâye*, 187; Zerkeşî, *Selâsilu'z-zeheb*, 264; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/392-393; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/746-748; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi'*, 314; Suyûtî, *Hem'û'l-hevâmi'*, 2/267; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/362.

2.2.5. İstisna Edilen Miktar Açısından Gerekli Olan Şartlar

Hem dil hem de fıkıh bilginleri arasında görüş ayrılığına sebep olan hususlardan biri de istisna cümlesinde istisna edilen miktarın ne kadar olduğu mevzudur. Hemen belirtelim ki müstesna, müstesna minhe miktarca eşit olduğunda istisnanın geçersiz olacağı ve müstesnanın müstesna minhin yarısından daha az olduğunda ise istisnanın geçerli olduğu hususunda ittifak vardır. Müstesnanın, müstesna minhin miktarının yarısı veya yarısından daha fazla olduğu durumlarda ise istisnanın geçerliliği mevzuunda ihtilaf söz konusudur.¹⁰⁴¹ Dolayısıyla bu noktada kapsayan istisna (mustağrak istisna), yarıdan çoğunun istisnası, yarı miktarın istisnası ve yarıdan azının istisnası şeklinde dört türlü istisnadan söz edilebilir. Bu kısımların üzerinde durmakta yarar vardır.

a. Kapsayan İstisna (mustağrak istisna)

Müstesna minhin tamamını kuşatan başka bir ifadeyle bir şeyin kendisinden çıkarıldığı istisnaya “mustağrak istisna” denir. Âlimler bu tarz bir istisna işleminin geçersiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nahiv bilginlerinden Ferrâ’ya “bir şeyin kendisinden daha fazlası ile istisna edilebileceği” görüşü nispet ediliyor olsa da aslında buradaki istisnanın “mustağrak istisna” değil bilakis munkatı‘ istisna olduğu dile getirilmiştir.¹⁰⁴²

Buna göre, “جاء القَوْمُ إِلَّا القَوْمُ” “Topluluk hariç topluluk geldi.” ifade caiz değildir. Her ne kadar mustağrak istisna ittifakla caiz olmasa da bazı fikhî meselelerde buna riayet edilmemiştir. Nitekim bir kimse eşine, “أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِلَّا ثَلَاثًا” “Sen üç talak

¹⁰⁴¹ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/547; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 2/183-185; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/297-300; Karâfî, *Nefâ‘isu’l-uşûl*, 5/1999-2004; Karâfî, *el-‘İkdu’l-manzûm*, 2/209-211; İbnu’s-Sââtî, *Bedî‘u’n-nizâm*, 2/506-508; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari’r-Ravza*, 2/597-612; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşari İbni’l-Hâcib*, 2/267-278; İcî, *Şerhu Muhtaşari’l-Muntehâ*, 3/36-39; Bâbertî, *e’r-Rudûd ven-Nukûd*, 2/222-225; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/70-71; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi‘*, 2/742-746; İbnu’l-Lahhâm, *el-Muhtaşar*, 118; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi‘*, 312-314;

¹⁰⁴² Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-‘Udde*, 2/547; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 2/183-185; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/297-300; Karâfî, *Nefâ‘isu’l-uşûl*, 5/1999-2004; Karâfî, *el-‘İkdu’l-manzûm*, 2/209-211; İbnu’s-Sââtî, *Bedî‘u’n-nizâm*, 2/506-508; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari’r-Ravza*, 2/597-612; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşari İbni’l-Hâcib*, 2/267-278; İcî, *Şerhu Muhtaşari’l-Muntehâ*, 3/36-39; Bâbertî, *e’r-Rudûd ven-Nukûd*, 2/222-225; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/70-71; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi‘*, 2/742-746; İbnu’l-Lahhâm, *el-Muhtaşar*, 118; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi‘*, 312-314; Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teyṣîru’t-Tahrîr*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 1/300-301; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1/367; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 145.

hariç üç talakla boşsun.” sözü söylerse genel kanaat istisnanın geçersiz olduğu ve eşin üç talakla boşanacağıdır. Ancak bazı âlimler, bu söz ile bir talak gerçekleşeceğini çünkü bütünden istisna olmasa bile bu kısmın yarından fazlasında istisna kabilinden olacağı ve bunun da bir talaka denk geleceğini ifade etmişlerdir. Bütünden bütünün istisna edilemeyeceği genel kaidesini devreye sokarak bu örnekteki boşamayı geçersiz sayanlar da yok değildir.¹⁰⁴³

Bir kimse ikrar etme kabilinden, “لَه عَلَيِّ دِرْهَمٌ وَ دِرْهَمٌ وَ دِرْهَمٌ إِلَّا دِرْهَمًا” “Onun bende bir dirhem hariç bir dirhem ve bir dirhem ve yine bir dirhem alacağı var.” dediğinde müstesna ile müstesna minh bir yönden eşit diğer yönden eşit olmadığından iki görüş ortaya çıkmıştır. Birinci yoruma göre birbiri üzerine atfedilen dirhemler çoğul olarak kabul edilir, istisna edilen dirhem bu çoğul halindeki müstesna minhten çıkarılmış olur ve adamın zimmetinde iki dirhem alacak yazılır. İkinci görüşe göre ise birbiri üzerine atfedilen dirhemler çoğul olarak kabul edilmez. Bu durumda bir dirhem kendine denk bir dirhemden istisna edilemeyeceğinden istisna geçersiz olur ve adamın zimmetinde üç dirhem borç olarak kalır. Şafiîlerin geneli bu ikinci görüşü tercih etmişlerdir. Aynı hüküm birbiri üzerine atfedilen müstesnaların çoğul olan müstesna minhten çıkarıldığı örnekler için de geçerlidir. “لَه عَلَيِّ ثَلَاثَةٌ إِلَّا دِرْهَمًا وَ دِرْهَمًا”

“Onun bende üç dirhem alacağı vardır. Bir dirhem ve bir dirhem ve bir dirhem hariç.” örneğinde olduğu gibi. Burada birbiri üzerine atfedilen dirhemler çoğul kabul edilirse istisna geçerli olmaz.¹⁰⁴⁴

b. Yarından Çoğunun İstisnası

Hemen belirtmek gerekir ki müstesnanın müstesna minhin yarısından çok olduğunu gösteren harici bir delil varsa ve bu çokluk lafzın kendisinden kaynaklanmıyorsa böyle bir istisnanın caiz olduğu ittifakla kabul edilmiştir. İhtilaf

¹⁰⁴³ Bk. Semerkandî, *‘Uyûnu’l-mesâ’il*, 112; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 10/250; Cuveynî, *Nihâyetu’l-ma’lâb*, 14/200; Gazzâlî, *el-Vasîf*, 5/415; İbn Şâs, *İkdu’l-cevâhiri’s-semîne*, 2/531; Şâşî, *Hilyetu’l-‘ulemâ*, 7/64-66; Alâuddin es-Semerkandî, *Tuhfetu’l-fukahâ*, 2/194; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 8/92; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/3/176.

¹⁰⁴⁴ Cuveynî, *Nihâyetu’l-ma’lâb*, 7/65; Serahsî, *el-Mebsût*, 18/82; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 4/183; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 4/406; Sîgnâkî, *en-Nihâye*, 18/84; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâ’ik*, 5/14; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 8/352; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne’l-me’tâlib*, 2/316; a.mlf., *el-Gureru’l-behiyye*, 3/215; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu’l-muhtâc*, 5/398; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/92-95.

edilen husus ise müstesnanın müstesna minhin yarısından çok olduğunun lafızdan anlaşılıp anlaşılmamasıdır. Müstesnanın müstesna minhin yarısından miktar olarak daha az olması gerektiği görüşü Basra nahiv ekolünün görüşüdür. Başta Eşârilere olmak üzere Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (öl. 276/889), Abdullah b. Ca'fer İbn Durusteyh (öl. 374/958) ve bir görüşe göre Şâfiî'nin tercihi bu yöndedir. Nitekim Zeccâc, "Arapça'da yarından çoğunun istisna edildiğini gösteren herhangi bir örneğe rastlanmamıştır." demiş ve birçok âlimden de benzer nakiller rivayet edilmiştir. Hanbelîlerin de tercihleri bu yöndedir.¹⁰⁴⁵

Kûfe'li dil bilimcilerinin yanı sıra birçok usûl bilginine göre ise müstesnanın müstesna minhin yarısından miktar olarak daha az olması gerekmez. Eşit veya daha fazla da olabilir.¹⁰⁴⁶ Onlara göre mesela, "لَهُ عِنْدِي عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ إِلَّا تَسْعَةَ دَرَاهِمٍ" "Onun bende on dirhemi var, ancak dokuz dirhem hariç." gibi ifadeler kurarak istisna yapmak caizdir. Sahih olan diğer nakle göre Şâfiî, İbn Hazm, Cuveynî, Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096) ve İsnevî gibi birçok fakihin bakışı bu yöndedir ki bize göre de müstesnanın müstesna minhin yarısı veya daha fazlası olmasında bir beis yoktur. Nitekim görebildiğimiz kadarıyla bunu caiz görenlerin delilleri diğerlerinkine göre daha kavidir. Kabul etmeyenler şu iddiaları öne sürmüşler: "İstisna cümlede ya ihtisar ya da istidrâk için gelir. Bu iki durum da çoğunluktan istisna durumunda ortadan kalkmaktadır. Öte taraftan şayet çoğunluktan istisna caiz olsaydı tamamından da (küll) istisna caiz olurdu ki bu ittifakla reddedilmiştir. Tüm bunlara ilave olarak cümlede müstesna fer', müstesna minh ise asıl konumundadır. Aslın da fer'den fazla olması düşünülemez." Lakin tüm bu iddialara karşı Sem'ânî, "bu anlatılanların tamamı Kur'ân-ı Kerim, dilde gözetilmesi gereken mana ve Arap dili örgüsü açısından kabul edilemez" olduğunu söylemiş ve her bir iddiayı, ortaya koyduğu delillerle çürütmeye çalışmıştır. Öte taraftan Zerkeşî, bu hususta ortaya çıkan görüşlerin altıya çıktığını ve

¹⁰⁴⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3/141-145; Sem'ânî, *Qavâtu 'u'l-edille*, 1/211-213; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/183-185; İbn Akîl (Ebu'l-Vefâ), *el-Vâzih*, 3/470-480; Mecduddin İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, 154-155; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/293; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/597-603; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/122; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 512-513; İsnevî, *Nihâye*, 201-202; Nâzırı'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 5/166-169; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/388; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/744-746; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/367-369.

¹⁰⁴⁶ Mecduddin İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, 154-155; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/293; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/597-603; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/122; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 512-513; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/388; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/744-746; Molla Fenârî, *Fuṣûlu'l-bedâyi'*, 2/132; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/367-369.

en sahih olanın ise böyle bir istisnanın caiz olduğunu dile getirenlerinkinin olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴⁷

Buna göre örneğin bir kimse eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِلَّا طَلَّقْتِ" "Sen üç defa boşsun, iki talak hariç." sözüyle boşama gerçekleştirse veya birisi "لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ" "Onun bende dokuz hariç on dirhem alacağı vardır." şeklinde ikrarda bulunsa ya da başka birisi hibe etmek üzere "لَهُ هَذِهِ الدَّارُ إِلَّا ثُلُثُهَا" "Üçte ikisi hariç bu ev onundur" derse fıkıh bilginlerinin geneline göre bu akitler geçerli olur ve bu tarz ifadelerdeki istisna dikkate alınır. Ancak Hanbelî mezhebinin genel kanaatine göre bu tarz istisnalar caiz olmadığı için bu akitler de geçerli değildir.¹⁰⁴⁸

c. Bir Şeyin Yarıdan Azının İstisnası

Yukarıda verdiğimiz kaynaklardan da anlaşılacağı üzere bir şeyin yarıdan azının istisnasının hukuki işlemlerde geçerli olduğu hususunda âlimler arasında ittifak vardır. Burada usûl âlimleri açısından, sayının sayıdan istisnası ile âm bir lafızdan istisna yapmak arasında bir ayırım söz konusu değildir.¹⁰⁴⁹ Anladığımız kadarıyla buradaki tartışmaların dayanağı, sayıdan yapılan istisnadır. Nitekim bu hususta sunulan örneklerin tamamı sayıdan yapılan istisna ile alakalıdır. Öte taraftan bazen âm bir lafızdan yapılan istisna neticesinde ortada tek bir fert kalmayabilmektedir. Çünkü bir muallim örneğin, "سَأُكَافِي الْجَمِيعَ إِلَّا مَنْ رَسَبَ" "Herkesi ödüllendireceğim. Sınıfta

¹⁰⁴⁷ Detay için bk. Bâkılânî, *et-Taḳrīb*, 3/141-145; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'u'l-edille*, 1/211-213; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/183-185; İbn Akîl (Ebu'l-Vefâ), *el-Vâzih*, 3/470-480; Mecdüddin İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, 154-155; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/293; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/597-603; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/122; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 512-513; İsnevî, *Nihâye*, 201-202; Nâzırî'l-ceyş, *Temhîdu'l-Ḳavâ'id*, 5/166-169; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/388; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/744-746; Molla Fenârî, *Fuṣûlu'l-bedâ'iyi'*, 2/132; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/367-369.

¹⁰⁴⁸ Şâfiî, *el-Um*, 6/242; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Umdetu'l-hâzîm fi'l-mesâ'ili'z-zevâ'id 'an Muhtaşari Ebi'l-Ḳâsım*, thk. Nureddin Tâlib (Katar: Vizâretu'l-Avkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2007), 689; a.mlf., *el-Muḡnî*, 7/272; a.mlf., *el-Muḡnî'*, 519; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 4/182-185; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 142; Karâfî, *ez-Zahîre*, 9/276; İbnu'l-Mulakkın, *Ucâletu'l-muḥtâc*, 2/864; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muḥtâc*, 2/299; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb*, 1/267; Buhûtî, *Keşşâfu'l-ḳinâ'* 15/396; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 147.

¹⁰⁴⁹ Alâuddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1/125; Usmendî, *Bezlu'n-naẓar*, 468; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/1975; Zerkeşî, *Selâsilu'z-zeheb*, 264; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/397; Nâzırî'l-ceyş, *Temhîdu'l-Ḳavâ'id*, 5/182.

kalanlar hariç.” ifadesini söylediğinde talebelerin tamamının sınıfı geçememe durumunda herhangi bir hediye kazanamayacakları aşikârdır. Dolayısıyla böyle bir istisnanın da anlamı kalmamaktadır.¹⁰⁵⁰

d. Bir Şeyin Yarısının İstisnası

Fakihlerin ve dil bilginlerinin geneline göre bir şeyin yarısının istisnası geçerlidir. Ancak bazı Basra dil ekolüne mensup âlimler ile bazı Hanbelî fakihleri ve Bâkılânî, bu tarz istisnayı geçerli saymazlar.¹⁰⁵¹

Örneğin bir kimse hibe ederken, “لَكَ هَذِهِ الدَّارُ إِلَّا نِصْفُهَا” “Bu ev yarısı hariç senindir.” derse, evin yarısı mukirrun lehe (kendisi içi ikrar edilen) ait olur. Bu tarz istisnalar hukukçuların geneline göre hukuki işlemler için geçerlidir.¹⁰⁵² Günümüz cari hukukta da bu tarz kayıtları dikkate almakta yarar vardır diye düşünüyoruz.

2.2.6. İstisnanın Ayrı Olmaması Şartı

İstisnada ilke olarak cümleler birbirine bitişik olmalarıdır. Bir başka deyişle müstesna, müstesna minhten ayrı düşemez. Bu nedenle sözü söyleyen kimse, uzun bir müddet sessizliğini koruduktan sonra veya müstesna ile müstesna minh arasına istidradî, alakasız bir cümle koyarsa böyle bir istisna geçerli olmaz. Ancak insan olmanın bir gereği olarak örfen de muttasılığa engel görülmeyen öksürmek, aksırmak, nefes alıp vermek, def-i hacet yapmak, abdest almak vb. istemli veya istem dışı davranışlarla sözün inkıtaa uğraması, istisnanın geçerliliğine engel teşkil etmez. Bu hususta İbn Abbas’tan uzun zaman sonra yapılan böyle bir istisnanın geçerli olacağı yönünde bir rivayet -ki mezkûr rivayetin sıhhati tartışmalıdır- gelmişse de bu bakış, ulema tarafından kabul görmemiştir. Nitekim İbn Abbas’a göre aradaki zaman uzun

¹⁰⁵⁰ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 148.

¹⁰⁵¹ Usmendî, *Bezlu'n-naẓar*, 468; Ebyârî, *et-Taḥkîk*, 2/468; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâẓır*, 2/89-94; Mecduddin İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, 155; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâ'id*, 103; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/122; Ebû Hayyân, *et-Teẓyîl*, 8/255; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 512; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 1/571-572; el-Fâridî, *Şerḥu'l-Fâridî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, 2/264; Bâbertî, *e'r-Rudûd ven-Nukûd*, 2/213; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 2/54-56; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/387-392; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/744; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/368.

¹⁰⁵² Diğer örnekler için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 8/30; Şâfiî, *el-Um*, 6/240; Muzenî, *el-Muḥtaşar*, 1/593; Pezdevî, *el-Uşûl*, 477-482; Alâuddin es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ'*, 3/163; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 6/122; İbn Mâze, *el-Muḥîtu'l-Burhânî*, 6/381.

olsa bile istisna geçerlidir. Tabiinin büyüklerinden Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) de aynısını söylemiş ve “kişi bilerek veya bilmeyerek cümlede istisna kısmını getirmeyip uzunca bir zaman (ki bunun bir sene olduğu rivayet edilmiştir) geçtikten sonra dile getirse bile bu istisna geçerlidir” demiştir. Bununla birlikte Hasan el-Basrî, Tavûs b. Keysân (öl. 106/725) ve Atâ’ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732) gibi müçtehitler bu kesintinin ilgili meclisle sınırlı olduğunu beyan etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel’in de tercihi bu yöndedir. Ebû Âliye er-Riyâhî (öl. 90/709) ise ilâ müddetine kıyasla bu müddetin dört ay olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵³ Ancak bu görüşler ulema tarafından kabul görmemiş, müstesna ve müstesna minh arasındaki inkıtâın örfî bir inkıtâ’ denilebilecek kadar kısa sürmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Bizce de bu görüş tercihe şayandır. Nitekim İmam Şâfiî bu hususta *el-Um* adlı eserinde şöyle demiştir:

Bir kimse boşama esnasında veya azat etme durumunda vb. yemin ederken sözünün akabinde ‘İnşallah’ dese bu bir istisna kabul edilir (ancak bu söz dil bilginlerine göre istisna kabilinden değildir) ve bu durum yeminin bağlayıcılığına engeldir. Cümlede vasletmek, sözün başı ile sonunun bitişik olmasıdır. Düşünceye dalma, dilin sürçmesi, soluklanma, sesin kesilmesi gibi durgunluklar sözün vasıl edilmiş olmasına engel değildir. Cümlede kat’ (sözde inkıtâa uğraması) ise örneğin yemin ettikten sonra yeminle alakası olmayan herhangi bir sözü dillendirmek veya uzunca bir süre susmaktır. Dolayısıyla sözü kestikten sonra yapılan istisna geçerli değildir.¹⁰⁵⁴

Öte taraftan Cuveynî, bu tarz uzunluğun bazı fakihler tarafından Kur’ân-ı Kerim’le sınırlı olduğunu ve normal cümlede buna müsaade edilmeyeceğini savunmuştur. Ona göre istisnada bu denli bir fasılanın caiz olduğunu savunanlara verilecek cevabın bedihi olduğu izahtan varestedir. Öyle ki böyle bir cevaz, ahitlere (sözleşmeler) olan güveni sarsabileceği gibi akitlere dair gerekliliği de ortadan kaldıracaktır. Ayrıca doğru söyleyenin doğruluğu ile yalancının yalanının tespiti böyle bir çıkarsama ile zora girecektir. Tüm bunlara ilaveten dil erbabının ve Arapların, anlamları kesin olan lafızların, uzun bir zaman sonra istisnanın ilhakıyla değişikliğe uğratılmasının mümkün olmadığı görüşünde birleştiği de unutulmamalıdır.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵³ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/139-140; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/289, 340; Hindî, *Nihâyetu’l-vuşûl*, 4/510-512; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/117; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni’l-Hâcib*, 2/266-267; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/145-147; İsnevî, *Nihâye*, 201-202; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/380-382; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğayşu’l-hâmi*, 309; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-taḥbîr*, 1/263-266; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1/363; *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 149.

¹⁰⁵⁴ Şâfiî, *el-Um*, 2/ 172, 7/65, 171.

¹⁰⁵⁵ Bk. Cuveynî, *el-Burhân*, 1/139.

2.2.6.1. Zincirleme İstisna

Arapça’da dile getirilen cümlede bazen tek istisna bulunabiliyorken bazen de - atıflı veya atıfsız- birden çok istisna bulunabilir. Şayet istisna cümlesinde müstesnalar birbiri üzerine atfedilerek gelmişse bunların tamamının müstesna minhe döneceği konusunda âlimler arasında ittifak vardır.¹⁰⁵⁶

İstisnalar, birbiri üzerine atfedilmeksizin peşi sıra gelmişlerse cümledeki ikinci müstesna birinci müstesnadan miktar olarak büyük, küçük ya da ona denk olabilir. Buna göre de cümlelerin anlamı ve yapısı farklı olur. Buna göre:

İkinci müstesna birinci müstesnadan miktar olarak küçükse ve müstesnalardan her birini öncesinden çıkarmak mana açısından mümkünse bu hususta dört görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre müstesnaların tümü bir öncekinden çıkarılır. Hüküm geride kalan miktar üzerinden icra edilir. Basra dil ekolünün ve Kûfeli Kisâî’nin düşüncesi bu yöndedir. Mesela birisi, “له علي ألف إلا مئة إلا عشرون” “Onun bende bin dirhem alacağı vardır. Yüz hariç, yirmi hariç.” ifadesiyle dokuz yüz yirmi dirhem borcu ikrar etmiş olur. İkinci görüşe göre tüm istisnalar başa döner ve istisnalar ilk müstesna minhten çıkarılır. Bu görüşe göre yukarıdaki örnekte ikrar edilen miktar sekiz yüz seksen dirhem olmuş olur. Üçüncü görüşe göre ikinci istisna munkatı’ olur ve cümleye “fakat” anlamı katar. Bu görüşe göre sonuç, ilk görüşün vardığı neticeyle aynı yere çıkar. Dördüncü kanaate göre bu tarz ifadeler her ihtimale açıktır ve hüküm tesisinde bulunulmaz. Bu durumda tevakkuf edilir ve sözü söyleyenin muradını öğrenmek üzere kendisine müracaat edilir veya başka karineler aranır. Şâfiî mezhebine ait fıkıh kitaplarına bakıldığında onların görüşünün Basra dil ekolünün bu görüşüyle paralellik arz ettiği görülür.¹⁰⁵⁷ Abdulazîz el-Buhârî, “bir kimsenin ikrar kabilinden dile getirdiği ve “له علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين” “Onun benim üzerimde on

¹⁰⁵⁶ Pezdevî, *el-Uşûl*, 263, 472-483; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/41-57; İbn Tilimsani, *Şerhu'l-Mealim*, 1/488-492; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/213-2028; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 4/1548-1553; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/512-525; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşari İbni'l-Hâcib*, 2/284-291; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/152-157, 4/409-426; İsnevî, *et-Temhîd*, 397-398; Bâbertî, *e'r-Rudûd ven-Nukûd*, 2/244; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/408-411; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/750-752; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/367-369; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 148-149.

¹⁰⁵⁷ Detay için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 263, 472-483; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 2/91-98; İbn Akîl (Ebu'l-Vefâ), *el-Vâzih*, 3/496-498; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 254-257; a.mlf., *el-İkdu'l-manẓûm*, 2/232-236; Ebû Hayyân, *İrteşâfu'd-darab*, 3/1520-1526; a.mlf., *et-Tezyîl*, 8/276; İsnevî, *Nihâye*, 205; İsnevî, *el-Kevkeb*, 377-383; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/750-752; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/408; İbnu'l-İrâkî, *el-Gayṣu'l-hâmi'*, 315; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/265; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/367-369.

dirhem alacağı vardır. Üç dirhem hariç, iki dirhem de hariç.’ anlamına gelen sözyle dokuz dirhem alacağı zimmetine borç olarak saydırmış olur” demiş ve bu hususta aykırı bir görüş bilmediğini dile getirmiştir.¹⁰⁵⁸ Öyle anlaşıyor ki bu konuda İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu Basra dil ekolü bilginleri gibi düşünmektedir.

İkinci müstesna birinciye denk ya da ondan büyük olduğu durumda müstesnanın öncekinden çıkarılması mümkün olmadığı hususunda da üç görüş vardır: Birinci görüşe göre istisnalar sırasıyla her biri bir öncekinden çıkarılır ve hüküm son kalan şekliyle verilir. Nahiv bilgini Ferrâ ile İbn Malik bu görüşü savunmuşlardır.¹⁰⁵⁹

Mesela bir kimse, “لَه عَلَيَّ عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ إِلَّا اثْنَيْنِ إِلَّا ثَلَاثَةً” “Onun bende on dirhem alacağı vardır. İki hariç, üç hariç.” ifadesiyle önce on dirhem ikrar etmiş, ardından bu ondan iki dirhem istisna etmiş, sonrasında bu iki dirhemden üç dirhem istisna etmiştir. Buna göre adamın ikrar ettiği miktar toplamda on bir dirhemdir (10-2-3=11). “لَه عَلَيَّ عَشْرَةُ

دَرَاهِمٍ إِلَّا اثْنَيْنِ إِلَّا ثَلَاثَةً” “Onun bende on dirhem alacağı vardır. İki hariç, iki hariç.”

sözünde ise birbirinden istisna edilen sözler, sayıca birbirine denk düştüğü için bunlar birbirini düşürür ve sözün sahibi on dirhem alacak ikrar etmiş olur. İkinci görüşe göre ise istisnalar, baştaki miktardan çıkarılır. Bu görüşe göre az önceki örneklerde birinci kişi beş dirhem; ikinci şahıs ise altı dirhem itiraf etmiş olur. Bu görüş, dil ve fıkıh bilginlerinin geneli tarafından tercih edilmiştir. Üçüncü görüşe göre ise istisna edilen sayılar miktarca birbirine eşit ise ikinci istisna birincisinin te’kidi sayılır ve birinci istisna müstesna minhten hariç tutulur. Bu görüşü savunanlar bu ihtimali dillendirirken “söze yeni bir işlevlik kazandırmanın onu te’kide yormadan daha evladır.”¹⁰⁶⁰ kaidesine itibar etmemişlerdir. Aynı nedenden ötürü bazı usûl bilginleri, bu görüşe mesafeli yaklaşmışlarsa da böyle bir ihtimalin varlığını göz ardı etmek doğru bir tutum olmasa gerektir. Öte taraftan bu tarz ifadelerde sürç-ü lisan ile bedel-i galat¹⁰⁶¹ yapma

¹⁰⁵⁸ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/126.

¹⁰⁵⁹ Detay için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 263, 472-483; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 2/91-98; İbn Akîl (Ebu'l-Vefâ), *el-Vâzih*, 3/496-498; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 254-257; a.mlf., *el-İkdu'l-manzûm*, 2/232-236; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, 3/1520-1526; a.mlf., *et-Tezyîl*, 8/276; İsnevî, *Nihâye*, 205; İsnevî, *el-Kevkeb*, 377-383; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 2/750-752; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/408; İbnu'l-İrâkî, *el-Gayṣu'l-hâmi*, 315; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/265; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/367-369; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 150.

¹⁰⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/261; Hindî, *el-Fâ'ik*, 1/230; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/376; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 2/624; İbnu'l-İrâkî, *el-Gayṣu'l-hâmi*, 256.

¹⁰⁶¹ İfadenin ne anlama geldiği hususu için çalışmamızın “Bedel Barındıran Cümle” bahsine bk.

ihtimali de mevcut olduğundan kanaatimizce en müsellemler yol, sözü dile getirenin irade beyanına müracaat ederek hükmü bir karara bağlamaktır.¹⁰⁶²

2.2.6.2. Atıflı Cümlelerden Sonra Gelen İstisna

Usûl bilginleri arasında bir hayli tartışmalara sebep olmuş konulardan biri de birbirine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisnadır. Böyle bir istisna son cümleye mi yoksa bütün cümlelere mi dönmelidir? sorusu çerçevesinde şöyle denebilir: Bu özellikteki bir istisnanın nereye dönmesini iltizam edecek bir karine bulunmadığında kendisinden önce geçen zincirleme cümlelerin tamamına dönmesi ihtimal dâhilinde olup bu husus ittifakla kabul edilmiştir. İhtilafa medar konu ise esasen karine olmadığında hangi ihtimalin daha kuvvetli ve öncelikli olduğudur. Bu hususta şu görüşler öne çıkmaktadır:

Hanefî ulemasının benimsediği birinci görüşe göre zincirleme cümlelerden sonra gelen istisnanın hangisine bağlanacağını gösteren bir karine bulunmadığında istisna, kural gereği son cümleye bağlanır. Zâhirîler ile Kerhî, Mehâbizî (öl. [?]), Ebû Ali el-Fârisî ve Şâfiîlerden Fahreddin er-Râzî'nin de bu görüşte oldukları nakledilmiştir. Hatta Şâfiî âlimlerinden Mahmud b. Abdurrâhman el-İsfahânî (öl. 749/1289), bu görüşün daha eşbeh olduğunun altını çizmiştir. Şâfiîler'in desteklediği ikinci yaklaşıma göre yine ortada bir karine yoksa böyle bir istisna ilke olarak öncesinde geçen bütün cümlelere ait olur. Malikîler, Hanbelîler ve Zâhirîler ile nahiv bilgini İbn Malik bu görüşü tercih etmişlerdir. Üçüncü görüşe göre ikinci cümle birinci cümleden bağımsız değilse ve ikinci cümle ile yeni bir kısma veya anlam inşa edilmiyorsa ve istisna da her ikisine de dönebiliyorsa istisnanın her ikisine dönmesi gerekir. Şayet bu şartları taşıyorsa istisnanın en yakınındaki olan son cümleye bağlanması kesinleşir. Bir diğer ifadeyle birbiri ardına gelen cümleler arasında bir bağlantı mevcutsa istisna bütün cümlelere döner; bağlantı yoksa en sondaki cümleye bağlanır. İlk iki görüşün adeta sentezi mahiyetindeki bu görüş, Mu'tezilî âlim, Kâdî Abdulcebbar'a (öl. 415/1025) aittir. Gazzâlî ve Fahrettin er-Râzî'nin de tercihleri bu

¹⁰⁶² Şeybânî, *el-Aşl*, 8/252; Cuveynî, *Nihâyetu'l-ma'ârab*, 10/40; Serahsî, *el-Mebsûrât*, 6/137; Begavî, *et-Tehzîb*, 4/242; Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Sulemî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 2/3/48; Karâfî, *ez-Zâhire*, 13/156; a.mlf., *el-İkdu'l-manzûm*, 2/236; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/919; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, 2/282; Tâceddin es-Subkî, *Ref'u'l-hâcib*, 3/275; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 152.

yöndedir. Dördüncü görüşe göre ise birbirine atfedilerek gelen cümlelerin kullanma gerekçeleri bir ise bu hususta son cümleye veya cümlelerin tamamına yönelik bir kural konulamaz. Ancak kullanma gerekçeleri bir değilse istisnanın zaten bütüne dönmeyeceği aşikârdır. Bu tarz ifadelerde sözü söyleyenin bundan neyi kastettiğini açıkça dile getirmesi gerekir. Cuveynî bu görüşü savunmuştur. Cuveynî'nin bu tutumundan onun, aynı gayeye matuf olmayan müselsel cümlelerde tevakkuf ettiği görülmüştür. Tevakkuf hususunda Bâkılânî ve Fahreddin er-Râzî'nin de ona bazen muvafakat ettikleri bilinmekle beraber Ebû Ya'lâ İbnu'l-Ferrâ'nın (öl. 458/1066) "tevakkuf" düşüncesini seleften böyle bir yaklaşıma rastlanmadığı gerekçesiyle eleştirdiğini de unutmamak gerekir. Ayrıca atıflı cümlelerden sonra gelecek istisnanın nereye bağlanacağı hususuna değinen Ebû Hayyân, çok önemli olan bu konuya *et-Teshîl* sahibi İbn Mâlik'ten başkasının değinmemesinin dikkat çekici olduğunu belirtmiş ve konunun ehemmiyetine vurgu yapmıştır.¹⁰⁶³

Müselsel cümlelerle ilgili yaşanan bu yoğun ihtilafın ana nedeni araştırmada daha önce atıf edatı olan "و" harfi bahsinde yer verilen Nur Sûresi 4. ve 5. ayetlerinin düzenlediği hükümdür. İlgili ayetlerde kazf (iftira) suçunun cezasının ne olduğu ile ilgili hükümlere yer verilmiştir. Bu ayetler, fıkıh âlimleri tarafından farklı anlaşılmış, dolayısıyla da ortaya mezhepler bazında farklı yaklaşımlar çıkmıştır. İlgili ayetlerde Cenab-ı Hak, şöyle buyurmaktadır:

﴿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 فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

"Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık

¹⁰⁶³ Her bir mezhebin düşüncesi ve delillerinin detayı için bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 2/678-684; Pezdevî, *el-Uşûl*, 473-478; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/43-52; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/300-308; İbn Tilimsani, *Şerhu'l-Mealim*, 1/483-488; Mecdüddin İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, 156-161; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2018-2027; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/133; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/262-265; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/67-70; Şemsüddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, 2/278-291; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/423-426; İsnevî, *Nihâye*, 205-208; a.mlf., *et-Temhîd*, 398-401; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 2/752-757; a.mlf., *el-Bahru'l-muhtîr*, 4/411-426; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayyu'l-hâmi*, 315-318; İbn Kutluboğa, *Şerhu Muhtaşarı'l-Menâr*, 153-154; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/263-264; Emîr es-San'ânî, *İcâbetu's-sâ'il*, 326-328; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/371-374.

kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁰⁶⁴

Mezkûr ayetlerde birbiri üzerine atfedilen üç cümlelerin akabinde istisna cümlesi gelmiştir. Birinci cümle iftira suçu işleyene seksen sopa vurulmasını; ikinci cümle bu kimselerin yapacakları şahitliğin kabul edilmemesi gerektiğini emretmekte ve son cümle ise bu kimselerin fâsık olduklarını haber vermektedir. Bu ayette istisnanın ilk cümleyi kapsamadığı ve son cümleyi ise kapsadığı hususunda ittifak vardır. Buna karşın aynı istisnanın ikinci cümleyi kapsayıp kapsamadığı hususunda ise ihtilaf söz konusudur. Hanefîler’e göre istisna ikinci cümleyi kapsamaz, böylece kazf suçunu işleyenin tövbe ve inabetiyle fasıklık hükmü işlevsiz kalır; lakin tekrar şahitlik edemez. Onlara göre bu istisna ile iftira eden kimse, şahitlik edebilme özelliğini tekrar kazanamaz. Şâfiîler’e göre ise istisna ikinci cümleyi de kapsar ve bundan ötürü iftira atan kimse tövbe edince şahitlik etme melekeseine tekrar kavuşur. Her bir mezhebin kendi bakışını temellendirme sadedinde zikrettikleri deliller bir tarafa esasen bu ayetlerle ilgili ihtilaf, müselsel cümlelerden sonra gelen istisnanın, hepsine mi irca edileceği veya son cümleye mi bağlanacağı hususundan ziyade daha önce de belirttiğimiz üzere cümleleri birbirine bağlayan atıf vâvının özellikle de “وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ” cümlesindeki “و” harfinin ibtidaiye mi yoksa atıf için mi olduğu hususunda düğümlenmektedir.¹⁰⁶⁵

Kanaatimizce müselsel cümlelerde diğer hukuki işlemlerde olduğu gibi sözü söyleyenin neyi murâd ettiğini öğrenmek ve ona göre hüküm tesis etmek en mantıklı ve nizadan kurtarıcı yoldur. Bu açıdan “tevakkuף” düşüncesini dillendirenlerin yaklaşımı daha isabetlidir.

¹⁰⁶⁴ en-Nûr 24/4-5.

¹⁰⁶⁵ Şâfiî, *el-Um*, 7/27, 94; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari’t-Tahâvî*, 6/218-245; Kudûrî, *et-Tecrid*, 10/182; Mâverdî, *el-Hâvî l-kebîr*, 17/25-28; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/437; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/127-137; Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, 14/126-132; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/121-122; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 16/52-55; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/133; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/397-407; İbnu’l-Mulakkın, *Ucâletu’l-muhtâc*, 4/1631; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 9/136-137; İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/316-339, 7/397-432; Şeyhîzâde Damad Abdurrahman, *Mecma’u’l-enhur*, 9/196; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-înâye*, 3/135-148; Gûman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 155-157. Ayrıca çalışmamızın “Atıf Harfleri” kısmından “و” harfine bakılabilir.

2.3. Farklı Kayıt Barındıran Cümleler

Arapça'da kendisinden önce bulunan ismi bir yönüyle niteleyen ve irap, nicelik, cinsiyet ve belirlilik-belirsizlik açısından ona uyması gereken ve özelde sıfat manasına gelen na't, genelde ise istisna, hal, gaye, izâfet (isim tamlaması) ve türemiş isimler diye adlandırılan kayıtlar bulunmaktadır. Bu kayıtlar, fıkıh ve fıkıh usûlü terminolojisinde bir şahıstaki veya nesnedeki herhangi bir özelliği gösteren ve her türlü sınırlamayı bildiren geniş çerçeveli kavramlardan ibaret olmaktadır.¹⁰⁶⁶ Araştırmanın bu kısmında daha önce kendilerine yer verilen istisna ve hal kayıtlarına yer verilmeyecek bunların dışında kalan diğer kayıtlar incelemeye tabi tutulacaktır.

2.3.1. Na't İle Kayıt

İsmin özelliklerinden olan na't, kendinden önceki ismi niteleyen kelimeye denir. Na't için aranan şartların başında onun türemiş veya türemiş hükmünde olan bir isimden oluşmasıdır. Ayrıca mevsufunun cümlede zikredilmiş olması da gerekir.¹⁰⁶⁷ Bu şartlar, na'tı biraz sonra zikredeceğimiz fiil kökenli isimlerden ayıran en belirgin özelliğidir. Öte taraftan Şevkânî'nin de ifadesiyle bu mevzuda kastedilen na't, manevî bir ifade olup salt nahiv ilminde bahsedilen sıfattan da ibaret değildir.¹⁰⁶⁸ Bir başka ifadeyle kapsamı daha geniş; etki alanı daha şümüllü olan bir kayıt kastedilmektedir. Na'tın cümlede, pekiştirme, övgü ve yergi gibi yan amaçlar için kullanılmasının yanı sıra temelde iki fonksiyonu vardır. Bunlar:

¹⁰⁶⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/155; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Faḳīh ve'l-muteḳāḳḳīh*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğirâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1421 H), 1/226; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 30; Pezdevî, *el-Uşûl*, 96-97, 107; Sem'ânî, *Ḳavâṭi' u'l-edille*, 1/174; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/286; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/30, 79; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/325; Celâleddin el-Mahallî, Ebû Abdillâh Celâluddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *Şerḥu'l-Varakât fî 'ilmi uşûli'l-fıkh*, thk. Husâmuddîn b. Musa Afâne (Filistin: Câmia'tu'l-Kudus, 1999), 130; el-Mardînî, Şemseddin Muhammed b. Osman el-Mardînî, *el-Encumu'z-zâhirât 'alâ ḥalli elfâzi'l-Varakât*, thk. Abdülkerim b. Ali Muhammed b. en-Nemle (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1999), 146; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/350; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 170.

¹⁰⁶⁷ Suheyli, Netâ'icu'l-fiker, 158-159; İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/186, 309; İbn Yaîş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 1/173, 2/234; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâ'id*, 167; a.mlf., *Şerḥu't-Teshîl*, 3/306; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ḍarab*, 3/1907; Murâdî, *Tavzîḥu'l-makâşid*, 2/947; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/401; Nâzîru'l-ceyy, *Temḥidu'l-Ḳavâ'id*, 7/3311.

¹⁰⁶⁸ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/377.

a. Tahsis

Tahsis, takyid ile aynı manada olup “nitelenen kelimenin kapsamına dâhil olan müşterekleri” azaltmak ve şümullü olan bir ifadenin kapsama alanını daraltmak manasına gelir.¹⁰⁶⁹ Sıfatın en önemli özelliği olan tahsis ile âm ve mutlak lafızlar kayıtlanmış ve geniş olan sınırları daraltılmış olur. Mesela, “قَامَ رَجُلٌ” “adam ayağa kalktı.” sözünde herhangi birinin ayağa kalkmış olması muhtemelken, “قَامَ رَجُلٌ طَوِيلٌ” “uzun adam ayağa kalktı.” ifadesinde ise uzun olmayan adamlar devre dışı kalmış olurlar. Dolayısıyla şümullü olan “adam” ifadesinin içerisinde yer alan şahısların adedi azaltılmış olur.

b. Tayin

İsimlerde mevzubahis ortaklığı gidermek anlamına gelen bu terim ile “müşterek bir lafız ile hangi mananın murâd edildiğini ortaya koymak.” manası da kastedilebilmektedir. Örneğin, “قَامَ أَحْمَدُ” “Ahmed ayağa kalktı.” sözünde, adı Ahmed olan herhangi birinin ayağa kalkmış olması muhtemelken, “قَامَ أَحْمَدُ الْحَلَّاقُ” “Berber Ahmed ayağa kalktı.” sözünde ise berber olmayan adamlar devre dışı kalmış olurlar.

Zikredilen kaideye Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen ve daha önce metnine yer verdiğimiz şu hadis örnek olarak verilebilir: “ لَا يُؤَلَّنُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا

يَغْتَسِلُ مِنْهُ ”¹⁰⁷⁰ Bu hadis, yukarıda verilen sıfatın her iki işlevine (tayin/tahsis) de

örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki: bu hadiste “الماء” kelimesine sıfat olarak gelen

“الدَّائِمِ” ifadesi, suyun kapsayıcılığını daraltmış ve akıcı olan suyu devre dışı

¹⁰⁶⁹ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-‘Udde*, 1/155; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mutefakkih*, 1/226; Şîrâzî, *el-Luma’*, 30; Pezdevî, *el-Uşûl*, 96-97, 107; Sem‘ânî, *Qavâtu’l-edille*, 1/174; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/286; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/30, 79; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/325; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/350.

¹⁰⁷⁰ Buhârî, “Vudû’”, 68 (No. 238); Müslim, “Tahâret”, 95; Tirmizî, “Tahâret”, 51 (No. 68); Nesâî, “Tahâret”, 46 (No. 57); Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 35 (No. 69); İbn Mâce, “Tahâret”, 25 (No. 344). Hadisin farklı rivayetleri ve yorumları için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 294.

bırakmıştır. Bu konuda görüş birliği vardır. Lakin hadiste ikinci sıfat olarak yer alan ve akmayan anlamındaki “الذي لا يجري” ifadesi, takyid ve tesis (yeni bir hükmün inşası) mi yoksa “الدائم” ifadesinin anlamını te’kit için mi olduğu hususu ise âlimler arasında tartışma yaratmıştır.¹⁰⁷¹ Bizce bu niteleme, tesis için olmalıdır. Çünkü öncesinde geçen “الدائم” ifadesi “sürekli” ve “durgun” anlamlarına gelebilen müşterek ifadelerdendir. Bir cümlede bir ifadenin fazladan yer almasını, bir amacı gerçekleştirmeye yönelik getirilmiş olduğunun kabul edilmesi akla daha yatkındır. Ayrıca “bir kelamı tesis için istimal etmek onu te’kide yormaktan evladır.” kaidesince “الذي لا يجري” kaydına yeni bir işlevlik kazandırmak daha uygundur. Dolayısıyla hadiste sadece “الدائم” vasfıyla iktifa edilseydi bu ifadenin “sürekli” anlamı bağlamında hadis, “akıcı özelliği bulunan su” manasına da elbette gelebilirdi. İşte “akmayan” manasındaki “الذي لا يجري” kayıt, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından dile getirilerek “الدائم” ifadesiyle durgun suyun kastedildiğinin izhar edildiği düşünülebilir.

2.3.2. Fiil Kökenli İsimlerle Kayıt

İsm-i fail ve ism-i meful gibi fiil kökenli isimler müştak isimler bahsinde geçtiği üzere, cümlede zikredilmeyen mevsuflarını tahsis ederler ve isim cümlesinde

¹⁰⁷¹ İlgili hadis hakkındaki detay değerlendirmeler için bk. İbn Dakîkûl’id, Ebu’l-Feth Takıyyuddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, *el-İlmâm bi-eḥādîsi’l-aḥkâm*, thk. Muhammed Halûf el-Abdullah (Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 2009), 1/49-50; Fâkihânî, *Riyâzu’l-efhâm*, 1/79-98; İbn Seyyidunnâs, Ebu’l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya’merî, *en-Nefhu’s-şezî fî şerhi Câmi’i’t-Tirmizî*, thk. Ebû Cabir el-Ensârî, Abdulaziz Ebû Rihle, Salih el-Lahhâm (Riyad: Dâru’s-Samî’î Li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2007), 2/142-153; Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-derârî fî şerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Ârabî, 1981), 3/92-94; Dihlevî, Ebu’l-Mecd Abdulhak b. Seyfiddîn b. Sa’dillâh ed-Dihlevî, *Lema’âtu’t-tenkîh fî şerhi Mişkâti’l-Meşâbih*, thk. Takıyyuddîn en-Nedvî (Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 2014), 2/196; Emîr es-San’ânî, Ebû İbrâhîm İzzuddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mutevekkil-Alellâh İsmâil es-San’ânî, *et-Taḥbîr li-izâhi me’âni’t-Teysîr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk Ebû Mus’ab (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2012), 7/49; Seffârîni, Ebu’l-Avn (Ebû Abdillâh) Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni, *Keşfu’l-lisâm Şerhu ‘Umdeti’l-aḥkâm*, thk. Nureddîn Tâlib (Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 2007), 7/49; Şevkânî, *Neylu’l-evṭâr*, 1/198; Keşmirî, *Feyzu’l-bârî*, 1/439-441; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 172.

mübteda olduklarında genel itibariyle yüklemle sağlanan hükmün illetini (konulmaya gayesini) bildirirler. Örneğin şu ayette geçen:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun...”¹⁰⁷² ifadede evli olmayan kimselerin zina suçunun cezasını bildiren “seksen değnek vurun” hükmünün, zina eden kadın ve erkeğe bağlanmış olması, cezanın gerekçesinin “zina etmek” olduğunu bildirir. Dolayısıyla zina eylemi, ilgili cezalandırmanın illetidir. Aynı hüküm, hırsızlık eyleminin cezasını bildiren:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

“Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁰⁷³ ayeti için de geçerlidir. Dolayısıyla bu ve benzeri ahkâm ayetleriyle diğer naslarda yer alan müştak vasıflar, ilgili hükmün gerekçesini bildirirler.

Müştak kelimelerin hükmün illetini bildirmesine yönelik bir başka örnek şudur: “وَقَفْتُ عَلَى أَوْلَادِي وَأَوْلَادِ أَوْلَادِي الْمُحْتَاجِينَ” “Şu malımı muhtaç olan çocuklarım ve onların çocuklarına vakfettim.” Bu cümlede yer alan “الْمُحْتَاجِينَ” sözü, vakfetme eyleminin gerekçesinin “muhtaçlık” olduğunu bildirir. Bu husus tartışmasız olarak kabul edilirken, mezkûr sıfatın art arda gelen mevsuflardan sonra yer alması neticesinde hangisine bağlanacağı tartışma yaratmıştır. Dil bilimcilerin ve Hanefîlerin sözlerinden anlaşılan o ki iki cümle veya iki şeyden sonra gelen böyle bir sıfat, her ikisine de birden bağlanmaz. Bilakis en sondakine döner. Ancak Şâfiîler, arada bir ayırım gözetmeksizin ve çerçeveyi biraz daha geniş tutarak “sıfat, geçen her iki

¹⁰⁷² en-Nûr 24/2.

¹⁰⁷³ el-Mâide 5/38.

mevsufa veya tamamına bağlanır” demişlerdir.¹⁰⁷⁴ Buna göre mezkûr örnekte yer alan “المُتَّاجِينَ” sözü nahiv bilginleri ve Hanefilere göre sadece evlatların çocuklarına bağlanırken; Şâfiî âlimlerine göreyse bu niteleme tüm kuşaktaki çocuklarda aranmalıdır. Dolayısıyla tüm kuşaklardaki çocukların vakıf malından istifade edebilmeleri için ihtiyaç sahibi olmaları gerekir. Öyle anlaşıyor ki nahiv bilginleri ve Hanefilere göre bu özellik ilk kuşak evlatlar için geçerli olmayıp onlar ister ihtiyaç sahibi olsunlar isterse de olmasınlar her halükârda vakıf malından yararlanabilirler. Tüm bunların yanı sıra unutulmamalıdır ki bu tarz ihtilafı durumlar, karine ve irade beyanının açık olmadığı zamanlarda cerayan eder. Yoksa kişinin niyetinin ne olduğunu bildiren bir gösterge varsa hüküm zaten ona göre icra edilir. Fakat daha önce de dediğimiz üzere kişinin niyetine tam olarak muttali olmak için çaba göstermenin, cari örfü ve karineleri baz almanın ve ona göre adım atmanın en isabetli yol olduğu kanaatindeyiz.

2.3.3. Gaye Olan Kelime ile Kayıt

Arapça’da eylemin bittiği yeri veya zamanı gösteren ifadelere “gaye” denir. Gaye, yüklemnin nihayete ereceği sınır demektir. Bu özelliği ile gayenin hükmü tahsis veya takyid edeceği aşikâr olup İslâm hukuku metinlerinin hemen hemen tamamında hükmü kayıt altına alma yolları arasında zikredilmiştir.¹⁰⁷⁵ Usûl eserlerinde yoğun tartışmalara konu olan iki gaye edatı vardır. Bunlar: “إلى” ile “حتى” harfleridir.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁴ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 5/341; İsnevî, *et-Temhîd*, 407; a.mlf., *el-Kevkeb*, 399; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 2/764; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 2/466; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 2/469; a.mlf., *Fethu'l-vehhâb*, 1/308; Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ' (Şerhu Gâyeti'l-ihtisâr)*, thk. Mektebetu'l-Buhus ve'd-Dirasât (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/364; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/687-688; Benzer örnekler için bk. Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 171.

¹⁰⁷⁵ Pezdevî, *el-Uşûl*, 272, 280-281; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/159; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2061; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/106, 177; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/437-450; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 2/765-768; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/459-466; İbnu'l-İrâkî, *el-Ġayṣu'l-hâmi*, 321-322; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/378-380.

¹⁰⁷⁶ “إلى” ile “حتى” harfleri arasında var olan anlam farklılıkları için bk. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 546; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/459; Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, 3/143.

a. **حتى (... e kadar)**

Cümlede bazen atıf, bazen harf-i cer, bazen de nasb edici edat olarak istimal edilen bu harf, eylemin sona erdiği yer veya zamanın hududunu bildirir. Harf-i cer olarak kullanıldığında gayenin mugayyaya (sınırın yüklemine kapsamında olup olmaması) dâhil olup olmadığını bildiren bir gösterge/karine mevcutsa hüküm ona göre verilir. Örneğin, "سَرْتُ حَتَّى الْبَصْرَةِ وَأَقَمْتُ فِيهَا حِينًا" "Basra'ya kadar yürüdüm ve bir müddet orada kaldım." cümlesinde Basra'nın yürüme eylemine dâhil olduğu, sözlü karine olan ikinci cümleden "وَأَقَمْتُ فِيهَا" anlaşılmaktadır. Yine birisi, "صُمْتُ الْأَيَّامَ حَتَّى" "Ramazan Bayramı gününe kadar günleri oruçlu geçirdim." derse bayramın ilk gününün oruçlu geçirilemeyeceği harici bir karineden -ki bayram günlerinde oruç tutmayı yasaklayan nas¹⁰⁷⁷ vardır- anlaşıldığından sınır yüklemine kapsamında olmamaktadır.¹⁰⁷⁸

Böyle bir gösterge/karine bulunmadığında sınırın kapsama dâhil olup olmayacağı hususunda ihtilaf söz konusu olup başlıca dört görüş ortaya çıkmıştır:

- a. Birinci görüşe göre "حَتَّى" kelimesinden sonra gelen ifade yüklemine kapsamına dâhildir. Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Bekr İbnü's-Serrâc (öl. 316/929), Muberrred, Abdulkâhir el-Curcânî, Zemahşerî ve İbn Hişâm gibi âlimlerin görüşü budur.¹⁰⁷⁹
- b. İkinci görüşe göre "حَتَّى" kelimesinden sonraki öge yüklemine kapsamına dâhil değildir. Her ne kadar Abdulazîz el-Buhârî, dil bilginlerinin büyük

¹⁰⁷⁷ Müslim, "Siyâm", 2671; İbn Mâce, "Savm", 36 (No. 1721); Ebû Dâvûd, "Siyâm", 48 (No. 1416); Tirmizî, "Savm", 58 (No. 781).

¹⁰⁷⁸ Bk. İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/427-430; Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275; İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/254; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/168, 358; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebih*, 6/415; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-đarab*, 4/1753-1756; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 542-550; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 6/2983-2998; Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî*, 3/143; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 182.

¹⁰⁷⁹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâ'id*, 146; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/278-287; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/1023-1024; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 1/293; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/178-180; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-đarab*, 4/1752-1756; a.mlf., *et-Tezyîl*, 11/240-253; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/249-252; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/459-466; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/520-524; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, 3/286; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/378-380; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 182-183.

çoğunluğunun bu görüşte olduğunu dile getirirse de bazı dil bilginleri, bu şıkkı dile bile getirmemişlerdir.¹⁰⁸⁰

c. Üçüncü görüşe göre “حَقِّ” kelimesinden sonraki öge öncesinde geçen öge ile

cins açısından aynı ise kapsama dâhildir; aynı değilse dâhil değildir. Ferrâ ve Ali b. İsa er-Rummânî'nin böyle düşündükleri nakledilirken, Abdulazîz el-Buhârî'ninin de bu görüşü tercih ettiği aktarılmıştır.¹⁰⁸¹

d. İbn Malik'e ait olan dördüncü görüşe göre ise bu kullanım her iki duruma da muhtemeldir. İbn Malik, Sîbeveyhi'nin ve Ferrâ'nın da aynı görüşü benimsediklerini ima etmiştir.¹⁰⁸²

“حَقِّ” kelimesinin atıf edatı olarak kullanımına gelince dil bilginleri bu kullanım için iki şart öne sürmüşlerdir. Bu şartlar: “حَقِّ”dan sonra gelen ifade ile öncesinde geçen ifade arasında cins birliği olmalıdır. Yani her iki öge aynı türde birleşmeli ve “حَقِّ”dan sonra gelen ifade, azlık-çokluk, zayıflık-güçlülük vb. zaviyelerden önceki ögeden farklı olmalıdır. Öte taraftan bu sonraki öge hüküm açısından muhtemel en nihai noktada bulunmalıdır.¹⁰⁸³

¹⁰⁸⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâ'id*, 146; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/278-287; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/1023-1024; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 1/293; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/178-180; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 4/1752-1756; a.mlf., *et-Tezyîl*, 11/240-253; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/249-252; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 545; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/271-275; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/437-450; a.mlf., *Ref'u'l-hâcib*, 3/298-301; Zerkeşî, *el-Baħru'l-muħîṭ*, 4/459-466; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/520-524; İbn Emîru Hâc, *et-Taķrîr ve't-taħbîr*, 3/286; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuħûl*, 1/378-380; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 182-183.

¹⁰⁸¹ Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâ'id*, 146; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/278-287; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 3/1023-1024; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 1/293; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/178-180; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 4/1752-1756; a.mlf., *et-Tezyîl*, 11/240-253; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/249-252; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 545; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/271-275; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/437-450; a.mlf., *Ref'u'l-hâcib*, 3/298-301; Zerkeşî, *el-Baħru'l-muħîṭ*, 4/459-466; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/520-524; İbn Emîru Hâc, *et-Taķrîr ve't-taħbîr*, 3/286; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuħûl*, 1/378-380.

¹⁰⁸² Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/278-287; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/178-180; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 4/1752-1756; a.mlf., *et-Tezyîl*, 11/240-253; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/249-252; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 545; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/271-275; Zerkeşî, *el-Baħru'l-muħîṭ*, 4/459-466; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/520-524; İbn Emîru Hâc, *et-Taķrîr ve't-taħbîr*, 3/286; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuħûl*, 1/378-380; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 182-183.

¹⁰⁸³ Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-276; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 1/293; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/178-180; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 4/1752-1756; a.mlf., *et-Tezyîl*, 11/240-253; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/249-252; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 545; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 2/271-275; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 4/437-450; a.mlf., *Ref'u'l-hâcib*, 3/298-301; Zerkeşî, *el-Baħru'l-muħîṭ*, 4/459-466; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/520-524; İbn Emîru Hâc, *et-Taķrîr ve't-taħbîr*, 3/286; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuħûl*, 1/378-380.

“حتى” kelimesi, istisnanın iki türünden biri olan muttasıl istisnanın olabileceği her durumda atıf harfî olarak istimal edilebilir. Ancak eğer böyle bir imkân yoksa yani muttasıl istisna mümkün değilse atıf harfî olamaz. İstisna olmaya elverişli bir kullanımda “حتى”dan sonra gelen ifadenin öncesinde geçen ifadenin kapsama alanına dâhil olacağı hususunda ittifak vardır. Örneğin “مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءِ” “Peygamberlere kadar herkes öldü/ölecek”; “قَدِمَ الْحَاجُّ حَتَّى الْمَشَاةِ” “Yayalara varıncaya kadar hacılar döndü.”; “رَجَعَ الْأَهْلُ حَتَّى الْأَبِّ” “Aile fertleri döndüler, baba bile.” gibi cümlelerde peygamberler, yaya olarak hacca gidenler ve baba, önceki yüklem kapsama alanına dâhil olan en uç unsurlarıdır. Bu harf burada cümleye “öncekiler bu vasıfta iseler sonrasındakilerin bu özellikte olmasında şaşılacak bir şey yoktur.” anlamı katmıştır.¹⁰⁸⁴

“حتى” edatının başka bir kullanımı ise sonrasında mensup muzâri bir fiilin olmasıdır. Burada genel kanaat fiilin, “حتى” edatından sonra gizli bir “أَنْ” harfi ile mensup olduğudur. Bu kullanımda “حتى”, öncesine nazaran gaye, tâ‘lil ya da istisna anlamı taşıyabilir.¹⁰⁸⁵

a. Gaye (sınır, nihai nokta)

“حتى” edatından önce bulunan fiil olumlu olup, sürekliliği bulunan ve bir süreç gerektiren bir eylemse bu harf, “إِلَى أَنْ” manasına gelir ve öncesindeki eylemin bitiş noktasına delâlet eder. Mesela şu ayet buna örnektir:

﴿...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...﴾

¹⁰⁸⁴ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 45; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, 4/1661-1668; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 542-558; İbn Hişâm, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ*, 67; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/379-384.

¹⁰⁸⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 184.

“...Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için.”¹⁰⁸⁶ Bu ayet, Ramazan ayında tutulacak oruç çerçevesinde bazı ahkâmı düzenlemiş, yeme ve içme eylemlerinin nerede son bulacağını “حَتَّى” edatıyla göstermiştir. Fakihler, ayette yer alan ve “tan yeri ağarınca” ifadesinin mecazî kullanımı olan “حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ” ifadesiyle ayetten, bir kimsenin fecir vaktine cünüp olarak gerebileceğini ve bunun oruca bir hâlel getirmeyeceği sonucunu çıkarmışlardır.¹⁰⁸⁷ Bir başka ayette Cenab-ı Allah (c.c) şöyle buyurmuştur:

﴿...فَقَاتِلُوا آلِي تَبَعِي حَتَّى تَقِيَّ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...﴾

“...Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın.”¹⁰⁸⁸ Bu ayette emredilen “savaşın” fiili, bir süreç gerektirdiğinden “حَتَّى” edatı bu sürecin sona ereceği hududu tayin etmek için istimal edilmiştir.

“حَتَّى” edatı menfi ve yasaklayıcı fiillerden sonra geldiğinde ise, menfilikten biteceği ve yasağın nihayete ereceği yeri bildirir. Mesela olumsuz bir fiilden sonra kullanımına örnek olarak şu ayet verilebilir:

﴿قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾

Onlar da, "Mûsâ bize dönünceye kadar buzağıya ibadet etmeye devam edeceğiz" dediler.¹⁰⁸⁹

Yasak bildiren bir fiilden sonra gelişine ise boşanmış bir kadının tekrar eski kocasına dönebilme durumunun hükmünü bildiren ve daha önce atıf edatı olan fâ “فَ”

¹⁰⁸⁶ el-Bakara 2/187.

¹⁰⁸⁷ Detay için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 2/189-192; Şâfiî, *el-Um*, 2/107; Muzenî, *el-Muhtaşar*, 1/309; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/414-415; İbn Abdulber, *Kitâbu'l-Kâfi*, 1/339; Serahsî, *el-Mebsûr*, 3/56; Şâşî, *Hilyetu'l-ulemâ*, 3/192; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/92; Nevevî, *el-Mecmû*, 7/373-378; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/575; Şeyhizâde Damad Abdurrahman, *Mecma'u'l-enhur*, 1/245.

¹⁰⁸⁸ el-Hucurât 49/9.

¹⁰⁸⁹ Tâhâ 20/91.

harfî bahsinde de kendisine yer verdiğimiz Bakara Sûresi 230. Ayet örnek olarak verilebilir. Bu ayette Allah Teâlâ (c.c) şöyle buyurmaktadır:

﴿...فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...﴾

“Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz.”¹⁰⁹⁰ Bu durumda bu ayet, eşin eski kocasına dönme yasağının nihai noktası olarak başka bir erkekle nikâhlanmak olarak belirlemiştir ki bu hususta ittifak vardır.¹⁰⁹¹

Başka bir ayette adet hali devam eden eşle cinsel birlikteliğin haram olduğunu bildirilmiş ve eşin âdeti kesilmeyene kadar kendisine yaklaşı(a)mayacağı beyan edilmiştir. İlgili ayet şöyledir:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾

“Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay halinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.”¹⁰⁹² Bu ayeti değerlendirmede İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler, ayette yer alan “Temizleninceye kadar...” ifadesinden hareketle âdet hali sona ermiş ve on günü tamamlamış olan

eşle gusûl yapmadan cinsi münasebet kurulabileceğinin caiz olduğuna kanaat getirmişlerdir. Çünkü buradaki yasağın bitim noktası adetten kesilmiş olmak olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla âdet biter bitmez yasak ortadan kalkmaktadır. Cumhur ise, ayetin devamında yer alan “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ” “Temizlendikleri vakit, ...onlara yaklaşın” cümleden hareketle âdetin azami süresini tamamlasa bile gusûl almadan eşle

¹⁰⁹⁰ el-Bakara 2/230.

¹⁰⁹¹ Şeybânî, *el-Aşl*, 4/458; Şâfiî, *el-Um*, 5/165, 264-267; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 5/135; Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *ez-Zeb 'an mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed el-İlmî (Fas: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâu't-Turâs, 2011), 2/461; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/326; Cuveynî, *Nihâyetu'l-ma'âlab*, 14/374; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 3/187-190; Bâbertî, *el-Înâye*, 4/177-184; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 5/475; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kâdir*, 4/177-183; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 3/89-90.

¹⁰⁹² el-Bakara 2/222.

cinsi münasebetin caiz olmadığına hükmetmişlerdir. Her iki görüşün sahiplerine göre yaklaşma yasağını bildiren eylemin son sınırı, kadınların temizlenmesine kadardır. Görebildiğimiz kadarıyla ayette geçen “يَطْهَرْنَ” ifadesine yüklenen anlam, ihtilafın temelini oluşturmaktadır. Hanefiler, bu ifadeye aynı kökten gelen ve sülasi mücerret olan “طَهَّرَ” fiilini tazmin yoluyla iliştip yorumlarken Cumhur, aynı ifadeye “يَطْهَرْنَ” kıraatinden hareketle “boy abdesti almak” anlamını yüklemişlerdir. Birinci yaklaşıma göre “يَطْهَرْنَ” cümlesi “âdetten kesildiklerinde”, ikinci yaklaşıma göre ise “boy abdesti aldıklarında” manasına gelmektedir.¹⁰⁹³ Kanaatimizce Hanefilerin yaklaşımı daha isabetlidir.

Aynı duruma örneklik teşkil edebilecek bir diğer ayette şudur:

﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...﴾

“Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşit olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.”¹⁰⁹⁴ Bu ayet, elinde yetime ait mal bulunan vâsinin bu malı yetime ne zaman teslim edeceğinin sınırını belirlemektedir. Fıkıh kitaplarında “*el-Hacr*” başlığı altında irdelenen bu konu esasen mal yitimini önlemeye yönelik bir tedbirdir. Burada yetimin iki durumda malın teslimine hak kazanacağı bildirilmiştir. Birincisi ergenlik çağına ermesi, ikincisi ise davranış ve tutumuyla reşit olduğunu ispat etmesidir. Buna göre ergenliğe varıp da rüşte sahip olmayan ya da reşit olduğu görülüp de buluğa ermeyen bir yetime malı teslim edilmez. Her iki şart birlikte gerçekleşmelidir.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹³ Mezheplerin delillerinin dayanak noktası için bk. Şâfiî, *el-Um*, 5/184; Muzenî, *el-Muhtaşar*, 1/71-73; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 1/467-471; İbnu'l-Kassâr, *Uyûnu'l-edille*, 3/1389-1401; Kudûrî, *et-Tecrid*, 1/342-348; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 1/386-388; Râfiî, *Fethu'l-'azîz*, 2/421-422; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/444-445; İbn Ruşd el-Ced, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 1/121-123; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/44; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/63-65; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 2/204-207; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 185-186..

¹⁰⁹⁴ en-Nisâ 4/6.

¹⁰⁹⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, 8/466-496; Şâfiî, *el-Um*, 3/220-226; Muzenî, *el-Muhtaşar*, 1/539-545; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3/183; Kayrevânî, *eż-Zeb*, 1/338-348; Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/215-2-515; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 6/339-401; Pezdevî, *el-Uşûl*, 769-771; Rûyânî, *Baḥru'l-meżheb*, 5/385-401; Begavî, *et-Tehzîb*, 4/118-141; Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/3/191-194; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 21/91-94; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/370.

b. Tâlil (illet belirtme/gerekçelendirme)

“حَتَّى” harfî, hemen biten ve süreklilik arz etmeyen bir eylemden sonra istimal edildiğinde illet bildirerek “کی/için” manasına gelir ve öncesinde geçen eylemin amacını gösterir.¹⁰⁹⁶ “أَعْبُدُ اللَّهَ حَتَّى يَرْضَى عَنِّي” “Allah’a ibadet ediyorum ki benden razı olsun.” cümlesinde böyle bir kullanım söz konusudur. Nitekim ibadet etmek kısa bir süre gerektirse de bir anda olup bitiveren bir eylemdir. Öte taraftan böyle bir kullanımda “حَتَّى” harfî, eylemin sınırını belirlerken aynı zamanda fiilin gerekçesini de içerebilir. Örneğin şu ayette böyle bir kullanım vardır:

﴿...وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا...﴾

“Onlar, güç yetirebilseler, sizi dininizden döndürünceye kadar sizinle savaşmaya devam ederler.”¹⁰⁹⁷ Bu ayette, kâfirlerin Müslümanları inançlarından vaz geçirinceye kadar mücadeleye devam edecekleri bildirilmiştir. Bu, aynı zamanda onların bu eylemlerinin gerekçesinin de beyandır.

c. İstisna (Hariç tutma)

Vukuu uzun bir zaman gerektirmeyen ve herhangi bir gerekçe bildirmeye de müsait olmayan eylemlerden sonra gelen “حَتَّى” harfî, “إِلَّا أَنْ” (...olması müstesna) manasında istisna harfî olarak kabul edilmektedir. Mesela, “لَأَقْتُلَنَّ الْكَافِرَ حَتَّى يَسْلَمَ” “Kâfirle savaşacağım. Müslüman olma durumu hariç” sözü, bu anlamı vermektedir.

¹⁰⁹⁶ Ebû Ali el-Fârisî, *el-İzâh fi'n-naḥv*, 316; Pezdevî, *el-Uşûl*, 272/276; Enbârî, *el-İnşâf*, 2/489-493; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/465-471; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 4/54; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/160-167; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/241-252; a.mlf., *İrtişâfu'd-darab*, 4/1661-1663; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 542; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 168-176; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/79; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 8/286-287; Şâtîbî, *el-Makâşîdu's-şâfiye*, 6/37; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/379-384; Şeyhzâde, Muhammed b. Mustafa el-Kocevî, *Şerhu Kavâ'id-i'râb*, thk. İsmail Merve (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/98-106.

¹⁰⁹⁷ el-Bakara 2/217.

Çünkü cümleye illet veya gaye bildiren “Müslüman olması için.” ya da “Müslüman oluncaya kadar...” gibi anlamlar yüklemek pek isabetli gözükmemektedir.¹⁰⁹⁸

d. İbtidâ (Cümle Başlangıcı)

“حَتَّى” harfî, bazı durumlarda ibtidâ için olur ve kendisinden sonra gelen cümle öncesinden tamamen bağımsız bir konumda olur. “حَتَّى” harfinin ibtidâiye için olduğu durumlar şu şekilde sıralanabilir: “حَتَّى”dan sonra gelen cümle isim cümlesi, başında mazi fiil veya merfû muzâri fiil bulunan fiil cümlesi olması. Mesela, “بَكَرَ سَقِيمٌ حَتَّى ” ifadesi buna “بَكَرَ سَقِيمٌ حَتَّى ” “Bekir o kadar hasta ki artık iyileşeceği umulmuyor. ” ifadesi buna örnektir. Bu cümleden de anlaşılacağı üzere bu kullanımda “حَتَّى” harfinden sonra gelen eylemin çok ileri bir boyuta ulaştığı anlamı verir.¹⁰⁹⁹ Nitekim az önce geçen örnekte Bekir’in hastalığının ileri bir boyuta ulaştığı ve hastalığının ölümcül olduğu anlaşılmıştır.

b. إلى (... e kadar)

Arapça’da özellikle de naslarda yoğun bir kullanımı bulunan “إِلَى” edatı da “حَتَّى” gibi gaye yani eylemin amacını bildirir. Bu harfin delalet ettiği

¹⁰⁹⁸ Ebû Ali el-Fârisî, *el-İzâh fî’n-naḥv*, 316; Pezdevî, *el-Uşûl*, 272/276; Enbârî, *el-İnşâf*, 2/489-493; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 4/465-471; İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 4/54; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/160-167; Ebû Hayyân, *et-Tezvîl*, 11/241-252; a.mlf., *İrtişâfu’d-darab*, 4/1661-1663; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 542; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 168-176; İbn Akîl, *el-Musâ’id*, 3/79; İsnevî, *el-Kevkeb*, 329; Nâzîru’l-ceyş, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 8/286-287; Şâtîbî, *el-Makâşîdu’s-şâfiye*, 6/37; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 2/379-384; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâ’idi’l-i’râb*, 1/98-106.

¹⁰⁹⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/20; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 3/208; Ebû Ali el-Fârisî, *et-Ta’lîkât*, 2/1385-139; a.mlf., *el-İzâh*, 317; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 4/465; İbnu’l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 45; İmam Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 4/54; a.mlf., *Evḍaḥu’l-mesâlik*, 1/332; a.mlf., *Muğni’l-lebîb*, 176-178; a.mlf., *Şuḍûru’z-zeheb*, 382; Şâtîbî, *el-Makâşîdu’s-şâfiye*, 6/39; Uşmûnî, *Menhecû’s-sâlik*, 1/304; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 2/382; el-Fâridî, *Şerhu’l-Fâridî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/504; Sabbân, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Uşmûnî*, 1/410.

anlama/anlamlara ve bundan neşet eden ahkâma, “harf-i cerler” bahsinde kısmen değinilmişti. Bu kısımda ise gaye bildirmesi üzerinde durulacaktır. Şöyle ki: Bu harften sonra gelen sınırın karine bulunmadığında, öncesindeki yüklem kapsama dâhil olup olmadığı ve bu harfin buna delâlet edip etmediği mevzuu etrafında âlimler arasında tartışma yaşanmaktadır. Karine varsa zaten ona göre hareket edileceği aşikârdır. Bununla birlikte “Gaye, mugayyâyâ¹¹⁰⁰ dâhil midir, değil midir? şeklinde üne kavuşan meselede karine olmadığında “إلى” edatından sonrasının öncesinin

kapsama girip girmeyeceği konusunda belli başlı sekiz görüş ortaya çıkmaktadır:

- a. Birinci görüşe göre gaye, mugayyânın kapsama alanının dışında kalmaktadır. İmam Şâfiî, İbn Hişâm ve usûl bilginlerin büyük bir kısmı bu görüşü tercih etmektedirler.¹¹⁰¹
- b. İkinci görüşe göre hiçbir şart gözetmeden gaye, mugayyâyâ dâhil olmamaktadır. Böyle bir görüş Hanbelî mezhebi kurucusu Ahmed b. Hanbel’den nakledilmektedir.¹¹⁰²
- c. Üçüncü görüşte ise nihai nokta, “إلى” harfinden öncesiyle cins birliği taşıyorsa gayenin, mugayyâyadan olması ihtimal dâhilinde iken olmaması da muhtemel olmaktadır. Ancak dâhil olmama ihtimali daha kuvvetlidir. Böyle bir birliktelik bulunmuyorsa o zaman dâhil olmamaktadır. Başka bir ifadeyle nihai nokta, önce geçen ifadeyle aynı cinstense girmekte; değilse girmemektedir. Örneğin bir kimse “بِعْتُكَ هَذَا الزَّيْتُونَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَى هَذِهِ” “Zeytin ağaçlarımı şuradan şuaraya kadar sana sattım.” derse, işaret ettiği ağacın zeytin olup olmamasına bakılır ve satımın son noktası son ağaçla nihayete erer. Bazı Hanbelî hukukçuları bu görüşü benimsemektedirler.¹¹⁰³
- d. Dördüncü görüşe göre gaye, cümleden önce zamansal olarak var olup bu varlığı da tayin edilen sınıra bağlı değilse mugayyânın kapsamına girmemektedir. Öte taraftan herhangi bir sınır tayin edilmemişse sınırın ötesi sözün kapsamına

¹¹⁰⁰ Mugayyâ sözü, hükmün geçerliliğini işâr eden mekân veya zamana denir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 388; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 176.

¹¹⁰¹ Cessâs, *el-Fușûl*, 1/93; Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275, 280-281.

¹¹⁰² Cessâs, *el-Fușûl*, a.y.; Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275, 280-281; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/220-221; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/65-71 3-218-225.

¹¹⁰³ Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/286-278; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2063-2072; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/177-181.

الْبَيْتُكَ هَذِهِ الدَّارَ مِنْ هَذَا " alınacaksa gaye mugayyâya dâhil olmaktadır. Örneğin "

الحائط إلى هذا الحائط " "Sana bu evi, bu duvardan şu duvara kadar sattım."

cümlesinde iki duvarın satış akdine girmediği Hanefî hukukçuları tarafından dile getirilmektedir.¹¹⁰⁴

- e. Beşinci görüşe göre gaye, beş duyu ile hissedilebilen ayırt edici bir nitelikte mugayyâdan ayrılabiliriyorsa kapsam dışı kalmakta; böyle bir özelliği yoksa kapsama dâhil olmamaktadır. Örneğin ayette şöyle denmektedir:

﴿...ثُمَّ آتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...﴾

"Sonra da akşama kadar orucu tam tutun."¹¹⁰⁵ Ayette orucun akşama kadar tamamlanması emredilmektedir. Yukarıda bahsedilen yönde kesin bir ayırımın mevcudiyeti neticesinde akşamdan sonra oruçlu olmak kapsam dışı kalmaktadır. Şu ayette ise böyle belirgin olan ayırıcı bir özellik bulunmadığı için gaye, mugayyânın içinde kalmaktadır:

﴿...وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ... وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾

"...dirseklere kadar ellerinizi ve... Her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın."¹¹⁰⁶ Ayette dirsek koldan, aşıklık kemiği ise topuktan net bir şekilde ayırt edilmediği için her ikisi de yıkama eyleminin kapsamına girmektedirler. Burada benzer azalarla dirsek-kol, aşıklık kemiği-topuk birbirine bağlandığı için onları kapsama dâhil etmemek mantıklı gelmemektedir. Fahreddin er-Râzî, bu görüşün daha isabetli olduğunu dile getirmektedir.¹¹⁰⁷

- f. Altıncı görüşe göre sınır, "مِنْ" harfine karşılık düşüyorsa mugayyâya girmemekte; değilse girip girmemesi ihtimal dâhilinde olmaktadır. Sîbeveyhi'den böyle bir görüş nakledilmektedir.¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁴ Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275, 280-281; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/220-221; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/65-71; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/92-94; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/286-278; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2063-2072; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/177-181; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/160-166; İsnevî, *Nihâye*, 210-211; a.mlf., *el-Kevkeb*, 320-321; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/256-261; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3-218-225.

¹¹⁰⁵ el-Bakara 2/187.

¹¹⁰⁶ el-Mâide 5/6.

¹¹⁰⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/92-94; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/286-278.

¹¹⁰⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 272-275, 280-281; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/220-221.

g. Yedinci görüşe göre “مِنْ” harfi ile kullanılmışsa kapsama dâhil olmakta; değilse

kapsam dışı kalmaktadır. Örneğin, “بِعْتِكَ هَذَا الزَّيْتُونَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَى هَذِهِ”

“Zeytini, şu ağaçtan şu ağaca kadar sana sattım.” ifadesinde, bu görüşte olanlara göre son sınır, satım akdine dâhil olmamaktadır.¹¹⁰⁹

h. Sekizinci ve son görüşe göre bu görüşlerin hiç biri doğru görüşü yansıtmamaktadır. Çünkü bu harf, bu manalardan hiç birine delâlet etmemektedir. Zemahşerî ve Seyfeddin el-Âmidî bu görüşü savunmaktadırlar.¹¹¹⁰

Görüşler arasında bir değerlendirme yapan Zemahşerî, bu son görüşü tercih etmesini şöyle temellendirmiştir:

Gaye bildiren “إِلَى” harfi, sadece bir eylemin/yüklemin hududunu tayin eder. Bu hududun hükmün kapsama alanı içinde yer alıp almayacağı mevzuu ise başkaca delillerin göstermesi sonucu oluşan bir kanaattir. Örneğin daha önce verdiğimiz ayette yer alan اَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ “Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.” ifadede sınır olan gece, hükmün yani oruç tutma emrinin içerisinde yer almaz. Böyle olmazsa geceleyin de orucun tutulması icap eder ki bu da hadisle men edilen visal orucunu beraberinde getirir.¹¹¹¹ Başka bir örnek olarak ayet-i kerimde şöyle geçer:

﴿...وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ...﴾

“Eğer borçlu darlık içindeyse ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin.”¹¹¹² Bu ayette belirtilen “eli genişlemek” sınırının, borç ödeme yükümlülüğünün kapsamının dışında olduğunun açık delili vardır. Çünkü borçluya belli bir zamana kadar mühlet verilmesi kolaylığı, medyunun sıkıntıda olmasıdır. Sıkıntılarının gidip elinin genişlemesi durumunda ise ödeme imkânı doğduğundan hükmün konulma gerekçesi de ortadan kalkmış olur. Şayet gaye, burada mugayyâya dâhil edilirse borçluya hem genişlik hem de darlık anında ödeme yükümlüğü getirileceğinden hükmün konulmasının bir anlamı kalmaz. Bununla birlikte mesela şu ayette gaye, mugayyâya karineden dolayı dâhildir:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

“Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir.

¹¹⁰⁹ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/256-261; Zerkeşî, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 3-218-225;

¹¹¹⁰ Mezkûr görüşlerin detayı için bk. Cessâs, *el-Fuṣûl*, 1/93; 272-275, 280-281; Serahsî, *el-Uṣûl*, 1/220-221; Râzî, *el-Maḥsûl*, 3/65-71; Âmidî, *el-İḥkâm*, 3/92-94; Karâfî, *el-İḳdu 'l-manẓûm*, 2/286-278; a.mlf., *Nefâ'isu 'l-uṣûl*, 5/2063-2072; Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr*, 2/177-181; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/160-166; İsnvî, *Nihâye*, 210-211; a.mlf., *el-Kevkeb*, 320-321; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/256-261; Zerkeşî, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 3-218-225; İbnu'l-Lahhâm, *el-Muḥtaşar*, 52-55; Şevkânî, *İrşâdu 'l-fuḥûl*, 1/379-380; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 176-179.

¹¹¹¹ İlgili hadisin farklı varyantları olmakla birlikte en sahih metni şöyledir: “نَحْيَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : فَإِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَوَاصَلَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَأَيْكُمْ مِثْلِي ؟ إِنْ أَيْبَتَ يَطْعَمَنِي رِي عَنِ الْوَصَالِ فَقَالَ رَجُلٌ : فَإِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَوَاصَلَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَأَيْكُمْ مِثْلِي ؟ إِنْ أَيْبَتَ يَطْعَمَنِي رِي وَيَسْقِينِي” Bk. Buhârî, "Savm", 47 (No. 1972); Müslim, "Siyâm", 2563; İbn Mâce, "Siyâm", 40 (No. 1732); Ebû Dâvûd, "Savm", (No. 2360); Tirmizî, "es-Savm", 62 (No. 788); Nesâî, "Siyâm", 5 (No. 2804).

¹¹¹² el-Bakara 2/280.

Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.¹¹¹³ Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) böyle bir mucizeyle taltif edilip İsrâ yolculuğuna çıkarılması ve ardından Mescid-i Aksa'ya girdirilmeksizin geri getirilmesi makul değildir. "Kur'ân'ı baştan sona ezberledim." anlamındaki "خَفِطْتُ الْقُرْآنَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ" söz de böyledir. Başı ezberleyip sonunu ezberlemeyene hafız denilmez, böyle biri de bu sözü söylemez. Öte taraftan abdest ahkâmını içeren ayetindeki "إِلَى الْمَرَافِقِ" ile "إِلَى الْكَعْبَيْنِ" sınırının hükme dâhil olup olmadığına dair bir karine yoktur. Bundan dolayı hukukçuların birçoğu bu durumda ihtiyata riayet ederek yıkama hükmüne girmeli demişlerdir. Dâvûd ez-Zâhirî ile İmam Züfer gibi âlimler ise kati olanı baz alarak girmez demişlerdir.¹¹¹⁴

Başını Teftâzânî'nin çektiği birçok muhakkik âlime göre bu mevzuda en isabetli görüş, Zemahşerî'nin bu yaklaşımıdır. Abdulazîz el-Buhârî'nin de ifadelerinden anlaşılan onun bunu tercih ettiğidir.¹¹¹⁵ Nitekim nihai noktanın kapsama dâhil olup olmadığı mevzuu, bu harfe yüklenen anlam ile değil harici karineler vasıtasıyla tayin ve tespit edilmelidir. Usûl bilginleri bu durumda iki karinenin olabileceğinden bahsetmişlerdir. Tayin edilen sınır, ya bu harften sonrasını hükmün alanından çıkarmak için (ıskat) ya da hükmü belirli bir yere kadar uzatmak için (meddu'l-hukm) belirlenir. Dolayısıyla hükmü belirlemek için fetva mercii, tayin edilen sınırın ıskat için olduğuna kanaat getirirse bu durumda sınır hükmün kapsamını dâhil olur; aksi durumda ise kapsam dışı kalır. Örneğin borç vadesi veya kira sözleşmesi için tayin edilen zaman ve sınırın, ilgili akdin kapsamına dâhil olmaması bu kabildendir.¹¹¹⁶

Sözlü işlemlerden olmak üzere bir kimse, "أَجَرْتُ دَارِي إِلَى رَمَضَانَ" "Evimi Ramazan ayına kadar (sana) kiraladım." derse bu kiralama akdine Ramazan ayı dâhil olmaz. Ancak, "بَعْتُ مِنْكَ كَذَا بِالْخِيَارِ إِلَى اللَّيْلِ" "Geceye kadar muhayyer kalmam şartıyla sana bu malı sattım." dediğinde ise Ebû Hanife'ye göre böyle bir kayıt, sonrasını kapsam dışına itmek için olduğundan gece zaman dilimi, muhayyerlik kapsamına girer. Sâhibeyn'e göre "Sınır, ortada dâhil olduğunu gösteren herhangi bir karine yoksa kapsam dışı kalır" kaidesinden hareketle gece muhayyerlik kapsamına

¹¹¹³ el-İsrâ 17/1.

¹¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/598.

¹¹¹⁵ Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 5/103; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/279-281; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/178-179; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/256-261; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/221; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 1/164; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 2/58; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 1/33; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 1/28-29; Ali el-Kârî, *Mirḳātu'l-mefâtîḥ*, 5/1980; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 180.

¹¹¹⁶ Detaylı bilgi için bk. Bk. Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/279-281; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/178-179; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/256-261; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/221; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 1/164; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 2/58; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 1/33; Ali el-Kârî, *Mirḳātu'l-mefâtîḥ*, 5/1980.

girmez. Çünkü o, sınır olarak belirlenmiştir. "لَا أَكَلِّمُهُ إِلَى رَأْسِ السَّنَةِ" "Onunla yılbaşına kadar konuşmayacağım." anlamındaki sözü söyleyen bir kimsenin ettiği yeminin hükmü de böyledir.¹¹¹⁷

2.4. Şartlı Cümle

Dil ıstılahında şart, bazı harfler vasıtasıyla sebep-sonuç bildiren ve birbirinden bağımsız olarak düşünölemeyen iki cümlelerin birbirine bağlanmasıdır. Anlatılmak istenen durumu belli bir şarta bağlayan cümlelere şart cümleleri denir. Başka bir ifadeyle bazı edatlar aracılığıyla iki cümle arasında birbirinden ayrılmazlık ilgisinin tesis edildiğı cümlelere "şart cümlesi" denir. Bir şarta bağlı olarak bir eylemin veya durumun gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesini ifade eden bu cümle türlerinde, şart edatı denilen unsurlar aracılığıyla şart anlamı elde edilmiş olur.¹¹¹⁸ Fıkıh usûlünde ise şart, çok farklı kullanımı bulunan ve daha geniş bir perspektifte değeriendirilen bir kavramdır. Örneğın hukukçular, "yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren; ancak mevcudiyeti hükmün tahakkukunu gerektirmeyen vaz'î hükümlere de şart denildiğini belirtmişlerdir.¹¹¹⁹ Haccın sıhhat şartları, nikâh akdinin sıhhat şartları vb. söylemler böyledir. Çünkü mesela nikâhta aranan şartlar olmadan akit geçerli olmazken aynı şartların gerçekleşmesi durumunda ise nikâh gerçekleşmiştir denilemez.

Fıkıh eserlerinde teferruatıyla değeriildiğı üzere fıkıh bilginleri şartı; ta'likî ya da takyidi diye iki kısma ayırmışlar ve ta'likî şartların mevcudiyetinin hükmün mevcudiyetini gerekli kılacağını dile getirmişlerdir. Örneğın bir mülkün rehin şartıyla satıma konu edilmesi hususunda "rehin etme şartı" takyidi bir şarttır. Vasiyet, köle azadı, talak, yemin gibi akitlerin tahakkukunu bir şartın gerçekleşmesine bağlı kılmak durumu ise ta'likî şartın gerçekleştiğine örnektir. Yukarıda da dediğimiz gibi ta'likî şartların var olması hükmün de var olduğunu gösterir. Mesela koca eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ"

"دَخَلْتَ الدَّارَ" "Eve girersen boşsun." dediğinde ve şart olan eve giriş eş tarafından

¹¹¹⁷ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Meğâric fi'l-hiyel*, thk. Joseph Schacht (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1999), 106; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tağâvî*, 2/320; Serahsî, *el-Mebsûr*, 30/218; Alâuddin es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 2/349; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 4/203; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 8/51; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 2/264; el-Mahbûbî, *el-Vikâye*, 5/3; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/599-600.

¹¹¹⁸ Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/545.

¹¹¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/57-58.

gerçekleştirildiğinde hüküm olan boşama da gerçekleşmiş olur. Aksi durumda ise gerçekleşmez.¹¹²⁰

2.4.1. Şart Edatları

Bir cümleyi şart cümlesine çevirebilmek için belli bazı edatlar kullanılmalıdır. Bunlardan bir kısmı harf iken diğer bir kısmı ise isimdir. “إِنْ، مَا، مَنْ” gibi birtakım kelimeler bunlardandır. Bunlardan isim olanlarına daha önce “isimler” bahsinde değinildiğinden burada kendilerine yer verilmeyecektir. Öte taraftan bunların müşterek özellikleri, cümleye “şart” anlamı vermeleridir. Nahiv ilminde bu anlamı barındıran ve iki cümle arasındaki şart ilişkisini tesis eden ve daha önce değinilmeyen şart edatlarından bazıları şunlardır:

a. إِنْ (...ise)

Bu harf, şart ve cevap cümlesi arasında mutlak bir telâzüm (ayrılmazlık) sağlar ve cümlelerin yapısına göre genellikle müstakbel zaman dilimini gösterir. Bu telâzümü, iki müspet cümle arasında tesis edebildiği gibi iki menfi cümle veya biri müspet diğeri menfi cümle arasında da tesis edebilir. “إِنْ” harfi, sadece şart için gelebilmesi ve iki cümle arasındaki bu çok yönlü ilişkiyi sağlamasından dolayı şart edatlarının aslı olup en yaygın olarak kullanılanıdır.¹¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi’u’l-fevâid* adlı eserinde uzun bir araştırma neticesinde elde ettiği malumattan çıkan sonucun şöyle olduğunu dile getirmiştir:

¹¹²⁰ Pezdevî, *el-Uşûl*, 286; Gazzâlî, *Şifâ’u’l-ğalîl*, 550; Alâuddin es-Semerkindî, *Mîzânü’l-uşûl*, 1/616-648; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/57-65; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzır*, 1/179; Karâfî, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fuşûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sâ’d (Kahire: Şirketu’t-Tabâ’atu’l-Fenniyye, 1973), 261; a.mlf., *Nefâ’isu’l-uşûl*, 5/2040; a.mlf., *el-İkdu’l-manzûm*, 2/257; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari’r-Ravza*, 2/625; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 4/174; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/265-266; İcî, *Şerhu Muhtaşari’l-Muntehâ*, 3/58; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/157, 4/426; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 2/10; a.mlf., *Teşnîfu’l-mesâmi*, 2/760; İbnu’l-İrâkî, *el-Ğaysu’l-hâmi*, 319; Molla Fenârî, *Fuşûlu’l-bedâi*, 1/277-278, 2/136; İbn Kutluboğa, *Şerhu Muhtaşari’l-Menâr*, 177; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 1/249; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 1/375-376; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 158.

¹¹²¹ İbn Cinnî, *el-Luma*, 133; Pezdevî, *el-Uşûl*, 286; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/231; Usmendî, *Beḡlu’n-naẓar*, 50; İbnu’l-Esir, *el-Bedî*, 1/625-626; İbnu’l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 55; İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Şâfiye*, 4/66; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/192-193; Ebu’l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 2/117; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/265-266.

İki cümle arasında rabita görevi gören edatlar, (لَا، لَوْلَا، لَوْلَا) olup bu edatların sağladığı irtibat dört şekilde tezahür eder. Bu tezahürler şunlardır: a) Olumlu-olumlu cümleler, b) Olumsuz-olumsuz cümleler, c) Olumlu-olumsuz cümleler, d) Olumsuz-olumlu cümleler. Bu edatlardan “لَا”، bütün bu şekiller arasında bir bağlantı kurar ve en basit haliyle şart işlevini tüm yönleriyle icra eder. Müstakbel zamana delâlet eden bu harf “şart” olgusunu tesis eden kelimeler arasında temel harf konumundadır. “لَا” harfî aynı cümleler arasında yine ayrılmazlık ilişkisi kurar. Lakin onun delâlet ettiği zaman dilimi sadece mazidir. “لَوْ” harfî, bir cümlenin anlamının tahakkuk etmemesi neticesinde başka bir cümlenin gerçekleşmediğini, “لَوْلَا” ise aynı durumun tam tersini gerçekleştirdiğini bildirir. Bundan ötürü “لَا” bu babta asıl konumundadır.¹¹²²

Bu edatın kural olarak cümlede yenileme veya tekrara delâlet etmesi bulunmamakla birlikte karinenin bulunduğu durumlarda yenilemeye delâlet etmesi muhtemeldir. Tekrarı gerektirmeyen ancak cevabın başında getirilen fâ “فَ” ile tekrara delâleti sağlanan şartın durumu için Basra dil ekolünün usûl bilginlerine göre cümle ister tekrara uygun olsun isterse de olmasın fark etmez bu harf, tekrara delâlet eder.¹¹²³

كَلَّمَا اغْتَسَلْتَ مِنَ الْجَنَابَةِ فَإِنْ ” Münasip olana örnek kocanın eşine söylediği,

“Cenabetten her yıkandığında şayet hamamda yıkanır sen boşsun.” ifadedir. Tekrara uygun düşmeyene örnek ise kocanın aynı ifade de kullandığı “كَلَّمَا اغْتَسَلْتَ فَإِنْ يَصِدِّ الْأَمِيرُ...” “Cenabetten her yıkandığında emir ava çıkarsa...” sözdür. Buna göre kadın üç cenabetinden sonra üçünde de hamamda yıkanır üç talak hakkı düşer. Ancak üç cenabeti durumunda bir defa hamamı kullanırsa bir talak hakkı düşer. Emir in ava çıkması durumu da böyledir.¹¹²⁴

¹¹²² İlgili beyan ve şart ve cezaya bağlı diğer tafsili malumat için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'î 'u'l-fevâ'id*, 1/43-44.

¹¹²³ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/21; Pezdevî, *el-Uşûl*, 286; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/244; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/128; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/192-193; Ebû Hayyân, *İrîşâfu'd-darab*, 4/1888-1889; Şemsuddîn el-İsfahânî, *Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, 2/41; Bâbertî, *el-Inâye*, 4/120-121; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/265-266; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/320; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/40; Bedreddin el-'Aynî, *el-Binâye*, 5/416-418; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 4/120-121; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/107; Meydânî, *el-Lubâb*, 3/47.

¹¹²⁴ Nesefî, *Kenzu'd-deḳâ'ik*, 289; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîḥ*, 14/123; İsnevî, *el-Kevkeb*, 414-417.

“إِنْ” harfi, nakıs fiillerden “كَانَ” ile geldiğinde geçmiş zaman bildirir. Bu görüşün Muberrred’e ait olduğu nakledilmiştir. “كَانَ”den sonra muzâri bir fiil bulunduğunda ise hal zamanını gösterir.¹¹²⁵

Mesela Kur’ân-ı Kerim’de bazı ayetlerde şöyle geçmektedir:

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

“De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹¹²⁶

﴿...إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾

“Yusuf, "O benden arzusunu elde etmek istedi" dedi. Kadının ailesinden bir şahit de şöyle şahitlik etti: "Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, O (Yusuf) yalancılardandır.”¹¹²⁷

﴿...إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ...﴾

“...Eğer ben onu söylemiş olsaydım elbette sen bunu bilirdin...”¹¹²⁸ Birinci ayette geçen “إِنْ” harfi, şimdiki zamana delâlet eder. Buna mukabil ikinci ayette geçen Yusuf (as) ile Zuleyha arasındaki ihtilafı çözmek üzere söylenen sözdeki şart ile üçüncü ayette geçen Hz. İsa’nın (as) sözündeki şart, geçmiş zamana delâlet eder.¹¹²⁹

Daha önce dediğimiz üzere “إِنْ” harfi, vukuu imkân dâhilinde olan eylemlerde kullanılır, vukuu kesin olan fiillerde ise kullanılmaz. Onu, gerçekleşmesi kati olan veya olmayan eylemlerde kullanılan “إِذَا” edatından ayıran özelliklerinden biri de

¹¹²⁵ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâ'id*, 240; a.mlf., *Şerhu't-Teshîl*, 4/92; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 3/266; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab*, 4/1893-1907; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*, 4/1633; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/186; Bahâeddîn es-Subkî, Ebû Hâmid Bahâuddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Subkî el-Mısrî, *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîşi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid el-Hindâvî (Beyrut: Mektebetu'l-Âsriyye, 2003), 332-333; Nâzırü'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 5/416-433; Suyûtî, *Ukûdu'z-zeberced*, 3/40.

¹¹²⁶ Âl-i İmrân 3/31.

¹¹²⁷ Yûsuf 12/27.

¹¹²⁸ el-Mâide 5/116.

¹¹²⁹ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 159.

budur.¹¹³⁰ Buna göre "إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَكَذَا..." "Güneş doğarsa şu olur." demek yanlıştır. Bunun yerine "إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَكَذَا..." demek daha doğrudur. Bununla birlikte vukuu kesin lakin tahakkuk zamanı belli olmayan fiillerde de bu edat kullanılabilir. Örneğin ayette:

﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَآئِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾

"Biz senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen onlar ebedi mi kalacaklar?"¹¹³¹ buyurulmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ölmesi kesin lakin bunun ne zaman gerçekleştiği bilinmediğinden ayette "إِنْ" kullanılmıştır.

b. لو (...saydı)

"لو" harfi, bir şeyin vukuundan dolayı başka bir şeyin vaki olduğuna delâlet eder ve birbiriyle sebep-sonuç cihetinden bağlı ve henüz gerçekleşmemiş olan iki eylem arasında telâzüm (ayrılmazlık) alakası kurar. "Huruf-u'l-imtinâ" adı verilen ve bir şeyin var olup veya var olmamasını gösteren harflerden olan "لو", sadece fiillerin başında yer alır ve bu fiiller ister lafız olarak mazi olsun isterse de olmasın manaca mazi (geçmiş) fiil olmalıdır. "لو" harfinin maziye delâlet ettiği, fiiller arasında sebep-sonuç ilişkisi tesis ettiği ve aynı zamanda da sebebin henüz tahakkuk etmediğini gösterdiği hususları âlimlerce ittifakla kabul edilmiştir. Cevabının tahakkuk etmemesini iltizam edip etmediği ve aynı zamanda müstakbel zamanı gösterip göstermeyeceği hususları ise ihtilaflıdır.¹¹³² Öte taraftan bu harf, bazen "أَنْ"

¹¹³⁰ Her iki kelime arasındaki farklar için bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 287-289; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 1/165-267; er-Recrâcî, *Ref'u'n-nikâb*, 2/315-318.

¹¹³¹ el-Enbiyâ 21/34.

¹¹³² İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 2/430-432; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 55; İmam Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 4/94-101; Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 2/117-119; Murâdî, *Tavzîḥu'l-makâşid*, 3/295-305; a.mlf., *el-Cene'd-dâni*, 269-290; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/188-200; İbn Hişâm, *Muḡni'l-lebîb*, 337-343; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 9/433-450; Şeyhzâde, *Şerḥu Kavâ'id-i'râb*, 1/133-142.

manasında da kullanılır.¹¹³³ Bu durumda da biraz sonra dile getireceğimiz üzere nadirde olsa müstakbel zaman için olmuş olur. Buna delil Hz. Ömer'in (r.a) Hz. Suheyb (r.a) hakkındaki övgü dolu şu sözüdür: “نِعْمَ الْعَبْدُ صَهِيبٌ لَوْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ لَمْ”

يُعْصِيهِ” “*Suheyb, ne güzel adamdır. Allah'tan korkmasa bile O'na isyan etmez.*”¹¹³⁴

Nahiv dil bilginlerin büyük bir çoğunluğu bu harfî, “Şart tahakkuk etmediği için cevabın da tahakkuk etmediğini gösteren bir edattır.” şeklinde tanımlamışlardır.¹¹³⁵ Lakin bu tanıma İbn Hişâm, Murâdî ve İbn Kayyim gibi bazı âlimler itiraz etmişler ve tanımın “لو” harfinin işlevini tam yansıtmadığını belirtmişlerdir. Bu hususta Murâdî, bu harfin mazi anlamlı bir eylemin başka bir eylemin gerçekleşmesi kaydıyla irtibatlandığına delâlet eden bir edat olduğunu söylemiştir. İbn Kayyim ise “Bu harfin lügat açısından herhangi iki cümleyi müspet veya menfiye çevrilmiş şekline delâleti söz konusu değildir” demiş ve adı geçen harfin asli görevinin sadece cümlelerin sebep-sonuç ilişkisindeki telâzüme (ayrılmazlık) işaret olduğunu dile getirmiştir. Nitekim Sîbeveyhi bu harfî: “İlerde başkası vaki olacağı için vuku bulacak şeye delâlet eden harftir.” şeklinde tarif etmiş, İbn Akîl de

¹¹³³ Bu harf ile alakalı detay bilgiler için bk. İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 2/430-432; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 55; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 4/94-101; Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâs*, 2/117-119; Murâdî, *Tavzîhu'l-makâşid*, 3/295-305; a.mlf., *el-Cene'd-dânî*, 269-290; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/188-200; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 337-343; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 9/433-450; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâ'id-i'râb*, 1/133-142.

¹¹³⁴ İsnevî'nin *el-Kevkeb* adlı eserinde bu söz her ne kadar Hz. Peygamber'in (sav) sözüymüş gibi nakledilmişse de birçok eserde senedi zayıf veya münker olarak Hz. Ömer'in (ra) sözü olarak aktarılmıştır. Bk. İbnu'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Meccuddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî ġaribi'l-hadîş ve'l-eşer*, thk. Rıdvân Mâmû (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2011), 406; Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâşidu'l-hasene fî beyâni keşîrin mine'l-eġâdîşi'l-muştehire 'ale'l-elsine*, thk. Abdulmu'tî b. Abdurrezzak el-Bekûr, Husameddîn b. Emin Hamdân, İhsânullah b. Abdulvehhâb Mubârîz el-Bedahşî, Abdulmevla Abdusselam Salim el-Hâşimî ve Sufyân b. Fuâd Baysûdan (Medine: Mektebetu'l-Meymûnetu'l-Medeniyye, 2017), 5/300-303 (No. 1270); Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dureru'l-munteşire fî'l-eġâdîşi'l-muştehire*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâġ (Riyâd: İmâdetu Şuûnu'l-Mektebât, ts.), 196 (No. 423); Muttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdîlmelik b. Kadîhân el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-aķvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sakâ (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981), 13/437 (No. 37147).

¹¹³⁵ Bk. İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 2/430-432; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 55; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 4/94-101; Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâs*, 2/117-119; Murâdî, *Tavzîhu'l-makâşid*, 3/295-305; a.mlf., *el-Cene'd-dânî*, 269-290; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/188-200; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 337-343; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 9/433-450; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâ'id-i'râb*, 1/133-142.

bu tanımın ilk tanımdan daha sahih olduğunu savunmuştur.¹¹³⁶ Yukarıda verilen Hz. Ömer'in sözü de buna örnektir. Ayrıca şu ayette geçen “لو” harfi de sebep-sonuç ilişkisini bildirmiş, ancak şart olan “Allah’ın (c.c) onlarda hayrı bilmesi” hususunun gerçekleşmemesi neticesinde cevap olan “onlara duyururdu.” olgusunun olmamasına delâlet etmiştir:

﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾

“Allah onlarda bir hayır (hakka yöneliş) olduğunu bilseydi, elbette onlara işittirirdi. Onlara işittirseydi dahi mutlaka yine yüz çevirerek dönüp giderlerdi.”¹¹³⁷

Bu edatın, genel kanaate göre cümlede yer alan fiilin mazi mi veya muzâri mi? olduğuna bakılmaksızın geçmiş zamana delâlet edeceği söylenmişti. Ancak zayıf bir görüş olsa da bazı dil bilginleri, “لو” harfinin şart edatı olan “إِنْ” yerinde de istimal edilebileceğini ve dolayısıyla müstakbel zaman dilimi için gelebileceğini belirtmişlerdir.¹¹³⁸ İslâm hukukçuları da her iki harfin “şart” anlamı barındırmaları hasebiyle birbirinin yerine kullanılabildiklerine bakarak “لو” harfinin de istikbale delâlet edebileceğini belirtmişlerdir.¹¹³⁹ Bundan ötürü fakihler, “لو” harfiyle dile getirilen tasarrufları, gelecek zaman için tevil ederek hüküm tesisine gitmişlerdir.

Mesela bir kimse kölesine, “لو ذَهَبْتَ إِلَى السُّوقِ فَأَنْتَ حُرٌّ” “Çarşıya gidersen hürsün.” ifadeyi söyledikten sonra kölesi çarşıya giderse hürriyetine kavuşur. Yine eşini şartlı olarak -şartın cümlenin başında veya sonunda olmuş olması fark etmez-

¹¹³⁶ İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 4/95; Karâfî, *el-Furûk*, 1/98-100; Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 274; a.mlf., *Tavzîhu'l-makâşid*, 3/297; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*, 1/77-98; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 342; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/188; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 9/440; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/548-553; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 5/569-570; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 160-161.

¹¹³⁷ el-Enfâl 8/23.

¹¹³⁸ İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 2/430-432; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 55; İmam Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 4/94-101; Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 2/117-119; Murâdî, *Tavzîhu'l-makâşid*, 3/295-305; a.mlf., *el-Cene'd-dânî*, 269-290; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/188-200; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 337-343; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 9/433-450; Şeyhzâde, *Şerhu Kavâ'id-i'râb*, 1/133-142; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 162. Güman her ne kadar böyle bir kullanımın “mecaz” olduğunu belirtmişse de bu bir yanılgıdır. Çünkü adı geçen eserleri incelediğimizde âlimlerin bakışının ona bu anlamın mecazen değil hakikaten verildiği yönünde olduğu görülecektir.

¹¹³⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/226; Pezdevî, *el-Uşûl*, 290; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/233; Kâsânî, *Bedâ'i'u'l-ş-şanâ'i'*, 3/23, 140; İmrânî, *el-Beyân*, 10/213; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/367; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/197; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/41.

boşamak isteyen birisi eşine, "أَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتَ الدَّارَ" "Eve girersen boşsun." derse Şâfiîler'e göre kıyas olan bu tarz yemini veya şartı koşana niyetinin ne olduğunun sorulmasıdır. Şayet "إِنْ" anlamında kullanıp şart koştuğunu dile getirirse bu ifade, ta'likî talak kabilinden olur ve şart gerçekleştiğinde boşama da gerçekleşir. Ancak "لَوْ" harfini lügat manasında kullanarak "geçmişte eşimin eve bir giriş yapmış olması" anlamını kastetmiştim dediğinde ise boşama vaki olmaz. Eğer kişiye niyetinin ne olduğunu sormak mümkün olmazsa asıl olan boşama akdinin gerçekleşmeyeceğidir.¹¹⁴⁰

c. لَوْلَا (...masaydı)

"لَوْلَا" harfi bazen bir şeyin mevcudiyetinden dolayı başka bir şeyin olmayışı için kullanılır ve gerçekleşmiş bir eylem ile gerçekleşmemiş başka bir eylem arasındaki birbirine lazımlık alakası (sebe-sonuç) kurar. Bu harfin gelecek zamana delâleti bulunmaz ve sadece isim cümlelerinin başında yer alır. Böyle bir kullanımda bu harften sonra mübteda gelir ve bu mübtedanın haberi vücûbi olarak hazfe gider.¹¹⁴¹ Bu duruma delil olarak şu ayet verilebilir:

﴿... يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾

"...Zayıf ve güçsüz görülenler, büyüklük taslayanlara, "Siz olmasaydınız biz mutlaka iman eden kimseler olurduk" derler."¹¹⁴² Görüldüğü üzere ayette büyüklerine itaat eden zayıfların ifadesi gösteriyor ki şayet büyüklerin zayıfları imansızlığa zorlaması olmasaydı zayıflar, inançlı birer mümin olacaktı.

¹¹⁴⁰ Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/226; Pezdevî, *el-Uşûl*, 290; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/233; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 3/23, 140; İmrânî, *el-Beyân*, 10/213; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/367; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/197; İsnevî, *el-Kevkeb*, 349; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/41.

¹¹⁴¹ İbnu'l-Esir, *el-Bedî'*, 2/432-433; el-Hârizmî, *et-Taḥmîr*, 4/129; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 55; Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 597-608; İbn Hişâm, *Muḡni'l-lebîb*, 359-364; Nâzırî'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 9/484; el-Fâridî, *Şerhû'l-Fâridî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, 4/74-84.

¹¹⁴² Sebe' 34/31.

Hanefî hukukçular, bu harfin anlam bakımından istisna gibi olduğunu dile getirmişlerdir.¹¹⁴³ Örneğin Hz. Muhammed (s.a.s.), "لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُم بِالسَّوَاكِ" "Örneğin Hz. Muhammed (s.a.s.), "

لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُم بِالسَّوَاكِ" "Ümmetimi zora sokacak olmasaydım her namaz kılacaklarında kendilerine misvağı emrederdim." buyurmuştur.¹¹⁴⁴ Bu hadis, Müslümanlara sıkıntı vermemek adına kendilerine misvak kullanmanın emredilmediğini bildirir ki hadis hem şart hem -birazdan da değineceğimiz üzere- tahdid (teşvik) hem de dolaylı olarak istisna edatı olmaya elverişlidir. "أَنْتِ طَالِقٌ لَوْلَا دَخَلْتَ الدَّارَ" "eve girmeseydin boşsun."

anlamına gelen bu ve benzeri ifadeler, kaidenin örnekliğini teşkil ederken bu tarz sözlerde az önce verilen ihtimaller söz konusu olabilir. Buna göre bu ifade ile koca eve girmeyi teşvik etmeyi kastetmiş olabileceği gibi eşin eve girmemesini de kastetmiş olabilir. İlkine göre koca, boşamayı gerçekleştirmiş ve eşinin eve girişini teşvik etmeyi ya da eve girmeyişini hoş karşılamadığını veya boşamayı neden gerçekleştirdiğinin gerekçesini sunmuş olmayı amaçlamış olur. İkinci ihtimale göre ise cümle "Eve girmeseydin sen boşsun." anlamında olacağından şayet eş, eve girerse boşama gerçekleşmez; aksi durumda ise gerçekleşir. İkinci görüş ihtimal dâhilinde olmakla birlikte adamın bu şekildeki ifadesi, bu harfe has olan sonrasında mübtedanın gelmiş olma şartına aykırıdır.¹¹⁴⁵ Görüldüğü üzere bu lafız ihtimalli sözlerden olup içinde yer aldığı sözün icrası için yine kişinin niyetine ve harici göstergelere gitmek icap edecektir.

Son olarak bu harf bazen de "هَلَا" manasında "yapsa ya, olsa ya/hadi yapsana" gibi tahdid (teşvik) için de istimal edilebilir. Bunun delil ise şu ve benzeri ayetlerdir:

﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ

نَذِيرًا

¹¹⁴³ Pezdevî, *el-Uşûl*, 290; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1/233; İbn Mâze, *Muhîtu'l-Burhânî*, 3/367; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/1024; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/198; Molla Fenârî, *Fuṣûlu'l-bedâyi'*, 1/176; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/429; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/121; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 4/11; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 2/390; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 4/602-604.

¹¹⁴⁴ Buhârî, "Cum'a" 8 (No. 887); Müslim, "Tahâret", 589; Tirmizî, "Tahâret", 18 (No. 22); Nesâî, "Tahâret", 7 (No. 7); Ebû Dâvûd, "Tahâret", 24 (No. 46); İbn Mâce, "Tahâret", 7 (No. 287).

¹¹⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/226; Pezdevî, *el-Uşûl*, 290; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/233; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 3/23, 140; İmrânî, *el-Beyân*, 10/213; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/367; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/197; İsnevî, *el-Kevkeb*, 349-350; Haddâd, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/41.

“Dediler ki: "Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda, pazarda dolaşır. Ona bir melek indirilseydi de bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya!"¹¹⁴⁶ Hatta Zerkeşî, “فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ” ayeti hariç Kur’ân’da yer alan bütün “لَوْلَا” kelimelerinin “هَلَا” anlamında olduğunu söyleyenlerin olduğunu aktarmıştır.¹¹⁴⁷

d. لَمَّا (...dığında)

“لَمَّا” harfî, yukarıda da ifade edildiği üzere geçmiş zamana delâlet eden ve iki kelam arasındaki telâzüm (ayrılmazlık) ilişkisini kuran bir edattır. Buradan anlaşılıyor ki bu edattan sonra cevap cümlesinde mazi kipi gelmelidir. Sîbeveyhi, İbnü’s-Serrâc, Fârisî ve İbn Cinnî’ye göre bu harf “حِينَ/zaman” anlamında bir zarftır ve dolayısıyla isimdir. Ancak başta İbn Hişâm olmak üzere sonradan gelen bazı âlimler buna karşı çıkmışlar ve harf olduğunu gösteren deliller sunmuşlardır. Hatta İbn Kayyim, zaman bildiren bir zarf olarak lanse edilen bu harfin esasen zarf değil telâzüm ilişkisi tesis eden bir şart edatı olduğunu belirtmiştir. Murâdî de bunun zarf olmadığını ve illet bildiren “لَمَّا” anlamında geldiğini, dolayısıyla her ikisinin bazen birbirini yerinde kullanılabildiğini savunmuştur.¹¹⁴⁸ İsim veya harf olması yönündeki nahvi ihtilafın, fikhî ihtilaflara etki etmediğini söylemekte yarar vardır.

¹¹⁴⁶ el-Furkân 25/7.

¹¹⁴⁷ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/188.

¹¹⁴⁸ Her bir görüşün detayları ve ileri sürülen deliller ve ayrıca anlamca birbirine yakın iki edat olan “لَمَّا” ile “لَمَّا” arasındaki farklar için bk. İbn Mâlik, *Şerḥu’l-Kâfiyyeti’ş-Şâfiyye*, 3/1643; a.mlf., *Teshîlu’l-Fevâ’id*, 241; a.mlf., *Şerḥu’t-Teshîl*, 4/102; Murâdî, *el-Cene’d-dânî*, 592-597; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i’u’l-fevâ’id*, 1/76-77; İbn Hişâm, *Muḡni’l-lebîb*, 367-370; a.mlf., *Şerḥu Kātri’n-nedâ*, 43; İbn Akîl, *Şerḥu İbn Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 3/197-198; Bahâeddîn es-Subkî, *Arûsü’l-efrâḥ*, 1/361; Nâzîru’l-ceyş, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 9/450-461; Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi*, 2/222-223; el-Fâridî, *Şerḥu’l-Fâridî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4/81; Sabbân, *Hâşiye ‘alâ Şerḥi’l-Uşmûnî*, 2/391; Güman, *Nahiv ve Fikh Usulü İlişkisi*, 164.

2.4.2. Mecazen Kullanılan Şartlar

Bir dilin söz dizgesi incelenirken sadece ortaya konulan kurallara bağlı kalarak hüküm vermek kasır (yetersiz) kalmaktadır. Bunun yanında sözün hakikat-mecaz bağlamını bilmek ve bu tarz hususları da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bir kelimenin konulduğu anlamın dışında kullanılmasına “mecazî istimal” adı verilmektedir. Bu kullanım bazen bir kelime, bazen de cümle ile olabilmektedir. Dolayısıyla şart içeren cümlelerde de bir hüküm, gerçek bir şartla irtibatlandırılacağı gibi bir münasebetten dolayı mecazî olarak da bağlanabilmektedir. Mesela ayette şöyle geçmektedir:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾

“Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin.”¹¹⁴⁹ Bu ayette şükretmek eylemi Allah'a (c.c) ibadet etmeye bağlanmaktadır. Ayeti mefhûm-i muhalif¹¹⁵⁰ ile “ibadet etmiyorsanız şükretmeyin.” şeklinde anlamak doğru olmadığından buradaki koşulun mecâzi olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Öte taraftan burada ibadetle şükürün ilintisine ve şükretmeye bir teşvikin var olduğuna vurgu yapılmaktadır. Başka bir ayette de şöyle denilmektedir:

﴿...وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ ارْدُنَّ تَخَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾

“...Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın...”¹¹⁵¹ Yine burada mefhûm-i muhalif yoluyla “şayet cariyeleriniz iffetli davranmak istemezlerse onları fuhşa zorlayın/zorlayabilirsiniz” gibi garip ve bir o kadar da kötü bir netice çıkmaktadır. İslâmî sabitelere ters düşen bu haram eylemin ayetten çıkarılamayacağı aşîkârdır. Nitekim Hanefîler, naslar için “mefhum-u muhalifi” doğrudan kabul etmezlerken; cumhur, İslâmî sabitelere aykırı

¹¹⁴⁹ el-Bakara 2/172.

¹¹⁵⁰ Mefhûm-i muhalif: Türkçe’de karşıt kavram kanıtı diye adlandırılan ve bir cümlede dile getirilmeyen şeyin dile getirilene varlık veya yokluk bakımından ters düşmesi ile yapılan bir delalet türüdür. Bk. Koca, “Mefhum”; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 354.

¹¹⁵¹ en-Nûr 24/33.

tekraren gelmiş olabilir veya olmayabilir. Öyle anlaşıyor ki çok şartlı cümlelere yönelik hüküm tesisi girift ve karışık bir hal almaktadır. İbn Hişâm, “i’ttirâdu’s-şart ale’s-şart” hususunda müstakil bir eser telif etmiştir. Rastlayabildiğimiz kadarıyla iç içe geçmiş şartlar hususunda en tertipli ve tafsilatlı tasnifin İbn Kayyim el-Cevziyye ait olduğu görülmüştür.¹¹⁵⁵ Onun yaptığı tasnif şöyledir:

a. Atıfsız Olarak Peş Peşe Gelen Şart Cümleleri

Bu tarz cümleleri değerlendiren İbn Kayyim, bu hususta başlıca beş görüşe rastladığını söylemiştir. Bu görüşler:

- a. Birinci görüşün sahipleri, “en son gelen şartın hüküm için en başta gerçekleşmesi gerekir” demişlerdir. Yani son şartın takaddümü (önceden olması) icap eder. Hanefî usûl bilginleri, Şâfiîler’in büyük çoğunluğu ile Ebû Hayyân gibi bazı dil bilginlerinin bakışı bu yöndedir.¹¹⁵⁶
- b. İkinci görüşte olanlara göre arada sıraya bakılmaksızın tüm şartların tahakkuk etmesi gerekir. Malikî mezhebi müntesipleri ile Şâfiî usûl bilgini Cuveynî, bu görüşü benimsemişlerdir.¹¹⁵⁷
- c. Üçüncü görüşe göre sonradan gelen şart, cümle içerisinde hal konumundadır. Dolayısıyla iki şart cümlesinin aynı anda vaki olması lazımdır. Dil bilgini İbn Malik’in görüşü budur.¹¹⁵⁸
- d. Dördüncü görüşte olanlara göre ardışık olarak gelen iki şart cümlesi arasında bilindik bir sıralama yapılabiliyorsa buna bakılır ve ona göre hüküm tesis edilir. Burada belirleyici etken örftür. Böyle bir sıralama yapılamıyorsa ikinci şartın

¹¹⁵⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 164.

¹¹⁵⁶ İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Şâfiye*, 3/1613-1615; Karâfi, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 5/2046-2050; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i’u’l-fevâ’id*, 1/58-61; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısri, *İ’ttirâzu’s-şart ‘ale’s-şart*, thk. Abdulfettah el-Hammûz (Ürdün: Dâru Âmmâr, 1986), 31-54; a.mlf., *Mugni’l-lebîb*, 301; İbn Akîl, *el-Musâ’id*, 3/175-176; Nâzîru’l-ceyş, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 9/4384-4399; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/452-453; el-Fâridî, *Şerhu’l-Fâridî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4/37-42; Buhûti, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûti, *Deḳâ’iḳu uli’n-nuhâ li-Şerhi’l-Muntehâ* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1993), 3/117.

¹¹⁵⁷ İbn Hişâm, *İ’ttirâzu’s-şart ‘ale’s-şart*, 31-54; a.mlf., *Mugni’l-lebîb*, 301; İbn Akîl, *el-Musâ’id*, 3/175-176; Nâzîru’l-ceyş, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 9/4384-4399; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/452-453; el-Fâridî, *Şerhu’l-Fâridî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4/37-42; Buhûti, *Deḳâ’iḳu uli’n-nuhâ*, 3/117.

¹¹⁵⁸ İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Şâfiye*, 3/1613-1615; Karâfi, *Nefâ’isu’l-uşûl*, 5/2046-2050; İbn Hişâm, *İ’ttirâzu’s-şart ‘ale’s-şart*, 31-54; a.mlf., *Mugni’l-lebîb*, 301; İbn Akîl, *el-Musâ’id*, 3/175-176; Nâzîru’l-ceyş, *Temhîdu’l-Kavâ’id*, 9/4384-4399; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/452-453; el-Fâridî, *Şerhu’l-Fâridî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4/37-42; Buhûti, *Deḳâ’iḳu uli’n-nuhâ*, 3/117.

daha önce tahakkuk etmesi lazımdır. Dil bilgini Ferrâ ve usûlcü Gazzâlî bunu benimsemişlerdir.¹¹⁵⁹

- e. Beşinci ve son görüş sahiplerine göre ise bir önceki görüş gibi iki şart cümlesi arasında adeten bir sıralama yapılabiliyorsa buna bakılır ve ona göre hüküm tesis edilir. Bu sıralama yapılamıyorsa devreye sözü söyleyenin niyeti girer. Niyeti herhangi bir şekilde anlaşılamıyorsa her iki durum da ihtimal dâhilinde olur. Bütün görüşleri aktaran İbn Kayyim, bu son görüşü benimsemiştir.¹¹⁶⁰

Öte taraftan konuyu irdeleyen İsnevî, Ebû Hayyân'dan naklettiği bir görüşte şöyle söylemiştir: İkinci şart her ne kadar lafzen muahhar ise de mana yönünden mukaddemdir. Çünkü Arap dilinde şöyle bir kaide vardır: "الشَّرْطُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشْرُوطِ"

"Şart, maşrutâ mukaddemdir." Buna göre sonda gelen şart öncesinde geçen her şeye şart olduğundan ikinci şart da maşrut (şart koşulan şey) hükmüne geçmektedir. Nitekim birazdan aktaracağımız Hûd sûresi 34. Ayetteki durum da buna delildir. Çünkü ikinci şart olan Allah'ın (c.c) iradesi (ki o kadimdir), yaratılanların iradesinden öncedir.¹¹⁶¹ Öyle anlaşıyor ki İsnevî de bu görüşü benimsemiştir.

Buna göre bir kimsenin eşine söylediği, "إِنْ قُمْتَ إِنْ قَرَأْتَ فَأَنْتَ طَالِقٌ" "Ayağa kalkarsan ve okursan sen benden boşsun." sözü, yukarıdaki her bir görüşe göre farklı değerlendirilir. Tarafımızdan da tercih edilen son görüşe göre her iki şart cümlesi arasında bilindik bir sıralama yapılamadığından burada kocanın niyetine bakılır ve ona göre hüküm verilir. Şu ayetlerde geçen sıralı şartlar da bu şekildedir:

﴿...وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا...﴾

"...Ayrıca, diğer mü'minlere değil de, sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikâhlamak istediği

¹¹⁵⁹ Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2046-2050; İbn Hişâm, *İ'tirâzu's-şarṭ 'ale's-şarṭ*, 31-54.

¹¹⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*, 1/58-61. Şartın şart üzerine vukuu hususundaki diğer yaklaşımlar için bk. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiyye*, 3/1613-1615; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2046-2050; İbn Hişâm, *İ'tirâzu's-şarṭ 'ale's-şarṭ*, 31-54; a.mlf., *Muğni'l-lebîb*, 301; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/175-176; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 9/4384-4399; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/452-453; el-Fâridî, *Şerhu'l-Fâridî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4/37-42; Buhûtî, *Deḳâ'iku uli'n-nuhâ*, 3/117.

¹¹⁶¹ İsnevî, *el-Muhimmât*, 7/410; İsnevî, *Nihâye*, 7/411; a.mlf., *el-Kevkeb*, 411-412. Şâfiî ulemasının bu husustaki ihtilafı için bk. Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 9/162-163; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/209; İsnevî, *el-Kevkeb*, 413-414; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib*, 3/338.

herhangi bir mü'min kadını da (sana helal kıldık.)...”¹¹⁶² Bu ayette, hangi şartın zamansal olarak önce gerçekleşmesi gerektiğini bildiren bir karine olmadığı için şartların sıra ile gerçekleşmesi, öncekinin sonrakinden ya da tam tersi durum ile gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olmaktadır.

Ancak şu ayette sonra gelen şart (Allah'ın dilemesi), önceden gerçekleşmesi lazımdır:

﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ

تَرْجِعُونَ﴾

“Ben size öğüt vermek istesem de, eğer Allah sizi azdırmak istemişse, öğüdüm size fayda vermez. O, sizin Rabbinizdir ve O'na döndürüleceksiniz.”¹¹⁶³ Çünkü Allah'ın (c.c) iradesi olmasa Peygamber, nasihat etmek istese de bunu başaramaz. Dolayısıyla burada neyin murâd edileceğini gösteren bir sıralama mevcuttur ve sonraki şart önceden tahakkuk etmektedir.¹¹⁶⁴

b. Atıf Edatıyla Birbirine Bağlanan Şart Cümleleri

Bu durumda da atıf harfinden sonra şart edatı tekrarlanmış mı tekrarlanmamış mı? suretinde iki ihtimal doğmaktadır:

1. Atıf harfinden sonra şart edatı tekrar gelmişse, hangi atıf harfi geldiğine bakılır.

Şayet atıf edatları arasında asıl konumda bulunan ve mutlak atfı gerektiren “و”

harfi ile cümleler birbiri üzerine atfedilmişse, şartla irtibatlı örneğin yemin gibi bir hükmün tahakkuku için şartlardan sadece birinin vaki olması kâfi gelir.

Mesela “إِنْ صَلَّيْتَ وَإِنْ قَرَأْتَ فَأَنْتَ حُرٌّ” “Namaz kıalarsan ve (Kur’ân) okursan sen

¹¹⁶² el-Ahzâb 33/50.

¹¹⁶³ Hûd 11/34.

¹¹⁶⁴ Güman'ın bu ayeti, yukarıdaki kaide ile ilişkilendirmesinin doğru olmadığı yönündeki yanılışı ve aynı yanılığı hem İsnevî'ye hem de İbnu'l-Mibred'e dayandırması hususu için bk. Güman, s. 166. Nitekim araştırmamız neticesinde her iki âlimin bu yönde bir beyanatına rastlamadığımız gibi birçok dil ve usûl âliminin eserlerinde bu ayet, sıralı şartlara örnek olarak gösterilmiştir. Bk. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 3/1613-1615; Karâfi, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2046-2050; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*, 1/58-61; İbn Hişâm, *I'tirâzu's-şarî'ale's-şarî*, 31-54; a.mlf., *Muğni'l-lebîb*, 301; İbn Akîl, *el-Musâ'id*, 3/175-176; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 9/4384-4399; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhtâ*, 4/452-453; el-Fâridî, *Şerhu'l-Fâridî 'alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, 4/37-42; Buhûtî, *Deķā'iku uli'n-nuhâ*, 3/117.

hürsün.” örneğinde olduğu gibi köle azadının gerçekleşmesi için bu iki eylemden birini yerine getirmesi yeterlidir.¹¹⁶⁵

Birbiri üzerine atfedilen cümlelerde bağlantıyı sağlayan atıf edatı “ف” harfi ise mezkûr cevap/ceza ikinci şarta ait olur. Bunların tamamı ise ilk şartın cevabı yerine geçer. Bu istimalde art arda gelen her iki şartın da birbiri ardına meydana gelmeleri lazımdır. Yukarıdaki maddede geçen örneği koca, “ف” harfi ile söylediğinde kölenin sadece namaz kılması ile hürriyetine kavuşması sağlanmış olmaz.¹¹⁶⁶

2. Atıf harfinden sonra şart edatı tekrarlanmamışsa cümlemin maksudunu yine atıf harfine yüklenen anlam belirler. Buna göre mesela cümlede “و” harfi kullanılmışsa bu harfin dilsel yapısından kaynaklanan ihtilafa (mutlak cem‘, tertip vd. için olması) binaen şöyle denebilir: onun sadece birleştirme (mutlâku’l-cem‘) görevi olduğu görüşünde olanlara göre, hükmün tahakkuku için sıra gözetmeksizin her iki koşulun da gerçekleşmesi gerekir. Her iki şart tahakkuk etmediği sürece maşru‘ (şart koşulan şey) da tahakkuk etmez. Bununla birlikte bu harfin tertip (her bir şartın sıralı olması) ifade ettiğini savunanlara göre ise koşulların ilkten sona doğru ve sıralı olarak gerçekleşmesi icap eder. Örneğin kişi kölesine “إِنْ صَلَّيْتَ وَقَرَأْتَ فَأَنْتَ حُرٌّ” “Namaz kıalarsan ve (Kur’ân) okursan sen hürsün.” derse, hürriyetin tahakkuku için ilk görüşte olanlara göre kölenin sıraya bakılmaksızın hem namaz kılması hem de okumuş olması icap

¹¹⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/143; Alâuddin es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 2/302; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-šanâ'i*, 3/32, 4/58; İbn Mâze, *Muhîtu'l-Burhânî*, 3/385; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 14/138; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/114; İsnevî, *el-Kevkeb*, 413; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/132; İbnu'l-Mibred, *Zinetu'l-arâis*, 372; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 4/8, 34-36; Şirbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 5/1073-1076; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 2/398; Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakā'ik*, 2/214; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 4/620-623; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 166.

¹¹⁶⁶ “لَكِنْ ، لَا ، بَلْ” vd. harflerinden tahakkuk eden ahkâm için araştırmamızda yer alan “Atıf Harfleri” başlığına bk.

eder. Diğer görüş sahiplerine göre ise hüküm, ancak kölenin her iki eylemi sırasıyla gerçekleştirmesi sonucunda meydana gelir.¹¹⁶⁷

Birbiri üzerine atfedilen şartlardaki bu bağlantıyı sağlayan atıf edatı “ف” harfi olursa koşulların da tertip üzere gerçekleşmesi icap eder. Mesela bir ayette şöyle geçmektedir:

﴿...فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ آتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ...﴾

“...Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır...”¹¹⁶⁸ Bu ayette cariyelere zina etmeleri durumunda uygulanacak cezanın ön koşulu olarak “muhsan olma” yani evli ve iffet sahibi olmaları ileri sürülmüştür. Başka bir ifadeyle şayet bir ceza uygulanacaksa zina etme ön koşulundan önce cariyelerin evli olmaları gerekmektedir ki bu da tertibi gerekli kılar.¹¹⁶⁹ Şunu da unutmamak gerekir ki ayette geçen cezalandırma sadece zina eden cariyeye sınırlı olmayıp kölenin de aynı kabih fiili işlemesi sonucunda aynı hükme tabi olacağı bu ayetin delaletiyle İslâm âlimlerince ittifakla kabul edilmiştir. Bâbertî, burada bilinenin aksine erkek kölenin, cariyeye kıyas edildiğini, aslında genel ahkâmda kadının erkeğe mukayese edildiği hususunu gerekçelendirirken böyle bir eylemi işleyenin genelde kadın olduğundan hareketle böyle bir kıyaslamanın tercih edilmiş olabileceğini belirtmiştir.¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/290; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 19/137; Pezdevî, *el-Uşûl*, 257-258; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/62; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 3/33; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/61; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 9/128; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 5/470; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/176; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/268-272; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2051-2054; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 14/138; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/879; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/763; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/114; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/345, 3/883; İsnevî, *et-Temhîd*, 210; a.mlf., *el-Kevkeb*, 333; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/443-445; Şîrbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 5/1073-1076; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 162.

¹¹⁶⁸ en-Nisâ 4/25.

¹¹⁶⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 107-108; Muzenî, *el-Muhtaşar*, 2/272; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 6/164; Kayrevânî, *eż-Zeb*, 2/461; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/242-244; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 2/565; Sem'ânî, *Qavâṭi'u'l-edille*, 1/192; Gazzâlî, *Şifâ'u'l-galîl*, 670; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/53; Karâfî, *el-Furûḡ*, 3/263; a.mlf., *eż-Zaḥîre*, 12/69, 103; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 7/3088; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvaḳḳı'în*, 1/409-417; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/233; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 9/113; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, 2/123.

¹¹⁷⁰ Bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 5/ 233.

Koca eşine, "إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَكَلِّمْتِ زَيْدًا فَأَنْتِ طَالِقٌ" "Eve girer ve akabinde

Zeyd'le konuşursan sen boşsun." ifadesini kullanırsa, "ف" harfinin ifade ettiği tertip manasından hareketle talakın gerçekleşebilmesi için eve girişin konuşmadan önce vuku bulması gerekir.¹¹⁷¹

Şayet sözde, cümleler arasında terâh (zamansal mesafe) ifade eden "ثم" edatı kullanılmışsa aynı "ف" harfinde olduğu gibi tertip şarttır. Tek fark, araya biraz zamanın girmesinin gerektiğidir. Dolayısıyla ikinci şart, birinci şarttan sonra meydana gelmeli ve araya biraz da zaman girmelidir. Ancak burada Arapçaya vakıf olanla olmayanı ayırmak icap eder. Şayet söz sahibi Arapçaya vakıfsa zamansal bir dilimin olması gerekir. Vakıf değilse o zaman muradının ne olduğunu öğrenmek için kendisine müracaat edilir ve ona göre hüküm tesis edilir. Örneğin koca eşine yukarıdaki örneği bu harf ile "إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ ثُمَّ كَلِّمْتِ زَيْدًا فَأَنْتِ طَالِقٌ" şeklinde dile getirirse ve araya zaman girmesi kaydıyla boşama vaki olur. Eş her iki eylemi peşi sıra yaparsa talak vaki olmaz.¹¹⁷²

Koşul bildiren cümleler, birbirine tahyîr (muhayyerlik) edatı olan "أَوْ" harfi ile atfedilmişse cevabın tahakkuk etmesi için koşullardan sadece birinin gerçekleşmesi yeterli olur. Mesela koca yukarıdaki örneği bu harf ile "إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ أَوْ كَلِّمْتِ زَيْدًا "

¹¹⁷¹ Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/290; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 19/137; Pezdevî, *el-Uşûl*, 257; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/62; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 3/33; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/61; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 9/128; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 5/470; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/176; Karâfî, *el-İkdu'l-manzûm*, 2/268-272; a.mlf., *Nefâ'isu'l-uşûl*, 5/2051-2054; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 14/138; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 2/879; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/763; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/114; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/345, 3/883; İsnevî, *et-Temhîd*, 210; a.mlf., *el-Kevkeb*, 333; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/443-445; Şîrbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 5/1073-1076; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 162.

¹¹⁷² Kelvezânî, *el-Hidâye*, 432; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/62; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 3/33; Râfî, *Fethu'l-'azîz*, 9/130; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/177-178, 12/190; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/3/174-175; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 14/138; Zekerîyyâ el-Ensârî, *el-Gureru'l-behiyye*, 4/263.

“فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Eve girersen ya da Zeyd’le konuşursan boşsun” şeklinde şartlandırırrsa boşta her iki eylemden biri neticesinde gerçekleşir.¹¹⁷³

Bu açıklamalardan “و”, “ف”, “ثم” edatlarının cümle içerisinde özellikle kullanımının bir anlamı olduğu anlaşılmalıdır. Bu dilin semantik yapısının da bir gereğidir. Dolayısıyla bize göre her bir harfin veya ifadenin ayrı bir anlamı olup cümlede var olmalarının da bir gayesi vardır. Nitekim söze işlerlik vermek onu atıl bırakmaktan evladır. Böyle söylenmediğinde, bazı Hanbelî âlimlerinin dile getirdikleri “bu harflerin şart cümleleri arasında istimali bir anlam farkı oluşturmaz. Hükmün gerçekleşmesi için koşullardan birinin sıra gözetilmeksizin tahakkuk etmesi yeterli olur” sözleri ile başka âlimlerin dedikleri, “şartlardan yalnızca birinin vaki olması yeterlidir” gibi sözlerin içeriğiyle karşılaşılması demektir. Nitekim bu yaklaşımlarda, harflerin işlevsiz bırakılması riskiyle karşı karşıya kalınma durumu söz konusudur.¹¹⁷⁴ Böyle bir düşünce atıf harflerinin konulmaya gayesinin ruhuyla da bağdaşmaz.

2.5. Temyiz Barındıran Cümle

Arapça’da bazen ifadenin ne anlama geldiği kapalı kalabilir. İşte bu ifadenin kapalılığını ortadan kaldırmak için getirilen kelimeye “temyiz” denir. Açıklanması gereken yani kapalı kalan ve adına mümeyyez denilen ifadeler ise aded (sayılar), üstü kapalı kinevî lafızlar ile bazı ölçü veya tartı isimleridir. Bazen de kapalılık, cümlede meydana gelebilir.

Temyiz ile alakalı başlıca hükümler şu şekilde sıralanabilir:

- a. Art arda birkaç cümleden sonra gelen temyiz, geçen cümlelerin bütününe ait olur. Bu hususta ittifak vardır.¹¹⁷⁵

¹¹⁷³ Cuveynî, *Nihâyetu’l-maṭlab*, 19/137; Pezdevî, *el-Uşûl*, 257; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/62; Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 3/33; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/61; Râfî, *Fethu’l-‘azîz*, 9/128; İzz b. Abdusselâm, *el-Ğâye*, 5/470; Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn*, 8/176; Karâfî, *el-İkdu’l-manzûm*, 2/268-272; a.mlf., *Nefâ’isu’l-uşûl*, 5/2051-2054; İbnu’r-Rif’a, *Kifâyetu’n-nebîh*, 14/138; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/879; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari’r-Ravza*, 2/763; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/114; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/345, 3/883; İsnevî, *et-Temhîd*, 210; a.mlf., *el-Kevkeb*, 333; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/443-445; Şirbînî, *Muğni’l-muḥtâc*, 5/1073-1076; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 169.

¹¹⁷⁴ İbnu’l-Lahhâm, *el-Kavâ’id*, 112; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 168.

¹¹⁷⁵ İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl*, 2/229; İbn Yâiş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/35-46; İsnevî, *et-Temhîd*, 408; a.mlf., *el-Kevkeb*, 387; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/468-470; İbnu’l-Lahhâm, *el-Muḥtaşar*, 122; İbnu’l-Mibred, *Gâyetu’s-Sûl*, 109; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl*, 1/381.

- b. Temyizin görevi her ne kadar kapalılığı gidermek ise de bu giderme aynı zamanda genelliğe de bir sınırlamadır (takyid). Örneğin ikrar bahsinden olmak üzere bir kimse, "لَه عِنْدِي عَشْرَةُ دِرْهَمٍ" "Onun bende on dirhem alacağı vardır" sözü söylediğinde kapalı olan on sayısı "dirhemle" sınırlandırılmış olur.¹¹⁷⁶
- c. Bir sayıya iki temyiz geldiğinde ikisinin toplamı mı sayıya denk düşer veya bir kısmı mı? Bu hususta ihtilaf vardır. Genel kanaate göre her ikisinin toplamı adede eşit sayılır. Ancak bazı dil bilginleri burada bir ayırıma giderek şayet mezkûr aded ikiye bölünebiliyorsa temyizler de ikiye bölünür. İkiye bölünemiyorsa temyizın neye denk düşeceği muhtemel olur. Örneğin bir kimse "لَه عَلَيَّ ثَمَانِيَّةٌ عَشْرٌ دِرْهَمًا وَدِينَارًا" "Onun bende on sekiz dirhem ve dinar alacağı vardır" sözünde ikrar edilen meblağın dirhem ve dinardan oluşan on sekiz sayısı olduğu ittifakla kabul edilmiş ve temyizlerin eşit olarak sekiz dirhem ve sekiz dinar hükmünü verdiği dile getirilmiştir.¹¹⁷⁷
- d. Birbiri üzerine atfedilmiş sayılardan sonra gelen temyiz, sayıların tümüne mi şamil gelir yoksa sadece sonuncusuna mı bağlanır? Bu hususta yine iki görüş vardır: İlk görüşe göre temyiz, sayıların tamamına döner. Nahiv bilginlerinin geneli ile fukaha metodu usûl bilginlerinin tamamı ve bazı Hanbelî bilginler bu kanaattedirler. "Atıf mugayereti gerektirir" kaidesinden hareketle ikinci görüşün sahiplerine göre ise aynı temyiz, sadece sondaki sayıya bağlanır. Diğer sayıları ise konuşan kişi, ondan neyi kastettiğini gösteren herhangi bir şeyle açıklayabilir. Mütekellimim metodu usûl bilginleri ile bazı Hanbelîler bu görüştedirler. Mesela ikrar bahsinden olmak üzere bir kimsenin, "لَه عَلَيَّ أَلْفٌ" "Onun bende bin yüz otuz dirhem alacağı vardır" ifadesinde ilk görüş sahiplerine göre "دِرْهَمًا" lafzı, bin yüz otuz sayısından ne kastedildiğini belirtmektedir. Ancak ikinci görüştekilere göre bu ifade otuz sayısını beyan

¹¹⁷⁶ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/468-470; İbnu'l-Lahhâm, *el-Muḥtaşar*, 122; İbnu'l-Mibred, *Gāyetu's-Sûl*, 109; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/381.

¹¹⁷⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, 2/275, 505; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2360; Cuveynî, *Nihāyetu'l-maṭlab*, 10/119, 298; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 29/29; Kādihân, Ebu'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî, *Şerḥu'z-Ziyâdât*, thk. Kasım Eşref Nur Ahmed (Pakistan: el-Meclisu'l-İlmi, 2000), 5/719; Râfîî, *Fetḥu'l-'azîz*, 7/192-195, 219; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 6/78-83; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 7/251; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 189.

etmektedir. Diğer kalan sayılar ile ne kastedildiği ise tam belirgin olmayıp sözün sahibi bununla ne kastettiğini başkaca açıklayabilir.¹¹⁷⁸ Bizce ilk görüş sahiplerinin vardıkları kanaat daha isabetli gibi gözükmektedir. Nitekim sayılardan sonra gelen açıklayıcı mahiyetteki temyizi tüm sayılara bağlamamak, sözü bağlamından koparmak olduğu gibi hukuki işlemlerde anlaşmazlığa da sebebiyet verir. Dolayısıyla açıklayıcı mahiyete gelen temyizi hepsine bağlamak daha doğru olacaktır.

Temyizle alakalı hususlardan bazılarına “كَمْ” ve “كَذَا” lafızları bahsinde değinildiği için bu kadar malumatla kifayet yeterlidir.¹¹⁷⁹

2.6. Bedel Barındıran Cümle

Bedel, cümlede hükümden maksut olan ve arada herhangi bir atıf edatı olmaksızın telaffuz edilen tabi bir kelimedir. Örneğin, “مَرَرْتُ بِأَيْكَ زَيْدٍ” “Baban Zeyd’e uğradım.” sözünde, vurgulanan kelime, “زَيْدٍ” ifadesidir, “أَيْكَ” ifadesi değil. Bedelde adeten mubdel-i minh, bedele hazırlık için getirilir.

Literatürde bedel, dört türe ayrılır. Bunlar: Küll mine’l-küll, ba’z mine’l-küll, bedel-i iştimal ve bedel-i galat diye adlandırılır. Bunun yanı sıra bu türler, cümledeki fonksiyonları itibarıyla üç gruba ayrılırlar:

- a. Bedel-i küllün (bedeli mutabık) görevi tayindir. Mesela birden fazla kızı bulunan birine, “قَامَتْ ابْنُكَ” “Kızın kalktı” dediğinde, hangi kızın kalktığı bilinmeyebilir. Bu müphemliğin ortadan kalkması için “قَامَتْ ابْنُكَ فَاطِمَةُ” “Kızın Fatma ayağa kalktı” denilerek kızlar arasında kimin kalktığı tayin edilir. Şu ayet bedel-i külle örnektir:

¹¹⁷⁸ Diğer örnekler için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/265; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 10/440, 480; Pezdevî, *el-Uşûl*, 483-486; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 22/160; Şâşî, *Hilyetu'l-ulemâ'*, 8/354; Begavî, *et-Tehzîb*, 4/240; İbn Mâze, *Muhîtu'l-Burhânî*, 8/603; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 4/181; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 141; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 4/377; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/153-154; İbnu'l-Mulakkın, *Ucâletu'l-muhtâc*, 2/858; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 5/104; İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-muhtâc*, 1/497; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 189-190.

¹¹⁷⁹ Detay için çalışmamızın “Sayıya Delâlet Eden Lafızlar” başlığına bakılabilir.

﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَخِي﴾

"Bana ailemden birini yardımcı yap, kardeşim Hârûn'u."¹¹⁸⁰

- b. Bedel-i ba'z ve bedel-i iştimalin görevi ise mübdelu minhi (kendisine bedel getirilen isim) tahsis etmektir. Örneğin;

﴿...وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِّنَ الثَّمَرَاتِ مَنَ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾

"...Halkından Allah'a ve ahiret gününe iman edenleri her türlü ürünle rızıklandır... (demişti)."¹¹⁸¹ Hz. İbrahim'in (as) duasına yer verildiği bu ayette "ehlehu/ailesi (belde halkı)" sözü âm bir lafız olup imanlı-imansız bütün belde halkına şümüllü iken sonrasında gelen "men amene/sadece iman edenleri" ifadesiyle bu genellik sınırlandırılmıştır.

Küll veya cüziyet olmayıp iki kelime arasındaki bir alaka nedeniyle getirilen bedel anlamındaki bedel-i iştimalin örneği ise şu ayette geçmektedir:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ...﴾

"Sana haram ayı (onda savaşmayı) soruyorlar."¹¹⁸² Görüldüğü üzere hakkında soru sorulan "haram aylar"ın kendisi değil orada gerçekleştirilmek istenen savaşın hükmüdür. Burada her iki kelime "الشهر/قتال" arasında zarf-mazruf ilişkisi vardır ve bu da bedel-i iştimalin gerekçesidir ki bu ilişki, eylemle onu gerçekleştirme zamanıdır.

- c. Bedel-i galatta ise amaç sözde dil sürçmesi vb. nedenlerle gerçekleşen yanlışlığı veya hatayı düzeltmektir. Mesela "بَعْتُكَ فَرَسِي لَا بَلَّ حِمَارِي" "Sana atımı affedersin merkebimi sattım." diyen biri bedel-i galat yapmış olur. Birçok insanın günlük konuşmalarında istem dışı olarak sözlerinde hata ettikleri bilinen bir gerçektir. Yanılgıyı düzeltmek ve ona göre hüküm koymak elbette ki hukuki işlemlerde en sorunsuz yoldur. Burada nahiv dil bilginlerinin, "bedel-i galatı ancak avam yapar. Arapçaya vakıf olanlar ise bedel-i galat yoluyla hata

¹¹⁸⁰ Tâhâ 20/29-30.

¹¹⁸¹ el-Bakara 2/126.

¹¹⁸² el-Bakara 2/126.

düzeltilmezler. Bilakis idrâb işlevi gören “بل” lafzını getirerek hatayı telafi ederler.” tarzı yaklaşımları, hukuki işlemlerin icrasında biraz afaki kalmaktadır. Dolayısıyla hâkim, bedel-i galatı da dikkate almalıdır.¹¹⁸³

Bedel-i kull ile atf-ı beyan, nahiv dil bilginleri arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. Esasen her ikisi birbirine benzeyen öğelerdir. Fakat aradaki farkı ortaya koyan kesin sınırlar tayin edilememiştir. Kanaatimizce her ikisi arasında az da olsa bir nüans farkı vardır. Ancak bazılarına göre atf-ı beyan da bir anlamda bedel-i kull mine'l-kullün özel bir türüdür.¹¹⁸⁴

Mesela Zeynep adında bir kızı bulunan baba, kızını birisine verirken “رَوَّجْتُكَ”

“رَوَّجْتُكَ بِنْتِي حَفْصَةَ” “Kızım Hafsa’yı seninle evlendirdim.” derse, nahiv bilginlerinin de açıkça dile getirdikleri şey şudur: şayet baba bu ifadesiyle bedeliyeti kastetmişse bu akit, sahih olur. Çünkü bedel, cümlede maksut olduğundan orada bedelin amilini takdir etmek gereklidir. Bu cümle gerçekte iki cümle mesabesinde. Baba bu örnekte sanki şöyle demiştir: “رَوَّجْتُكَ بِنْتِي رَوَّجْتُكَ حَفْصَةَ”. Ancak atf-ı beyanda durum böyle değildir. Çünkü amil orada tektir ve mukadder değildir. Bu örnekte Hafsa kelimesi binti kelimesinden atf-ı beyan olarak kabul edildiğinde evlendirme hükmü Hafsa ile tefsir edilen “بِنْتِي” kısmına yönelir ki babanın böyle bir kızı yoktur. Öte taraftan bedel ile atf-ı beyan arasında şöyle bir fark vardır: Bedelde bedelin mubdelu minhin (kendisine bedel getirilen) medlulü ile aynı olma şartı yoktur. Çünkü yukarıda da dediğimiz gibi bedel, kül, cüz yönünde gelebildiği gibi mubdelu minhten tamamen farklı olarak galat yönünde de gelebilmektedir. Ancak atf-ı beyanda bu durum tam tersidir. Yani ma’tuf

¹¹⁸³ İbnü'l-Hâcib, *el-Emâlî*, 2/552; İbn Mâlik, *Teshîlu'l-Fevâ'id*, 172; a.mlf., *Şerhu't-Teshîl*, 3/329; Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-ğarab*, 4/1961-1975; İbn Hişâm, *Evdağu'l-mesâlik*, 3/292-309; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdu's-Sâlik*, 2/645-652; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 7/3389; Şâtîbî, *el-Makâşîdu's-şâfiye*, 5/223; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/139; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 195.

¹¹⁸⁴ el-Hârizmî, *et-Tahmîr*, 1/344; Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-ğarab*, 4/1961-1975; Murâdî, *Tavzîhu'l-makâşîd*, 2/990; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 49; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdu's-Sâlik*, 2/617; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 7/3389; Şâtîbî, *el-Makâşîdu's-şâfiye*, 5/58; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/161; Sabbân, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Uşmûni*, 3/129; Abdüh er-Râcihi, *el-Taṭbîku'n-Nahvî* (Mektebetu'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 385.

ile atf-ı beyan aynı manaya tekabül etmektedir.¹¹⁸⁵ Dolayısıyla bu örnekte bedel yapmak suretiyle babanın niyetinin ikinci kelime olan Hafsa olduğu anlaşıldığından uyuşmazlık neticesinde bu akit batıl olmuş olmaktadır.¹¹⁸⁶

Bazı bilginlerin eserlerinde yer alan bu açıklama hayret vericidir. Nitekim her ne kadar Ahfeş, Ebû Âli el-Fârisî gibi bazı dil bilginleri bedelde tekrar edilen bir amilden söz etseler de Sîbeveyhi, Muberrred, Sîrâfî, Zemahşerî ve İbnu'l-Hâcib gibi dil bilginlerine göre ise gerçekte farklı iki amil olmayıp tabiiyet yönünden bakıldığında hem bedelin hem de mübdelu minhin amili tektir.¹¹⁸⁷ İlk görüşte olanlara göre velev ki amil tekrarlanmış olsun cümlede babanın, “بَنِي حَفْصَةَ” ifadesiyle başka şahısları kastedebileceğini gösteren bir karine yoktur. Öte taraftan bu ifadelerle başka şahıslar kastedilse bile buna atf-ı beyan veya bedel-i mutabık denilmez. Olsa olsa bedel-i galat olur ki bunun kullanımı da cümlede pek yaygın değildir. Dolayısıyla bizce böyle bir ayırım pek isabetli değildir.

2.7. Te'kit Barındıran Cümle

Tabi konumunda olan te'kit, öncesinde geçen bir kelime veya cümlenin manasını pekiştirmek gayesiyle getirilir. Buradaki amaç önce geçen ifadeyi pekiştirmek olduğu yönüyle te'kidin herhangi bir tahsis görevi yoktur. Bilakis onun, mevcut umûmu, umûm üzere ibkâ vazifesi vardır. Başka bir ifadeyle te'kidin temel gayesi sözdeki mecaz veya hata ihtimalini gidermek ya da lafzın içinde yer alması

¹¹⁸⁵ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî*, 2/552; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/329; Ebû Hayyân, *İrîşâfu'd-darab*, 4/1961-1975; İbn Hişâm, *Evâdahu'l-mesâlik*, 3/292-309; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdu's-Sâlik*, 2/645-652; İsnevî, *el-Kevkeb*, 408. Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 7/3389; Şâtîbî, *el-Makâşîdu's-şâfiye*, 5/223; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/139; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, 194-195.

¹¹⁸⁶ Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/157, 325; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 9/155; Râfîî, *Fethu'l-'azîz*, 7/513-514; İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ*, 2/484; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 7/44; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 13/74; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 5/8; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/192; İbnu's-Şihne, Ebu'l-Velîd Lisânu'ddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî, *Lisânu'l-hukkâm fî ma'rifeti'l-aḥkâm* (Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973), 316; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib*, 3/121; Şîrbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 4/82-83; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 3/91; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 2/179; Şeyhîzâde Damad Abdurrahman, *Mecma'u'l-enhur*, 1/320; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 4/96-97.

¹¹⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'îş*, 2/429-430; Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 157; Enbârî, *el-İnsâf*, 1/69; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/264; Ebû Hayyân, *İrîşâfu'd-darab*, 4/1961; Murâdî, *Tavzîhu'l-makâşîd*, 2/946, 1036-1051; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdu's-Sâlik*, 1/337; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, 2/427-441; Nâzîru'l-ceyş, *Temhîdu'l-Kavâ'id*, 7/277-278, 496; Şâtîbî, *el-Makâşîdu's-şâfiye*, 3/120; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 3/142.

gereken fertlerin dışarda kalması (adem-i şümul) olasılığını bertaraf etmektir.¹¹⁸⁸ Her ne kadar tahsis gibi bir işlevi yoksa da usûl bilginleri arasında bazı furû'î meselelerde tartışma konusu olduğu için te'kide değinmekte yarar görülmüştür.

Te'kit iki türlüdür: Manevi te'kit; lafzî te'kit. Manevi te'kit, bazı özel lafızlarla elde edilir. “كُلُّ، أَجْمَعُ، عَيْنٌ، نَفْسٌ، كِلْتَا، كِلَا” gibi lafızlar bunlardandır. Lafzî te'kit ise önceden geçen sözün aynısının veya eş seslisinin iadesiyle yapılır.¹¹⁸⁹

Manevi te'kide ait lafızlar, cümlede icra ettikleri fonksiyona göre iki gruba ayrılırlar.

- a. Bu grupta “كُلُّ، أَجْمَعُ، كِلْتَا، كِلَا” lafızları yer almaktadır. Bu lafızların ana gayesi daha öncede dediğimiz gibi tahsis olasılığını ortadan kaldırmaktır. Dil bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre bu lafızların hiç birinde zamansal birliktelik gerekmez. Bununla birlikte Ferrâ, Muberred ve Zeccâc'a göre ise “أَجْمَعُ” lafzı diğerlerinden farklı olarak zamansal birlikteliği de gerekli kılmaktadır. Buna göre örneğin “ذَهَبَ الْقَوْمُ أَجْمَعُونَ” cümlesinin anlamı cumhura göre “topluluğun tamamı gitti.” iken mezkûr ulemaya göre ise cümlenin anlamı “toplumun tamamı hep beraber gitti” olmuş olur.¹¹⁹⁰ Şu ayet, cumhurun görüşünün delilidir:

﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾

¹¹⁸⁸ Te'kit hususunda detaylı bilgi için bk. İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/330; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 2/707; Hindî, *el-Fâ'ik*, 1/68; Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 1/232; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/599; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 7/147; İbn Hişâm, *Şerhu Kaşri'n-nedâ*, 289; a.mlf., *Şuzûru'z-zeheb*, 588; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/616; İsnevî, *et-Temhîd*, 249; Zerkeşî, *el-Bağru'l-muhîd*, 2/372; Emîr es-San'ânî, *İcâbetu's-sâ'il*, 438.

¹¹⁸⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Bedî'*, 1/330; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 2/707; Hindî, *el-Fâ'ik*, 1/68; Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 1/232; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/599; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 7/147; İbn Hişâm, *Şerhu Kaşri'n-nedâ*, 289; a.mlf., *Şuzûru'z-zeheb*, 588; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 3/616; İsnevî, *et-Temhîd*, 249; Zerkeşî, *el-Bağru'l-muhîd*, 2/372; Emîr es-San'ânî, *İcâbetu's-sâ'il*, 438; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 211.

¹¹⁹⁰ Bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 100-101; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/125; Cuveynî, *et-Telhîş*, 2/27; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/221-222; Tâceddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 2/99, 4/247-248; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/50-51; Zerkeşî, *el-Bağru'l-muhîd*, 4/94-95; Birmâvî, *el-Fevâ'idu's-seniyye*, 3/1312; İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. el-Huseyn, *Tevcihu'l-Lumâ'*, thk. Fâyiz Zeki Muhammed Dayyâb (Mısır: Dârû's-Selâm, 2007), 271.

“İblis, "Senin şerefine andolsun ki, içlerinden ihlâslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracağım" dedi.”¹¹⁹¹ Görüldüğü üzere azdırma eylemi insanların bütününe râci iken bu eylemin aynı anda gerçekleştirileceği manası buradan çıkmaz.

- b. Bu grupta ise "عَيْنٌ، نَفْسٌ" gibi lafızlar yer alır ve bu lafızların temel görevi cümlede zikredilen sözle mecazın kastedilmiş olması ihtimalini gidermektir. Örneğin, "جَاءَ الْأَمِيرُ" “Emir geldi.” ifadesini kullanan biri bununla emirin hizmetçilerini veya tebaasını kastetmiş olabileceğinden te‘kit ile örneğin "جَاءَ الْأَمِيرُ عَيْنُهُ" diyerek bu ihtimal ortadan kaldırmakta ve cümle, “Emir bizzat geldi” anlamı kazanmaktadır.

Mesela bir kimse, "رُؤُوسَاتِي كُلُّهُنَّ طَوَالِقٌ أَوْ عِبِيدِي كُلُّهُمْ أَحْرَارٌ" “Bütün eşlerim boş veya bütün kölelerim hürdürler.” gibi bir ifade kullandığında eşlerinden veya kölelerinden bir kısmını niyetiyle dışarda bıraksa, bu kaideden hareketle niyeti veya tahsisi geçerli olmaz. Çünkü bu ifadeler boşamada nas denilen açık ifadeler olarak kabul edilir. Ulema arasındaki hâkim kanaat bu yöndedir.¹¹⁹² Bununla birlikte bazı Şâfiîler, böyle bir niyetin kabul edilebileceğini ve bu niyetle âm ifadenin kapsamının daraltılabileceğini söylemişlerdir. Nitekim onlara göre yukarıdaki ayet de bunun delilidir. Bu ayette İblis, insanların tamamını yoldan çıkaracağını söyledikten ve te‘kit edatı olan “أَجْمَعِينَ” kelimesini dile getirdikten sonra “إِلَّا” ile istisna ederek tahsis yoluna gitmiş ve “ihlâslı kulları” tüm insanları ifade eden “zamirin” kapmasından çıkarmıştır. Bu da gösteriyor ki böyle bir çıkarsama caizdir.¹¹⁹³ Kanaatimizce her ne kadar Şâfiî uleması, bu tahsise delil olarak bu ayeti sunsalar da yukarıdaki örnek ile ayeti birbirinden ayrı değerlendirmek gerekir. Çünkü örnekteki tahsis, niyetle

¹¹⁹¹ Sâd, 38/82-83.

¹¹⁹² Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 3/156; Râfiî, *Fethu'l-'azîz*, 8/501; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/20; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/128-129; İbnu'l-İrâkî, *Tahrîru'l-fetâvî*, 2/728; İsnevî, *el-Muhimmât*, 7/299; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 10/497; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ğadîr*, 8/353

¹¹⁹³ Râfiî, *Fethu'l-'azîz*, 8/501; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/20; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/128-129; İbnu'l-İrâkî, *Tahrîru'l-fetâvî*, 2/728; İsnevî, *el-Muhimmât*, 7/299; Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 10/497; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-ğadîr*, 8/353.

gerçekleştirilirken ayetteki tahsis ise sözle yani istisna ile gerçekleştirilmiştir. Bu durum da her iki örneğin farklılık arz ettiğini gösterir. Nitekim sözlü beyan ile kimsenin muttali olamadığı niyetin, birbirinden farklı olduğu aşikârdır. Dolayısıyla her iki çıkarsama birbirinden farklı olduğundan cumhurun görüşü daha isabetlidir.

Arapça’da te‘kit olarak getirilen ifade, tekrarlanmak istendiğinde genel kural bu sayının üçle sınırlı olduğudur. Bir başka deyişle en fazla üç defa sözlü te‘kit yapılabilir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.), Kureys’le savaşıacağını şöyle ifade etmiş: "وَاللّٰهُ لَأَغْزُونَ قُرَيْشًا، وَاللّٰهُ لَأَغْزُونَ قُرَيْشًا، وَاللّٰهُ لَأَغْزُونَ قُرَيْشًا" ve bunu mükerreren dile getirmiştir.¹¹⁹⁴

Bir başka hadiste de anne babasının yaşlılığına denk gelip onlara hizmet etmeyle cenneti kazanamayan kimseyi tenkit babında, "رَغِمَ أَنْفُهُ ثُمَّ رَغِمَ أَنْفُهُ ثُمَّ رَغِمَ أَنْفُهُ" “burnu sürtsün, burnu sürtsün, burnu sürtsün” buyurmuştur.¹¹⁹⁵

Bu son kaideden öyle anlaşılıyor ki dördüncü defa tekrarlanan bir söz, te‘kit değil testistir. Dolayısıyla örneğin koca boşama sözünü dört ve daha fazla zikrettiğinde mesela “üçten dokuza benden boşsun” derse, üçten sonrasının yeni bir talak hakkı düşürmesi gerekir. Lakin nahiv ilmindeki bu genel kaidenin fukaha tarafından talak hususunda dikkate alınmadığını bilmek gerekir. Nitekim sözlü tasarruflarda tam ve açık olmayan ifadeler bulunduğundan daha önce de belirttiğimiz üzere kişinin irade beyanına müracaat edilerek hüküm tesis edilir.

Bir sözde te‘kide yer verilecekse onun lafızlarının aynı olması şart değildir. Örnek olarak "مَرَرْتُ بِالْقَوْمِ كُلِّهِمْ أَجْمَعِينَ" “Topluluğun tamamına uğradım.” sözü verilebilir. Buradan hareketle bir kimse eşini boşamak üzere hepsi de yakın anlamlara gelen örneğin şu farklı lafızları "أَنْتِ مُطَلَّقَةٌ، أَنْتِ مُسْرَحَةٌ، أَنْتِ مُفَارَقَةٌ" “Sen boşsun, sen serbestsin, sen ayrılmışsın” birbiri üzerine atfederek söylerse, Şâfiî mezhebinin genel kanaatine göre bu, "أَنْتِ طَالِقٌ" sözünü üç defa tekrarlamak gibi olur. Bu son ifadenin tekrarlanmasında gerçekleşen ihtilaf burada da geçerli olur. Buna göre kişi te‘kit

¹¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Eymân", 20 (No. 3285).

¹¹⁹⁵ Müslim, "el-Birr", 2551.

murâd ettiyse bir, tesis murâd ettiyse üç talak vaki olur. Ancak bazılarına göre aynı lafızlar olmadığı için her halükârda üç talak hakkı düşmüş olur.¹¹⁹⁶

2.7.1. Te‘kitte Niyet

Fıkıh bilginleri, dile getirilen sözün öncekini te‘kit veya tesise (yeni bir anlam ifade etmeye) muhtemel olması durumunda kelama yeni bir boyut kazandırmak adına ve “tesis te‘kitten evladır” genel kaidesinden hareketle bu noktada ilke olarak cümlelerin yeni bir anlam inşa ettiğini dile getirmişlerdir. Ancak kanaatimizce bu kaideyi yaygınlaştırmak ve her yerde uygulamak doğru değildir. Nitekim az önce değinilen ihtimalli sözlerde elbette ki söz sahibinin dile getirdiği ifadenin ne anlama geldiğini gösteren karineler ile niyet de kıymetlidir. Kişinin niyetini beyan etmesi durumunda hüküm bu niyete göre verilir.

2.7.2. Te‘kitte Karine

Niyetin ne olduğu bilinmediği durumlarda ise usûl bilginleri karinelere müracaat edilmesi gerektiğini dillendirmişlerdir. Bu karineler: Tesis karinesi, te‘kit karinesi, karinelerin tearuzu ve âdem-i karine (karinesizlik) şeklinde dört kategoride değerlendirilmiştir.¹¹⁹⁷

- a. **Tesis Karinesi:** Dile getirilen bir cümlede mükerrer olarak gelen lafız ile tesis murâd edildiğini bildiren bir gösterge varsa hüküm buna göre verilir. Örneğin mükerrer gelen lafız, öncesiyle atıf edatı yoluyla irtibatlandırılmışsa bu, tesis kastedildiğini gösteren lafzi bir karinedir. Nitekim te‘kit olgusunda pekiştirmeye yarayan lafızlar arasında atıf edatının gelmesi bilindik bir tarz değildir. Öte

¹¹⁹⁶ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/153; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 14/58; Şâṣî, *Hilyetu'l-ulemâ*, 7/60; Begavî, *et-Tehzîb*, 6/29; Râfîî, *Fethu'l-azîz*, 8/509; İzz b. Abdusselâm, *el-Gâye*, 5/389; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 8/24; İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh*, 13/450; İbnu'n-Nakîb, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Lu'lu' b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısırî, *'Umdetu's-sâlik ve 'uddetu'n-nâsik (el-Muḥtaşar)*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî (Katar: eş-Şuûnu'd-Diniyye, 1982), 216; İsnevî, *el-Kevkeb*, 404.

¹¹⁹⁷ Hindî, *Nihâyetu'l-vuṣûl*, 5/350; İcî, *Şerhu Muḥtaşari'l-Muntehâ*, 2/559; İsnevî, *et-Temhîd*, 167; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 2/625; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/372; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/276.

tarafından daha önce de geçtiği üzere atıf, iki lafız arasında mugayereti yani her iki lafzın farklı olmasını iltizam eder.¹¹⁹⁸

- b. Te'kit Karinesi:** Söylenen sözde tesisi kastetmeye mani bir gösterge bulunursa tekrarlanan ifade te'kit olarak kabul edilir.¹¹⁹⁹ Örneğin, "أَدِّ الزَّكَاةَ، أَدِّ الزَّكَاةَ،"

"Zekâtı ver, zekâtı ver" ifadede ikinci kısmın te'kit olduğu kesindir. Çünkü kişinin aynı yıl için iki defa zekât vermesi ve bununla sorumlu tutulması düşünülemez. Mükerrer lafzın te'kit için olduğunu gösteren lafzi karinelere biri de ikinci lafzın harf-i ta'rifli olarak gelmesidir. Örneğin, "قُمْ لَيْلًا، قُمْ لَيْلًا،"

"Gece (namazına) kalk, gece (namazına) kalk" cümlesinde böyle bir kullanım vardır. Lafzi olmasa da örfün de karine olduğunu gösteren başka bir örnekte örneğin kişi "Allah rızası için yardım et, Allah rızası için yardım et." dediğinde halk arasında ikinci sözün birinci sözün anlamını pekiştirmek için geldiği anlaşılır.¹²⁰⁰

- c. Karinelerin Tearuzu (Çatışması):** Bazen cümlede hem tesisi hem de te'kidî murâd etmeye sevk eden karineler bulunabilir. Bu durumda her ikisi arasında tercihte bulunmak icap eder. Mesela daha önce de dediğimiz gibi mükerrer lafzın başında bağlaç varsa bu mugayereti (başkalığı/tesisi) gerektirir. Bununla birlikte aynı lafzın başında harf-i ta'rifin bulunması ise aynılığı (te'kit) gerektirir demiştik. Çünkü bazı bilginler, "el takılı bir isim, aynı şekilde tekrar edildiğinde veya belirsiz (nekre) bir isim mârife olarak tekrar edildiğinde kural gereği ikincisi ilkinin aynısı olur." demişlerdir.¹²⁰¹ Örnek vermek gerekirse bir kimse diğerine "صَلِّ رَكْعَتَيْنِ، وَصَلِّ الرُّكْعَتَيْنِ" "İki rekât namaz kıl, o iki rekâtlık namazı

¹¹⁹⁸ Karâfi, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 2/709; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 5/350-355; İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, 2/559-562; İsnevî, *et-Temhîd*, 167-169; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/625-628; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/372-375; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, 1/320-323; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/276-277.

¹¹⁹⁹ Karâfi, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 2/709; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 5/350-355; İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, 2/559-562; İsnevî, *et-Temhîd*, 167-169; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/625-628; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/372-375; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, 1/320-323; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/276-277; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 212-215.

¹²⁰⁰ Karâfi, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 2/709; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 5/350-355; İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, 2/559-562; Tilimsânî, *Miftâhu'l-vuşûl*, 483-486; İsnevî, *et-Temhîd*, 167-169; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/625-628; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/372-375; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, 1/320-323; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/276-277.

¹²⁰¹ Karâfi, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 2/709; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 5/350-355; İcî, *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*, 2/559-562; İsnevî, *et-Temhîd*, 167-169; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 2/625-628; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/372-375; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, 1/320-323; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/276-277.

kıl” gibi bir söz sarf ettiğinde burada hem te‘kit hem de tesis ihtimali vardır. Böyle durumlar için âlimler, te‘kit ihtimalinin ağır bastığını söylemişler ve bunu da şöyle gerekçelendirmiştir: Harf-i ta‘rifli bir kelimenin tekrar edilmesi durumunda bunun te‘kide delâlet etmesi, atıf edatının mugayerete delâlet etmesinden daha kavidir. Öte taraftan Âmidî gibi bazı âlimler ise bu gibi durumlarda herhangi bir kural koymanın ve ona riayet etmenin doğru olmadığı kanaatini taşımaktadırlar.¹²⁰² Bizce her iki görüş sahiplerinin değerlendirmeleri dikkate değerdir ve yerine göre her iki görüşle de amel edilebilir.

- d. Karinenin Bulunmaması (âdem-i karine/karinesizlik):** Cümlede mükerrer lafzın hangisine hamledilmesi gerektiğine götüren bir karine bulunmaması durumunda bu lafzın te‘kide mi tesise mi haml edilmesi gerektiği hususunda ihtilaf söz konusudur. Usûl bilginlerin büyük bir çoğunluğuna göre böyle bir söz, tesise hamlolunur. Ancak bazı Hanbelîler ile Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre bu tarz ifadeler te‘kide yorumlanır.¹²⁰³

¹²⁰² Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*‘, 2/625-628; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/372-375; İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*, 1/320-323; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/276-277; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 212-215.

¹²⁰³ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/161; Âmidî, *el-İḥkâm*, 2/185; Karâfî, *Nefâ'isu'l-uşûl*, 2/709; Hindî, *Nihâyetu'l-vuşûl*, 5/350-355; İcî, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Muntehâ*, 2/559-562; Tilimsânî, *Miftâhu'l-vuşûl*, 483-486; İsnevî, *et-Temhîd*, 167-169; a.mlf., *Nihâye*, 1/431; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*‘, 2/625-628; a.mlf., *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/372-375; İbn Emîru Hâc, *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*, 1/320-323; İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi*‘, 256-260; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl*, 1/276-277; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 212-215.

SONUÇ

Nahiv ilmi kurallarının, fikhî ihtilaflardaki rolünü tespit etmek amacıyla yapılan bu akademik araştırma neticesinde nahiv ilminin fıkıh ve fıkıh usulünün vaz' edilmesinde oldukça etkili olduğu görülmüş, bu etkinin ne oranda olduğu tespit edilerek örnekler vermek suretiyle gerekli açıklamalar yapılmıştır. Her iki disipline öncülük etmiş şahsiyetleri, eserleri ve eserlerinde izledikleri yöntemi, nahiv kurallarına dayanarak elde ettikleri furû'î ahkâmın (hukuk normlarının) sayısının ne kadar olduğu ve fikhin hangi sahasına hitap ettiği, müçtehitte bulunması gereken asgari dil bilgisi vd. gibi farklı cihetlerden değerlendirilerek ilgili başlıklar altında ele alınmıştır.

Sözlükte bir şeyi iyi ve tam anlamak, kavramak, bir şeyin hakikatini bilmek ve akletmek gibi anlamlarda kullanılan fıkıh ilminin, "dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgiler bütünü" şeklinde kavramlaştığı ve tarihi süreçte nasların yanı sıra nahiv ilminden de büyük oranda yaralandığı görülmüştür. Nahiv ilminin fıkha büyük oranda dayanak olması, onun ana delillerinden olan Kur'ân ve Sünnet'in dilinin Arapça olmasından neşet ettiği ve adı geçen delillerin manalarını idrak etmenin, dilin kaidelerini bilmeye bağlı olduğu müşahade edilmiştir.

Nahiv ve fıkıh ilimlerinde (usûl ve furû' bağlamında) üzerinde ittifak sağlanmış herkesçe kabul edilen kaide ve kuralların olduğunu söylemek pek mümkün olmasa da fikhin istinbat ameliyesinde yararlandığı pek çok nahiv kuralının var olduğu görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla genel usûl eserlerinde geçen ve nahiv kuralları çerçevesinde şekillenen ihtilafların sayısı yaklaşık olarak beş yüze yakındır. Ancak bu bir sınırlama olarak algılanmamalı, nahivden kaynaklanan başkaca ahkâmın var olduğu unutulmamalıdır.

İnsan, her an farklı bir hukuki durumla karşılaşılabileninden dün onun için hukuki değerini kaybeden hükümler, yarın yeniden önemlerini kazanabilmektedir. Fıkıh ilminin, dilden büyük oranda yararlanarak zaman zaman hayatın içerisinde olması muhtemel tikel olayları farazi fıkha da yer vererek, mevzu bahis ettiği ve hükme bağladığı anlaşılmaktadır.

Gramer kurallarına dayanarak fikhin fer'î meselelerini çözmenin, onlardan fikhî hükümler çıkarmanın ve buna dayalı olarak ortaya çıkan fikhî ihtilafların tarihi Kisâî ve öğrencisi Ferrâ'ya kadar uzandığı görülmektedir. Kisâî, Ebû Yusuf'la, Ferrâ

ise Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile yaptığı tartışmalarda gramer kurallarına dayalı fikhî hükümler ortaya koymaktadırlar. Şeybânî'nin *el-Câmi 'u'l-kebîr*'inin özellikle “Kitâbu'l-imân” bölümünde bu tür çalışmaların kayda geçmiş ilk örneği görülmektedir. Sonrasında Hanefî mezhebinde öncü eserlerden sayılan Pezdevî'nin, *el-Usûl*'ünde hemen hemen fikhın her alanında 300'e yakın (mükerrer konularla birlikte) meselenin yer aldığı tespit edilmektedir. Şâfiî fakih İsnevî'nin, nahiv ilminden mülhem fikhî âhkâmın ve bu çerçevede oluşan ihtilafların tespitine dair ilk derli toplu eser kaleme alan müellif olduğu anlaşılmaktadır. Onun, *et-Temhîd* ve *el-Kevkeb* adlı eserleri, bu alanda birer ilk olup her iki sahadaki etkileşimi yüzlerce mesele üzerinden ortaya koymaktadırlar.

Şafiîlerin eserlerinde yer alan furû-ı fıkha dair meselelerin, diğer mezheplerin eserlerine oranla daha fazla ve çeşitli olduğu görülmektedir. Nahiv ilmi kaidelerinden neşet eden furû'î meseleleri ve buna dair ihtilafları enine boyuna irdeleyen ve kitaplarında birçok örneğe yer verenlerin, Şâfiî mezhebine mensup âlimler olduğunu belirtmek icap etmektedir. Bununla birlikte genel itibariyle mütekelimin metodunun, Hanefîler'in oluşturduğu fukaha metoduna oranla dağınık ve alelade bir sisteme sahip olduğu da tespit edilmiştir.

Dil kurallarının fikhî ihtilaflara etkisinde öne çıkan diğer bazı hususları şöyle zikretmek mümkündür:

Mârife ve nekre diye iki kısma ayrılan isimlerin, nahiv ilminin birçok konusunda yer aldığı ve dille ilgili kaidelerin birçoğunun bu iki kavram üzerine bina edildiği müşahade edilmiştir. Öte taraftan fıkıh usûlü açısından bakıldığında mârife ve nekre kavramlarına yaklaşım, genelde umûm-husus çerçevesinde olmuştur. Burada “umûm” ifadesinden kastedilen şeyin göreceli ve cümledeki kullanımla alakalı olduğu da unutulmamalıdır. Pezdevî'nin de altını çizdiği üzere Hanefîler, kural olarak nekre isimleri, âm lafızlardan kabul etmezler. Onlara göre bu tarz ifadeler, herhangi bir ferde şamil gelebilecek “mutlak” lafızlardandır. Şâfiîler ise bu tarz ifadeleri, âm lafızlar kategorisinde değerlendirmişlerdir.

İslâm hukukçuları arasında fiiller bağlamında mâzi fiillerin akitlerde kullanılması, muzâri fiilin delâleti ve inşâî cümlelerde istimalinin mümkün olup olmaması, talep bildiren emir ve nehiy ifadelerinin vücûba mı nedbe mi ya da ibahâya mı delâlet ettiğinin ve bunlardan hangisinin kendileri için hakikat anlamı olduğu vd.

hususların tartışma konusu olduğu tespit edilmiştir. Zira mazi fiiller, eylemin geçmişte kesinlikle gerçekleştiğine delalet etmektedir. Olumlu-olumsuz mazi fiillerin, furû-ı fıkha etkilerinin olduğu açıktır. Fiiller arasında mu‘rab olanın muzâri fiil olduğu görülmüş olup bu fiilin, hem hal hem de istikbale delâletin varlığı tespit edilmiştir. Öte taraftan bu delaletin de kendisi için hakikat olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla muzârinin mazi zamana delaleti, mecazidir ve bu durumda da karinenin bulunması şarttır. Esasen fiillerin, kendileri için hakikat olan zaman dilimlerinin dışında kullanımlarının mecazi olduğu sonucuna da varılmıştır.

Usûl eserlerini birleştiren ortak nokta, görebildiğimiz kadarıyla hemen hepsinin cer, atıf, cevap ve benzeri harflerin üst ifadesi olarak adlandırılan “edatlar” bahsi üzerinde şiddetle durdukları ve konuyu etraflıca inceledikleridir. Çünkü edatların manalarındaki değişikliğin, ahkâmın da değişmesine sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim şu ana kadar incelediğimiz hemen hemen tüm usûl kitapları, edatlar konusuna “fıkıhta, manalarının bilinmesine aşırı ihtiyaç duyulan harflerin açıklanması” şeklinde başlık açarak giriş yapmışlardır. Bu yüzden fıkıh usûlü literatüründe telif edilen eserlerin tamamında hurûfu’l-meânîye özel bir yer ayrılmış, özet halinde veya ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu yapılmıştır. Cer harflerinin karşıladıkları manaların neye denk geldiği, hangi mananın kendileri için hakikat hangisinin ise mecaz olduğu hususu üzerinde ihtilafın olduğu görülmüştür. Kullanıldıkları bağlama göre birçok mana ifade eden bu edatlara dil ekollerinin yaklaşımlarının farklı olduğu, Basra dil ekolünün, her bir harfe tek bir hakiki anlam tahsis ederek, kelimenin ifade ettiği diğer anlamları mecazî anlam kapsamında değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Buna karşın Kûfe dil ekolüne mensup âlimlerin ise her bir kelimenin cümle içerisinde karşıladığı tüm anlamları, hakiki anlam olarak değerlendirdikleri ve mana yelpazesini olabildiğince kapsamlı tuttukları görülmüştür. Sonuçta her iki ekol de harflerin birbiri yerine kullanılmasını kabul etse de Basra dil ekolü bu kullanımı mecaz olarak kabul ederken, Kûfe dil ekolü, bunu hakikat olarak değerlendirmişlerdir.

Hanefiler, âm lafzın, üzerine atfedilen has lafızla tahsis edilemeyeceğini ve âmlığından bir şey kaybetmeyeceğini savunmuşlardır. İmam Malik, aynı düşünceyi paylaşmakla birlikte bu durumu vâv harfiyle yapılan atıfla olması gerektiği şeklinde bir sınırlama getirmiştir. Şevkânî de bu görüşü benimsemiştir. Ebû Ali el-Fârîsî ile İbn Cinnî gibi dil bilginlerine göre ise böyle bir atıf durumunda hâs lafız, âm lafzın

kapsama alanı dışında kalmalı şeklinde görüş beyan etmişlerdir. Bu yaklaşım, doğal olarak fikhî hükümlerde de farklı sonuçların çıkmasına sebep olmuştur.

Hanefî usûl bilginlerine göre tahsis, âm bir lafzın, bazı cüzleriyle kısıtlanması iken; Hanefîlerin dışında kalan diğer mezhep âlimlerine göre tahsis, bir karine ile âm bir lafzın kapsamından bazı fertleri çıkarmasıdır şeklinde anlaşılmıştır. Cümlede âm lafzın tahsisinin, muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki türü olduğu görülmüştür. Muttasıl tahsisin, âm lafzın, umûmiyetini sınırlandıran ve kapsamını daraltan tüm sınırlamalar için kullanıldığı görülmüştür. Nakil, örf/adet, hal karinesi, siyak gibi munfasıl tahsisin ise nahiv ilminin konuları arasında yer almadığı müşahade edilmiştir. Ancak fıkıhın ve fıkıh usûlünün sahasına giren bu munfasıl tahsis etmenlerinin her birinin de değerli olduğu bilinmelidir. Dolayısıyla bu kıymetine rağmen umûmun, mefhum-ı muhalif ve lafız dışı kullanım olan nakil, niyet, örf, siyak ve hal karineleri ile tahsis edilmesi, nahiv ilminden fıkıha etki eden kurallar arasında yer almadığından araştırmada yer verilmemiştir.

Bütün teferruatıyla hal, istisna, şart, na't, gaye, temyiz, bedel, te'kit vd. barındıran cümlelerin her birinin farklı açılardan İslam hukukunda, farklı kararların verilmesinde büyük tesirinin var olduğu görülmüştür.

Hukuki tasarruflarda bulunan/bulunacak olan her insanın yetişme tarzı, dile vukufiyeti, örneğin ağzından çıkan sözün arka planının ne olduğunu iyice kavrayıp kavrayamadığı gibi hususların önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Hulasa çalışmamız neticesinde her iki disiplin arasında ayrılmaz bir bağın ve kuvvetli bir ilişkinin var olduğu tespit edilmiştir. Nitekim böyle bir bağlantının varlığı öteden beri âlimler tarafından dillendirilmiş ve nahiv kuralların tüm İslâmî ilimlere oldukça etkili tesirinin olduğu görülmüştür.

Araştırmamızın alanda mevcut büyük bir boşluğu dolduracağına olan inancımız tamdır. Lakin bunun yeterli olduğunu, başkaca bir çalışmaya ihtiyaç duyulmadığını söylemek doğru değildir. Dolayısıyla fıkıh ve nahiv doktrinlerini inceleyecek değerli araştırmacılara bu hususta yapacakları çalışmaların çok kıymetli olacağını ve ilim dünyasına büyük bir katkı sağlayacaklarını söylemekte yarar vardır.

KAYNAKÇA

- Abbas Hasan, *en-Nahvu 'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dârû'l-Maârif, 15. Basım, ts.
- Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetu 'l-edeb*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.
- Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farḵ beyne 'l-fıraḵ*. Beyrut: Dârû'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1977.
- Abdulkâhir el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Delâ'ilu 'l-i'câz*. Cidde: Dârû'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Abdulkâhir el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Esrâru 'l-belâga*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*. 12 Cilt. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut: Tevzi'ul-Mektebi'l-İslâmî, 2. Basım 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Musned*. 50 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Ahmed ez-Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osmân ez-Zerkâ el-Halebî, *Şerhu 'l-ḳavâ'idî 'l-fikhiyye*. Dîmeşk: Dârû'l-Kalem, 2. Basım, 1989.
- Aktan, Hamza. "Kazf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Eylül 2023.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-, *el-Fusûlu 'l-mûfîde fî 'l-vâvi 'l-mezîde*. Umman: Dârû'l-Beşîr, 1. Basım, 1990.
- Alâuddîn es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî. *Mizânu 'l-usûl fî netâ'ici 'l-ukûl*. Katar: Metâbi'u'd-Devha el-Hadise, 1. Basım, 1984.
- Alâuddîn es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetu 'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Ali el-Cârim, *en-Nahvu 'l-Vâzih*. 2 Cilt. Kahire: ed-Dârû'l-Mısriyye es-Suu'udiyye, ts.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Eşmâru 'l-ceniyye fî esmâ 'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Irak: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmîyye, 1. Basım, 2009.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fethu bâbi 'l-inâye*. 3. Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirḳātu 'l-mefâtih*. 9 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1. Basım, 2002.

- Ali Haydar Hoca Emin Efendi (Küçük), *Dureru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Cîl, 1. Basım, 1991.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Huseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415 H.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım 1402 H.
- Ayyıldız, Mehmet Nuri. "Nahiv Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv-Sarf) Ortaya Çıkış Süreci", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Nisan 2019), 155-173.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-Înâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1. Basım, 1970.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *en-Nukûd ve'r-rudûd fî şerhi Muntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 1. Basım, 2005.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî el-Bâcî, *el-İşârât*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Bahâeddîn es-Subkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-Subkî el-Mısırî, *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Âsriyye, 1. Basım, 2003.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fîkh*. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Baştürk, Yücel. *Muhammed Emin İbn Âbidîn'in Reddu'l-Muhtâr'ın'da Nahiv Uygulamaları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt (12 cilt içinde). Beyrut: Dârû'l-Fikr, ts.
- Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuḥabu'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-aḥbâr*. 19 Cilt. Katar: Vizâretu'l-Avkâf ve's-Şuûnu'l-İslâvmiyye, 1. Basım, 2008.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissunne el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *et-Tehzîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-. *el-Câmi'u'l-musannef fî beyâni şu'abi'l-îmân*. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

- Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî, *el-Fevâ'idu's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetu't-Tav'iyeti'l-İslâmîyye, 1. Basım, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *et-Târîhu'l-kebîr*. 12 Cilt. Riyâd: en-Nâşiru'l-Mutemeyyiz, 1. Basım, 2019.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfu'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketu Sehâfâtul-'Usmâniyye, 1. Basım, 1890.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-. *Değâ'îku uli'n-nuhâ li-Şerhi'l-Muntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. 15 Cilt. Riyâd: Mektebetu'n-Nasri'l-Hadîse, 1. Basım, 1968.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî el-. *et-Tedrib fî'l-furû'*. 4 Cilt. Riyâd: Dârû'l-Kıbleteyn, 1. Basım, 2012.
- Bulut, Ali. "Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4503/62014>.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut: Dârû'l-Beşâiri'l-İslâmîyye ve Dâru's-Sirâc, 1. Basım, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh (Tâcu'l-luğâ)*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Curcânî (Seyyid Şerîf), Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Ruknuddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbûrî el-. *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım 1997.
- Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Ruknuddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbûrî el-. *et-Telhîs*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, t.y.
- Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Ruknuddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbûrî el-. *Nihâyetu'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezḥeb*. Dimeşk: Dârû'l-Minhâc, 1. Basım, 2007.
- Dâreğutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sunen*. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-. *Taḳvîmu'l-edille fî'l-usûl*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.

- Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî ed-. *Ta'likû'l-ferâ'id 'alâ Teshîlî'l-fevâ'id*. 8 Cilt. Suudi Arabistan: b.y. 1. Basım, 1983.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî ed-. *en-Necmu'l-vehhâc (Şerhu Minhâci't-tâlibîn li'n-Nevevî)*. 10 Cilt. Cidde: Dârû'l-Minhâc, 1. Basım, 2004.
- Dihlevî, Ebû'l-Mecd Abdulhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-. *Lema'âtu't-tenkîh fî şerhi Mişkâtî'l-Mesâbih*. 10 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2014.
- Doğan, Mehmet. *Temel Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Ebherî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed et-Temîmî el-. *Şerhu'l-Muhtasari'l-kebîr fî'l-fıkıh*. 4 Cilt. Dubai: Cemiyetu Dârû'l-Berr, 1. Basım, 2020.
- Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-İzâh fî'n-nahv*. Riyad: Câmi'âtu'r-Riyâd, 1. Basım, 1969.
- Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *et-Ta'likât 'alâ Kitâbi Sibeveyhi*. Suudi Arabistan: Merkezi Nuhâbî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkıh*. Ümmân: Dârû'l-Beyârik, 1. Basım, 1999.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sunen*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2017.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhîf*. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1. Basım, 1420 H.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. 22 Cilt. Dîmeşk: Dârû'l-Kâlem, 1997-2024; Riyâd: Dârû Kunûzi İşbilyâ, 1997-2024.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1. Basım, 1998.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*. Kûm: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1. Basım, 1412 H.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbâ'atu's-Seâde, 1. Basım, 1974.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kûtu'l-kulûb*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*. 5 Cilt. Riyâd: b.y. 2. Basım, 1990.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. Kahire: Matba'atu'l-Vefâ, 1. Basım, 1357 H.

- Ebû'l-Fidâ, el-Meliku'l-Mueyyed İmâduddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Kunnâş fî fenni'n-Nahv ve's-Sarf*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetu'l-'Asriyye, b.y. 2000.
- Ebû'l-Huseyn el-Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*. 2. Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403 H.
- Ebyârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl es-Sanhâcî el-. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân*. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1. Basım, 2013.
- el-Fâridî, Şemsuddin Muhammed el-. *Şerhû'l-Fâridî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2018.
- el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzuddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mutevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *et-Tahbîr li-izâhi me'âni't-Teysîr*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 2012.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzuddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mutevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *İcâbetu's-sâ'il şerhu Buğyeti'l-'âmil*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1988.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Âsriyye, 1. Basım, 2003.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Fâkihânî, Ebû Hafs Tâcuddîn Ömer b. Alî b. Sâlim b. Sadaka el-Lahmî el-İskenderânî el-. *Riyâzu'l-efhâm fî şerhi 'Umdeti'l-ahkâm*. 5 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2010.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbuddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-munîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Âsriyye, 1. Basım, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *Besâ'iru zevi't-temyîz fî le'â'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. Kahire: Lecnetu İhyâi Tûrâsî'l-Ârabî, 1996.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Ğâmûsu'l-muhîf*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gânim el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsuddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dârû'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî eş-Şiblî, *el-Ğurretu'l-munîfe fî tahkîki ba'zı mesâ'ili'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Beyrut: Muessesetu's-Sekâfe, 1. Baskı, 1986.
- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Menhûl fî'l-usûl*. Beyrut: Dârû'l-Fikri'l-Muasır, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2012.

- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Vasîfî fî'l-fîkh*. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1997.
- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Şifâ'u'l-galîl fî beyânî's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikî't-ta'lîl*. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1. Basım, 1971.
- Gültekin, Aladdin. *el-Mutarrizî'in el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2020.
- Günay, Hacı Mehmet. Yıldız, Bahaeddin. "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/vakif>.
- Güngör, İbrahim. "Arapça'da Çoğulun Sayısal Değeri Üzerine Bir İnceleme" *Nüşa Dergisi*, 17/45 (2017), 75-106. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/nusha/issue/33595/338227>.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Haddâd, Radiyyuddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-. *el-Cevheretu'n-neyyire*. 2 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Hayriyye, 1. Basım, ts.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Mustedrek 'ale's-Sahîhayn*, 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *el-Usûl*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2012.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Furhûdî), *Kitâbu'l-'Ayn*. 8 Cilt. Halep: Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed el-. *Şezâ'l-'arf fî fenni's-Sarf*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, ts.
- Hârizmî, Sadru'l-Efâdil Kâsım b. Hüseyin el-. *et-Taḥmîr şerhu'l-Mufasssal*. 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1990.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Durru'l-muhtâr*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-aḥlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefaqḳih*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2. Basım, 1421 H.
- Hayreddin Karaman, Ahmet Özel, Ali Bardakoğlu, "Fıkıh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Haziran 2024).
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *el-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-Hindiyye, 1. Basım, 2005.

- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *Nihâyetu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü't-Ticâre, 1. Basım, 1996.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'ü beyânî'l-'ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. 2 Cilt. Suûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Kitâbu'l-Kâfî fî fikhî ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Riyâd el-Hâdisê, 2. Basım, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dımaşkî *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-muhtâr*. 14 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- İbn Akîl (Ebû'l-Vefâ), Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1999.
- İbn Akîl, (*Ebû'l-Vefâ*), Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *et-Tezkire*. Riyâd: Dâru İşbilyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2001).
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *el-Musâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*. 4 Cilt. Cidde: Dârû'l-Medenî, 1. Basım, 1405 H.
- İbn Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâsî'l-Ârabî, 20. Basım, 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: et-Dâru't-Tunusiyye Li'n-Neşr, 1. Basım, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Hâşiyetu't-tavzîh ve't-tashîh li-muşkilâti Kitâbi't-Tenkih 'alâ Şerhi Tenkihî'l-fusûl fî'l-usûl li-Şihâbiddîn el-Karâfî*. 2 Cilt. Tunus: Matba'âtu'n-Nehdâ, 1. Basım, 1341 H.
- İbn Bezîze, Ebû Fâris (Ebû Muhammed) Abdulazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî, *Ravzatu'l-Mustebîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2010.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâ'is*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyeti'l-Âmmeti Li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *el-Luma' fî'l-'Arabıyye*. Kuveyt: Dârû'l-Kutubi's-Sakâfiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'i'l-kırâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sırru sînâ'ati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Dakîkul'id, Ebû'l-Feth Takıyyuddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, *el-İlmâm bi-ehâdîşi'l-ahkâm*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2009.

- İbn Dakīkul'īd, Ebû'l-Feth Takıyyuddīn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kusî, *İhkâmu'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1987.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emiriyye, 1. Basım, 1318 H.
- İbn Ferhûn, Ebû Muhammed Bedruddîn Abdullah b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Ferhûn el-Ya'merî, *el-'Udde fî i'râbi'l-'Umde*. 3 Cilt. Doha: Dârû'l-İmamu'l-Buhârî, 1. Basım, ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dârû'l-Fikr, ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Minhâcu'l-ğavîm*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *Tuhfetu'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1983.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm, Dimeşk: Dârû'l-Feyhâ, 3. Basım, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî el-Kurtubî, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *el-Musnedu's-sahîh 'ale't-teğâsîm ve'l-envâ'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Evḍahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 2000.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *İ'tirâzu's-şarḥ 'ale's-şarḥ*. Ürdün: Dâru Âmmar, 1. Basım, 1986.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni'l-lebîb*. Dimeşk: Dârû'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu Kaḫri'n-nedâ*. Beyrut: Mektebetu'l-Âsriyye, 16. Basım, 2011.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu Şuzûru'z-zehab*. Suriye: eş-Şirketu'l-Muttadide li't-Tevzî', ts.

- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sulemî en-Nîsâbü'rî, *Kitâbu't-Tevhîd ve işbâtu sıfâtî'r-rab*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 5. Basım, 1994.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebû'l-Fazl Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî, *Bidâyetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Cidde: Dârû'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2011.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*. 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kitâbî'l-Ârâbî, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 2019.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İrşâdu's-Sâlik ilâ halli Elfiyyeti İbn Mâlik*. Riyâd: Edvâu's-Selef, 1. Basım, 1954.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. 6 Cilt. Riyâd: Dârû 'Âtaâtu'l-İlm, 2. Basım, 2019.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zuraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Medâricu's-sâlikîn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2. Basım, 1996.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfi fî fıkhi'l-İmâmi'l-mubeccel Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyâd: Dâru 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*. Cidde: Mektebetu's-Suvâdî li't-Tevzî', 1. Basım, 2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-'Umde fî'l-fıkhi'l-Hanbelî*. Beyrut: Mektebetu'l-Âsriyye, 1. Basım, 2004.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Ravzatu'n-nâzır ve cunnetu'l-munâzır fî usûli'l-fıkhi 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetü Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Umdetu'l-hâzim fî'l-mesâ'ili'z-zevâ'id 'an Muhtasari Ebi'l-Kâsım*. Katar: Vizâretu'l-Avkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmîyye, 1. Basım, 2007.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynuddîn (Şerefuddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2003.

- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynuddîn (Şerefuddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Tâcu't-terâcim*. Dimeşk: Dârû'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sunen*. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2017.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelusî el-Ceyyânî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. Mekke: Câmi'ati Ummi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelusî el-Ceyyânî, *Şevâhidu't-tavzîh ve't-tashîh li-muşkilâti'l-Câmi'i's-sahîh*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1405 H.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelusî el-Ceyyânî, *Teshîlu'l-Fevâ'id ve tekmîlu'l-Mağâsîd*. Kahire: Dârû'l-Kâtibi'l-Ârabî, 1. Basım, 1967.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelusî el-Ceyyânî, *Şerhu Teshîlu'l-Fevâ'id ve tekmîlu'l-Mağâsîd*. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu Hecer li't-tebâa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1. Baskı, 1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârû's-Sâdirun, 3. Basım, 1414 H.
- İbn Mâze, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Husâmuddîn es-Sadru's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahru'r-râ'ik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *Lubbu'l-usûl fî takrîri'l-usûl*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. Lübnan: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2010.
- İbn Ruşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelusî, *el-Beyân ve't-tahsîl*. 20 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- İbn Ruşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelusî, *el-Mukaddemâtu'l-mumehhedât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.
- İbn Seyyidunnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *en-Nefhu's-şezî fî şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 2 Cilt. Riyad: Dârû's-Samî'î Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2007.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâluddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cuzâmî es-Sa'dî, *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.

- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye ev Nağzu te'sîsi'l-Cehmiyye*. 10 Cilt. Medine: Mecmau'l-Melil Fahd, 1. Basım, 1426 H.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Îmân*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 5. Basım, 1423 H.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'ü Fetâvâ*. Medine: Macmâ'u'l-Melik Fahd, 1. Basım, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Şerhu'l-'Umde fî'l-fıkḥ*. Riyad: Mektebetu'l-'Âbikân, 1. Basım, 1412 H.
- İbn Tilimsani, Abdullah b. Muhammed Ali Şerfuddin Ebû Muhammed el-Fehrî el-Mısrî, *Şerhû'l-Meâlim fî usûli'l-fıkḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1999.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufasssal*. 6 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Yûnus es-Sıkıllî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Yûnus es-Sıkıllî, *el-Câmi' li-mesâ'ilî'l-Mudevvene*. 24 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fıkr, 1. Basım, 2013.
- İbnu'd-Dehhân, Ebû Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. el-Mübârek b. Alî b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî, *Takvîmu'n-naẓar*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 2001.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Bedî' fî 'ilmi'l-'Arabîyye*. Mekke: Câmi'ati Umî'l-Kurâ, 1. Basım, 1420 H.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meşelu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdâti Mısır, ts.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîş ve'l-eşer*. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2011.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *eş-Şâfi Şerhu Musnedi's-Şâfi'î (eş-Şâfi'l-'ay fî şerhi Musnedi's-Şâfi'î)*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 2005.
- İbnu'l-Habbâz, Ahmed b. el-Huseyn, *Tevcihu'l-Lumâ'*. Mısır: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2007.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Câmi'ü'l-ummehât*. Dimeşk: el-Yemâme li't-Tebâa ven-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 2000.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Emâli'n-nahviyye*. 2 Cilt. Ürdün: Dâru Ammâr, Beyrut: Dârû'l-Cîl, 1989.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1. Basım, 2010.

- İbnu'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed el-Haşşâb el-Bağdâdî, *el-Mürtecel fî şerhi'l-Cumel*. Dimeşk: Mektebetu Mecme'u'l-Ludati'l-Ârabbîyye, 1972.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1970.
- İbnu'l-İrâkî, Ebû Zur'a Veliyyuddin Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Huseyn el-Kurdî el-Mihrânî, *el-Ğaysu'l-hâmi' şerhu Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İbnu'l-İrâkî, Ebû Zur'a Veliyyuddin Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Huseyn el-Kurdî el-Mihrânî, *Tahrîru'l-fetâvî 'ale't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî (en-Nuket 'ale'l-muhtasarâti's-selâse)*. 3 Cilt. Cidde: Dârû'l-Minhâc, 1. Basım, 2011.
- İbnu'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, *Uyûnu'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fuğahâ'i'l-emsâr*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vatanî, 2006.
- İbnu'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'î ed-Dimaşkî, *el-Ğavâ'id*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 2. Basım, 1999.
- İbnu'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'î ed-Dimaşkî, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*. Mekke: Câmia'tu'l-Melik Abdulazîz, ts.
- İbnu'l-Mehâmîlî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mehâmîlî ed-Dabbî, *el-Lubâb fî'l-fikh (Lubâbu'l-fikh)*. Suudi Arabistan: Dârû'l-Buhârî, 1. Basım, 1416 H.
- İbnu'l-Mibred, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî, *Ğâyetu's-Sûl fî İlmi'l-Usûl*. Kuveyt: Ğurrâs Li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1. Basım, 2012.
- İbnu'l-Mibred, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî, *Zînetu'l-arâis*. b.y. ts.
- İbnu'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *el-İ'lâm bi-fevâ'id 'Umdeti'l-ahkâm*. 11 Cilt. Suudi Arabistan: Dârû'l-Âsime Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1997.
- İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *Şevâhidu't-tavzîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. 36 Cilt. Dimeşk: Dârû'n-Nevâdir, 1. Basım, 208.
- İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *Ucâletu'l-muhtâc ilâ tevcîhi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Ürdün: Dârû'l-Kitab, 1. Basım, 2001.
- İbnu'n-Nakîb, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Lu'lu' b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısırî, *'Umdetu's-sâlik ve 'uddetu'n-nâsik (el-Muhtasar)*. Katar: eş-Şuûnu'd-Diniyye, 1. Basım, 1982.
- İbnu'r-Rif'a, Ebû'l-Abbâs Necmuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî, *Kifâyetu'n-nebîh fî şerhi't-Tenbîh*. 21 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- İbnu's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferuddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, *Bedi'u'n-nizâmi'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*. 2 Cilt. Mekke: Câmî'ati Umîl-Kurâ, 1985.

- İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyuddîn Osman b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh fî't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 'Aleml-Kutûb, 1. Basım, 1407 H.
- İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Şerhu muşkilî'l-Vasîṭ (İşkâlât 'ale'l-Vasîṭ)*. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2011.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl*. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbnu's-Şihne, Ebû'l-Velîd Lisânuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî, *Lisânu'l-hukkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm*. Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1973.
- İbrâhîm el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Multeḩa'l-ebhur*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Şerhu Muḩtasari'l-Muntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İmrânî, Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-Yemânî el-. *el-Beyân*. 13 Cilt. Cidde: Dârû'l-Minhâc, 1. Basım, 2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-. *el-Hidâye ilâ evhâmi'l-Kifâye*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmi, 2009.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-. *el-Kevkebu'd-durri fîmâ yeteḩarrecu 'ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-furû'i'l-fıkḩiyye*. Ürdün: Dâru Âmmâr, 1. Basım, 1985.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-. *el-Muhimmât fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2009.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-. *et-Temhîd*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1405 H.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-. *Meṩâli'u'd-deḩâ'îḩ fî tahrîri'l-cevâmi' ve'l-fevâriḩ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1. Basım, 2007.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Umevî el-. *Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İzz b. Abdusselâm, Ebû Muhammed İzzuddîn Abdulazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sulemî ed-Dimaşkî, *el-Ġâye fî'ḩtisâri'n-Nihâye*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2016.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *et-Tenbîḩâtu'l-mustenbiṩa 'ale'l-kutub (fî şerhi muşkilât) el-mudevvene ve'l-muḩteliṩa*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû İbn Hazm, 1. Basım, 2011.
- Kâdîhan, Ebû'l-Mehâsin Fahriddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî, *Şerhu'z-Ziyâdât*. 6 Cilt. Pakistan: el-Meclisu'l-İlmi, 2000.

- Kardâvî, Yusuf el-. *Fetâva Muâsarâ*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1. Baskı, 2000.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-. *ez-Zahîre (fî'l-fikh)*. 14 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-. *el-Furûk*. 4 Cilt. Kahire: b.y. ts.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'anî'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*. Beyrut: Dârû'l-Beşâirî'l-İslâmîyye, 2. Basım, 1995.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-. *el-İkdu'l-manzûm fî'l-husûs ve'l-'umûm*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Dârû'l-Kutbî, 1. Basım, 1999.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-. *Nefâ'isu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. 9 Cilt. Mekke: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1995.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Kahire: Şirketu't-Tabâ'atu'l-Fenniyyetu'l-Muttehida, 1. Basım, 1973.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1328 H.
- Kâtib Çelebi (Hacı Halîfe), *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 2010.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân en-Nefzî el-. *en-Nevâdir ve'z-zîyâdât 'alâ mâ fî'l-Mudevvene min gayrihâ mine'l-ummehât*. 15 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1999.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *ez-Zeb'an mezhebi Mâlik*. 2 Cilt. Fas: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâu't-Turâs, 1. Basım, 2011.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-. *el-İzâh (li-muhtasari Telhîsi'l-Miftâh)*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Cîl, 3. Basım, ts.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-. *el-Hidâye*. Kuveyt: Muessesetu Gurrâs Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2004.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Mekke: Dârû'l-Medeni, 1. Basım, 1985.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Huseynî, *Feyzu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârû İhyâi't-Turâsî'l-Ârabî, 2. Basım, 1981.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 05 Mart 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili>.

- Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 05 Mart 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kufiyyun>.
- Kocabaş, Savaş. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf -Kur'an ve Sünnetten Nasların Tahliliyle-*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-Cevâhiru'l-muğiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Haydarabad: Matbaâ'tu Meclisu Dâiretu'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1332 H.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-. *el-Fevâ'idu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaâ'tu's-Saâde, 1. Basım, 1324 H.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-. *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yuṭâli'u'l-Câmi'a's-sağîr*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1406 H.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâluddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-. *Şerhu'l-Varakât fî 'ilmi usûli'l-fıkıh*. Filistin: Câmia'tu'l-Kudüs, 1. Basım, 1999.
- Mahbûbî, Burhânuşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-. *el-Vikâye*. 5 Cilt. Ürdün: Dârû'l-Verrâk, 1. Basım, 2006.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭa'*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2009.
- Mardînî, Şemseddin Muhammed b. Osman el-. *el-Encumu'z-zâhirât 'alâ halli elfâzi'l-Varakât*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 3. Basım, 1999.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-İknâ'*. b.y., ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temimî el-. *İzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. Tunus: Dârû'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2001.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-. *Şerhu't-Telkîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2008.
- Mecduddîn İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât Mecduddîn Abdusselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî, *el-Muharrer fî'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Kahire: Matba'atu's-Sunneti'n-Nebeviyye, 1. Basım, 1369 H.
- Mecduddîn İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât Mecduddîn Abdusselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî, *el-Musevvede fî usûli'l-fıkıh*. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1. Basım, ts.

- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Suleymân b. Ahmed el-. *el-İnsâf fî ma 'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mubeccel Ahmed b. Hanbel*. 30 Cilt. Kahire: Hecer, 1. Basım, 1995.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânuddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Ârabî, ts.
- Merverrûzî, Ebû Alî el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-. *et-Ta'likâ (et-Ta'liku'l-kebîr)*. Mekke: Mektebetu Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, ts.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdûddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt (Tek kitap içinde). Beyrut: Dârû'l-Mâ'rife, 6. Basım, 2011.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-. *Mecma'u'l-emşâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Mâ'rife, ts.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî el-. *el-Lubâb fî şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi' fî Usûli's-Şerâi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Molla Hüsrev, *Düreru'l-hukkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâ'l-Kutubi'l-Ârabiyye, ts.
- Muhammed 'İd, *Kitâbu'n-nahvi'l-musaffâ*. Amman: Mektebetu's-Şebâb, 1. Basım, 1971.
- Muhammed Mustafa Zuhaylî, *el-Vecîz fî el-Usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Dimeşk: Dârû'l-Hayr, 2. Basım, 2006.
- Muhammed Tantâvî, *Neş'tu'n-nahv ve tarihi eşheri'n-nuhat*. Beyrut: Mektebetu İhyau't-Türasi'l-Ârabi, 1. Basım, 2005.
- Murâdî, Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-. *el-Cene'd-dânî*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.
- Murâdî, Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-. *Tavâihu'l-makâsîd ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfîyyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Kahire: Dârû'l-Fikri'l-Ârabî, 1. Basım, 2008.
- Mubârekfûrî, Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdusselâm el-. *Mir'âtu'l-mefâtîh şerhi Mişkâti'l-Mesâbih*. Hindistan: İdâretu'l-Buhusu'l-İlmiyye ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 3. Basım, 1984.
- Muberrred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sumâlî el-. *el-Muktedâb*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî el-. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1. Basım, 1356 H.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2018.

- Muttakî el-Hindî, Alî b. Husâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Muttakî el-Hindî. *Kenzu'l-ummâl fî suneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 5. Basım, 1981.
- Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısırî el-. *el-Muhtasar (el-İhtisâr)*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru Medâric li'n-Neşr, 1. Basım, 2009.
- Nâzırû'l-ceyy, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhiddin el-Halebî Summe'l-Mısırî. *Temhîdu'l-Ğavâ'id bi Şerhi Teshîlu'l-Fevâid*. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1428 H.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sunen*. Dîmeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2017.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Kenzu'd-dekâ'ik*. Beyrut: Dârû'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1. Basım, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-. *el-Mecmû'*. 27 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Ârabî, 2. Basım, 1393 H.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-. *Minhâcu't-tâlibîn*. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1. Basım, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref b. Murî en-. *Ravzatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttaķîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmîyye, 3. Basım, 1991.
- Orhan, Fatih. *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2018.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm el-. *el-Usûl*. Beyrut: Dârû'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1. Basım, 2014.
- Râcihi, Abdûh er-. *el-Taṭbîku'n-Nahvî*. Mektebetu'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1999.
- Radî el-Esterâbâdî, Necmu'l-eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Radî el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) el-. *Şerhu'l-Kâfiye*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Radî el-Esterâbâdî, Ruknuddîn Hasan b. Muhammed b. Şeref Şâh el-l-Huseynî, el-. (es-Semnâî), *Şerhu'ş-Şâfiye*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Sakâfâtî'd-Diniyye, 1. Basım, 1975.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî el-. *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz*. 13 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrduddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî el-. *el-Mahsûl*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrduddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî el-. *Mefâtihu'l-ğayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1. Basım, 2005.

- Remlî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-. *Fetâva'r-Remlî*. 4 Cilt. Katar: el-Mektebetu'l-İslâmîyye, ts.
- Remlî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-. *Fethu'r-rahmân bi-şerhi Zubedi İbn Reslân*. Beyrut: Dârû'l-Minhâc, 1. Basım, 2009.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî el-. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1984.
- Recrâcî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ali b. Talha er-. *Ref'u'n-nikâb ân Tenkîhi's-Şihâb*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2004.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâîl b. Ahmed et-Taberî er-. *Bahru'l-mezheb fi furû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 14 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Sabbân, Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî (Menhecu's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Hâşiyetu's-Sabbân)*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Sadreddin el-Basrî, Ebû'l-Hasen Sadruddîn Alî b. Ebî'l-Ferec b. el-Hasen (el-Huseyn) el-Basrî, *el-Hamâsetu'l-Basriyye*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Safedî, Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâs, 2000.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî es-. *Bulğatu's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik*. 2 Cilt. Kahire: Dârû'l-Maârif, ts.
- Seffârînî, Ebû'l-Avn (Ebû Abdillâh) Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-. *Keşfu'l-lisâm Şerhu 'Umdeti'l-ahkâm*. 7 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2007.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-. *el-Makâsıdu'l-hasene fi beyâni keşirin mine'l-ehâdîsi'l-muştehire 'ale'l-elsine*. Medine: Mektebetu'l-Meymûnetu'l-Medeniyye, 1. Basım, 2017.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1978.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-. *el-İstılâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*. 4 Cilt. Kahire: Dârû'l-Menâr, 1. Basım, 1995.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-. *Ğavâtu'u'l-edille fi'l-usûl, (Haşiyesiyle birlikte)*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys İmâmu'l-Hudâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Uyûnu'l-mesâ'il*. 5 Cilt (Bir cilt içinde). Bağdat: Matba'atu Esad, 6. Basım, 1386 H.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsûţ*. 31 Cilt. Mısır: Matbâ'atu's-Seâde, ts.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Usûl*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Huseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Siğnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-. *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2001.
- Siğnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. 25 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezu'd-Dirâsâtî'l-İslâmîyye, 1435-1438 H.
- Sirâcuddîn el-Urmevî, Ebu's-Senâ Sirâcuddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1988.
- Sirâcuddîn İbn Nuceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehru'l-fâ'ik*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân es-. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. 5 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- Suğdî, Ebû'l-Hasen (Huseyn) Ruknulislâm Alî b. el-Huseyn b. Muhammed es-. *en-Nutef fî'l-fetâvâ*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, Umman: Dârû'l-Furkân, 2. Basım, 1984.
- Sulemî, İyaz b. Nami es-. *Usulu'l-fikh ellezi la yeseu'l-Fakihe cehluh*. Riyâd: Dâru't-Tedmiriyye, 2. Basım, 2006.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve furû'i fikhî's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 2004.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Hem'u'l-hevâmi*. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Nevâhidu'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Cami'âtu Ummi'l-Kurâ, 2005.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Ukûdu'z-zeberced 'alâ Musnedi'l-İmâm Ahmed*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Cîl, 1994.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Um*. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 2. Basım, 1983.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *er-Risâle*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2013.
- Şâşî, Ebû Bekr Fahrû'l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Huseyn el-Fârikî eş-. *Hilyetü'l-ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*. 3 Cilt. Amman: Mektebetu'r-Risâletu'l-Hâdise, 1. Basım, 1988.

- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-. *Usûli's-Şâşî*. Beyrut: Dârû'l-Kitâbi'l-Ârâbî, 1982.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-. *el-Makâsıdu's-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye*. 10 Cilt. Mekke: Ma'hadu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmîyye Bi Câmi'ati Ummi'l-Kura, 1. Basım, 2007.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-. *el-Muvâfaqât*. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn Âffân, 1. Basım, 1997.
- Şemsuddîn el-İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemsuddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-. *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dârû'l-Medenî, 1. Basım, 1986.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-. *İrşâdu'l-fuhûl*. 2 Cilt. Dimeşk: Dârû'l-Kitabi'l-'Arabi, 1. Basım, 1999.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-. *Neylu'l-evâtâr şerhu Munteka'l-ağbâr*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dârû İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1428 H.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Asl*. 12 Cilt. Beyrut: Dârû İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Câmi'u'l-kebîr*. Lahor: Dârû'l-Me'arifi'n-Nu'mâniyye, 1. Basım, 1401 H.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Câmi'u's-sagîr*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1304 H.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1403 H.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Meğâric fî'l-hiyel*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1999.
- Şeyhîzâde Abdurrahman b. Suleymân Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Multeka'l-ebhur*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-Tibâa el-Âmirâ, 1328 H.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Mustafa el-Kocevî, *Şerhu Kavâ'id-i'râb*. Beyrut: Dârû'l-Fikri'l-Muasır, Dimeşk: Dârû'l-Fikr, 1. Basım, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Luma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Muhezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*. Dimeşk: Dârû'l-Fikr, 1. Basım, 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *et-Tenbîh fî furû'i'l-fikhî's-Şâfi'î*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1983.

- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-. *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şucâ'* (Şerhu Gâyeti'l-ihtisâr). 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Fikr, ts.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-. *Mugni'l-muhtâc*. 5 Cilt. Dimeşk: Dârû'l-Feyhâ, 1. Basım, 2009.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu'l-evsaf*. 10 Cilt. Kahire: Dârû'l-Haremeyn, 1995.
- Tâceddîn es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.
- Tâceddîn es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 7 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.
- Tâceddîn es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1999.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. 5 Cilt. Beyrut: 'Aleml-Kutûb, 1. Basım, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-. *Şerhu muşkili'l-âşâr*. 16 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1994.
- Tahhân, Mahmud. *Teyşîru Mustalâhi'l-Hadîs*. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 2011.
- Takıyuddîn es-Subkî, Ebû'l-Hasen Takıyyuddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-. *Fetâva's-Subkî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Mâ'rife, ts.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkih*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Erkâm, 1. Basım, 1998.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî et-. *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'i'l-furû' ale'l-usûl*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Mekkiyye Muessesetu'r-Reyyân, 1. Basım, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2018.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî' Necmüddîn Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî et-. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1987.
- Usmendî, Ebû'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn es-Semerkindî el-. *Bezlu'n-naazar fî'l-usûl*. Kahire: Mektebe't-Türâs, 1. Basım, 1992.
- Uşmûnî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-. *Şerhu'l-Uşmûnî alâ Elfıyyeti İbn Mâlik (Menhecu's-sâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik)*. 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*. 10 Cilt. Dimeşk: Dârû'l-Fikr, 31. Basım, 2009.

- Yeşilyurt. Temel. “Rü’yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Ekim 2023. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ruyetullah>.
- Yetim, Ömer Faruk. “Kâf Sûresi’nin Belagât Yönünden Tahlili (İnşâ ve İhbâr Örnekleri)”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Mart 2022), 154-77. <https://doi.org/10.15869/itobiad.875762>.
- Yetim, Ömer Faruk. *Katkı Maddesi İhtiva Eden Gıdalarda Helalliğin Ve Haramlığın Belirlenmesinde Bir Yöntem Olarak İstihâle ve İstihlâk*. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2022.
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar”, *Bilimname* 37/1 (Nisan 2019), 559-591. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/43606/513350>.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî ez-. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâdi ve'l-Enbâ', 2001.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-. *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 5. Basım, 1986.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-. *Hurûfu'l-me'ânî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1984.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-. *Kitâbu'l-Lâmât*. Dimeşk: Dârû'l-Fikr, 2. Basım, 1985.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynuddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *el-Ğureru'l-behiyye fî şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye*. 5 Cilt. Halep: el-Matba'atu'l-Meymûniyye, ts.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynuddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Esne'l-me'tâlib*. 4 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İslâmîyye, ts.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu'l-bâķi bi-şerhi ('alâ) Elfıyyeti'l-İrâķî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İslâmîyye, 1. Basım, 2002.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menheci't-tullâb*. 2 Cilt. Dimeşk: Dârû'l-Fikr, 1994.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Ensârî el-Hazrecî *Ķâyetu'l-vusûl ilâ şerhi Lubbi'l-usûl*. Mısır: Dârû'l-kutubi'l-Ârabiyyetu'l-Kübrâ, t.y.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haķâ'ıķı ģavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Mufasssal fî sinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1. Basım, 1993.

- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 1. Basım, 2010.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârû'l-Mâ'rife, 1. Basım, 1957.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *el-Bahru'l-muhîţ fî usûli'l-fıkḥ*. 8 Cilt. Halep: Dârû'l-Kutubi'l-Ârabi, 1. Basım, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *Ḥabâya'z-zevâyâ*. Kuveyt: Vizâretu'l-Avkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmîyye, 1. Basım, 1042 H.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *Selâsilu'z-zehab*. Medine: b.y. 2. Basım, 2002.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*. 4 Cilt. Mekke: Mektebetu'l-Mekkiyye, 1. Basım, 1998.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahriddîn Osman b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-. *Tebyînu'l-haḳâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emiriyye, 1. Basım, 1314 H.
- Zurkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledunniyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.

ÖZGEÇMİŞ

Ömer Faruk YETİM; Siirt İmam-Hatip Lisesi'nden 2004 yılında mezun olduktan sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni 2009 yılında bitirdi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde başladığı “*Katkı Maddesi İhtiva Eden Gıdalarda Helalliği ve Haramlığı Belirlemede Bir Yöntem Olarak İstihâle ve İstihlâk*” isimli yüksek lisansını 2019 yılında tamamladı. 2021 yılında Gaziantep İslâm Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Rektörlüğüne bağlı olarak Öğretim Görevliliğine başladı. Halen adı geçen üniversitenin Yabancı Diller Yüksekokulu Arapça Mütercim-Tercümanlık bölümünde Öğretim Görevlisi olarak görev yapmakta olan YETİM, ileri derecede Arapça bilmekte olup evli ve dört çocuk babasıdır.