

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



FIKİH USÛLÜNDE DİLİN VAZ'I VE İLGİLİ
TARTIŞMALARIN FIKHÎ İÇTİHATLARA
ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

Danışman **Hazırlayan**
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN Şeyma YEŞİLYAYLA

MALATYA-2024

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**FIKİH USÛLÜNDE DİLİN VAZ'İ VE İLGİLİ TARTIŞMALARIN FİKHÎ
İÇTİHATLARA ETKİSİ**

DOKTORA TEZİ

Şeyma YEŞİLYAYLA

**Danışman
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN**

MALATYA-2024

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Mehmet BİRSİN danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım “Fıkıh Usûlünde Dilin Vaz‘ı ve İlgili Tartışmaların Fıkıhî İctihatlara Etkisi” isimli tez çalışmamı, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın hazırladığımı ve yararlandığım tüm kaynakların hem çalışmada hem de kaynakçada yöntemine uygun bir biçimde gösterdiğimi beyân ve taahhüt ederim.

05.03.2024

Şeyma YEŞİLYAYLA



ÖNSÖZ

Fıkıh usûlü, İslâm ilim geleneğinin temel disiplinlerinden birisidir. Ana gayesi dinin temel kaynaklarının sağlıklı bir zeminde anlaşılmasını sağlayan bir metodoloji ortaya koymaktır. Bilindiği üzere dinin temel kaynakları özelliğine sahip Kur'an ve sünnet, lafızlardan müteşekkil metinler olarak elimizde bulunmaktadır. Bu sebeple fıkıh usûlü, genelde dil özelde ise elfâz konuları üzerinde yoğun mesai harcamıştır. Elfâz bahsinin çerçevesini “vaz'-isti'mâl-delâlet-haml” şeklinde dört ana çizginin oluşturduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çalışma elfâz bahsinin temelini oluşturan “vaz” ile ilgili meseleleri ele almayı hedeflemektedir.

Fıkıh usûlünde yaygın kanaate göre vaz' açısından lafızlar “âm, has ve müşterek” şeklinde incelenmektedir. Bu çalışmada mezkûr kategorilerle ilgili usûl eserlerinde yer verilen tartışmalar, vaz' olgusu temele alınarak incelenmektedir. Bunun yanı sıra yukarıda sayılan dört çizgiden biri olan “isti'mâl” bakımından lafızlar “hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye” şeklinde kategorilere taksim edilmektedir. İsti'mâl unsuru, vaz' olgusu ile kısmen doğrudan kısmen dolaylı bağlantılı olduğu için bu çalışmada yer almaktadır.

Çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, önemi, yöntemi ve kaynakları ile ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde sonraki bölümlerde ele alınacak meselelerin anlaşılmasına zemin hazırlaması için kavramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. Buna ek olarak bu bölümde vaz' ile ilgili arka planda yaşanan kelâmî tartışmalar incelenerek varsa fıkıh usûlündeki uzantılarına değinilmiştir. İkinci bölümde usûl eserlerinde vaz'îliği tartışılan birçok mesele incelenmiştir. Bu bağlamda mutabakat, tazammun ve iltizam delâletlerinin vaz'îliği, mürekkeb lafızların vaz'îliği, dilde kıyas ve mecazın vaz'îliği meseleleri ele alınmıştır. Ardından lafızlar taksiminin ilk kategorisini oluşturan lafzın mânaya vazedilişi ve ikinci kategorisini oluşturan lafzın kullanımıyla ilgili problematik teşkil eden konulara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise vaz' olgusuna ilişkin usûlî görüşlerin fikhî içtihatlarla etkisi araştırılmıştır. Bu bağlamda lafzın mânaya konuluşu ve lafzın kullanımı ile ilgili usûlî görüşlerin fikhî içtihatlarla etkisi fer'î meseleler üzerinden gösterilmiştir.

Bu çalışma, birçok kişinin desteği ve katkılarıyla ortaya çıktı. Tez konusunun belirlenmesinden bitimine kadar bana yol gösterip beni teşvik eden kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Birsin'e kalbî teşekkürlerimi sunarım. Tez izleme komitesinde bulunan Prof. Dr. Ali Duman ve Prof. Dr. Cemil Oruç, ayrıca tez savunma jürisine iştirak

eden Prof. Dr. Savaş Kocabaş, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Maçın ve Dr. Öğr. Üyesi Yüksel Macit hocalarıma eleştiri ve katkıları için teşekkür ederim. Anlayış ve sabırları için başta annem ve babam olmak üzere kıymetli ailemin her bir ferdine de teşekkür etmeliyim.

Gayret bizden, başarı Yüce Allah'tandır.

Şeyma YEŞİLYAYLA

Muş, 2024



ÖZET

Fıkıh usûlünün yakından ilgili olduğu alanların başında dil ilimleri gelmektedir. Dil ilimleri çeşitli kategorileri bünyesinde barındıran geniş yelpazeye sahip bir disiplindir. Bu kategorilerden birisini vaz‘ konuları oluşturmaktadır. En genel anlamıyla lafızların mânaya tayinini ifade eden vaz‘, usûlcülerin önem verdiği meseleler arasında yer almaktadır. Ancak usûlcüler, vaz‘ konusunu, sadece vaz‘ ilminin verilerini temel alarak incelememektedir. Nitekim usûl eserlerinde vaz‘ meselesi müstakil bir konu olarak ele alınmamaktadır. Bununla birlikte bu verileri, fıkıh usûlünün amacına uygun verilerle değerlendirmektedir. Bir başka ifadeyle vaz‘, üzerine inşanın devam ettiği bir süreç olarak değerlendirilebilir. Lafızlar bahsinde de bu sürecin işleyişi gözler önüne serilmektedir.

Vaz‘ tartışmalarında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunların arka planında kelâm, dil ve mantık gibi ilimlerde ortaya çıkan ekollerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle vaz‘ meselesinde ekollerin benimsediği görüşler, hüküm istinbat sürecini etkilemektedir. Ancak bu süreçte etkili olan unsurlar sadece vaz‘ tartışmaları ile sınırlı değildir. Buna bağlı olarak isti‘mâl/kullanım unsurunun fıkıh usûlü açısından merkezi bir konuma sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. İsti‘mâlin vaz‘ ile ortaya çıkan bir süreç olduğu dikkate alındığında vaz‘ ve isti‘mâlin birbirini tamamlayan iki süreç olarak nitelendirilmesi mümkündür. Nitekim usûl eserlerinden hareketle isti‘mâlin, genel anlamıyla vaz‘ kapsamında olduğu anlaşılmaktadır. Bu da iki unsuru, birbirinin tamamlayıcısı olarak ifade etmeye imkân tanımaktadır.

Vaz‘ ve onun tamamlayıcısı olan isti‘mâl unsurlarına bağlı olarak bu çalışmada daha ziyade “âm, has, müsterek” ve “hakikat, mecaz” ile ilgili meseleler genellikle vaz‘ cihetinden incelenmektedir. Böylece vaz‘ olgusunun fıkıh usûlü açısından nerede konumlandığı, hükümlere etki edip etmediği meselesi ortaya konulmaktadır. Elde edilen neticelerden en önemlisi, vaz‘ olgusunun fıkıh usûlü açısından hükümlerin temelini oluşturan önemli bir unsur olmasıdır. Ancak bu, hükümlerin her birinin muhakkak vaz‘î bir dayanağının olması gerektiği anlamında değildir. Tamamen vaz‘ unsuruna dayandırılan hükümler bulunmakla birlikte isti‘mâl unsurunun daha etkin bir rolünün olduğu söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh usûlü, vaz‘, mevzû/lafız, mevzû leh/mâna, vâzı/dilin kurucusu.

ABSTRACT

One of the most essential related fields of fiqh methodology is linguistic sciences. Linguistic sciences are a wide-ranging discipline that includes various categories. One of these categories is the science of *waḍʿ*. In the most general sense, *waḍʿ*, which refers to the attribution of words to meanings, is one of the issues that scholars of *ʿuṣūl al-fiqh* consider as significant. However, they do not analyze the issue of *waḍʿ* only based on the data of the science of *waḍʿ*. As a matter of fact, the *waḍʿ* is not accepted as a separate topic in the works of *ʿuṣūl*. However, they evaluate this data together with the data appropriate to the purpose of the *ʿuṣūl al-fiqh*. In other words, *waḍʿ* is considered as a process on which construction continues. The functioning of this process is also revealed in the chapter on lexical items.

Different views have emerged in the discussions on *waḍʿ*. It is possible to say that the schools that emerged in sciences such as theology, language and logic were influential in the background of these debates. In other words, the views adopted by the schools of thought on the issue of *waḍʿ* affect the process of deduction of judgment. However, the influential factors in this process are not limited to discussions on *waḍʿ*. Accordingly, it is possible to state that the element of *istiʿmāl*/utilization has a central position in the *ʿuṣūl al-fiqh*. Considering that *istiʿmāl* is a process that emerges with *waḍʿ*, it is possible to characterize *waḍʿ* and *istiʿmāl* as two complementary processes. As a matter of fact, based on the works of *ʿuṣūl*, it is understood that *istiʿmāl* is within the scope of *waḍʿ* in general. This makes it possible to express the two elements as complementary to each other.

Depending on the elements of *waḍʿ* and its complement, *istiʿmāl*, this study mostly examines the issues related to "aam, khas, homonym" and "haqiqa and metaphor" from the aspect of *waḍʿ*. Thus, the issue of where the phenomenon of *waḍʿ* is placed in terms of the *ʿuṣūl al-fiqh* and whether it affects the rulings is revealed. The most important conclusion is that *waḍʿ* is one of the important elements that constitute the basis of rulings in terms of *ʿuṣūl al-fiqh*. However, this does not mean that every ruling must necessarily have a *waḍʿ* basis. Although there are rulings that are based entirely on *waḍʿ*, it can be said that the element of *istiʿmāl* plays a more active role.

Key words: *ʿUṣūl al-fiqh*, *waḍʿ*, *mawḍūʿ*/word, *mawḍūʿ leh*/meaning, *wāḍiʿ*/founder of language.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
TABLolar LİSTESİ.....	xv
KISALTMALAR.....	xvi

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	2

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE DİLİN VAZ'I MESELESİNİN EPİSTEMİK

ARKA PLANI

1.1. Kavramsal Çerçeve.....	7
1.1.1. Lafız/Mevzû'	7
1.1.2. Mâna/Mevzû'un leh	11
1.1.3. Vaz'	13
1.1.3.1. Vaz'ın Kısımları.....	16
1.1.3.1.1. Dilin Kurucusu/Vâzı Açısından Vaz'	16
1.1.3.1.1.1. Lugavî Vaz'/Lugavî Hakikat	17
1.1.3.1.1.2. Örfî Vaz'/Örfî Hakikat.....	18
1.1.3.1.1.3. Şer'î Vaz'/Şer'î Hakikat	19
1.1.3.1.2. Lafız/Mevzû Açısından Vaz': Şahsî- Nev'î Vaz'	19
1.1.3.1.2.1. Şahsî Vaz'	20
1.1.3.1.2.2. Nev'î Vaz'	22
1.1.3.2.3. Usûl Eserlerinde Şahsî-Nev'î Vaz'	25
1.1.3.1.3. Mâna/Mevzû Leh Açısından Vaz'	32

1.1.3.1.3.1. Vaz‘-ı Has li-Mevzû‘ leh Has	33
1.1.3.1.3.2. Vaz‘-ı Âm li-Mevzû‘ leh Âm	33
1.1.3.1.3.3. Vaz‘-ı Âm li-Mevzû‘ leh Has	34
1.1.3.1.3.4. Usûl Eserlerinde Özel Vaz‘-Genel Vaz‘	37
1.1.3.1.4. Delâlet Açısından Vaz‘	43
1.1.3.1.5. Medlûl Açısından Vaz‘	44
1.1.3.1.5.1. Küllî Anlam İçin Vazedilen Lafızlar	45
1.1.3.1.5.2. Cüzî Anlam İçin Vazedilen Lafızlar	46
1.1.4. İsti‘mâl ve Haml	48
1.1.5. Delâlet	49
1.2. Fıkıh Usûlü İlminin Epistemolojisi Olması Bakımından Kelâm İlminde Dilin Vaz‘ı ile İlgili Tartışmalar	51
1.2.1. Halku’l-Kur’an Tartışması	52
1.2.2. İsim-Müsemma Meselesi	55
1.2.3. Dilin Menşei	59
1.2.3.1. Dilin Menşei İlâhî Bildirimde Arayan Teori: Tevkîf Teorisi	61
1.2.3.2. Dilin Menşei Toplumsal Uzlaşıda Arayan Teori: Muvâda‘a Teorisi	63
1.2.3.3. Uzlaştırmacı Teori	65
1.2.3.4. Tevakkuf (Çekimserlik) Teorisi	66
1.2.4. Şer‘î İsimler/Şer‘î Hakikatler	70
1.2.4.1. Şer‘î İsimler Meselesinin Kelâmî Arka Planı	71
1.2.4.2. Mütakellim Usûl Eserlerinde Şer‘î İsimler Meselesi	76
1.2.4.3. Fukahâ Usûl Geleneğinde Şer‘î İsimler Meselesi	81

İKİNCİ BÖLÜM

DİLİN VAZ‘I PROBLEMİNİN FIKIH USÛLÜNDE GÖRÜNÜRLÜK KAZANDIĞI ALANLAR

2.1. Fıkıh Usûlcülerine Göre Lafzın/Sözün Vaz‘îliği	88
2.2. Lafzın/Sözün Vaz‘îliği ile İlgili Bağlı Meseleler	99
2.2.1. Dilde Kıyas.....	99
2.2.2. Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Vaz‘îliği	106
2.2.3. Mürekkeb Lafızların Delâletinin Vaz‘îliği	113
2.2.4. Lafzın Mânaya Konuluşu ile İlgili Meseleler	126
2.2.4.1. Dilde Umum Anlamına Vazedilen Lafızların Varlığına Yönelik Tartışmalar.....	126
2.2.4.1.1. Lugavî Vaz‘a Dayalı Âm Lafızlar	130
2.2.4.2. Emir ve Nehye Mahsus Bir Sîğanın Varlığı Problemi.....	134
2.2.4.2.1. Emir Sîgasının Delâlet Ettiği Mânalar.....	142
2.2.4.2.1.1. Emrin Îcâba Delâleti	143
2.2.4.2.1.2. Emrin Nedbe Delâleti	147
2.2.4.2.1.3. Emrin İbâhaya Delâleti.....	147
2.2.4.2.1.4. Emrin Delâletinde Tevakkuf Tutumu ve İştirak Görüşü ...	148
2.2.4.3. Umûmu’l-Müşterek	150
2.2.5. Lafzın İsti‘mâli ile İlgili Meseleler	156
2.2.5.1. Mecazın Vaz‘îliği Meselesi	156
2.2.5.1.1. Dil Biliminde Mecazın Vaz‘îliği Meselesi	157
2.2.5.1.2. Fıkıh Usûlünde Mecazın Vaz‘îliği Tartışması.....	166
2.2.5.2. Hakikat ve Mecâzın Cem‘i ve Umûmu’l-Mecâz Meselesi.....	180
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
DİLDE VAZ‘ VE İSTİ‘MÂL OLGUSUNA İLİŞKİN USÛLÎ GÖRÜŞLERİN	
FIKHÎ İÇTİHATLARA ETKİSİ	
3.1. Lafzın Mânaya Konuluşu/Vaz‘ı ile İlgili Usûlî Görüşler	186
3.1.1. Âm Lafız ile İlgili Usûlî Görüşler	186
3.1.1.1. Âm Lafzın Umumu Üzere Kalması.....	187

3.1.1.2. Âm Lafzın Fertlerine Delâletinin Kat'îliği	188
3.1.1.3. “ال” Takısı Alan Müfred Lafız Umum İfade Etmesi.....	189
3.1.1.4. “ال” Takısı Alan Çoğul Lafzın Umum İfade Etmesi	191
3.1.1.5. Cem‘ İsimlerin Umûm İfade Etmesi	192
3.1.1.6. Müzekkerlik Alâmeti ile Zikredilen Çoğul.....	193
3.1.1.7. Siyak-ı Nefiyde Gelen Nekrenin Umum İfade Etmesi.....	194
3.1.1.8. Siyak-ı Nehiyde Gelen Nekrenin Umum İfade Etmesi.....	195
3.1.1.9. Siyak-ı İstifham ve Siyak-ı Şartta Gelen Nekrenin Umum İfade Etmesi.....	196
3.1.1.10. “من” Şart Edatının Kapsamı	196
3.1.1.11. Hitabı Yapanın Âm Hitabın Kapsamına Dâhil Olması	196
3.1.1.12. Marifeye Muzaf Olan Müfred ve Çoğul İsimlerin Umûm İfade Etmesi.....	198
3.1.1.13. Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umûmîliğine İtibar Edilmesi	199
3.1.2. Has Lafız ile İlgili Usûlî Görüşler.....	201
3.1.2.1. Has Lafzın, Bilinen Bir Mânaya Ale'l-İnfirâd Vazedilmiş Olması	201
3.1.2.1.1. Abdestte Besmele, Niyet, Tertîb	201
3.1.2.1.2. Mehrin Mukadder Vacip Oluşu	202
3.1.2.2. Has Lafzın Delâletinin Kat'î Olması.....	202
3.1.2.2.1. İddet Süresi.....	203
3.1.2.2.2. Mehrin Nikâh Akdiyle Sabit Olması.....	203
3.1.2.2.3. Muhâleânın Talak mı Fesih mi Olduğu Meselesi	204
3.1.2.3. Mutlak Lafzın İtlakı Üzere Kalması	205
3.1.2.3.1. Kaza Orucu	206
3.1.2.3.2. Azat Edilecek Kölenin Mümin Olup Olmaması Meselesi.....	206
3.1.2.3.3. Kocası Vefat Eden Kadının İddeti	206

3.1.2.3.4. Mutlak Vekâlet.....	207
3.1.2.3.5. Ramazan Ayında Başka Oruca Niyet Etme	207
3.1.2.3.6. Fıtır Sadakasının Verileceği Kişinin Mümin Olup Olmaması	208
3.1.2.4. Mukayyed Lafzın Takyidi Üzere Hamledilmesi	208
3.1.2.4.1. Zihâr Kefaretinde İki Ay Peş Peşe Oruç Tutma.....	208
3.1.2.5. Mutlak Emrin Vücûb İfade Etmesi.....	209
3.1.2.5.1. Ric‘atte Şahit Tutma Zorunluluğu.....	209
3.1.2.5.2. Kurban Kesmenin Vacipliği Meselesi	209
3.1.2.5.3. Uyku ve Unutmadan Dolayı Kaçırılan Namazın Kazası.....	210
3.1.2.5.4. Lukatanın Duyurulmasının Gerekliliği	210
3.1.2.6. Mutlak Nehyin Tahrim İfade Etmesi.....	210
3.1.2.6.1. Müdebber Kölenin Satımı.....	210
3.1.3. Müşterek Lafız ile İlgili Usûlî Görüşler	211
3.1.3.1. İştirakin Aslın Hilafına Olması	215
3.1.3.2. Umûmu’l-Müşterekin Câiz Olması.....	215
3.1.3.2.1. İddetin Süresi	216
3.1.3.2.2. Maktulün Velisinin Kisas ve Diyet Arasında Muhayyer Olması	216
3.1.3.2.3. Kitâbet Akdi	217
3.1.3.2.4. Yemin Meseleleri.....	218
3.1.3.3. Müştereğin Zıt Mânalarına Hamledilmesinin İmkânsız Oluşu	218
3.1.3.4. Naklin, İştirakten Evlâ Oluşu	219
3.1.3.4.1. Köpeğin Yaladığı Kabın Temizliği.....	220
3.1.3.4.2. Kadının Kendi Başına Nikâh Akdini Yapması	220
3.1.4. Me‘ânî Harfleriyle İlgili Usûlî Görüşler	221
3.1.4.1. Vâvın (و) Mutlak Cem‘ İfade Etmesi	221

3.1.4.2. Fa Harfinin (ف) Takip İfade Etmesi.....	226
3.1.4.3. Sümme Harfinin (ثم) Terâhî İfade Etmesi	227
3.1.4.4. Ev Harfinin (و) İki veya Daha Ziyade İşten Birini İfade Etmesi ..	228
3.1.4.5. Hattâ Harfinin (حتى) Gaye/Nihâyet İfade Etmesi	230
3.1.4.6. ‘Alâ Harfinin (على) Şekil veya Mâna İtibariyle İsti‘la İfade Etmesi	232
3.1.4.7. İlâ Harfinin (إلى) İntihâu’l-Gâye İfade Etmesi.....	233
3.1.4.8. Min Harfinin (من) İbtidâu’l-Gâye İfade Etmesi	235
3.1.4.9. Bâ Harfinin (ب) İlsâk İfade Etmesi.....	237
3.2. Lafzın İsti‘mâli ile İlgili Usûlî Görüşler.....	238
3.2.1. Hakikat ve Mecaz ile İlgili Usûlî Görüşler	239
3.2.1.1 Hakikatin Asıl Olması	246
3.2.1.1.1. Hakikat ve Mecazın Teâruzu Durumunda Hakikatin Tercih Edilmesi.....	246
3.2.1.1.2. Şer‘î Hakikatin, Lugavî Hakikate Mukaddem Olması	248
3.2.1.1.2.1. Zinanın Sıhriyet Haramlığını Gerektirip Gerektirmediği Husus	248
3.2.1.1.2.2. İhramlının Nikâhı Meselesi	250
3.2.1.1.2.3. Bâkire Kızın Nikâha İcbarı Meselesi	250
3.2.1.1.3. Örfî ve Lugavî Hakikat Teâruzu Durumunda Örfî Hakikatin Tercih Edilmesi	251
3.2.1.1.4. Şer‘î Hakikatin, Örfî Hakikate Tercih Edilmesi.....	252
3.2.1.1.5. Mecazın İsti‘mâlde Hakikate Eşit Olup Tercih Gerektiren Bir Durum Olmadığında Hakikatin Tercih Edilmesi	253
3.2.1.2. Mecazın Aslın Hilafına Olması.....	253
3.2.1.2.1. Mecazın, Hakikatin Halefi Olması	253
3.2.1.2.2. Râcih Mecazın, Mercûh Hakikate Mukaddem Olması.....	255

3.2.1.2.3. Bir Lafzın Hakiki Mânayı İfade Etmesi İmkânsız Olduğunda Mecaza Gidilmesi.....	256
3.2.1.2.4. İki Mecazın Teâruz Etmesi Halinde Hakiki Mânaya En Yakın Olanın Dikkate Alınması.....	257
3.2.1.2.5. Bir Lafzın İmkânsız Olması Haricinde Hem Hakiki Hem Mecazi Mânasının Aynı Anda Kullanılmasının Caiz Olması.....	261
3.2.1.2.6. Mecazın Umumunun Olması	262
3.2.1.2.7. Mecaz ile Müşterek Arasında Gidip Gelen Lafzın Mecaz Anlamının Tercih Edilmesi	264
3.3. Lugavî İsimlerde Kıyasın Geçerliliği	264
SONUÇ	266
KAYNAKÇA	272

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. 1. Usûlcülere Göre Lafzın Mânaya Delâleti.	11
Tablo 1. 2. Vaz‘ın Türleri.....	48
Tablo 2. 1. Âm Lafzın Kaynakları.....	133
Tablo 3.1. Hakikatin Kısımları.....	243



KISALTMALAR

- a.mlf. : Aynı müellif
A.g.e. : Adı geçen eser
AÜİFD: : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. : İbn
Bkz. : Bakınız
ÇÜİFD : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi
HÜİFD : Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
İHAD : İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi
KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi
md. : Maddesi
nşr. : Neşreden
s. : Sayfa
SDÜİFD: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ss. : Sayfa sayısı
sy. : Sayı
t.y. : Tarih yok
thk. : Tahkik
v. : Vefat
vd. : Ve diğerleri
vs. : Vesaire
y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Yüce Allah'ın insanlığa hitabı, bizlere dil aracılığıyla ulaşmıştır. Bu yüzden hitabın anlaşılması, dilin mahiyeti konusunda bir tasavvur sahibi olmaya bağlıdır. Bir başka ifadeyle Yüce Allah'ın insanlara yol göstermesi için gönderdiği vahiy, dil aracılığıyla anlaşılmaktadır. Bu nedenle fıkıh usûlü dahil olmak üzere birçok disiplinde dil üzerine yoğun çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalarda, “dilî vaz‘ı”, “isti‘mâl durumları”, “lafızların delâlet yolları” ve “mütekellim ile muhatap arasında gerçekleşen anlama süreci” gibi çeşitli konular incelenmektedir.

Fıkıh usûlünde lafızlarla ilgili meseleler incelenirken anlamı tespit etmenin ötesinde asıl amaç, şer‘î hükme ulaşmaktır. Bir başka ifadeyle fıkıh usulünde lafızlar, şer‘î hükme ulaşmak amacıyla incelemeye tabi tutulurlar. Çünkü hüküm, ancak anlamın doğru bir şekilde tespit edilmesinden sonra ortaya konulabilir. Bu nedenle fıkıh usûlünde lafızların müstakil olarak incelendiği bahislerde esas amaç, şer‘î nasların doğru bir biçimde anlaşılması ve doğru hükme ulaşma yollarının tespit edilmesidir.

Bilindiği üzere lafız-mâna ilişkisi, dil ve anlam arasındaki karmaşık ve çok boyutlu bir ilişkiyi ifade etmektedir. Bu ilişkiyi ve dilin yapısını tüm kapsamıyla ortaya koyabilmek için lafız-anlam ilişkisinin farklı açılardan ele alınması gerekmektedir. Lafız anlam ilişkisi, sözün dilsel yapısı ve özellikleri (vaz‘), konuşanın sözü kullanma (isti‘mâl) ve meramını anlatma yolları (delâlet), muhatapın sözü ve mütekellimin maksadını anlama yöntemleri (haml) gibi farklı unsurlarla belirlenmektedir. Bu unsurlar, bir arada değerlendirildiğinde lafız-mâna ilişkisinin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün hale gelmektedir. Fıkıh usûlünde ele alınan elfâz bahisleri de lafız-mâna ilişkisinin bu farklı unsurlarını incelemektedir.

Lafızlar bahsi, lafızların anlamını belirlemek ve şer‘î hükümler çıkarmak için kullanılan temel kavramları ve yöntemleri içermektedir. Bu bahislerden biri olan vaz‘, en genel ifadesiyle lafızların bir anlam karşılığında tayin edilmesini ifade etmektedir. Dil, dili vazeden tarafından oluşturulan bir sistemdir. Bu sistemde lafızların bir anlamı karşılaması, dili vazedenin tasarrufuyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla vaz‘, dilin temelini oluşturmaktadır. Dilin diğer boyutları, dilin vaz‘î boyutuyla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılıdır. Örneğin lafızların sözlük mânası, dilin vaz‘ı ile

belirlenmektedir. Lafızların cümle içindeki anlamı ise dilin vaz'ı ile konuşan ve dinleyen tasarruflarından etkilenmektedir.

Bu çalışmanın konusunu, lafızların bir anlam karşılığında tayin edilmesini ifade eden vaz' olgusunun fıkıh usûlü açısından incelenmesi oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle ahkâmın anlaşılması noktasında vaz' ile ilgili meselelerin etki alanını belirlemektir. Hükümlerin anlaşılması ve ortaya konmasında vaz' olgusunun önemli bir rolü olmakla birlikte başka unsurların da devrede olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bunlardan en önemlisi vaz' ile yakın irtibatlı isti'mâl unsurudur. Bir başka ifadeyle bir mânâ karşılığında belirlenen lafzın vazedildiği mânâda kullanılıp kullanılmadığı hususu, vaz' temeli üzerine inşa edilen bir süreci ifade etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın kapsamında vaz' ve isti'mâl unsurları altında incelenen birçok husus bulunmaktadır.

Bu çalışmanın önemini, aşağıdaki hususlara dayandırmak mümkündür:

1. Vaz' konusunun fıkıh usûlü açısından ele alınması: Çalışma, dilbilimsel bir mesele olan vaz' konusunu, fıkıh usûlü açısından müstakil bir şekilde ele almaktadır. Bu sayede, vaz'ın fıkıh usûlündeki yeri ve önemi ortaya konulmaktadır.

2. Vaz' ve lafız taksimi ilişkisi: Vaz', lafız taksimi için temel teşkil eden bir olgudur. Çalışma, lafızlar taksiminde yer alan kategorilerin vaz' ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu sayede, lafızlar taksimi daha iyi anlaşılmaktadır.

3. Vaz' kavramının usûl eserlerinde incelenmesinin gelişimi: Çalışma, vaz' kavramının usûl eserlerinde incelenmesinin zamanla daha ıstılahi bir boyuta ulaştığını göstermektedir. Bu sayede, usûl eserlerinde vaz' kavramının gelişimi daha iyi anlaşılmaktadır.

4. Usûlcülerin vaz' anlayışı: Çalışma, fıkıh usûlü eserlerinden hareketle usûlcülerin vaz' anlayışını ortaya koymaktadır. Bu sayede, usûlcülerin vaz' konusundaki farklı görüşleri daha iyi anlaşılmaktadır.

5. Vaz' meselesinde fıkıh usûlü ile diğer ilimlerin ilişkisi: Çalışma, kelâm, dil ve mantık gibi ilimlerin vaz' meselesi noktasında da fıkıh usûlü ile yakın ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sayede, vaz' meselesinin farklı disiplinler açısından önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Vaz' meselesi, fıkıh usûlü, kelâm, dil ve mantık gibi İslâmî ilimlerin ortak ilgi alanlarından biridir. Bu nedenle, bu meselenin kapsamlı bir şekilde incelenebilmesi için

bu alanlarda yapılan çalışmaların incelenmesi gerekmektedir. Bu araştırmada, vaz‘ meselesinin incelenmesinde kullanılan literatür taraması, aşağıdaki aşamalardan oluşmaktadır:

Kaynakların tespiti: Araştırmanın amacına uygun kaynakların tespiti için öncelikle ilgili alanların temel kaynakları incelenmiştir. Bu kaynaklar arasında, Kur'an-ı Kerim, hadis, fıkıh usûlü, kelâm, dil ve mantık kitapları yer almaktadır.

Kaynakların tasnifi: Tespit edilen kaynaklar, ilgili alana ve içeriğine göre tasnif edilmiştir. Bu sayede, kaynakların daha kolay incelenmesi ve analiz edilmesi sağlanmıştır. Burada esas olanın fıkıh usûlü kaynakları olduğunu belirtmekte fayda bulunmaktadır. Çünkü bu çalışma fıkıh usûlü alanına ait bir çalışmadır.

Kaynakların incelenmesi: Tasnif edilen kaynaklar, araştırmanın amacına uygun olarak incelenmiştir. Bu incelemede, daha ziyade vaz‘ meselesi ile ilgili içerikler dikkate alınmıştır. Buna göre usûl eserlerinin genelde mukaddimesi niteliğinde olan bölümler ve lafızlar bahsi incelenmiştir.

Bu çalışmada aşağıdaki yöntemler kullanılmıştır:

Tasvir yöntemi: Bu yöntemde, kaynaklardaki bilgiler nesnel bir şekilde tasvir edilmiştir.

Tahlil yöntemi: Bu yöntemde, kaynaklardaki bilgiler analiz edilerek, aralarındaki ilişki ve farklılıklar ortaya konmuştur.

Yapıbozum yöntemi: Bu yöntem usûl eserlerinde tanımlanan kavramların yapısını ve bileşenlerini analiz etmek için kullanılmıştır. Bu analiz sonucunda, tanımlardaki eksiklikler ve olumsuz yönler ortaya çıkarılmıştır.

Literatür taramasında elde edilen verilerin değerlendirilmesinde, tümevarım yöntemi kullanılmıştır. Tümevarım yönteminde, tikel verilerden genel bir sonuca varılır. Bu araştırmada, literatür taramasında elde edilen veriler, vaz‘ meselesinin usûl eserlerinde incelendiği haliyle genel bir tasvirini ortaya koymak için kullanılmıştır.

Literatür taraması sonucunda, vaz‘ meselesinin fıkıh usûlü dahil İslâmi ilimlerin birçok disiplini için önemli bir yere sahip olduğu tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle bu mesele, dil, mantık, fıkıh ve kelâm gibi farklı disiplinler tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Erken dönem usûl eserlerinde teknik anlamda vaz‘ kavramları yer almasa da yakın anlamlı kavramların incelendiğini görmek mümkündür. İlerleyen dönemlerde usûl eserlerinde vaz‘ meselesiyle ilgili teknik kavramların daha sıklıkla yer aldığı söylenebilir.

Bu durumu ilimlerin zamanla olgunlaşmasının doğal bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

Fıkıh usûlü eserleri, vaz‘ kavramı ile ilgili ıstılahlar hakkında geniş bilgi sunmaktadır. Ancak bu ıstılahların sistematik bir şekilde ele alınması özellikle geç dönemlerde yazılan usûl eserlerinde daha yaygındır. Bu çalışmada sıklıkla yararlanılan ve en önemli eserler şu şekilde sıralanabilir:

* Fahreddin er-Râzî’nin *el-Mahsûl fî ilmi ’l-usûl* isimli usûl eseri.

* Sadrüşşeria’nın *et-Tavdîh li metni’t-Tenkîh fî usûli’l-Fıkh* isimli usûl eseri ile Teftezânî’nin bu esere yazdığı *et-Telvih* isimli şerhi.

* Molla Fenâri’nin *Fusûlü ’l-bedâi’ fî usûli’ş-şerâi* isimli usûl eseri.

* İbnü’l-Hümâm’ın *et-Tahrîr fî usûli’l-fıkh* isimli usûl eseri ve şerhleri.

* Bihârî’nin *Müsellemü’s-sübût* isimli usûl eseri ile Leknevî’nin bu esere yazdığı *Fevâtihu’r-rahâmût* isimli şerhi.

Bu eserlerde vaz‘ konusunun tek bir başlık altında ele alındığını söylemek imkânsızdır. Dağınık kısımlarda verilen bu bilgilerin daha ziyade âm, has, müşterek, hakikat ve mecaz başlıkları altında görmek mümkündür. Bu sebeple bu çalışmada da bu başlıklarla ilgili meseleler incelenmektedir.

Modern dönemde fıkıh usûlü özelinde doğrudan vaz‘ meselesi ile ilgili çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bunların bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür:

* Bernard George Weiss, “Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of “Wad‘ al-Lughah” and Its Development” isimli doktora tezi, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde dilin vaz‘ı meselesi, dilin kökeni konusu üzerinden incelenmektedir. İkinci bölümde fıkıh usûlünde dilin vaz‘ı meselesi incelenmektedir. Bu bölümde mecaz, şer‘î isimler, âm, müşterek gibi konular gâyet muhtasar bir şekilde ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde vaz‘ ilmine yer verilmektedir.

* Bayram Demir’in “Usûl-ü Fıkıh’ta Âm Lafzın Delâleti ve Tahsisi” isimli yüksek lisans tezinin birinci bölümünde vaz‘ açısından âm lafız konu edilmektedir. Ancak bu çalışmada âm lafzın delâleti ve tahsisi meselesine odaklanıldığı için vaz‘ ile ilgili verilen bilgiler oldukça yüzeyseldir.

* İbrahim Özdemir’in *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri* isimli kitabı önemli bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Ancak bu eserde vaz‘ın tarihsel gelişimi ve vaz‘ ilmi ile ilgili bilgiler ağırlıkta olduğu için teorik bir

çalışma olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte usûl eserlerinde yer alan vaz‘î bilgilere de oldukça temel düzeyde yer verilmektedir. Aynı müellif tarafından bu kitabın bir özeti sayılabilecek “Bir Dil Bilimi Olarak Vaz‘ İlmi ve Tarihsel Gelişimi” ismiyle kitap bölümü çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada da usûl eserlerinde vaz‘ ile ilgili yer alan bilgilere oldukça özet bir şekilde temas edilmektedir.

* Kâmil Çalışkan’ın “Fıkıh Usûlünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları” isimli yüksek lisans tezi bu konuya dair yapılan önemli çalışmalardan birisidir. Bilindiği üzere umum ve husus meseleleri vaz‘ ile bağlantılı konulardır. Çalışkan bu çalışmada umum ve hususun kavramsal analizini yapmıştır. Bu yüzden çalışmanın teorik niteliği ön plandadır.

* Muhammed Cevâd Kâzım es-Selâmî’nin “el-Vaz‘u ve Eseruhû fi’l-İstinbâtî’l-Fıkhî” isimli makale çalışması Şii müellifler üzerinden vaz‘ ve kısımlarını konu edinmektedir. Yazar, çalışmanın başında vaz‘ ilminin tarihsel gelişimine kısaca değinmektedir. Dilin kökeni üzerinden vaz‘ın hakikatini ve Şii usûlcülerin vaz‘ konusundaki yaklaşımını da yine kısaca ele almaktadır. Ancak çalışmanın başlığı “vaz‘ın fikhî istinbata etkisi” olmasına rağmen, bu bölümde sadece teorik bilgiler verilmektedir. Şii müellif Müslim Kâzım ‘Îdân’ın “Hakikatü’l-Vaz‘ ve Eksâmuhû ‘inde’l-Usûliyyîn” adlı makalesi, bu çalışmayla benzer konuları ele almaktadır. Bu eserde de daha çok Şii kaynaklara atıf yapılmıştır.

* Eşref Mahmûd Benî Kinâne ve Halil Ebu Ubeyd tarafından “el-İhtimâlu bi-Sebebi’l-Vaz‘i’l-Lugavî” isimli çalışma, lugavî vaz‘dan kaynaklanan ihtimallerin çeşitli görünümlerinden oldukça özet bir şekilde bahseden küçük hacimli bir çalışmadır.

* Abdullah b. Ali b. Muhammed el-Müzim “Mebdeü’l-Lüga: Dirâseten Usûliyyeten Nakdiyyeten” isimli bir makale çalışmasında dilin kökeni ile ilgili bilgilere yer vermektedir. Aynı zamanda bu meselenin furu fıkhıdaki yansımalarını birkaç örnek üzerinden ele almaktadır.

* Abdulkadir Eligül’ün “İslâm Hukuk Metodolojisinde Âm ve Mutlak Kavramları” isimli yüksek lisans tezinde vaz‘ ile bağlantılı temel bilgiler ve âm lafzın vaz‘ ile bağlantılı olan bazı yönleri ele alınmaktadır.

* Abdürrezzâk Ahmed Mahmûd el-Harbî’nin “İlmü’l-Vaz‘ Dirâseten fi Felsefeti’l-Lüga beyne Ulemâ-i Usûli’l-Fıkh ve Ulemâi’l-Lüga” isimli kitap çalışması, dil felsefesi bağlamında dilcilerle usûlcülerini karşılaştırarak vaz‘ ilminin dil ilimleri ile ilişkisini ortaya

koymayı amaçlamaktadır. Ancak bu eserde usûlcülerin vaz‘ anlayışı ile ilgili bilgiler oldukça yüzeyseldir. Çalışmada vaz‘ konusunu inceleyen birkaç usûlcü ve eserinden özet bir şekilde bahsedilmektedir. Ancak bu çalışmada zaman zaman bilgi karışıklıklarına rastlanmaktadır.

* Rahîm Kerîm eş-Şerîfî ve Hüseyin Ali Hüseyin el-Fetelî “Nazariyyetü’l-vaz‘ inde’l-Muhakkik el-Hıllî fî Dav’i Kitabihî Meâricü’l-Usûl” isimli makale çalışmasında Şîî müellif el-Muhakkik el-Hıllî’nin usûl eseri özelinde vaz‘ kavramını, vaz‘ ile bağlantılı hakikat, mecaz, umum, husus, müşterek gibi konuları çok özet bir şekilde ele almaktadır.

Görüldüğü üzere vaz‘ ile ilgili yapılan çalışmalarda fıkıh usûlü özelinde vaz‘ meselesi ve ilgili tartışmaların fikhî içtihatlarla etkisi konusu incelenmemiştir. Bu çalışmada vaz‘ ile ilgili bilgi, görüş ve yaklaşımlar daha ziyade usûl eserlerinden hareketle ortaya konmaktadır. Bunun yanı sıra meseleler fer‘î meseleler ile desteklenerek fakihlerin içtihat yaparken vaz‘î verileri nasıl kullandığı gösterilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE DİLİN VAZ'İ MESELESİNİN EPİSTEMİK ARKA PLANI

1.1. Kavramsal Çerçeve

Bu çalışmada, “lafız, mâna, vaz‘, isti‘mâl, haml ve delâlet” kavramları, kavramsal çerçevenin temelini oluşturmaktadır. Bu kavramlar hakkında genel bilgilere yer verilecektir.

1.1.1. Lafız/Mevzû‘

Lafız kelimesi temel olarak, “atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı çıkarmak, söz söylemek, söylenen söz (ism-i meful anlamında melfûz)” gibi mânalara gelmektedir. Ayrıca lafız kelimesi, bu temel anlam üzerinden “denizin içindekileri sahile atması, değirmenin öğüttüğü gıdaları atması/çıkarması, dünyanın insanları ahirete atması” gibi gibi mânalarda da kullanılmaktadır.¹ Mesela “ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد / *İnsan hiçbir söz söylemez ki yanında gözetleyen ve söylediklerini kayda geçiren bir melek bulunmasın.*”² âyetinde fiil şeklinde zikredilen lafız kelimesi, sözlük mânasına mutabık bir şekilde kullanılmıştır.

Terim olarak lafız, “hakikî veya hükmi³, anlamlı veya anlamsız, mevzû ya da mühmel⁴, müfred veya mürekkeb şeklinde insanın ağızından çıkan ses ile ses gruplarını ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlerdir.” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵

¹ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "l-f-z", 2, 932; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Abdulkarim el-Azbavî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1964), "l-f-z", 14, 281; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), "l-f-z", 3, 1179; Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Beyrut: Daru Sâder, t.y.), "l-f-z", 7, 461.

² el-Kâf 50/18.

³ Hükmi lafız, ses ile telaffuz edilmeyen lafızdır. **أضرب** (döv!) lafzındaki gizli zamir (sen) bunun bir örneği olarak zikredilebilir. Bkz. Nureddin Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidü'z-ziyâiyye*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2016), 31-32.

⁴ Mühmel lafız, vaz'î delaletlerinin olmamasından dolayı mânası olmayan lafızlardır. Bkz. Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak 'Afîfi (Riyad: Darü's-Samî'î, 2003), c. 1, 30.

⁵ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Darü'l-Fazîle, 2004), 161; Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilahâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc - Abdullah el-Hâlidî vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), c. 2, 1411; Sedat Şensoy, “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/42.

Kelime (sözcük) ve kelâm (söz), bu seslerin, bir anlama karşılık vaz edilmiş lafız anlamında kullanılmaktadır. Lafız cins, kelâm (söz) da ona dahil nevi olduğundan lafız, kelâma göre daha kapsamlıdır.⁶ Az önce bahsedilen “*insan hiçbir söz söylemez ki yanında gözetleyen ve söylediklerini kayda geçiren bir melek bulunmasın*” meâlindeki âyet, lafzın kelâmdan daha kapsamlı olduğunu destekler niteliktedir. “İnsanların kendi iradesiyle varlıklara delâlet etmek üzere vazettikleri harfler”⁷ şeklinde yapılan tanımda lafızların insan iradesiyle oluşturulduğuna vurgu yapılmaktadır.

Lafız ve anlam, birbirinden farklı olsalar da aralarında sıkı bir ilişki vardır. Lafızların ifade ettiği anlamlar sayesinde insanlar birbirleriyle iletişim kurabilmektedir. Dilciler lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Lafızlar öncelikle müfred ve mürekkeb olarak ikiye bölünmüştür. Müfred lafız tek başına anlam ifade eden lafızdır. Mürekkeb lafız ise birden fazla müfred lafzın bir araya gelmesiyle oluşan lafızdır. Buna göre dilin en küçük birimi müfred lafız yani kelimedir. Kelime, esas itibarıyla isim, fiil ve harften ibarettir.⁸ Şu hâlde dildeki bütün lafızlar, zorunlu olarak isim, fiil ve harf olmak üzere üç kelime türünden birine girmektedir. Bir başka deyişle isim, fiil ve harf hakkında konuşmak dildeki lafızlar hakkında konuşmak anlamına gelmektedir. Ancak dil sadece bu müfred unsurlardan oluşmamaktadır. Bilakis anlamın açığa çıktığı düzlem, parçaları kelime olan cümledir.⁹

Lafız, Arap dili, mantık ve fıkıh usûlü gibi farklı disiplinlerde çeşitli açılardan ele alınan ortak bir kavramdır. Bu disiplinler arasında karşılıklı etkileşim sonucunda lafızla ilgili terimler de gelişmiştir.¹⁰ Bu çalışmada lafız kavramı sadece fıkıh usûlü açısından ele alınmaktadır. Fıkıh usûlü, şer’î delillerden hüküm elde etme kurallarını konu edinen bir ilimdir. Fıkıh usûlünde yapılan tartışmaların çoğu, hükmün esas kaynağı olan Kur’an

⁶ Ebu Bekir Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhayli - Nezih Hammâd (Riyad: Mektebetü’l-Abîkân, 1993), c. 1, 105; Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu’t-Tahrîr fî usûli’l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2000), c. 1, 286-287; İbrahim b. Mehnâ b. Abdillâh el-Mehnâ, *Tahrîru mahallî’n-nizâ’ fî’l-mesâilî’l-hilâfiyyeti’l-müteallika bi-delâleti’l-elfâz* (Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1430), 37-38; Şensoy, “Lafız”, 27/42.

⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fî şerhi meânî esmâillâhi’l-hüsna*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 26.

⁸ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber es-Sibeveyh, *Kitabu Sibeveyh*, thk. Abdusselam Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1988), c. 1, 12; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ‘ilmi’l-lüga*, thk. Fahr Salih Kadâra (Ammân: Daru ‘Ammâr, 2004), 32.

⁹ Abdullah Yıldırım, *Vaz’ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir/Alî Kuşçu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 12-13.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017); Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 163-174.

ve hadislerin hükme delâlet eden metinleri etrafında cereyan etmiştir. Bu nedenle dil aracılığıyla bize ulaşan Şâri‘in hitabını doğru anlama amacında olan usûlcüler, lafız-mâna ilişkisi ve lafzın hükme delâleti gibi meselelerin kurallarını belirlemeye mesai harcamıştır. Usûlcüler bu amaçla mantık ve nahiv ilimlerinin tanım ve tasniflerinden faydalanmışlardır. Bu çabalar sayesinde Kur‘an ve hadis metinlerinin yanı sıra genel olarak bütün dilsel ifadeleri anlama ve yorumlamaya olanak sağlayan bir metodoloji ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda usûlcü şer‘î naslar hakkında konuşurken dilden destek almıştır.¹¹

Gerek mütekellimûn gerekse fukaha yöntemini benimseyen usûlcülerin eserlerinin ilk bölümleri ve büyük kısmı dil mevzularına ayrılmıştır.¹² Bu durum, usûlcülerin fıkıh usûlünün temelini oluşturan lafız-mâna ilişkisi ve lafzın hükme delâleti gibi meseleleri anlamak için dile verdiği önemi göstermektedir. Yukarıda zikredildiği üzere lafız kelimesi sözlükte “atmak” anlamına gelmektedir. Bu anlam, “ağızdan çıkan şey” gibi yaratılmış olma çağrışımını içermektedir. Bu da Kur‘an‘ın yaratılmış bir şey olduğu çağrışımını yapabilir. Usûlcüler, bu çağrışımından kaçınmak için Kur‘an metnine “lafız” veya “lafzatullah” demek yerine “kelâmullah” ve “nazm” gibi terimleri kullanmayı tercih etmişlerdir.¹³

Bir lafız, vaz‘a konu olduktan sonra “mevzû” adını almaktadır. Böylece vaz‘a konu olmayan lafızlardan ayrılmaktadır. Nitekim vaz‘a konu olmayan mühmel lafızlar, vaz‘î delâlete sahip olmadığı için mâna ifade etmemektedir.¹⁴ Mevzû lafızlar, bir kısım usûlcü tarafından “kelâm” olarak isimlendirilmektedir. Bu durumu Ebû‘l-Hüseyin el-Basrî’nin (v. 436/1044) “الکلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة، المتواضع على استعمالها في المعاني”/kelâm, işitilen ve ayırt edilen, mânalara kullanılmak üzere vazedilmiş, harflerden müteşekkil şey” tarifinde görmek mümkündür. Buna göre tanımda geçen “المسموعة” kaydıyla yazılı

¹¹ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta‘likâti‘l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımeşk: Darü‘l-Fikr, 1970), 4; Abdulaziz b. Ahmed el-Sahîhu‘l-, *Keşfü‘l-esrâr ‘an usûl-i Fahri‘l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Lübnan: Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2009), c. 1, 43.

¹² Bkz. Ebû‘l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu‘temed fî usûli‘l-fikh*, nşr. Halil el-Meys (Beyrut: Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2005), 1, 9-333; Ebû Zeyd b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü‘l-edille fî usûli‘l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 2001), 119.

¹³ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü‘l-esmâ ve‘l-luğât: el-Luğât*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Darü‘n-Nefâis, 2009), 415; Buhârî, *Keşfü‘l-esrâr*, c. 1, 40; Abdullatif İbn Melek, *Şerhu‘l-Menâr fî usûli‘l-fikh (İbnü‘l-Aynî Haşiyesi ile)* (Beyrut: Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1308), 9; Şensoy, “Lafız”, 27/42.

¹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 30.

ifadeler, “المتميزة” kaydıyla hayvan seslerinde olduğu gibi ayırt edilemeyen sesler, tanım dışında kalmaktadır. “المتواضع” kaydı ile de mühmel lafızlar, tanım kapsamından çıkmaktadır.¹⁵ Ancak bu tanımdan kelâmın en az iki harften müteşekkil olması sonucu çıkmaktadır. Bu da ilsak ifade eden “ب”, ta’kîb ifade eden “ف” harflerin kelâmdan sayılmaması gibi istenmeyen bir duruma yol açmaktadır.¹⁶

Mâna ve hükme delâleti incelenen lafızlar, fıkıh usûlünde benimsenen metoda göre farklı şekillerde ele alınmıştır. Fukahâ metodunu benimseyen usûlcüler lafızlar bahsini “vaz’, kullanım/isti’ mâl, açıklık-kapalılık ve delâlet tarzı” şeklinde taksim ederek incelemektedir.¹⁷ Mütekellimûn usûlcülerin konuyu daha ziyâde “mantûk ve mefhum” ayrımı üzerinden ele aldıkları görülmektedir.¹⁸ Lafızların bu şekilde taksimi itibarî bir taksimdir. Bu nedenle taksimde yer alan kategoriler arasında geçişler olabilir. Örneğin bir lafız hem müşterek hem de âm olabilir. Çünkü lafzın hem müşterek hem de âm olması farklı itibarlarla mümkündür. Ancak bir lafız aynı itibar içerisinde farklı iki alana dâhil olamaz. Örneğin, âm bir lafız aynı zamanda has kategorisinde değerlendirilemez.¹⁹ Çünkü âm ve has, lafzın kapsamına göre yapılan bir taksimdir. Bir başka ifadeyle bir lafzın aynı zamanda hem genellik hem de özellik ifade etmesi mümkün değildir.

Lafızların farklı itibarlarla yapılan kategorik sınıflandırmasını burada ayrıntılı incelemek mümkün değildir. Ancak konuyla ilgili genel bir fikir sunması açısından aşağıdaki tablo verilebilir. Bu tablo genel kabul gören lafızlar taksimatını göstermektedir. Fakat müellifler arasında lafızların taksimatına yönelik farklı görüşler de mevcuttur.

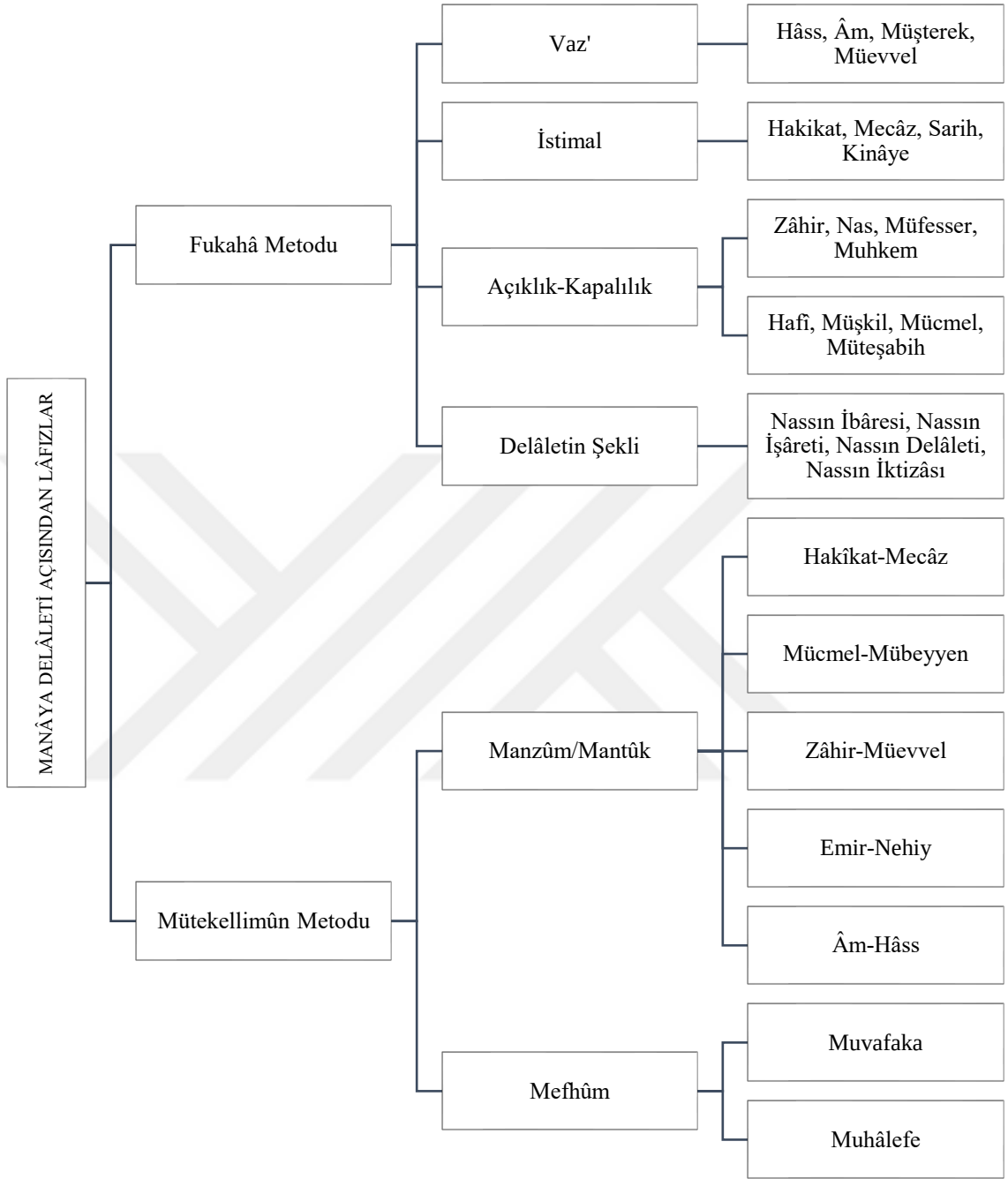
¹⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 10.

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), c. 1, 41.

¹⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 94, 116, 119, 130; Ebû Bekir Şemsül-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), c. 1, 124, 163, 170, 187, 236.

¹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve ‘l-irşâd fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Seyyid Osman (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 168; İmamü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbü’rî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Mısır: Darü’l-Vefâ, 2012), c. 1, 267; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2012), c. 2, 7; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 3, 83-84; Davut İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 187-397.

¹⁹ Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî es-Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni’t-Tenkîh fî usûli’l-Fikh (Şerhu’t-Telvîh ile)*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), c. 1, 54-55; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 47-48; Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 27/33 (Şubat 2012), 111-112.



Tablo 1. 1. Usûlcülere Göre Lafzın Mânaya Delâleti.

1.1.2. Mâna/Mevzû'un leh

“Kastetmek, demek istemek” gibi anlamlarda kullanılan “a-n-y” (عنى) kelimesinin mimli mastarı veya ism-i mefulü olan mâna, “denilmek istenen, kastedilen şey” anlamına

gelir.²⁰ Bu durumda mânânın, lafızların yöneldiği ya da lafızlarla anlatılmak istenen şey olduğunu söylemek mümkündür.

Terim olarak mâna “karşılığında lafzın konulduğu zihnî suret” şeklinde tanımlanmıştır.²¹ Bu tanımdan hareketle mâna ile mefhumun akılda oluşan sureti ifade etmesi açısından birbirine benzedikleri söylenebilir. Ancak oluşmaları bakımından farklılık arz ederler. Nitekim suret, lafızla kastedilmesi bakımından mâna, akılda oluşması bakımından mefhum diye isimlendirilir.²² Kısaca dilin kurucusunun lafız/mevzû ile göstermeyi hedeflediği şey mâna, yani mevzû lehtir.

Lafzın mânasının neyin karşılığı olduğu hususunda iki temel görüş vardır. İlk görüşe göre mevzû lehin karşılığı, zihinde var olan bir anlamdır. İkinci görüşe göre ise mevzu leh, dış dünyada varlıkları bulunan haricî mânayı ifade etmektedir.²³ Bu konuda usûlcüler arasında tartışma bulunmakla birlikte genel olarak kabul edilen görüş, lafzın medlûlünün zihinde bir suret olduğudur. Çünkü her lafzın dış dünyada karşılık geldiği bir varlık bulmak oldukça zordur.²⁴ Mânânın zihnî olduğuna dair görüşün temelinde, vaz‘ işlemi sırasında lafzın medlûlünün zihne getirilerek mülâhaza edilmesiyle gerçekleştiği kabulünün yattığını söylemek mümkündür.²⁵ Dış dünyada varlığı olmayan “ilim” gibi kavramlara delâlet eden lafızlar, bu durumun bir örneği olarak gösterilir.²⁶ Zihinsel bir suret olarak kabul edilen mâna, eşyanın varlık mertebelerinden birini oluşturan zihinsel varlık mertebesiyle birlikte ele alındığında anlamın dıșsal varlıktan ayrı olarak bir varlığının bulunduğu ifade edilebilir.²⁷ Lafzın medlûlünün dış dünyada var olan bir varlık olduğunu savunanlar, “أعتق رقبة/Köle azat et!” cümlesinde mütekellimin kastettiğinin

²⁰ Bkz. Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Beyrut: Daru Sâder, t.y.), “a-n-y”, 15/“a-n-y”, 15, 106; Tehânevî, *Keşşâf*, c. 2, 1600;

Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 184-185.

²¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 184-185.

²² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 184-185; Tehânevî, *Keşşâf*, c. 2, 1600, 1617.

²³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 51.

²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 49-51; Sırâceddin Mahmud b. Ebibekr el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Züneyd (Beyrut: er-Risâletü'l-‘Âlemiyye, 2011), c. 1, 197-198; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), c. 1, 504; Nâsirüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 77; İltâş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 88-89.

²⁵ Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl (Süllemü'l-vusûl ile)* (Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1343), c. 2, 16.

²⁶ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl (Süllemü'l-vusûl ile)*, c. 2, 17.

²⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm fî'l-mantık*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 47.

zihinde var olan bir köle değil, bilakis dış dünyada mevcut olan bir köle olduğunu delil gösterirler.²⁸

Fıkıh usûlü eserlerinde lafzın/hitabın mânaya²⁹ delâleti ile hükme delâletinin aynı şeyler olup olmadığı hususunun yeterince açık olmadığı söylenebilir.³⁰ Zira lafzın hüküm ifade etmesinin, mânâ ifade etmesine bağlı olduğunu savunanlar³¹ bulunduğu gibi lafzın doğrudan hüküm ifade ettiğini savunan yaklaşımlar da vardır.³² Bu belirsizliğe rağmen usûlcülere göre genel anlamda lafzın medlûlünün mânâ, özel anlamda ise hüküm olduğu söylenebilir.³³ Nitekim mânâ ve hüküm arasında belirgin bir ayrıma giden Sadrüşşeria, hitâbın şer'î bir hüküm ifade etmesinin, mânâ ifade etmesine bağlı olduğunu belirtmiştir.³⁴ Dolayısıyla naslar söz konusu olduğunda lafız, mânâ ve hüküm arasında iç içe geçmiş bir ilişkinin varlığından bahsetmek mümkün gözükmektedir.

1.1.3. Vaz'

Vaz' kavramı sözlüklerde "bir şeyi bir yere koymak" olarak tanımlanır. Mutlak anlamda ise "bir şeyin başka bir şeye, birincisi bilindiğinde bundan ikinci şeyin anlaşılacağı şekilde tahsis edilmesidir."³⁵ Bu tanımdan hareketle tayin edilen unsurun bütün lafız ve lafız dışı şeylerde vaz'ın olabileceği sonucuna varılabilir. Dar anlamda ise vaz', "lafzın kendi başına bir mânâ için tayin edilmesini"³⁶ ifade eder. Bu tanımda yer alan lafzın "kendi başına" kaydı ile mecâz ve kinâye türü lafızlar, vaz' kapsamının dışında

²⁸ Muhammed Bahît el-Mutî'î, *Süllemü'l-vusûl li şerhi nihâyeti's-sûl (Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl içinde)* (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, t.y.), c. 2, 17.

²⁹ Manâ kelimesinin fıkıh usûlünde farklı anlamlarda da kullanıldığını belirtmek gerekir. Ancak konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığı için burada farklı anlamlarına yer vermedik. Geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995), 419-421; Mehmet Birsin, "Ebü'l-Hasen el-Mâverî'nin Bilgi Anlayışı", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2019), 65-69.

³⁰ Hacı Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 10.

³¹ Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, c. 1, 47; Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), c. 1, 52.

³² Basrî, *el-Mu'temed*, c. 2, 342, 344; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 7; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 5.

³³ İltâş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 85-86; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 165-166.

³⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, c. 1, 47, 52.

³⁵ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 211; Alâuddîn Ali Kuşçu, *Unkûdü'z-zevâhir fi's-sarf*, thk. Ahmed Affî (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2001), 170; İbrahim b. Halil el-Eginî, *Metn fi'l-vaz' (Mecmûatü'l-vaz' içinde)* (İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311), 73.

³⁶ İsmâüddîn İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî, *Şerhü'r-Risâleti'l-vaz'iyye* (y.y., t.y.), 9; Eginî, *Metn fi'l-vaz'*, 73.

kalmaktadır. Nitekim bu lafız türleri mânaya kendi başlarına delâlet etmemektedir.³⁷ Ancak usûlcüler, nasları oluşturan Arapça lafızları, daha ziyade mâna-hüküm bağlamında inceledikleri için mecâz ve kinaye gibi lafızları ve mânalarını da dikkate almışlardır. Bu nedenle bu tür lafızları tamamen vaz‘ çerçevesi dışında değerlendirmemişlerdir.³⁸

Vaz‘ın, vâzı‘ (dil in kurucusu), mezvû (lafız) ve mezvû leh (mâna) olmak üzere üç unsuru bulunmaktadır. Vaz‘, lafız ile mânanın ilişkisini sağlayan bir bağ olarak tanımlanabilir.³⁹ Haricî bir varlığa sahip lafız ile zihinsel bir varlık olan mâna, vaz‘ yoluyla birbirleriyle ilişkili hale gelirler. Bu ilişki, lafzın mânaya delâlet etmesi sonucunu doğurmaktadır. Buradan hareketle lafız ve mâna arasında iki tür ilişkiden bahsedilebilir. Birincisi, lafzın mânaya tayini demek olan vaz‘dır. İkincisi ise tayin işleminin sonucu olarak ortaya çıkan delâlettir. Burada vaz‘ın tarafları “lafız ve anlam” iken, delâletin tarafları “kelime ve anlam”dır. Yani lafız bir anlama karşılık olarak vazedilmek suretiyle “kelime” olur. Bu nedenle anlama delâlet eden şey, lafız değil kelimedir. Nitekim dilde kullanılmayan, dolayısıyla herhangi bir anlama delâlet etmeyen lafızlar (mühmel) vardır. Bu durumda lafız ve kelime arasında *tam girişimlilik* (umum-husus mutlak) olduğu söylenebilir. Vaz‘ ve delâlet arasında ise sebep-sonuç ilişkisi vardır. Diğer bir deyişle, her kelime lafız olurken her lafzın kelime olduğu söylenemez. Genel olarak lafzın mânaya tayini demek olan vaz‘ın, lafzî delâletin ilkesi olarak nitelendirilmesi mümkündür. Çünkü vaz‘, lafız ile anlam arasında kurulan ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Ancak vaz‘ ilminin temel meselesi, lafız-mâna ilişkisinin delâlet ciheti değil, lafzın mânaya tayinini ifade eden vaz‘ cihetidir.⁴⁰ Çünkü vaz‘, lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi kurup lafzın kendi anlamını ifade etmesini sağlar. Bu sayede hem lafzın hem anlamın çeşitli hal, vasıf ve hükümleri almasını mümkün kılar.

Lafız ve mâna arasındaki ilişkinin sağlanması için öncelikle lafız ve mânanın var olması gerekir. Ayrıca bu unsurların dilin kurucusu tarafından bilinmesi de gereklidir.

³⁷ Bkz. Ebû Yakub Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, ed. Nuaym Zerkûr (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 357-358.

³⁸ Bkz. Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Hâşiyetü’l-Attâr alâ Cem‘i’l-Cevâmi’* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), c. 1, 346; Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Hâşiyetü’t-Taftâzânî ve Hâşiyetü’l-muhakkik el-Cürânî ‘alâ Şerhi’l-Kâdî li-Muhtasari’l-Müntehâ*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Ezher: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1973), c. 1, 139-140; İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 84.

³⁹ Karâfî, *Nefâisü’l-usûl*, c. 2, 799; Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi’l-’Ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 511; Şemsüddîn el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), c. 1, 131.

⁴⁰ Yıldırım, *Vaz‘ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 55-56; Abdullah Yıldırım, “Vaz‘ İlmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 472.

Çünkü dilin kurucusu, lafız ile mânânın ilişkilendirilmesini sağlayan vaz‘ nispetini belirlemektedir. Ayrıca vaz‘ın sonucunda ortaya çıkan delâletin gerçekleşmesi için dinleyen kişinin de lafız ve mâna arasındaki vaz‘ nispetini bilmesi gerekir.⁴¹ Aksi durumda delâlet gerçekleşmez. Çünkü delâlet, maddî bir varlık değildir. Lafız ve mâna arasında kurulan bir ilişkidir. Bu ilişkinin anlaşılması ise vaz‘ın bilinmesine bağlıdır. Bu süreçlerin dilin bir parçası olabilmesi, toplumun “muvâzaa” adı verilen zorunlu olmayan karşılıklı rızalarına dayanmaktadır.⁴² Bir başka deyişle vaz‘, geçmişte gerçekleşen bir olgudur. Bugün insanların belirli lafızları kullanarak belirli anlamları kastetmesi ve bu şekilde iletişim sağlaması, hangi lafzın hangi anlamın karşılığı olarak vazedildiği bilgisine dayanmaktadır.⁴³ Buradan hareketle vaz‘ ve muvaz‘aanın, delâletin tahakkukunda birbirini takip edip tamamlayan iki aşama olduğu söylenebilir. Özetle anlamlar ile lafızlar arasında vaz‘ ve delâlet olmak üzere iki katmanlı bir ilişki vardır. Vaz‘, vazedikle kaim olup lafız ve anlama taalluk eden bir durum iken delâlet lafızla kaim bir sıfattır. Bu sıfat sayesinde vaz‘ı bilen kimse lafızdan onun vazedildiği anlamı anlamaktadır. Vaz‘ı bilme nedeniyle anlaşılan bu delâlete ise vaz‘î delâlet denmektedir. Vaz‘î delâlet, dilin bütün kısımlarını kapsayan en genel delâlettir. Bu nedenle vaz‘î delâletin nasıllığını ve kısımlarını incelemek mutlak olarak dilin bütün kısımlarının temelini incelemek anlamına gelir.⁴⁴

Lafızların vazedilmesindeki amaç, muhatap lafzı işittiğinde bildiği anlamı zihninde canlandırarak bu anlam ile başka bir şey veya bizzat söz konusu anlam hakkında hüküm vermesini sağlamaktır. Az önce belirtildiği üzere vaz‘ lafızla mâna arasında bulunan bir nispet olduğu için anlamdan sonradır. Bu nedenle vaz‘ın bilinmesi anlamın varlığına ve bilinmesine bağlıdır.⁴⁵ Başka bir deyişle lafız ve anlam vaz‘dan önce vardır. Ancak belirgin olmadıkları için bunlar hakkında konuşmak mümkün değildir. Vaz‘, lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi kurarak onları belirgin duruma getirir. Böylece lafız ve mâna hakkında konuşmak mümkün hale gelir. Burada vaz‘ derken kastedilen kastî vaz‘dır.⁴⁶

⁴¹ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 92; Eginî, *Metn fi’l-vaz’*, 73.

⁴² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sinâ, *Kitabü’ş-Şifâ: Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 3.

⁴³ Yıldırım, *Vaz’ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 50.

⁴⁴ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 138.

⁴⁵ Alâuddîn Ali Kuşçu, “Risâle fi vaz’i’l-müfredât”, nşr. Abdullah Yıldırım, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 82.

⁴⁶ Yıldırım, *Vaz’ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 142.

1.1.3.1. Vaz'ın Kısımları

Vaz', vâzî'/dil'in kurucusu, mevzu/lafız, mevzu leh/mâna gibi temel kavramlar merkeze alınarak incelenmektedir. Vâzî' yani dilin kurucusu lafzı, mânanın karşılığında tayin eden iradeyi ifade etmektedir. Vâzî'in kim olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Biraz sonra bu mesele ele alınacağı için burada detaylara girilmeyecektir. Mevzu, vaz' olgusunun en önemli taraflarından biri olan lafzı ifade etmektedir. Mevzu leh ise vaz' olgusunun en önemli taraflarından olan mânayı ifade etmektedir.

Bu başlık altında hem vaz' eserlerinde hem de usûl eserlerinde vaz'ın kısımları incelenecektir.

1.1.3.1.1. Dilin Kurucusu/Vâzî Açısından Vaz'

Vâzî' (dil'in kurucusu), lafızlara anlam veren, yani varlıklara isim veren zâttır. Vâzî'in lafızlara anlam vermesi, iletişimin temel vasıtaları olan anlamlı lafızların ortaya çıkmasını sağlar. Bu lafızlar, varlıkların isimlerini, özelliklerini, eylemlerini ve ilişkilerini ifade eder. Diğer bir ifadeyle vâzî', dili meydana getiren varlıktır. Vaz', vâzî'in kim olduğuna göre lugavî, örfî ve şer'î olmak üzere üçe ayrılır. Usûl eserlerinde vaz'ın bu üç çeşidi, hakikat konusu altında ya da hakikatin kısımları şeklinde incelenir.⁴⁷

Vaz'ın bu üç çeşidi, vaz' literatürünün teşekkülünden önce belagat âlimleri tarafından, lafızların verili bir cümle içinde kullanımı/isti'mâl sonucu gerçekleşen hakikat ve mecaz bağlamında tartışılmıştır. Önemli dilcilerden Sekkâkî (v. 626/1229), hakikatin lugavî, şer'î ve örfî ayrımını, vaz' kavramından hareketle açıklar.⁴⁸ Bu ayrım Sekkâkî'den sonra da sürdürülmüştür.⁴⁹ Buna göre bir lafız, lugavî ve şer'î seviyesinde farklı anlamlarda ancak her ikisinde de hakikat olarak kullanılabilir. Mesela "kitap" lafzı, lugavî olarak "yazılı bir metin" anlamına gelir. Ancak şer'î olarak "Kur'ân-ı Kerîm" anlamına gelebilir. Bu iki durumda da kitap kelimesi, hakikat olarak kullanılmaktadır. Bu durumun

⁴⁷ Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 96; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 126; Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâm, 1992), c. 2, 154; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabî (Riyad: Darü'l-Fazîle, 2000), c. 1, 135.

⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, 459.

⁴⁹ Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed el-Berkûk (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1932), 294-295; Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 204; Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Fevâidü'l-gıyâsiyye fî ulûmi'l-belâga*, nşr. Âşık Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1991), 152; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 574.

sebebi, söz konusu lafzın lugavî, şer'î ya da örfî kullanımlarından her biri için ayrı ayrı seviyelerde vazedilmesidir. Vaz', bir lafzın, mânasına mutabakat yoluyla delâletinin ilkesini teşkil eder. Bu da lafzın hakikat olması sonucu doğurur. Şu hâlde bir lafzın ilgili seviyelerde vazedilmesi durumu, aslında hakikatin farklı seviyelerde görünümü anlamını ortaya koyar.⁵⁰

1.1.3.1.1.1. Lugavî Vaz'/Lugavî Hakikat

Lugavî vaz', bir tayin işlemi olarak vaz'ın, dilin kurucusu tarafından gerçekleştirildiği seviyeyi ifade eder. Vaz' ilminde asıl olan lugavî vaz'dır. Çünkü vaz'dan kasıt, müfred lafızların vaz'ıdır. Örfî, ıstılahî ya da şer'î vaz' ise lügavi vaz'a göre anlam kazanır. Bu sebeple vaz' kavramı mutlak olarak kullanıldığında bununla lugavî vaz' kastedilir.⁵¹ Başka bir ifadeyle sözlüklerde bulunan sayısız lafızlar gibi dildiler tarafından gerçekleştirilen vaz'a, lugavî vaz' denmektedir.⁵²

Lugavî vaz', bir lafza verilen ilk anlama odaklanır. Bu bir lafzı anlamamanın temelini oluşturur. Çünkü bir lafız, isti'mâle bağlı olarak birden çok vaz'a konu olabilir. Bununla birlikte lügat açısından önemli olan, ilk vaz'ın tespitidir. Lugavî vaz', bir lafzın işitildiğinde, o dili konuşan insanların çoğunlukla aklına gelen ilk şeydir. Bu durumda lugavî vaz', hakikat-mecaz ayırımına denk gelmektedir. Usûl eserlerinde de lugavî vaz'ın, hakikatin bir kısmı olarak lugavî hakikat şeklinde incelenmesi de bu hususu desteklemektedir.⁵³

Lugavî vaz', usûl eserlerinde hakikatin kısımlarından olan lugavî hakikate denk gelmektedir. “İnsan” lafzının “düşünen canlı”; “aslan” lafzının “yırtıcı hayvan” anlamı karşılığında vazedilmesi örneklerindeki gibi vaz' sahibi dil ehli olan hakikattir.⁵⁴ Bazı usûlcüler, lugavî hakikati, vaz'î ve örfî hakikat olmak üzere iki kısma ayırır. Lugavî vaz'î hakikat, dilde ilk vazedildiği mânada kullanılan lafızdır. Lugavî örfî hakikat, lugavî isti'malin örfüyle vazedildiği mânada kullanılan lafızdır.⁵⁵ Lugavî örfî hakikat ise iki kısma ayrılır. Birincisi âm bir mâna karşılığında vazedilip sonradan dildilerin isti'mâlinin

⁵⁰ Yıldırım, “Vaz' İlmi”, 485.

⁵¹ Eginî, *Metn fi'l-vaz'*, 73.

⁵² Bkz. Muhammed Rahmî, *el-Ucâletü'r-Rahmiye (Mecmûatü'l-vaz' içinde)* (İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311), 24-25.

⁵³ Sekkâkî, *Miftâh*, 359; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 96.

⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 46; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 96; Muhammed Ali b. el-Hüseyn el-Mekkî, *Tehzîbü'l-furûk ve'l-kavâidü's-seniyye fi'l-esrârî'l-fikhiyye (el-Furûk ile)*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), c. 1, 313.

⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 46.

örfüyle bazı mânalarına tahsis edilmesidir. Bu tür hakikatin örneği olarak “الدابة” lafzı zikredilebilir. Bu kelime dilin aslında yeryüzünde hareket eden tüm hayvanları ifade eder. Ancak örfte dört ayaklı binek hayvanları ifade etmek için kullanılır. Bu kelimenin dört ayaklı mânasının yaygınlık kazanmasının sebebi, hareket eden canlının süratli olması veya kullanım sıklığı gibi faktörler olabilir.⁵⁶ Lugavî örfî hakikatin ikinci türü, dilin aslında bir mânada vazedildiği halde sonradan örfün isti‘mâlinde bu mâna dışında mecaz yoluyla kullanımı yaygınlaşan lafızdır. Bu lafız, mutlak olarak zikredildiğinde sadece bu yaygınlaşan mecazî mânası akla gelir. Örneğin “الغائط” kelimesi, dilde “yeryüzü, yer” anlamına gelir. Ancak örfün isti‘mâlinde “insanın dışkısı” mânası daha yaygındır. Bu nedenle bu kelime, mutlak olarak zikredildiğinde bu yaygın mânası dışında bir anlam akla gelmez.⁵⁷ Ancak vaz‘ın bu türü, fıkıh usûlünde örfî hakikat başlığı altında incelenmiştir.

1.1.3.1.1.2. Örfî Vaz‘/Örfî Hakikat

Örfî vaz‘ toplumun bir kesimi tarafından gerçekleştirilen vaz‘dır. Has ve âm olmak üzere iki kısma ayrılır. Örf-i has, belirli bir uzman grubu tarafından gerçekleştirilen vaz‘ türüdür. Usûl, fıkıh veya nahiv âlimlerinin kullandığı terimler örf-i hasa dahildir.⁵⁸ Tüm disiplinlere ait terimlerin bu kısma dahil olduğu söylenebilir. Bu türe örf-i has adının verilmesi, onun muayyen bir topluluğa ait olmasından kaynaklanır. Bu kısma ıstilahî vaz‘ da denmektedir. Misalen has ve âm kavramları usûlcüler, fail ve meful gibi kavramları ise nahivciler arasında yaygın kavramlardır. Örf-i âm ise lugat ehlinde bilinmeyen bir kesim tarafından gerçekleştirilen vaz‘ türüdür. Mesela “اللحم” lafzı, lugatte balık eti de dahil tüm etleri ifade etmek için vazedilse de zamanla sadece kırmızı et için kullanılmıştır. “Hâdis” kelimesinin “meydana gelen olay” anlamından “musibet” anlamına nakledilmesi buna bir örnektir. Örfî vaz‘ kavramı mutlak olarak zikredildiğinde bu kısım akla gelmektedir.⁵⁹ Örfî vaz‘ fıkıh usûlü eserlerinde, hakikatin kısımlarından olan örfî hakikate denk gelir.⁶⁰

⁵⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 46.

⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 46.

⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 103; Abdülhamîd Anter, *İlmü’l-vaz* (Kuveyt: Merkezü’r-Râsihûn, 2017), 14.

⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 102-103; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 156; Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, c. 1, 150.

⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 102-103; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 96.

1.1.3.1.1.3. Şer‘î Vaz‘/Şer ‘î Hakikat

Şâri‘in dinî-şer‘î anlamlar yükleyerek gerçekleştirdiği bir vaz‘dır. “Salât, zekât, savm, hac” gibi lafızlar, şer‘î vaz‘ ile mânâ kazanan lafızlardır.⁶¹ Çünkü Şâri‘ tarafından bu kelimelere lugavî anlamlarının yanında birtakım dinî anlamlar da yüklenmiştir.⁶² Şer‘î vaz‘ ile vazedilen lafızların ilk mânâlarının dikkate alınıp alınmadığı hususunda iki farklı görüş vardır. Bâkîllânî (v. 403/1013) ve Fahreddin er-Râzî‘ye (v. 606/1210) göre şer‘î hakikat, yeni bir vaz‘ değildir. Nitekim Bâkîllânî‘ye göre Şâri‘, hiçbir ismi, şer‘î bir mânâya nakletmemiştir. Lugavî mânâsında kullanmıştır.⁶³ Râzî‘ye göre ise şer‘î hakikat olarak kabul edilen kavramlar, aslında lugavî mecazlardır.⁶⁴ Mutezîle‘ye göre ise şer‘î hakikat yeni bir vaz‘dır. Dünyaya gelen çocuğa isim konması ve bir mucidin icât ettiği alete bir isim vermesi durumlarında olduğu gibi şer‘in de bir ibadet için yeni bir isim koyması mümkündür.⁶⁵ Şer‘î isimler/hakikat bilahare ele alınacağı için burada ayrıntıya girilmeyecektir.

Lugavî, örfî ve şer‘î vaz‘ arasında bir hiyerarşi vardır. Zira lugavî vaz‘, örfî ve şer‘î vaz‘ türünden önce gelir. Lugavî anlamın “asıl” olarak kabul edilmesi de bundan kaynaklanır.⁶⁶ Örfî vaz‘, şer‘î vaz‘dan sonra gelir.⁶⁷ Bu yüzden bir lafız, lugat, şer‘ ve örfte farklı anlamlara geliyorsa bu hiyerarşiye göre lafza anlam verilir. Bu kategorilerden her biri, nispet edildiği vâzı‘ın ismini alarak “lugavî hakikat”, “şer‘î hakikat”, “örfî hakikat” şeklinde isimlendirilir.⁶⁸

1.1.3.1.2. Lafız/Mevzû Açısından Vaz‘: Şahsî- Nev‘î Vaz‘

Lafız açısından vaz‘, şahsî ve nev‘î vaz‘ olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrımın temelinde mânâya tayin edilecek lafzın belirli bir kalıp türüne göre belirlenip

⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 15; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 103; Buhârî, *Keşfü‘l-esrâr*, c. 1, 96; Anter, *İlmü‘l-vaz*, 14.

⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 104.

⁶³ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve‘l-irşâd fî usûli‘l-fikh*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1998), c. 1, 387.

⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 104.

⁶⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 1, 18-19.

⁶⁶ Muhammed el-Enbâbî, *Hâşiye alâ Risâleti‘l-Allâme Muhammed es-Sabbân fî ilmi‘l-beyân* (Mısır: el-Matbaatü‘l-Emîriyye, 1315), 49.

⁶⁷ Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Lüma‘ fî usûli‘l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Misto - Yusuf Ali Büdeyvî (Dimeşk: Dâru‘l-Kelimi‘t-Tayyib, 1995), 43-44; Anter, *İlmü‘l-vaz*, 15.

⁶⁸ Buhârî, *Keşfü‘l-esrâr*, c. 1, 96.

belirlenmediği düşüncesi bulunur.⁶⁹ Bir başka ifadeyle vaz‘, lafzın hangi açıdan düşünüldüğüne göre şahsî ve nev‘î olmak üzere ikiye ayrılır.

Vaz‘ esnasında lafzın şahıs ya da tür olarak mülâhaza edilmesinin ne anlama geldiğini anlamak için müfred lafızların delâletlerinin, madde-sûret kavramlarının göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü dildeki her kelime bir madde ve suretin toplamından oluşur. Madde, kelimeyi oluşturan harflerdir. Sûret ise bu harflerin belirli bir sıra ve hareke düzeni içerisinde oluşturduğu heyettir. Her kelimenin bir maddesi ve sureti vardır. Maddeler aynı olduğu için kelimelerin suretlerinin farklı olması, kelimelerin farklı anlamlara sahip olmasından kaynaklanır. Bu nedenle dilde kullanılan kelime sayısı kadar suret vardır. Buna göre “özel isimler, cins isimler, mastarlar, türememiş (câmid) isimler” gibi bazı kelimeler mânalarına sadece maddeleriyle delâlet eder. Buna karşın “fiiller, ism-i fâil, ism-i meful vb. türemiş (müştak) isimler” ise mânalarına suretleriyle delâlet eder. Vaz‘ olgusu, lafzın delâletini doğrudan etkilediğinden bu durum lafızların vazedilme biçimleri arasında farklılıklar ortaya çıkarır.⁷⁰

Usûl eserlerinde lafız açısından şahsî ve nev‘î vaz‘ taksimi ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Bununla birlikte ilgisi bağlamında çeşitli konularda bu ayrımdan bahsedilmiştir. Burada öncelikle dil âlimlerinin fikirleri ele alınacak ardından usûl âlimlerinin konuyla ilgili görüş ve açıklamalarına yer verilecektir.

1.1.3.1.2.1. Şahsî Vaz‘

Şahsî vaz‘, “lafzın, kendi özel maddesiyle/yapısıyla mülâhaza edilip âm veya has bir anlam için tahsis edildiği vaz‘ türü”dür.⁷¹ Bu kısmın “şahsî” olarak adlandırılmasının nedeni, vaz‘ esnasında lafzın kendi bireyselliği içerisinde bir şahıs olarak mülâhaza edilmesidir. Şahsî vaz‘ ile vazedilen lafız, mâna yönünden âm veya has olabilir. Mesela cins isimler, âm birer mâna için vazedilirken özel isimler has birer mâna için vazedilir. Buna göre “insan” kelimesi “insanlar” anlamında genel bir mâna için vazedilirken “Ali” kelimesi, “ismi Ali olan kişi” anlamında has bir mâna için vazedilir. Dolayısıyla şahsî vaz‘ ile mânanın hususiliği arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Aynı şekilde şahsî vaz‘ ile

⁶⁹ Kâmil Çalışkan, *Fıkıh Usûlünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 83.

⁷⁰ Yıldırım, “Vaz‘ İlmi”, 489.

⁷¹ Yusuf ed-Dicvî, *Hülâsatı ilmi’l-vaz‘* (Mısır: Mektebetü’l-Kahire, 1920), 4; Anter, *İlmü’l-vaz‘*, 30.

mânanın umumiliği arasında da bir çelişki yoktur. Çünkü şahsîlik ve nev'îlik nitelemeleri lafızla ilgilidir. Hususilik ve umumilik nitelemeleri ise mânaya aittir.⁷²

Kendi bireysel yapılarıyla mülâhaza edilip belirli bir anlama tahsis edilen “özel isimler, cins isimler, şahıs zamirleri, işaret isimleri, ilgi zamirleri (ism-i mevsûl), harfler, türememiş (câmid) isimler, mastarlar, türemiş (müştak) kelimelerin maddeleri, fiillerin maddeleri” şahsî vaz' kısmının örnekleridir.⁷³ Şahsî vaz' kapsamındaki bu lafız türlerinin delâleti, lafzın maddesiyle ilişkilidir. Bu lafızların suretleri de vardır ama bunlar lafzın delâletini oluşturmaz. Bu suretler kelimenin yalnızca varlığının ilkesini oluşturur. Lafzın delâletini oluşturan şey, lafzın kök harfleridir. Bu nedenle şahsî vaz' kapsamındaki lafız türlerinin ilk delâletleri, ilmü'l-luganın konusudur.⁷⁴ Bu lafız türlerinin anlamı, lafzın yapısına göre değişir. Bu nedenle bunların nev'î vaz' yoluyla vazedilmeleri mümkün değildir. Bir başka ifadeyle delâlet birliğinden yoksun oldukları için bu lafız türleri, kalıp/vezin/heyet birliğine göre oluşturulamaz.⁷⁵

Şahsî vaz'da dilin kurucusu, adlandırmak istediği mevcudu önce muayyen bir mâna olarak tasavvur eder. Tasavvur ettiği mânalardan bazıları cins isim, mastar gibi küllî, bazıları ise özel isimler gibi cüzîdir. Dilin kurucusu bu vaz' işleminde her bir mânaya ayrı bir lafız tayin eder. Lafızlar, seçilen harflere ve bu harflerin dizilimine göre farklılaşır. Mesela “شجر/ağaç” ve “حجر/taş” kelimelerinin her ikisi de cins isimdir ve Arap dilinde küllî bir mânaya delâlet eder. Ancak ses/lafız ve anlam açısından bu iki kelime arasında hiçbir ortaklık yoktur. Bunun nedeni, bu kelimelerin farklı maddelerden oluşmasıdır. Nitekim vâzı', her bir lafız için farklı harfleri seçer ve bu harflerden bir kombinasyon oluşturur. Böylece farklı lafızlar meydana gelir.⁷⁶

Şahsî vaz'da tek bir lafız dikkate alındığı için tek bir lafzın delâleti elde edilir. Yani dilin kurucusu her bir mânaya ayrı bir lafızı tayin eder. Bu şahsî vaz'ın, mâna sayısı kadar yapıldığı anlamına gelir. Bu sebeple şahsî vaz', dilin kurucusu olduğu düşünülen muhayyel öznenin “bu lafız şu mânaya tayin (vaz') ediyorum” şeklindeki bir cümlesinde ifadesini bulur. Vaz'ı şahsî yapan şey, lafzın şahsiliğidir. Dolayısıyla mevzu lehin cüz'î

⁷² Rahmî, *el-Ucâletü'r-Rahmiye*, 32.

⁷³ Dicvî, *Hülâsatü ilmi'l-vaz'*, 32-33; Anter, *İlmü'l-vaz'*, 30.

⁷⁴ Yıldırım, “Vaz' İlmi”, 490-491.

⁷⁵ İbrahim Özdemir, “Bir Dil Bilimi Olarak Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 325.

⁷⁶ Yıldırım, “Vaz' İlmi”, 489.

ya da küllî olması şahsî vaz'ı etkilemez.⁷⁷

1.1.3.1.2.2. Nev'î Vaz'

Nev'î vaz', "fiil ve müştak isimler, mürekkeb lafızların ve cümlelerin, küllî bir kural vasıtasıyla mülâhaza edilip mânaya tahsis edildiği vaz' türüdür."⁷⁸ Başka bir ifadeyle nev'î vaz', şahsî vaz'ın aksine vaz' esnasında umûmî bir durum olarak düşünülür.⁷⁹ Bu, söz konusu lafzı ve başka lafızları kapsayan sîğanın somut bir ortak mânaya dönüşmesi sayesinde gerçekleşir. Bu vaz' türünde vâzî', lafızların içerisinde yer alabileceği heyetlerin/vezinlerin/kalıpların hangi anlama delâlet edeceğini önceden belirler. Bu belirleme, lafızların tek tek anlamları üzerinde değil her lafzın içerisine dahil olduğunda kazanacağı genel formel anlamlar üzerinden gerçekleşir.⁸⁰ Nev'î vaz'da müfred ve mürekkeb lafızlar, kendi türleriyle birlikte genel bir kural vasıtasıyla tasavvur edilerek anlamları için vazedilir. Örneğin ism-i fâil, "فاعل/fâil kalıbında olan her müştak lafız, bir zât, bu zâtla kâim veya ondan sadır olan hades ve zâta yapılan nispet için tahsis edilmiştir." şeklinde küllî bir kâide halinde mülâhaza edilerek anlamı için vazedilir. Müştak lafızların vaz'ı anılan yöntemle gerçekleştiği gibi mecaz, kinâye ve her türlü mürekkeb yapının vaz'ı da bu yöntemle gerçekleşir.⁸¹

Mecaz lafızların vaz'ında dilin kurucusu, "karineyle birlikte kullanılan her lafzı, aslî/vaz'î anlamıyla ilişkili olan mânaya delâlet etmek üzere vazettim." şeklindeki tümel bir kurala göre hareket eder. Bu kural, tüm mecaz lafızları tek seferde anlamlandırmaya yarar. Aynı şekilde dilin kurucusu, isim ve fiil cümlelerinin mânalarını belirlerken "müsned ve müsned ileyhten oluşan her isim cümlesini/fiil cümlesini, müsnedin, müsned ileyh için sabit olduğuna veya olmadığına delâlet etmek üzere vazettim." şeklindeki küllî bir yöntem kullanır. Bu yöntem, tüm isim ve fiil cümlelerini kapsar. Bu vaz'a "nev'î" adının verilmesinin nedeni, aynı kalıba, yapıya veya vezne sahip olan tüm lafızları ve terkiplerin, türleriyle birlikte tasavvur edilerek mânâ için tek bir seferde vazedilmesidir. "Müsennâ, cemî', müsâğğar, ism-i mensûb, "أل" takısını alan isimler ve kalıp/kip yoluyla

⁷⁷ Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, ts., 44; Yıldırım, *Vaz' İlmi ve Unkûdü'z-zevâhir*, 81-82.

⁷⁸ Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*, 4; Anter, *İlmü'l-vaz'*, 31.

⁷⁹ Eginî, *Metn fi'l-vaz'*, 75.

⁸⁰ Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*, 4-5.

⁸¹ Anter, *İlmü'l-vaz'*, 31.

mânaya delâlet eden bütün lafızlar” da nev‘î vaz‘ kısmında değerlendirilir.⁸²

Fiil ve müştak isimler gibi bazı müfred lafızlar, anlamlarına suretleriyle delâlet ederler. Mesela “کاتب/kâtip” kelimesinin maddeleri “ک-ت-ب/k-t-b” harfleridir. Bu harfler önce “yazmak” mastar anlamına şahsî olarak vazedildikten sonra söz konusu mastardan fiil, fiilden de türemiş isimler elde edilir. Bu durumda “کاتب/kâtip” lafzının maddesini oluşturan harfler, dilde belirli bir kelime olarak zaten mevcuttur ve bu kelimenin bir delâleti vardır. Nitekim kelimenin türemiş bir isim olması bu durumu zorunlu kılar. Buna göre “kâtip” lafzı, kendisinde bulunan kök harfleri sebebiyle daha önce şahsî olarak vazedilen kelimenin bütün sonuçlarını taşır. Ancak “yazmak” anlamındaki “ک-ت-ب/k-t-b” harflerini “کاتب/kâtip” şeklinde vücuda getiren ve “yazan kişi” anlamına delâletini mümkün kılan şey, kelimenin maddesinden ziyade suretidir.⁸³

Türemiş isimlerin anlamlarının, kelimenin sureti ile ilişkili olduğunu şu şekilde açıklamak mümkündür:

Aynı formda gelen kelimeler, aynı anlam ortaklığına sahiptir. Örneğin “کاتب/kâtip”, “عالم/âlim, ظالم/zâlim, شاکر/şâkir, فاتح/fâtih” kelimeleri ism-i fâil formunda oldukları için “belirli bir mastar mânasını gerçekleştiren özne” şeklinde ortak bir anlama sahiptir. Bu kelimeleri birbirlerinden farklı kılan şey ise kök harfleridir. Çünkü kök harfleri, hem ses/lafız hem de delâlet bakımından aynı formdaki bu kelimeler arasındaki tek farklılıktır. Böylece ilgili kelimeler “bilen, zulmeden, şükreden, fetheden” gibi farklı anlamlara delâlet etmektedir. Aynı formda gelen bu kelimeler, sadece suretleri açısından benzerdirler. Dolayısıyla aynı formdaki kelimelerin anlam ortaklığının suretten kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. Bu suret, kelimenin varlığının ve delâletinin ilkesi olmaktadır. Delâlet mutlak olarak vaz‘a bağlı olduğundan bir suret olarak “ism-i fâil”in vaz‘ esnasında dikkate alınmış olması gerekir. İşte bu vaz‘ türü, nev‘î olarak adlandırılır. Bu nedenle lafızların vaz‘ esnasında umumi bir durum olarak mülâhaza edilmesi, suretinin dikkate alınması şeklinde gerçekleşir. Netice itibariyle anlamına formu aracılığıyla delâlet eden lafızlar, formu ister müfred isterse mürekkeb olsun nev‘î

⁸² Anter, *İlmü’l-vaz*, 44; Özdemir, “Vaz’ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, 326.

⁸³ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, 492.

vaz‘ kapsamına girer.⁸⁴

Nev‘î vaz‘da genel bir kuralın varlığı, aynı forma sahip pek çok lafız arasında anlam ortaklığını ortaya çıkarır. Başka bir ifadeyle nev‘î vaz‘, dilin kurucusundan “*şu niteliklere sahip bütün lafızları şu anlama tayin ediyorum*” şeklinde sadır olan bir cümlede ifadesini bulur.⁸⁵ Yani nev‘î vaz‘da dilin kurucusu, pek çok lafzı, aralarında ortak küllî bir mâna aracılığıyla tahayyül ederek pek çok mânayı yine aralarındaki ortak küllî bir durum aracılığıyla tasavvur eder. Ardından söz konusu lafızlar ve anlamlar, genel bir kural çerçevesinde birbirine atanır. Bu tayin işleminde her bir lafız, birebir eşleşme yoluyla (inkisâm âhâd ilâ âhâd) ancak bir anlama vazedilir. Bunun sonucunda birbirinden farklı lafızlar, genel bir kural halinde kendi anlamlarına tek defada vazedilmiş olur. Mesela “fâil veznindeki her isim, mastar anlamını gerçekleştiren özneye delâlet eder.” şeklinde genel bir kural belirlendiğinde, bu kurala göre bütün ism-i fâiller, mastar anlamını gerçekleştiren özneyi ifade eder. Bu şekilde nev‘î vaz‘la çok sayıda lafzın delâleti elde edilir.⁸⁶

Dilde anlamına suretiyle delâlet eden lafızlar, nev‘î vaz kapsamına girer. Buna göre “müştak isimler (ism-i fâil, ism-i meful, ism-i zaman, ism-i mekan, ism-i alet, ism-i tasğîr, ism-i mensûb, ism-i tafdîl), başında ahd-i hâricî ve istiğrak anlamı taşıyan elif-lâm takısı bulunan isimler, ikil ve çoğul (tesniye ve cemi) isimler, belirli bir kişi kastedilmediğinde nidâ harfinden sonra gelen isimler (ismü’l-münâdâ), fillerin zaman ve nispet anlamına tayini, tam mürekkebler (haber ve inşâ cümleleri), isim ve sıfat tamlamaları, bir görüşe göre mecaz ve kinâyeler” nev‘î vaz‘ kapsamına girer.⁸⁷

Nev‘î vaz‘ kapsamındaki lafızlar, şahsî vaz‘ kapsamındaki lafızlardan hem nicelik hem de nitelik/hüküm bakımından daha fazladır. Zira şer‘î hükümlerin çoğunu içine alan emir ve nehiyler, nev‘î vaz‘ kapsamındadır. Şer‘î nasları mâna-hüküm bağlamında inceleyen usûlcülerin, nev‘î vaz‘ kapsamındaki lafızların üzerinde çokça mesai harcamaları ve eserlerinin ilk kısımlarında emir ve nehiy konularına yer vermelerinin sebebi, bu lafızların ifade ettiği önemden kaynaklanır.⁸⁸

⁸⁴ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, 493.

⁸⁵ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, 493.

⁸⁶ Ali Kuşçu, *Unkûd*, 171-172; Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi’z-Zevâhir*, 45; Eginî, *Metn fi’l-vaz’*, 75; Dîcvî, *Hülâsatı ilmi’l-vaz’*, 4-5.

⁸⁷ Ali Kuşçu, *Unkûd*, 171-172; Eginî, *Metn fi’l-vaz’*, 75-78; Dîcvî, *Hülâsatı ilmi’l-vaz’*, 6.

⁸⁸ Özdemir, “Vaz’ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, 326.

1.1.3.2.3. Usûl Eserlerinde Şahsî-Nev'î Vaz'

İlk dönem usûl eserlerinde şahsî-nev'î vaz' kavramlarına rastlanmaz. Bunun temel nedeni, vaz' ilminin henüz bir disiplin olarak gelişmemiş olmasıdır. Vaz' ilminin gelişip olgunluk kazanmasıyla vaz' ile ilgili veriler, kavram ve ıstılahlar usûl eserlerinde incelenmeye başlamıştır. Daha geç dönemde yazılan usûl eserlerinde şahsî ve nev'î vaz' kavramları vaz'ın kısımları olarak incelenmiştir. Ancak bu, ilk dönem usûl eserlerinde şahsî-vaz'î vaz' konusunun hiç incelenmediği anlamına gelmez. İlk dönem eserlerinde vaz' ile ilgili bilgiler, çoğunlukla basit ve temel düzeydedir. Bu durum, vaz' ilminin tarihsel gelişimiyle açıklanabilir. Nitekim birçok disiplinin ilmi mânada gelişmesi ve tekamülü belli bir süreç içinde gerçekleşir. Vaz' ilmiyle ilgili çalışmaların da bir disiplin düzeyinde gelişip olgunluk kazanması, fıkıh usûlünün geliştiği ve olgunluk kazandığı dönemden sonraki bir dönemde olmuştur. Bu süreçten sonra fıkıh usûlü eserlerinde vaz' ile ilgili bilgi ve açıklamaların da daha ayrıntılı ve teknik olduğu söylenebilir. Burada fıkıh usûlü eserlerinde incelenen şahsî ve nev'î vaz' ile ilgili bilgi ve açıklamalara yer verilecektir.

Sadüddin et-Teftâzânî (v.792/1390), Mâliki usûlcülerden İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) *Muhtasaru'l-müntehâ* isimli usûl eserine yazdığı hâşiyede hakikat-mecaz bahislerinde şahsî-nev'î vaz' ayrımına oldukça özet bir şekilde değinir. Teftâzânî, İbnü'l-Hâcib'in hakikat tanımını analiz eder ve tanımında yer verilen vaz' kavramının iki ihtimali içerdiğini ifade eder. Birinci ihtimalde İbnü'l-Hâcib'in vaz' ile şahsî vaz'ı kastetmesi halinde bütün mürekkeblar, fiillerin çoğu, tesniye, cem', ism-i tasğir, ismî mensûb gibi mânasına heyetiyle delâlet eden lafızların tanım dışında kalacağı için hakikat kapsamında değerlendirilmeyeceğini vurgular. Nitekim sayılan bu lafız türleri şahsî vaz' ile değil nev'î vaz' ile ortaya çıkar. İkinci ihtimalde İbnü'l-Hâcib'in vaz' ile kastettiği şahsî ve nev'î vaz'dan daha genel bir vaz' ise bu durumda mecaz, hakikat tanımının dışına çıkmaz. Çünkü mecaz, nev'î vaz' ile vazedilir.⁸⁹

Teftâzânî, bir başka eseri olan *Şerhu't-Telvîh*'te lafızların vaz' açısından taksimini incelerken şahsî-nev'î vaz' ayrımına değinir. Bu ayrıma ilk olarak Sadrüşşerîa'nın (v. 747/1346) âm lafız tanımında (العام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له)

⁸⁹ Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Hâşiyetü Sadüddîn et-Teftâzânî alâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), c. 1, 507.

geçen “çokluk için vaz” ile kastedilenin ne olduğu hususunu açıklarken değinir. Bu konuda gelen itirazlardan birisi nefiy siyakında gelen nekre, çokluk için vazedilmesi halinde âm olabilir. Teftâzânî bu itiraza vaz’ın şahsî ve nev’î vaz’dan daha genel olduğu şeklinde cevap verir. Nitekim Arapların menfi nekre isti’mâllerinde, hükmün, belirsiz çokluktan nefyedildiği sabit olmuştur. Lafız nefiy hükmündeki fertlerin her birini, müfreddeki tekillikten ve cem’deki bütünlükten umumun nefyi mânasında değil, nefyin umumu mânasında kapsar. İşte bu nev’î vaz’ın anlamıdır. Bu sebeple menfi nekrenin umumu aklî ve zorunludur. Bu, mübhem ferdin intifasının, bütün fertlerin intifası olmadan mümkün olmadığı anlamındadır.⁹⁰

Yine aynı eserinde önemli bir noktaya dikkat çektiğini belirten Teftâzânî, nev’î vaz’ın iki kısmından bahseder. Buna göre birinci kısım nev’î vaz’ “şu nitelikteki her lafzın, belirli bir mânaya bi-nefsihi delâlet etmek üzere tayin olunduğunu gösteren bir kâidenin sübutu” şeklinde olur. Burada söz konusu belirli mâna, lafzın bu mânaya tayini vasıtasıyla lafızdan anlaşılır. Örneğin sonunda “إ” ve “ي” harfi olup önceki harfin harekesi fethalıysa ve nûn-ı meksûra bulunursa bu isim iki ferde delâlet etmektedir. “رجال، مسلمين،” gibi isimler de çoğul mânayı ifade etmek içindir. Nev’î vaz’ın bu türü, zatları ile (بأعيانها) şahsî olarak vazolunmuş lafızlar gibi hakikat başlığı altında yer almaktadır. Hatta tesniye, cemî’, ism-i tasğîr, ism-i mensûb, fiiller, müştak isimler ve mürekkebler gibi hakikat olan lafızların çoğu nev’î vaz’ kapsamındadır. Kısaca mânaya delâleti heyetiyle/suretiyle olan her lafız bu kabildendir.⁹¹

İkinci kısım nev’î vaz’ ise “bi-nefsihi herhangi bir mânaya delâlet etmek üzere vazolunmuş her lafzın, bu mânanın kastedilmesine engel bir karine söz konusu olduğunda bu mâna ile özel bir ilgisi bulunan bir başka mânaya tayin olunduğunu ve delâlet ettiğini gösteren bir kâidenin sübutu” şeklinde olur. Bir başka ifadeyle lafzın delâlet ettiği bu ikinci mâna, lafızdan tayin ile değil, karine vasıtasıyla anlaşılır. Söz konusu lafzın mecazî mânada kullanımının mümkün olduğu dilin kurucusundan sabit olmasa bile karine söz konusu olduğunda lafzın ilgili mecazî mânaya delâleti ve mecazî mânanın lafızdan anlaşılması şimdiki halde nasıl gerçekleşiyorsa yine öyle olurdu. Mecaz, bu durumun

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 56.

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 76.

misalidir. Çünkü mecazda lafız, aslî mânadan öteye geçmektedir.⁹² Buna göre Teftâzânî'ye göre mutlak anlamda vaz', lafzın mânaya bi-nefsihi delâlet etmek üzere tayin edilmesidir. Bu tayin lafzın tek başına zâtıyla ya da bir kâidenin kapsamına dahil edilmesi suretiyle gerçekleşebilir. Hakikat ve mecazın tanımında geçen vaz'dan kastedilen de budur. Mutlak vaz', şahsî ve nev'î vaz'ı da kapsamına alır.⁹³

Hanefî usûlcülerinden Molla Fenârî (v. 834/1431), *Fûsûlü'l-bedâyi* isimli eserinin çeşitli yerlerinde şahsî ve nev'î vaz' kavramlarına değinir. Öncelikle mecaz bahsinde tartışmalı konulardan biri olan nakil (lafzın hakikat mânasından mecaz mânasına geçişi) konusuna değinirken bu kavramlara yer verir. Fenârî'ye göre şahsî vaz'ın yokluğu, mutlak anlamda vaz'ın yokluğunu gerektirmez. Mecazda nev'î vaz' vardır. Mecazdaki alaka tashih edicidir. Bu da istikrâ yoluyla küllî olarak bilinir. Bu tıpkı, Arapçanın kurallarından olan failin merfu, mef'ûlün de mansub olması gibidir.⁹⁴ Molla Fenârî, ehliyet arızaları meselesini ele alırken de şahsî ve nev'î vaz' kavramlarına yer verir. Burada Fenârî, Fahrü'l-İslâm'ın vazedilmediği mânada kullanılan lafızla kastedilenin şahsî vaz'dan ve mecazlarda bulunan nev'î vaz'dan daha kapsamlı bir şeyin olduğu yönündeki yorumunu dile getirir.⁹⁵

Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) *et-Tahrîr* isimli usûl eserinde umum sîgalarını incelerken şahsî ve nev'î vaz' kavramlarını kullanır. Umum sîgalarının vaz'ının hangi anlamda kullanıldığı hususunda tereddüt bulunduğu ve bu konudaki tevakkuf tavrından bahseder. Ona göre umum sîgasını kullanan kişinin isti'mâlinden lafzın vaz'ı bilinir. Geriye sadece bu vaz'ın nev'î mi şahsî mi olduğu hususunda tereddüt kalır.⁹⁶ Emîr Padişah (v. 987/1579) *et-Tahrîr*'e yazdığı *Teysîru't-Tahrîr* isimli şerhte umûm sîgasında gelen lafzın vaz'ının nev'î olması, mecaz anlamda kullanıldığını, şahsî olduğunun kabul edilmesinin de hakikat anlamında kullanıldığını ifade eder. Çünkü isti'mâlden sonra mutlak vaz' hakkındaki tereddüt makul değildir. Şahsî vaz' hakkında tereddüt eden kişi vaz'ın aslına dair kesinliği nefyetmektedir. Bu da lafzın hakikat mi mecaz mı olduğu

⁹² Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 76-77.

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 77.

⁹⁴ Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fûsûlü'l-bedâi ' fî usûli 'ş-şerâi '*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), c. 1, 116.

⁹⁵ Molla Fenârî, *Fûsûlü'l-bedâi '*, c. 1, 346.

⁹⁶ Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 65.

şeklinde gelişen tereddüdün kendisidir.⁹⁷

İbnü'l-Hümâm mezkûr eserinde hakikat ve mecaz konularını işlerken vaz'ın nev'î ve şahsî kısımlarına ayrıldığını şu şekilde açıklar:

Bil ki vaz', mevzusunun cüzîleri mahsus lafızlar olan külli kaideler için olabilir. Has bir mâna için olan vaz' şahsî vaz'dır. Birincisi ise nev'î vaz'dır ve iki kısma ayrılır. İlk kısım, müteallakının mevzusunun cüzîsi, kendisi olan vaz'dır. Terkîb kuralları ve tasrif kuralları bu kısmın örnekleridir. İkincisi müteallakının mevzusu, cüzîsine karine aracılığıyla delâlet eden vaz'dır. Bunun örneği de dilin kurucusunun 'müsemması ve başkası arasında müşterek olan her müfredi şu itibarla müsemması dışında kullandım' şeklinde oluşturduğu bir kuralda olduğu gibi mecazın vaz'ıdır.⁹⁸

İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eserine *et-Takrîr* ve *'t-tahrîr* isminde bir şerh yazan İbn Emîru Hâc (v. 879/1474) da bu açıklamaları devam ettirir. Şahsî vaz'ın özel bir mâna için olduğunu ifade eder ve İbnü'l-Hümâm'ın iki kısma ayırdığı nev'î vaz'ın birinci kısmına “هو”zahirini örnek olarak zikreder. Bu durumda zamir, mânasına kendisi aracılığıyla delâlet etmektedir.⁹⁹ İbn Emîru Hâc bunun yanı sıra eserinin başka yerinde umurun vaz'ının nev'î mi şahsî mi olduğu hususunda tereddüt bulunduğunu belirtir. Nev'î olması durumunda umurun mecaz olurken, şahsî vaz' olması durumunda umurun hakikat anlamında kullanıldığını ifade eder.¹⁰⁰

Tahrîr'in bir diğer şârihi Emir Padişah, nev'î vaz'dan kastın, “her ism-i fâili bir zat karşılığında hades anlamında vazettim.” kaidesinde olduğu gibi lafızların mâna karşılığında tayin edildiğini bildiren küllî kâidelerin elde edilmesi olduğunu belirtir. Elde edilen bu küllî kâidelerin mevzusunun cüzîleri, her biri mahsus bir mâna için tayin edilen “ضارب”, “ناصر” gibi lafızlardır. Nev'î vaz' ile ortaya konan lafızların mevzu lehleri, altında sayısız fert ihtiva eden küllî mefhumlardır. Nev'î vaz'ın müteallakı, küllî kâidelerdir. Küllî kâidelerin ise mevzusu vardır. Çünkü bu kâideler, küllî önermelerdir. Bu küllî önermelerin cüzleri/fertleri vardır. Bu fertler mahsus lafızlardır. Bu cüzîlerin mânasına kendi başına delâlet edenlerine zamirler örnek olarak zikredildi ve yukarıda geçtiği üzere nev'î vaz'ın birinci kısmına dahil edildi. Aynı şekilde terkîb ve tasrif kuralları da bu kısma dahildir. Diğer bir deyişle “bu heyet-i terkîbiyyeyi isnâdî nisbet ve bunu da izâfî nispet için vazettim” şeklinde terkîb ile alakalı kurallar ya da sarf ilmi ile alakalı fiil, ism-i fâil,

⁹⁷ Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî Emîr Pâdişah, *Teyâsîru't-Tahrîr* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), c. 1, 197.

⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 161.

⁹⁹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve 't-tahbîr*, c. 2, 4.

¹⁰⁰ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve 't-tahbîr*, c. 1, 184.

ism-i meful ile ilgili kurallar, nev'î vaz' kapsamındadır.¹⁰¹ Nev'î vaz'ın ikinci kısmı, mecazda olduğu gibi mevzu, müteallakına karine aracılığıyla delâlet eden kısımdır. Bu kısım vaz', dilin kurucusunun şu şekilde mülâhaza etmesiyle gerçekleşir: “müsemması ve diğer anlamları arasında müşterek olan her müfredi aralarındaki alakayı itibara alarak diğer anlamda kullandım.”¹⁰²

Şâfiî usûlcülerden İbn İmâm el-Kâmiliyye (v. 874/1470), Beyzâvî'nin (v. 685/1286), *Minhâcü'l-vusûl* isimli eserine yazdığı *Teyşîru'l-vusûl* isimli şerhinde hakikat-mecaz bahisleri kısmında şahsî ve nev'î vaz' kavramlarına değinir. Beyzâvî'nin hakikatin tanımında yer verdiği ihtiraz kayıtlarını açıklarken mutlak anlamda vaz'dan kastın, şahsî vaz' ve nev'î vaz'ın iki kısmından biri olduğunu belirtir. Müellif, şahsî vaz'ın açıklamasına yer vermeksizin nev'î vaz'ı, “lafız dışında herhangi bir karine şartı olmadan mânasına bizzat heyetiyle delâlet eden vaz' türüdür.” şeklinde tanımlar.¹⁰³

Molla Gürânî (v. 893/1488), Tâceddin es-Sübkî'nin (v. 771/1370) *Cemü'l-cevâmi* isimli usûl eserine yazdığı *ed-Dürerü'l-levâmî* isimli şerhinde şahsî ve nev'î vaz' hakkında oldukça kısa açıklamalarda bulunur. Sübkî'nin vaz' tanımını genişleterek müellifin vaz' tanımının, lafızların çoğunluğunda görülen şahsî vaz' ve mecazlarda geçerli olan nev'î vaz'ı ihtiva ettiğini belirtir.¹⁰⁴ Bunun yanı sıra hakikat meselesini incelerken de bu kavramlara yer verir. Hakikat tarifi üzerinden değerlendirme yapan müellif, tarifte geçen vaz'ı şahsî ya da nev'î vaz'dan biriyle sınırlandırmanın doğru olmadığını ifade eder. Bununla ilgili değerlendirmeleri şu şekilde zikreder: Eğer hakikatin tarifinde geçen vaz', şahsî vaz' ile sınırlandırılırsa nev'î vaz' kapsamında yer alan ism-i mensûb, ism-i tasgîr gibi mürekkeb lafızlar ve mânasına heyetiyle delâlet eden lafızlar tanım dışı kalır. Oysa bu sayılanların hakikat ifade ettiği hususunda ittifak vardır. Eğer hakikatin tarifinde geçen vaz' ile şahsî ve nev'î vaz'dan daha genel olan vaz' kastedilirse mecaz, bu tanımın kapsamına girebilir. Çünkü mecaz nev'î vaz' ile vazedilir.¹⁰⁵ Mollâ Gürânî, vaz' ile kastedilenin şahsî ve nev'î vaz'dan daha genel olması şeklindeki değerlendirmeye bu durumda mecazın tanıma dahil olmayacağı şeklinde cevap

¹⁰¹ Emîr Pâdişah, *Teyşîru't-Tahrîr*, c. 2, 5.

¹⁰² Emîr Pâdişah, *Teyşîru't-Tahrîr*, c. 1, 5-6.

¹⁰³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdîrahmân İbn İmâm el-Kâmiliyye, *Teyşîru'l-vusûl ilâ Minhâci'l-usûl minel'l-menkûl ve'l-makûl*, thk. Abdulfettâh Ahmed Kutub Duhmîsi (Kahire: el-Fârûku'l-Hâdîse, 2002), c. 2, 332.

¹⁰⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. İsmail el-Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmî fî şerhi Cemi'l-cevâmi*, thk. Said b. Galib Kâmil el-Mecîdî (Medine-i Münevvere: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2008), c. 2, 9.

¹⁰⁵ Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmî*, c. 2, 63.

verir. Bunun tahkikini de şu şekilde yapar: Vâzı‘, ya “at” ve “adam” lafızlarında olduğu gibi bir lafzı bir mânâ karşılığında tayin eder ki bunun hakikat olduğu hususunda şüphe yoktur. Ya da vâzı‘, “sonuna şeddeli yâ/ي bitişen her lafız mensûb isimdir”, “fâil/فاعل kalıbında gelen her lafız ism-i fâildir” örneklerinde olduğu gibi lafzı, küllî bir kâide çerçevesinde bir mânâ karşılığında tayin eder. Bu şekilde vaz edil en lafızlar da hakikat olur. Nitekim bu lafızlar vaz edildikleri muayyen mânaya karine olmaksızın delâlet ederler. Bunlara ek olarak nev‘î vaz‘, vâzı‘nın “lafız, muayyen bir mânâ karşılığında vaz edilir ancak sonrasında ‘minberde hutbe veren bir aslan gördüm’ örneğinde olduğu gibi vaz edildiği mânaya delâletini imkânsız kılan bir karine-i mania olsa burada lafız, vaz edildiği mânasıyla özel bir alakası bulunan bir anlamda kullanılmış olur” şeklinde bir kâide olarak da gerçekleşebilir. Bu durum mecazda bulunmaktadır. Gürânî, sonuç olarak mutlak anlamda vaz‘ın, lafzın mânasına bi-nefsihi delâleti mânasına geldiğini ifade eder. Bu tayin ister, lafzın aynıyla mânâ karşılığında tayin edilmesi isterse bir kâide kapsamında gerçekleşsin, her iki durumda da mânanın anlaşılması için karineye ihtiyaç bulunmamaktadır. Karinenin olmayışı ise hakikatin delillerindendir.¹⁰⁶

Muhibbullah İbn Abdişşekûr (v. 1119/1707) *Müsellemü’s-sübût* isimli usûl eserinde mecazların vaz‘îliği meselesinde vaz‘ın genel bir tanımını yapmakta ve bu tanımda şahsî-nev‘î kavramlarına yer vermektedir. Müellif, vaz‘ın “*şahsî olsun nev‘î olsun lafzın bi-nefsihi mânaya tayini*” şeklinde açıklanabileceğini ifade eder. Buna göre mecazda vaz‘ yoktur. Aynı şekilde vaz‘ın, “lafzın mânaya bir karine aracılığı ile de olsa mutlak mânada tayini” şeklinde de tefsir edilebileceğini belirtir. Bu tanıma göre ise mecazda vaz‘ vardır.¹⁰⁷ Bu tanımdan hareketle vaz‘ kavramının şahsî ve nev‘î vaz‘ türlerini ihtiva edecek kadar geniş kapsamlı olduğu söylenebilir. *Müsellemü’s-sübût*’a şerh yazan Bahrülulûm el-Leknevî (v. 1225/1810), lafzın mânasına bi-nefsihî delâlet etmesi kaydını, lafzın mânasını ifade etmesi için zâid herhangi bir unsura ihtiyaç duymaması şeklinde açıklar. Nitekim vaz‘ bilgisine sahip olunması bu noktada yeterlidir. Mecazda lafız, mânasına bi-nefsihi değil de karine aracılığıyla delâlet ettiğinden vaz‘dan bahsetmek güçtür. Vaz‘ın mutlak olarak tayin mânası dikkate alındığında ise mânasına karine aracılığıyla da olsa bir delâlet söz konusu olduğu için mecazda vaz‘

¹⁰⁶ Gürânî, *ed-Dürerü’l-levâmi*, c. 2, 64.

¹⁰⁷ Muhibbullah b. Abdişşekûr el-Bihârî, *Müsellemü’s-sübût* (Kefrû’tamâin: el-Matbaatü’l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, t.s.), c. 1, 144.

bulunduğundan bahsedilebilir.¹⁰⁸

Celâlüddin el-Mahallî'nin (v. 864/1459) *Cemü'l-cevâmi'*ye yazdığı şerhin hâşiyesinde Muhammed b. Hasan el-Attâr (v. 1250/1834), şahsî ve nev'î vaz' türleriyle ilgili birtakım açıklamalarda bulunur. İştirak, nakil, hakikat ve mecaz gibi meselelerde muteber olanın vaz'ın çokluğu/teaddüdü'l-vaz' olduğunu zikreder. Teaddüdü'l-vaz', maddelerin vaz'ında olduğu gibi şahsî vaz'dan ve heyetlerde olduğu gibi nev'î vaz'dan daha geneldir. Âm bir vaz' ile vazedilen lafızlarda şahsî ya da nev'î türünden teaddüdü'l-vaz' bulunmaz.¹⁰⁹ Mahallî'nin hakikat tarifinin analizini yapan Attâr, burada da şahsî ve nev'î vaz' kavramlarına yer verir. Hakikatin, vazedildiği ilk mânada kullanılan lafız olarak tanımlandığı tarife göre mecazın tanım dışı kaldığı belirtir. Nitekim lafzın vaz'ının aslı, hakiki mânaya yöneliktir. Ancak mecaz, nev'î vaz' ile ikinci defada vazedilir. Bu şekilde tarifte geçen vaz'dan kastın şahsî ve nev'î vaz'dan daha geniş kapsamlı olduğu anlaşılır. Aynı zamanda tarifte geçen vaz' ile şahsî vaz'ın kastedilmesi ihtimalinin müştak isimler gibi nev'î vaz'la ile vazedilenleri tanım dışında bırakacağı şeklindeki görüş bertaraf edilir. Daha geniş kapsamlı bir vaz' kastedilmesi durumunda mecazın tanıma dahil olduğu ve nev'î vaz'ın kastedilmesi durumunda ise şahsî vaz' ile vazedilenlerin tanım dışı kalacağı ihtimalleri de bertaraf edilir.¹¹⁰

Şevkânî (v. 1250/1834), *İrşadü'l-fuhûl* isimli eserinde mecaz ile müşterek lafızların farkını ele alırken şahsî-nev'î vaz' ayrımına değinir. Bu farklardan birisi, karine ve alakaya ihtiyaç duymadığı için müşterek lafızda şahsî vaz'ın yeterli olduğuna dairdir. Burada şahsî vaz'ın, aslî mânasının dikkate alınması ile ilgili olduğunu ve nev'î vaz'ın da alaka sebebiyle gerçekleştiğini belirtir.¹¹¹

Osmanlı ulemasından Seydişehrî (v. 1856/1918), *Telhîs-i Usûl-i fıkıh* isimli eserinde vaz'ın biri şahsî diğeri nev'î olmak üzere iki çeşidinden bahseder. Şahsî vaz' maddesi ve cevheriyle bir lafız, bir mânaya vazetmektir. Bu süreçte özel bir lafız tahayyül edilir ve belirli bir mânaya tayini tasavvur edilir. Sonrasında lafız cüzî olsun küllî olsun o mâna karşılığında tayin edilir. Mesela “زيد” lafzı cüzî bir mânaya, “رجل” lafzı ise küllî

¹⁰⁸ Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn es-Sihâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemü's-sübût* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), c. 1, 169.

¹⁰⁹ Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr*, c. 1, 357.

¹¹⁰ Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr*, c. 1, 394.

¹¹¹ Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl*, c. 1, 156.

bir isim mânasına, “ضَرْبٌ” lafzı da küllî bir mastar mânasına tayin edilmektedir. Bunlarda tasavvur edilen mâna, mevzu lehin aynısıdır.¹¹² Yahut lafız, ism-i işaret ve zamirlerde olduğu gibi o küllî mânanın tasdik ettiği fertlerin her birinin karşılığında tayin edilir. Bu kısımda tasavvur edilen mâna, mevzu leh ile aynı olmayıp mevzu lehin mülâhazasına bir alettir. Örneğin “şu” lafzı “kendisine işaret edilen” mefhumunun tasdik ettiği fertlerin her biri için vazedilir. Yoksa bi-aynihi bu mefhuma vazedilmemektedir.¹¹³ Müellif burada aynı zamanda başka bir taksimde yer alan özel ve genel vaz‘a işaret eder. Nitekim bu sınıflandırmalar birbirinden keskin sınırlarla ayrılmaz. Bu yüzden şahsî vaz‘ yöntemiyle vazedilen lafızlar özelliklerine göre âm ve has vaz‘ kısmına da dahil olabilir. Özel ve genel vaz‘ kısımları birazdan ele alınacaktır.

Seydişehrî, şahsî vaz‘ ile ilgili açıklamalara yer verdikten sonra nev‘î vaz‘ türünü de inceler. Buna göre nev‘î vaz‘, “bir heyet-i efrâdiye ve terkîbiyeyi bir mânaya vazetmektir.” Burada “şu hal ile muttasıf olan her lafız şu mânaya mahsustur.” gibi küllî bir hüküm bulunur. Mesela “sonuna -ler ilave edilen her lafız iki veya daha fazla ferde delâlet etmek için tayin edilir.” şeklinde bir kural ortaya konmaktadır. Tesniye, cem‘, ism-i mensûb, ism-i tasğir, müştak isimlerin ve fiillerin çoğu, mürekkeplerin geneli bu vaz‘ türündendir.¹¹⁴

1.1.3.1.3. Mâna/Mevzû Leh Açısından Vaz‘

Vaz‘ olgusunun önemli unsurlarından bir diğeri mânalardır. Vâzî‘, vaz‘ sürecinde mânayı da çeşitli açılardan mülâhaza eder. Bu mülâhaza ediş lafızlarda olduğu gibi bir mânanın öncelikle genel bir biçimde tasavvur edilmesi ya da mânanın bizzat akla getirilmesi şeklinde de gerçekleşebilir. Bu durumda “mânası has olan has vaz‘”, “mânası âm olan âm vaz‘” ve “mânası has olan âm vaz‘” şeklinde üç farklı vaz‘ türü ortaya çıkmaktadır. Vaz‘ âlimlerine göre özeli, geneli kapsamı mümkün olmadığı için “mânası âm olan has vaz‘” şeklindeki vaz‘ türü incelenmez.¹¹⁵ Bu vaz‘ türünden her biri, şahsî ve nev‘î vaz‘ ile vazedilmiş olabilir. Yukarıda da belirtildiği üzere vaz‘ın kısımları birbirinden kesin sınırlarla ayrılmaz.

¹¹² Mahmud Esad İbn-i Emîn Seydişehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*, nşr. Bahaddin Karakuş (İstanbul: Hacıveyzade İlim ve Kültür Vakfı, 2022), c. 1, 98.

¹¹³ Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 98.

¹¹⁴ Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 98-100.

¹¹⁵ Bkz. Ebu'l-Kâsım b. Ebî Bekr es-Semerkandî el-Leysî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye el-'Adudiyye (el-Mecmû'u'l-Muntehab içerisinde)*, thk. Şâmil eş-Şahîn (Dımeşk: Dâru Gâri Hirâ, 2006), 49.

1.1.3.1.3.1. Vaz‘-ı Has li-Mevzû‘ leh Has

Vaz‘-ı has li-mevzû‘ leh has, “Bir lafzın, hariçte veya zihinde müşahhas olan bir mânaya şahsî veya nev‘î vaz‘ yöntemiyle tahsis edildiği vaz‘”dır.¹¹⁶ Bu vaz‘ türünün bu şekilde isimlendirilmesinin nedeni, hem lafzın vaz‘ına konu olan mânanın hem de bu mânanın mülâhaza ediliş aletinin has olmasıdır.¹¹⁷ Bu vaz‘ türü, lafız açısından hem şahsî hem de nev‘î olarak gerçekleşebilir. Şahsî vaz‘ türünün ittifakla kabul edilen en yaygın örneği için özel isimler zikredilir. Şahsî vaz‘ın özel isimlerde olmasının sebebi, bu lafızların vaz‘ esnasında kendi özel yapılarıyla mülâhaza edilmesidir. Has olmasının sebebi ise vaz‘a konu olan mânanın ve bu mânanın mülâhaza ediliş aletinin müşahhas olmasıdır. Bu kısmın nev‘î türü sadece müteahhir âlimler tarafından kabul edilir.¹¹⁸ Bu kısmın nev‘î vaz‘daki örneği ise “ف-ع-ل” kök harflerinden oluşan “فَاعِلٌ-أَفْعَالٌ-أَفْعَلَةٌ” vb. muhtelif heyetlerin vaz‘ıdır. Burada heyet derken kastedilen, fiil ya da isim, üç ya da daha fazla sayıda harf içeren, mutlak olarak bütün heyetlerdir.¹¹⁹ Bir başka ifadeyle zikri geçen harflerden oluşan ölçü kalıplarına “mazi, müzari, emir, nehiy ve diğer tüm kalıplar girer. Mütakaddimûn âlimlere göre ise vaz‘-ı has li-mevzû leh has türünün sadece şahsî vaz‘ ile gerçekleşebileceğini savunur. Bu görüşü savunanlara göre nev‘î vaz‘ türünün tek görünümü, vaz‘-ı âm li-mevzû leh âm şeklinde gerçekleşir.¹²⁰

Bir lafız şahsî veya nev‘î vaz‘ ile vazedilse bile delâlet ettiği mâna âm veya has olabilir. Bu nedenle bir lafzın mânasının âm veya has olduğunu yalnızca şahsî ve nev‘î vaz‘ türünden hareketle kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Nitekim bir lafzın âm veya has olmasını belirleyen, lafzın yapısı veya biçimi değil, delâlet ettiği mânadır. Başka bir deyişle dilin kurucusunun, lafzı genel bir mülâhaza ile veya kalıptan bağımsız olarak belirlemesi, lafzın yapısı ve biçimi üzerinde sonuç doğursa da umumiyet veya hususiyet sırf bu belirlemeden doğrudan etkilenmez. Bu durum, bir lafzın âm veya haslığını belirlemede mânanın öncelikli konumunu gündeme getirir.¹²¹

1.1.3.1.3.2. Vaz‘-ı Âm li-Mevzû‘ leh Âm

¹¹⁶ Dicvî, *Hülâsatu ilmi‘l-vaz‘*, 8, 11.

¹¹⁷ Yıldırım, “Vaz‘ İlmi”, 504.

¹¹⁸ Dicvî, *Hülâsatu ilmi‘l-vaz‘*, 8; Anter, *İlmü‘l-vaz‘*, 37; Özdemir, “Vaz‘ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, c. 1, 327.

¹¹⁹ Anter, *İlmü‘l-vaz‘*, 37-38; Yıldırım, “Vaz‘ İlmi”, 513-514.

¹²⁰ Anter, *İlmü‘l-vaz‘*, 40; Dicvî, *Hülâsatu ilmi‘l-vaz‘*, 11.

¹²¹ Çalışkan, *Umum ve Husus*, 87-88.

Vaz'-ı âm li-mevzû' leh âm, “şahsî veya nev'î vaz' yoluyla mülâhaza edilen bir lafzın, küllî yapısıyla mülâhaza edilen bir mânaya tahsis edilmesidir.”¹²² Bu kısma vaz'-ı âm li-mevzû leh âm isminin verilmesinin nedeni hem mânanın hem de mülâhaza aletinin âm olmasıdır. Lafız bakımından bu vaz' türünün şahsî vaz'a konu olan örnekleri, “adam, canlı” gibi cins isimler, nekre isimler, yine bir kavram türü olarak “kıyam/قيام” gibi mastarlar, fiillerin ve türemiş isimlerin maddeleri, türememiş (câmid) isimlerdir.¹²³ Mesela dilin kurucusu “adam” lafzını vazederken tüm adamları mülâhaza ederek âm bir mânâ mülâhaza eder ve buna uygun olarak da âm bir lafız tayin eder. Bu vaz' türünün nev'î vaz'a konu olan örnekleri ise kalıpları bulunan fiiller ve müştak isimlerdir.¹²⁴ Buna göre ism-i fâil, ism-i mefûl, ism-i mekân, ism-i zaman, ism-i tafdîl, ism-i alet, ism-i mensûb, ism-i tasgîr gibi türemiş/müştak kelime formlarıyla tesniye ve cemî' gibi lafız türleri bu kısma dahildir. Burada hem vaz' hem de mevzu leh geneldir.¹²⁵

Dilin kurucusu vaz' esnasında öncelikle hâricî varlıkları veya onların zihinsel yansımalarını dikkate alarak belirli teklikleri mülâhaza eder ve bunlar için lafızlar vazeder. Ancak lafız bir kere vazedilip üzerinde uzlaşa sağlandıktan sonra kullanım sırasında muhatap öncelikle lafzın vazedildiği mânaya ulaşır. Bu mânâ, belirli bir zihinsel taayyünü yansıttığından belirli tekliğe delâlet eden lafız, has vasfını kazanır. Muhatap mânâyı idrak ettikten sonra mânanın içeriğine bakarak muhtevasında yer alan tekliklere ulaşır. Bu aşamadan itibaren mânâ, kapsamında birden çok teklik bulunmasından dolayı âm vasfını kazanır. Sonuç olarak âm bir mânaya ulaşmak için öncelikle belirli zihinsel bir taayyünün idraki gerekir. Bu nedenle vazedildikten sonra bir lafzın medlulünün anlaşılması, has bir yapıdan âm olan mânanın idrak edilmesi suretiyle gerçekleşir.¹²⁶

1.1.3.1.3.3. Vaz'-ı Âm li-Mevzû' leh Has

Vaz'-ı âm li-mevzû leh has, “lafzın konulduğu mânanın has, mânanın mülâhaza ediliş aletinin ise âm olduğu vaz'”dır.¹²⁷ Bu vaz' türü ilk defa Adudüddin el-Îcî (v.

¹²² Dicvî, *Hülâsatı ilmi'l-vaz'*, 8; Muhammed Davud el-Bîhî, *Risâle fi ilmi'l-vaz'* (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2018), 17.

¹²³ Leysî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye*, 49; Dicvî, *Hülâsatı ilmi'l-vaz'*, 8; Anter, *İlmü'l-vaz'*, 38.

¹²⁴ Anter, *İlmü'l-vaz'*, 39.

¹²⁵ Yıldırım, “Vaz' İlmi”, 515.

¹²⁶ Çalışkan, *Umum ve Husus*, 86.

¹²⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el Îcî, *er-Risâletü'l-Vaz'iyye (el-Mecmû'u'l-muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz' içerisinde)*, thk. Şâmil eş-Şahîn (Dimeşk: Dâru Gâri Hirâ, 2006), 39.

756/1355) tarafından ortaya konmuştur. Az önce zikredilen ilk iki kısımda mâna ve mânânın mülâhaza ediliş aleti aynı şeyken bu kısımda birbirinden farklıdır. Nitekim bu kısımda vaz‘a konu olan mâna, has olup küllî bir kavramla mülâhaza edilir. Başka bir ifadeyle bu kısımdaki mâna cüzîdir; mülâhaza ediliş aleti ise küllîdir.¹²⁸

Vaz‘-ı âm li-mevzû leh has türünün altında Îcî‘ye göre “zamir, işaret isimleri, ism-i mevsûl ve harf” olmak üzere dört lafız türü yer alır. Bu lafızların vaz‘ının âm, mevzu lehinin ise has olduğunu belirtir. Îcî, bu lafız türlerinin mevzu lehlerinin has olmasını, kapsamlarının ortaklığı kabul etmemesine bağlar.¹²⁹ Örneğin bir ism-i işaret olan “هذا” lafzı, tekil ve eril varlıklar için vazedilmiştir. Bu lafzın vazedilme süreci şu şekilde gerçekleşir: Öncelikle tekil ve eril olan çok sayıda varlık, “kendisine işaret edilen tekil eril varlık” şeklinde genel bir biçimde mülâhaza edilir. Ardından “هذا” lafzı, bu genel mülâhaza için değil, mülâhaza kapsamında kalan fertlerin her biri için tek seferde vazedilir. Dolayısıyla tekil ve eril olup işarete konu olan tüm varlıkların her biri için “هذا” lafzı vazedilir.¹³⁰ Ancak bu işlem, her bir varlığın ayrı ayrı mülâhaza edilmesiyle değil, genel mânânın (القدر المشترك) mülâhazası vasıtası ile gerçekleştirilir. Îcî, bu durumu şu şekilde açıklar:

Bu lafız, söz konusu müşahhasların her biri için vazedilmiştir. Öyle ki bu lafızdan el-kadrü’l-müşterek değil, hususi olarak yalnızca bir müşahhas anlaşılır. Dolayısıyla söz konusu genel mülâhaza mevzu leh olmayıp, mevzu lehin anlaşılması için bir alettir. Öyleyse ortada mevzu lehi müşahhas genel bir vaz‘ bulunmaktadır.¹³¹

Vaz‘-ı âm li-mevzû leh has türünde, lafzın vazedildiği mânalar çok fazladır. Bu nedenle lafzın vazedildiği her bir mânayı ayrı ayrı mülâhaza etmek mümkün değildir. Dilin kurucusu, bu tür lafızları vazedirken söz konusu mânaları, küllî bir kavramla icmalî olarak mülâhaza eder ve lafzı bu mânalar için bir defada tahsis eder. Sonuç olarak bu vaz‘ türünde bir lafız, birden çok mâna için aynı anda vazedilir.¹³² Vaz‘-ı âm li-mevzû leh has türünün altında yer alan “zamir, işaret isimleri, ism-i mevsûl ve harfler” gibi lafız türleri, müşterek lafızlardan bu özellikleriyle ayrılır. Çünkü müşterek lafızlar, her bir anlamı için ayrı ayrı vazedilir. Bu dört lafız türü, aynı zamanda birçok anlam ferdeinde kullanılan

¹²⁸ Dicvî, *Hülâsatı ilmi’l-vaz’*, 8.

¹²⁹ Îcî, *er-Risâletü’l-Vaz’iyye*, 39-40.

¹³⁰ Dicvî, *Hülâsatı ilmi’l-vaz’*, 9.

¹³¹ Îcî, *er-Risâletü’l-Vaz’iyye*, 39.

¹³² Eginî, *Metn fi’l-vaz’*, 74.

nekre kelimelerden de farklıdır. Çünkü aynı kavrama ait birçok cüzî fertte kullanılan nekre isimlerdeki çokluk, bedelî bir çokluktur. Vaz‘-ı âm li-mevzû leh has türünde yer alan lafızlar ise karinelerle belirlenmiş cüzî fertleri ifade eder. Nekre isimlerin kullanıldıkları cüzî fertleri birbirinden ayıran husus kullanımdır. Dört lafız türünün kullandığı cüzî fertleri birbirinden ayıran ise hitap, işaret ve sıra gibi karinelerdir.¹³³

Yukarıda zikredilen görüş, müteahhir âlimlere aittir. Bu âlimlere göre lafzın bir anlama tahsis edilmesi için o anlamın icmâlî olarak mülâhaza edilmesi veya bilinmesi yeterlidir.¹³⁴ Çünkü herhangi bir şey hakkında hüküm vermek için o şeyin bütün yönleriyle doğrudan bilinmesi şart değildir. O şeyin bir yönüyle bilinmesi de onunla ilgili hüküm vermek için yeterlidir. Müteahhir âlimler, bu anlayıştan hareketle zikri geçen dört kelime türünü “جزئيات وضعاً واستعمالاً/hem vaz‘ hem kullanım açısından cüzî” olarak nitelendirirler. Nitekim bu kelimeler cüzî anlamlar için vazedilip aynı anlamlarda kullanılır.¹³⁵

Îcî öncesi âlimlere (mütekaddimûn) göre ise anılan dört lafız türü “vaz‘-ı âm li-mevzû leh âm” kısmına dahildir. Bu âlimlere göre bu lafızlar, kendi umûmîliği ile mülâhaza edilen âm anlamlar için vazedilir. Ancak bu lafızlar vazedildikleri bu âm mânalarda değil, bu mânaların tahakkuk ettiği cüzî mânalarda/fertlerde kullanılır. Mütekaddimûn âlimler bu yüzden bu lafız türlerini “كلييات وضعاً جزئيات استعمالاً/vaz‘ açısından küllî, kullanım açısından cüzî” şeklinde nitelerler.¹³⁶ Bir başka ifadeyle bu lafız türleri, küllî anlamlar için vazedilmekle birlikte cüzî anlamlarda kullanılır. Çünkü bu âlimlere göre “bir şeyle ilgili hüküm vermek için o şeyi doğrudan bilmek gerekir.”¹³⁷ Dolayısıyla herhangi bir lafzın küllî bir kavramla icmâlî olarak mülâhaza edilen cüzî anlamlar için vazedilmesi mümkün değildir. Çünkü cüzî anlamları, küllî bir kavram yoluyla bilmek, bizzat o cüzîleri bilmek anlamına gelmez. Onların bu görüşleri “bir şeyi bir yönüyle bilmek bizzat o şeyi değil, söz konusu yönünü bilmektir.” şeklindeki kurala dayanır.¹³⁸ Müteahhir âlimlerin yukarıda yer verilen görüşleri ise “bir şeyi bir yönüyle

¹³³ Özdemir, “Vaz’ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, 329.

¹³⁴ Eginî, *Metn fi’l-vaz’*, 74.

¹³⁵ Dicvî, *Hülâsatu ilmi’l-vaz’*, 9-10.

¹³⁶ Bîhî, *Risâle fi ilmi’l-vaz’*, 18.

¹³⁷ Ahmed Şâkir b. Ahmed el-Bekşehrî, *Tasvîru’l-vaz’ alâ Nemûzeci’l-Vaz’ (el-Mecmû’u’l-Muntehab min Mutûni ‘İlmi’l-Vaz’ içerisinde)*, thk. Şâmil eş-Şahîn (Dimeşk: Dâru Gâri Hirâ, 2005), 118.

¹³⁸ Abdülmelik b. Abdilvehhâb Fetenî, *Şerhu’l-Ikdi’l-leâlî fi ilmi’l-vaz’* (y.y.: Matbaatü’s-Şerefiyye, t.y.), 45-46.

bilmek o şey hakkında hüküm vermek için yeterlidir.”¹³⁹ şeklindeki karşıt kurala dayanır. Dolayısıyla bir lafzın küllî bir kavramla icmâlî olarak mülâhaza edilen cüzî anlamlar için vazedilmesi mümkündür.

“Vaz’-ı has li-mevzû leh âm” adıyla anılan kısım, aklî taksim gereği mümkün olsa da hariçte vaki değildir. Nitekim küllî olan, cüzî olanı kapsarken, cüzî olan küllî olanı kapsayamaz. Başka bir deyişle âm bir mâna has bir aletle mülâhaza edilemez. Bu nedenle vaz’ın mâna unsuru açısından üç kısımla sınırlı kalması, bu tür bir vaz’ın gerçekleşmesinin imkânsızlığından kaynaklanır.¹⁴⁰

1.1.3.1.3.4. Usûl Eserlerinde Özel Vaz’-Genel Vaz’

Erken dönem usûl eserlerinde özel-genel vaz’a dair kavramsal düzeyde detaylı açıklamalara rastlanmaz. Bu durum daha önce de belirtildiği üzere vaz’ ilminin henüz gelişim sürecini tamamlamamış olması ile açıklanabilir. Bir başka ifadeyle bunun temel nedenlerinden biri, vaz’ ilminin bir disiplin olarak gelişip olgunlaşması süreci ile ilgilidir. Çünkü daha sonraki dönemde yazılan usûl eserlerinde bu konu ile alakalı bilgi ve açıklamalara rastlanmaktadır. Buradan hareketle vaz’ ile ilgili kavramların, usûl eserlerinde belirginlik kazanmasının bu süreç ile paralellik arz ettiği söylenebilir. Bu durum, özel-genel vaz’ türünün usûl eserlerinde ele alınış şeklinin incelenmesiyle daha net görülebilir.

Teftâzânî, İcî’nin *Şerhu Muhtasari’l-münteha* isimli eserine yazdığı hâşiyede menkûl ve mürtecelin müşterek lafızların kısımlarından biri olmadığını savunur. Bunun yerine müşteregin kapsamına vaz’-ı âm li-mevzu leh has yöntemiyle vazedilen lafızların girme ihtimalini gündeme getirir. Çünkü bu yöntemle vazedilen işaret isimleri, mevsûl isimler ve zamirler birçok mâna karşılığında tayin edilir. Ancak burada mânada çokluğun bulunmasıyla birlikte teaddüdü’l-vaz’ bulunmaz. Teftâzânî, bu durumda da müşteregin tanımında geçen teaddüdü’l-vaz’ kaydının ziyade olduğunu dile getirir. Ancak bu ihtimalin de geçerli olmadığını savunur. Bunun nedeni, vaz’-ı âm li-mevzu leh has yöntemiyle vazedilen ism-i işaretlerin isti’mâlde/kullanımda cüzîler hakkında geçerli olmak şartıyla küllî mânalar için vazedilmesidir. Bir başka ifadeyle bu tür isimler, vaz’ açısından küllî, isti’mâl açısından cüzî mânalar karşılığında vazedilir. Bu nedenle

¹³⁹ Bekşehrî, *Tasvîru’l-vaz’*, 118.

¹⁴⁰ Bkz. Leysî, *Şerhu’r-Risâleti’l-Vad’iyye*, 49; Bekşehrî, *Tasvîru’l-vaz’*, 114; Ali b. Muhammed en-Neccâr, *Risâle fi ilmi’l-vaz* (Kuveyt: Merkezü’r-Râsihûn-Dâru’z-Zâhiriyye, 2017), 14.

Teftâzânî'ye göre bu yöntemle vazedilen lafızlar müştareğin kapsamından çıkar.¹⁴¹

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v. 816/1413), İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ* isimli eserine yazdığı hâşiyede dilin kurucusunun vaz' esnasında öncelikle bir mânayı tasavvur etmesi gerektiğinden bahseder. Burada dilin kurucusunun mânayı tasavvur etme şekillerine değinir. Bunlardan birine göre vâzî', vaz' esnasında cüzî bir mâna tasavvur ederse karşılığında ya mahsus bir lafız ya da detaylıca veya icmâlen tasavvur edilmiş mahsus lafızlar tayin eder. Burada vaz', itibar edilen tasavvurun hususiliği sebebiyle has olur. Bir başka ifadeyle tasavvur edilen mâna has olduğu için mevzu leh de has olur.¹⁴² Bir diğer tasavvur şekline göre dilin kurucusu vaz' esnasında altında izâfî veya hakîkî cüzîler ihtiva eden âm bir mâna tasavvur ederse bunun karşılığında malum bir lafız ya da malum lafızlar tayin eder. Böylece dikkate alınan tasavvurun umumîliği sebebiyle vaz' âm olur. Aynı şekilde mevzu leh de âm olur.¹⁴³ Diğer şekle göre ise vâzî', lafız veya lafızları, altında ihtiva ettikleri cüzîlerin hususiyetleri karşılığında tayin eder. Nitekim akıl, bu âm mefhumlara tevcih edildiğinde bunları icmâlen bilmektedir. İcmâlî ilim ise yeterlidir. Böylece itibar edilen tasavvurun umumîliği sebebiyle vaz' âm olurken mevzu leh de has olur.¹⁴⁴ Bu şeklin aksi ise tasavvur edilemez. Bir başka ifadeyle itibar edilen tasavvurun hususiliği sebebiyle vaz'ı has, mevzu lehi âm olan tür, küllînin vecihlerinden bir vecih olmadığından içinde herhangi bir küllî mânayı taşımaya aracılık edemez.¹⁴⁵

Cürcânî, daha sonra müştak ve müphem lafızların vaz'ıyla ilgili açıklamalarda bulunur. Müştak ve müphem lafızların vaz'ının iki cihetten farklı olduğuna değinir. İlk cihet, müştak lafızların karşılığında vazedildikleri hususiyetlerin her birinin kendinde izâfî cüzîler olmasıdır. Mesela dilin kurucusu “الضارب/vuran” mefhumunu tasavvur etse ve karşılığında bir lafız tayin etse vaz' ve mevzu leh âm olur. Müphem lafızlar ise hakîkî cüzîler karşılığında vazedilir. Müştak ve müphem lafızların vaz'ının farklılaştığı ikinci cihet ise müştak lafızlarda lafız ve mânanın tasavvuru âm şeklinde gerçekleşirken müphem lafızlarda mâna umumi bir şekilde tasavvur edilir. Fakat müştak ve müphem her ikisinde de vaz' âmdır. Çünkü burada itibara alınan mânadır. Bu yüzden lafzın itibara

¹⁴¹ Teftâzânî, *Hâşiyetü't-Teftâzânî*, c. 1, 472, 490.

¹⁴² Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Hâşiyetü es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (Şerhu Muhtasari'l-müntehâ içinde)*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), c. 1, 663-664.

¹⁴³ Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî*, c. 1, 664.

¹⁴⁴ Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî*, c. 1, 664.

¹⁴⁵ Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî*, c. 1, 664.

alınmasında bir fayda hasıl olmamaktadır.¹⁴⁶

Cürcânî bu açıklamaların devamında “هذا” örneği üzerinden işaret isimlerinin vaz’ının, vaz’-ı âm li-mevzu leh has yöntemiyle gerçekleştiğini belirtir. Dilin kurucusu “هذا” lafzını, “kendisine işaret edilen her müfred müzekker” şeklinde âm bir mefhum itibariyle tasavvur eder. Ancak lafzı, bu küllî mâna karşılığında vazetmez. Aksine lafzı, küllî mâna kapsamında bulunan cüzîler karşılığında vazedir. Böylece vaz’ açısından âm olurken mevzu leh açısından ise has olur. Nitekim “هذا” lafzı, sadece hususiyat hakkında kullanılır. Bir başka ifadeyle “هذا” lafzının “kendisine işaret edilen herhangi bir şey” şeklinde kullanımı caiz değildir. “هذا” lafzının kullanımında mânanın hususiliğine taalluk eden kastın biliniyor olması gerekir.¹⁴⁷

Hasan el-Herevî, İcî’nin *Şerhu’l-Muhtasari’l-müntehâ* isimli eserine Cürcânî’nin kaleme aldığı haşiyeye dair talikatında da özel-genel vaz’ ile ilgili benzer açıklamalarda bulunur. Müphem lafızların hakiki cüzî ve müştak lafızların izâfî cüzîlikten daha genel olduğunu belirtir. Dilin kurucusu, müştak lafızları mastardan türeyen “فاعل” sîgası gibi şâmil bir durum zımında icmâlî bir şekilde tasavvur eder. Küllî mefhumları, müştak lafızların hususiyetleri aracılığıyla “fâil (فاعل) sîgasının medlulü, fiili yapan kişidir.” örneğinde olduğu gibi şâmil bir durum zımında tasavvur eder. Böylece müştak lafızlar, vâzı’nın vaz’ esnasında tasavvur ettiği izâfî cüzîler olan küllî mefhumlar karşılığında vazedilir. Burada vaz’ âm ve mevzu leh ise has olur. Nitekim burada bir şeyin muhtevasına dahil olmak açısından bir mülâhaza söz konusudur. Dilin kurucusu “ضارب” lafzının hususiyetini ve bu lafzın mânasının hususiliğini tasavvur edip lafzı bu mâna karşılığında vazedirse bu durumda vaz’ın âm ve mevzu lehin has olduğu söylenemez. Nitekim burada bu âm mefhum, bir şeyin muhtevasına dahil olması açısından tasavvur edilmemektedir. Aksine burada mevzu leh âmdir.¹⁴⁸

Molla Gürânî, *ed-Dürerü’l-levâmi* isimli eserinde aklî taksim gereği vaz’ın dört

¹⁴⁶ Cürcânî, *Hâşiyetü’l-Cürcânî*, c. 1, 664.

¹⁴⁷ Cürcânî, *Hâşiyetü’l-Cürcânî*, c. 1, 664.

¹⁴⁸ Hasan el-Herevî, *Hâşiyetü Hasan el-Herevî alâ Haşiyeti’l-Cürcânî (Şerhu Muhtasari’l-müntehâ içinde)*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), c. 1, 668.

görünümünden bahseder. Birincisi, “vaz‘ı ve mevzu lehi âm”dır. Bu türün örnekleri arasında nekreleri zikreder. İkincisi hem vaz‘ı hem de mânası has olan “vaz‘ı ve mevzu lehi has” türüdür. Bu kısma örnek olarak özel isimleri zikreder. Üçüncüsü, “vaz‘ı âm mevzu lehi has” olan türdür. Bu kısma bazı marife isimleri örnek gösterir. Örneğin dilin kurucusu “هذا” lafzını kendisine işaret edilen her şey için tayin ettim.” ve “أنت” lafzını her muhatap için vazettim.” şeklinde âm bir vaz‘ ile lafızları tayin etmektedir. Vaz‘ âm olsa da mevzu lehleri, hususiliği itibariyle her bir ferttir. Bu yönüyle nekrelerden ayrılır. Çünkü nekrelerde hususi fertler dikkate alınmaz. Aksine lafız ya fertleri doğrulayan mahiyet için vazedilir ya da yaygın fertler için vazedilir. Dördüncüsü “vaz‘ı has mevzu lehi âm” olan türdür. Bu vaz‘ türü makul değildir. Nitekim hariçte vuku bulmuş değildir. Ancak ilk üç kısım vakidir.¹⁴⁹

Molla Gürânî eserinin başka bir yerinde lafız, mâna ve vaz‘ın çeşitli görünümlerinden bahseder. Buna göre lafızların vaz‘ı şu şekilde gerçekleşir:

Lafzın vaz‘ı, ya özel isimlerde olduğu gibi lafzın hususiliği dikkate alınarak hususi mâna karşılığında vazedilmekte ya da adam ve at gibi küllî mânalar için vazedilen lafzın hususiliği ile umumî mâna karşılığında vazedilmektedir. Ya da işaret isimleri, zamirler, ism-i mevsuller gibi lafız ve mâna has olup vaz‘ âm olabilir.¹⁵⁰

Âm vaz‘ ile has mâna karşılığında vazedilen lafızlara örnek olarak “هذا/bu” lafzını örnek gösterir. Bu lafız, kendisine işaret edileni belirtmek ve onu diğerlerinden ayırmak için vazedilir. “هذا” lafzının vaz‘ı esnasında her fert kendisine işaret edilen küllî mefhum altında kendi hususiliği ile mülâhaza edilir. Ancak bu küllî mefhum, “adam ve at” lafızlarında olduğu gibi vaz‘ın uğruna gerçekleştiği mâna değildir. Aksine küllî mefhum, vaz‘ın âm olmasını sağlayan unsurdur. Mâna ise kendisine işaret edilen hususiyetlerdir.¹⁵¹

Muhibbullah İbn Abdişşekûr *Müsellemü’s-sübût* isimli eserinde vaz‘ın dört şeklinden bahseder. Birinci tür, “has vaz‘ li’l-mevzû leh has”tır. Bu türde hem lafız hem mâna hastır. Bu türün örneği, “Zeyd” ve “رجل/adam” gibi lafızlardır. İkinci tür, “âm vaz‘ li’l-mevzû leh âm”dır. Bunun örneği ise “fiili yapan her zâtın fâil olması” şeklinde ortaya çıkan vaz‘dır. Mürekkeblerin vaz‘ı da bu kabildendir. Üçüncü tür, “âm vaz‘ li’l-mevzû leh has”tır. Bunun örneği, ism-i işaretler, mevsûl isimler, zamirler ve harflerdir. Bu vaz‘

¹⁴⁹ Gürânî, *ed-Dürerü’l-levâmi*, c. 2, 28.

¹⁵⁰ Gürânî, *ed-Dürerü’l-levâmi*, c. 2, 121.

¹⁵¹ Gürânî, *ed-Dürerü’l-levâmi*, c. 2, 121.

esnasında dikkate alınan şey küllî bir durumdur. Fakat bu durum, fertlerin mülâhaza edilmesinde ayna görevi görsün diye dikkate alınmaktadır. Bu yüzden fertlerin hususiyeti dikkate alınarak vaz‘ işlemi gerçekleşmektedir. Mecaz ya da iştirak ihtimalinin varlığı zorunlu olmamaktadır. Dördüncü tür, “has vaz‘ li’l-mevzû leh âm”dır. Bu türün vukuu imkânsız olduğu için örneği bulunmamaktadır.¹⁵²

Leknevî’nin *Fevâtihu’r-rahâmût* isimli şerhi, *Müsellemü’s-sübût*’ta ele alınan bilgilerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Leknevî, mevzu lehi has olan has vaz‘da vaz‘ın hususiliğinden kastedileni şu şekilde açıklar: “Zeyd” ve “adam” örneğinde olduğu gibi vaz‘ esnasında bir mefhum için çeşitli durumlar mülâhaza edilmez. “Zeyd” ve “adam” lafızlarındaki hususilik, anlamlarının hususiliği dikkate alınarak vazedilir. Bu kısım vaz‘da mevzu leh küllî de cüzî de olabilir. Zeyd kelimesinin mevzu lehi cüzî iken adam kelimesinin mevzu lehi ise küllîdir.¹⁵³

Leknevî, mânası âm olan âm vaz‘ı da şu şekilde açıklar: Vaz‘ esnasında mevzu leh, âm bir mefhum ile mülâhaza edilen âm bir durum olur. Mesela “فَاعِل” kalıbında gelen her isim, dövmek, yardım etmek vb. fiili ikâme eden zât karşılığında vazedilir.” Bu kalıp, âm mânâ için ayna görevi görür. Fiillerin vaz‘ı ise “belirli bir zamanda belirli bir fâilin gerçekleştirdiği hades/eylem”in hususiyeti ile ilgilidir. Nitekim mazi fiilin vaz‘ı, “فَعَل” vezninde gelen her lafız, geçmişte muayyen bir faile nispet edilen zattan sadır olan hadese dairdir.” şeklinde gerçekleşir. Yani fiillerin vaz‘ı, belirli bir zamanda belirli bir fâil tarafından gerçekleştirilen eylemin hususiyeti ile ilgilidir. Dolayısıyla fiillerin vaz‘ında mevzu leh, yani ifade edilen mânâ âm değildir. Aksine bu kısım vaz‘ın sonucunda küllî bir durumla mülâhaza edilen çok sayıda âm lafız vardır. Aynı şekilde mânaları da âmdır. Küllî bir durumla mülâhaza edilen lafızların hepsi, küllî bir mefhumla mülâhaza edilen mahsus mânalar karşılığında vazedilir.¹⁵⁴

Leknevî, mevzu lehi has olan has vaz‘da hem vaz‘ın hem de mânanın hususiliği ile mülâhaza edildiğini ifade eder. Mânası âm olan âm vaz‘da ise vaz‘ ve mânanın, âm küllî bir vecihle birçok kez mülâhaza edildiğini ifade eder. “Âm vaz‘ li’l-mevzû leh has”da ise mânâ değil ama lafız, hususiliği ile mülâhaza edilir. Çünkü bu kısım vaz‘da mânalar âm bir vecihle mülâhaza edilen farklı durumlardır. Mürekkebi lafızların vaz‘ı, bu kabildendir.

¹⁵² Bihârî, *Müsellemü’s-sübût*, c. 1, 126-127.

¹⁵³ Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*, c. 1, 152.

¹⁵⁴ Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*, c. 1, 153.

Nitekim mürekkebin lafızlar, bir kural dahilinde terkîbî mânalar için vazedilmektedir. Her mürekkebin cüzlerinden biri fiildir diğeri ise fâildir. Fiili yapan zâtın hadesinden haber verilmesi için vazedilir. Leknevî, müfred lafızların vazedilmesinin kâfi olduğu ve mürekkebin kesinlikle vazedilmediğini iddia edenlerin görüşlerinin doğru olmadığını ifade eder.¹⁵⁵ İşaret isimleri, zamirler, ism-i mevsuller ve harfler gibi belirli bir şeye işaret etmek veya belirli bir varlığı ifade etmek için kullanılan lafızlar, vaz‘-ı âm mevzu lehi has olan kısımdadır. Fakat burada küllî durum, mâna karşılığında vazedilmesi için mülâhaza edilmez. Sayısız çokluktaki fertlerin mülâhaza edilmesi için ayna kılınır. Fertlerin hususiliği dikkate alınarak vazedilir. Bu durumda bu kategoride yer alan lafızların hususiliği açısından isti‘mâllerinde mecaz ya da iştirak ihtimali ortaya çıkmaz. Mecaz söz konusu olamaz çünkü vazedildikleri mânada kullanılmaktadır. İştirak ihtimali de ortaya çıkmaz çünkü bu lafızlar birçok vaz‘la değil bir vaz‘la çokluk karşılığında vazedilir. Müşterek lafızda ise birden fazla vaz‘ söz konusudur.¹⁵⁶ Burada küllî mefhumların tekilikte kullanılmaları için vazedildiğini iddia edenlere yönelik bir itiraz söz konusudur. Nitekim diğer türlü sayısız mânaların müşterek olması gerekmektedir. Bu görüşün Teftâzânî’ye dayandırıldığı söylenmektedir.¹⁵⁷ Aklî taksim gereği vaz‘ın özel, mevzu lehin genel olduğu dördüncü bir vaz‘ kategorisi daha vardır. Ancak mevzû lehi sayısız âm olan şeyleri cüz‘î/has bir vecihle mülâhaza edip lafzı bunun karşılığında vazetmek şeklinde bir vaz‘ kategorisi bulunmaz. Vaz‘ın bu açıdan mülâhaza edilmesi imkânsız olduğu için mümkün de değildir. Vaz‘ın bu kategorisinin imkân dahilinde olduğuna dair şüphe olmamakla birlikte vuku bulmadığına dair de bir şüphe yoktur.¹⁵⁸

Leknevî zikri geçen eserinde ayrıca müşterek lafzın imkânından bahsederken de mevzu lehi has genel/âm vaz‘a yer verir. Bir lafzın birden çok mâna karşılığında mevzu lehi has, âm vaz‘ şeklinde tayininin mümkün olduğuna dair serdedilen görüşlerin geçersiz olduğunu ifade eder. Çünkü bu çeşit vaz‘, sadece benzerlikleri cihetinden benzer olan fertler arasında gerçekleşmektedir.¹⁵⁹ İsm-i işarettaki “bu, şu, o” anlamı, ancak bir şeyin hissedilebilir ve kendisine işaret edilebilir olması durumunda mevcuttur. “İnsan” ve “at” bu anlamda eşittirler. Buradaki benzerlikten kastedilen şey, tür ile alakalı farklılıkların olmaması değildir. Sayıların dereceleri ise farklıdır. Dolayısıyla onun karşılığında

¹⁵⁵ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 152-153.

¹⁵⁶ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 153.

¹⁵⁷ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 153.

¹⁵⁸ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 153.

¹⁵⁹ Bihârî, *Müsellemü’s-sübût*, 136.

vazedilecek şey, bu haysiyet kaydı dikkate alınarak yapılır.¹⁶⁰ Böyle olmazsa boşluk lazım hale gelir. Genel vaz'ın tehâlûf/farklılık cihetinden farklı lafızlarda vuku bulmasını mümkün görmeyi inatçılık olarak değerlendirir. Nitekim aralarındaki ortak küllî bir vecihle kendisi karşılığında vazedilen lafzın cüziyyâtının bilgisi gerekir. Mesela “هي” zamiri هي olması açısından kendileri için vazedilen âm vecihte birbirlerine benzemektedir.¹⁶¹

Ali Cuma, vâzın mûlahazası açısından vaz'ı, has ve âm vaz' olmak üzere iki kısımda inceler. Has vaz'da Zeyd ve Amr gibi özel isimlerde ve aslan için kullanılan Üsâme gibi cins isimlerde hem vaz' hem mevzu leh özeldir. Bu vaz' türünde dilin kurucusu mevzu lehi hususiyeti ve şahsiyeti ile düşündükten sonra lafzı bu mâna karşılığında vazedir. Mevzu leh bazen fiilen ya da sadece zihinde takdîri olarak mevcut olur. Hem vaz' hem mevzu lehi âm olan genel vaz' türünde dilin kurucusu küllî bir mâna mûlahaza eder sonra bu mâna karşılığında “رجل، إنسان، قام، ضرب” gibi bir lafız vazedir.¹⁶²

1.1.3.1.4. Delâlet Açısından Vaz'

Bu taksimde vaz' unsuru, lafzın mânaya delâleti yönünden tahkîkî ve te'vîlî olmak üzere ikiye ayrılır. Tahkîkî vaz'da lafız mânasına sadece vaz' yoluyla delâlet eder. Bu kısma tahkîkî isminin verilmesinin sebebi, lafzın karineye ihtiyaç duymadan mânaya doğrudan vaz' yoluyla delâlet etmesidir. Şahsî veya nev'î vaz' yöntemiyle vazedilen lugavî/hakikat türü lafızlar, tahkîkî vaz' kısmına dahildir.¹⁶³ Lafzın mânaya delâletinde vaz' unsuruna ek olarak alaka ve karineye de ihtiyaç duyan vaz' türü de tev'îlî vaz' olarak isimlendirilir.¹⁶⁴ Te'vîlî vaz'ın kapsamına giren lafızların bir tevil sonucu mânaya delâlet etmesi, bu kısma te'vîlî vaz' adının verilmesinde etkili olmuştur. Mecaz ve kinaye, lafzın mânaya tevil yoluyla delâlet ettiği te'vîlî vaz' kısmına girer. Te'vîlî vaz' sadece nev'î vaz' şeklinde gerçekleşir.¹⁶⁵

Mutlak anlamda vaz' dendiğinde akla ilk gelen kısım, tahkîkî vaz'dır. Teftâzânî,

¹⁶⁰ Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, c. 1, 162.

¹⁶¹ Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, c. 1, 162.

¹⁶² Ali Cuma, *el-Mustalahu'l-usûlî ve müşkîlatü'l-mefâhîm* (Kahire: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996), 16-17.

¹⁶³ Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*, 7.

¹⁶⁴ Anter, *İlmü'l-vaz'*, 47; Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*, 7.

¹⁶⁵ Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*, 7; Bîhî, *Risâle fi ilmi'l-vaz'*, 20.

Miftâh şerhinde mecaz ve kinaye türü lafızlarda vaz'ın söz konusu olmadığını ifade eder. Ancak *Telvîh*'te bu lafız türlerinde de vaz'ın varlığından bahseder.¹⁶⁶ Teftâzânî'nin *Miftâh* şerhindeki görüşü tahkîkî vaz'a, *Telvîh*'teki görüşü tevîlî vaz'a hamledildiği için iki görüş arasında çelişki bulunmadığı belirtilir. Çünkü bu iki görüş, aslında farklı disiplinlerin vaz'a farklı yaklaşımlarını yansıtır. Beyân âlimleri, lafızların kendi anlamlarına doğrudan delâlet etmesini ifade eden ve hakikat türü lafızlara özgü tahkîkî vaz'ı kabul eder. Usûl âlimleri ise mecaz ve kinâye lafız türlerinde bulunan tevîlî vaz'ı da kabul eder. Bir başka ifadeyle beyân ve usûl âlimlerinin farklı bakış açıları, lafızları anlama ve kullanma amaçlarına göre şekillenir.¹⁶⁷ Çünkü beyân âlimleri, lafızların anlam ve türlerini incelerken usûlcüler ise lafız ve mânayı daha ziyade hüküm ekseninde inceler.

Usûlcüler Kur'an ve sünnette bulunan mecaz lafızlardan da hüküm çıkarırlar. Bu nedenle lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi tevil yoluyla da olsa vaz' olgusuyla güçlendirmeye çalışırlar. Nitekim mecazda bulunan alaka ve karinelere bu anlamdaki vaz'ın eklenmesiyle mecaz lafızların delâleti iki sebebe dayanıp hüküm istinbatı için güçlü bir nitelik kazanır.¹⁶⁸ Beyân âlimleri, mânayı çeşitli şekillerde ifade etmek için aklî delâlet ile yetinirler. Bu yüzden delâletin güçlendirilmesine ihtiyaç duymazlar. Çünkü aklî delâlet, karine ve alakayla yetinir ve vaz'a ihtiyaç duymaz. Bu nedenle beyân âlimleri, mecaz ve kinaye lafız türlerinde vaz'ı kabul etmezler. Diğer taraftan usûlcüler ile beyân âlimleri arasında gerçekleşen bu ihtilafın lafzî düzeyde olduğu ifade edilebilir. Çünkü mecazda vaz' bulunmadığını savunanlar onun tahkîkî anlamını kastederken var olduğunu dile getirenler ise te'vîlî anlamını kasteder.¹⁶⁹

1.1.3.1.5. Medlûl Açısından Vaz'

Lafızlar, medlûlleri bakımından küllî ya da cüzî olmak üzere iki kısımda ele alınır. Küllî lafızlar, medlûllerinde ortaklığı kabul eden lafızlardır. Cüzî lafızlar ise medlûllerinde ortaklığı kabul etmeyen lafızlardır.¹⁷⁰ Küllî ve cüzî kavramları hem lafzın hem mânanın birer niteliği olarak kullanılabilir. Küllî mânalar, birden fazla konuya yüklem olabilen mânalardır. Cüzî mânalar ise tek bir konuya yüklem olabilen

¹⁶⁶ Bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 568; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 76.

¹⁶⁷ Özdemir, "Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi", 331.

¹⁶⁸ Özdemir, "Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi", c. 1, 331.

¹⁶⁹ Özdemir, "Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi", c. 1, 331-332.

¹⁷⁰ Neccâr, *Risâle fi ilmi'l-vaz*, 17.

mânalardır.¹⁷¹ Özetle küllî lafızlar, medlûllerinde ortaklığı kabul eden ve birden fazla konuya yüklem olabilen mânaları ifade eder. Cüzî lafızlar ise medlûllerinde ortaklığı kabul etmeyen ve tek bir konuya yüklem olabilen mânaları ifade eder.

1.1.3.1.5.1. Küllî Anlam İçin Vazedilen Lafızlar

Küllî lafızlar, mânaya delâlet biçimine göre “zât”, “hades” ve “nispet” olmak üzere üç kısma ayrılır. Zât için vazedilen lafız, “bi-nefsihi kâim olan haricî nesne”yi, hades için konulan lafız, “zâtla kâim olan veya ondan zuhur eden eylem”i ve nispet için vazedilen lafız ise “zât ile hades arasındaki ilişkiyi” ifade eder.¹⁷² Sadece zât için vazedilen küllî lafızlar, nekre ismiyle de bilinen “cins isimler”dir. Cins isimler lafız açısından şahsî, mânâ bakımından âm vaz’ kısmına dahildir. Örneğin “رجل” lafzı, şahsî vaz’ yöntemiyle mülâhaza edilir ve kendi umumi yapısıyla tasavvur edilerek “müzekker, âkil ve bâliğ” şeklindeki âm bir mânâ karşılığında vazedilir.¹⁷³ Farklı yapılara sahip olan cins isimler, farklı mânalara delâlet edebilir. Bu nedenle onların küllî bir kural vasıtasıyla yani nev’î vaz’ yöntemiyle mânaya tahsis edilmesinden bahsetmek mümkün değildir.¹⁷⁴

Hades mânası için vazedilen lafızlara “master” denir. Masterlar, fiillerden farklı olarak hariçte gerçekleşen eylemlere değil, zihinde tasavvur eden eylemlere delâlet eder. Zihnî hadese delâlet eden masterlar, lafız açısından şahsî, mânâ cihetinden ise âm vaz’ kısmına dahildir. Çünkü masterlar, farklı yapılara sahip olabilir ve farklı anlamlara delâlet edebilir. Bu nedenle onların nev’î yöntemle vazedilmelerinin imkânından bahsetmek oldukça güçtür.¹⁷⁵

Hem zât hem de hades için vazedilen lafızlar “müştak” ve “fiil” olmak üzere iki ana kısma ayrılır. Müştak lafızlar hem zât ve hades hem de bu iki unsur arasındaki ilişkiyi ifade eden nispet için vazedilir.¹⁷⁶ Bu kapsamdaki müştak lafız türleri “ism-i fâil, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i âlet” olmak üzere yedi tanedir.¹⁷⁷ Bu tür isimlerde önce zât sonra bu zâta nispet edilen hades mülâhaza edilir. Bu lafız türleri, her iki unsura da vaz’ yoluyla delâlet eder. Vaz’ yoluyla zâta delâlet

¹⁷¹ Özdemir, “Vaz’ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, c. 1, 332.

¹⁷² Îcî, *er-Risâletü ’l-Vaz’iyye*, 39; Neccâr, *Risâle fi ilmi ’l-vaz*, 17-18.

¹⁷³ Rahmî, *el-Ucâletü ’r-Rahmiye*, 42.

¹⁷⁴ Özdemir, “Vaz’ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, c. 1, 332.

¹⁷⁵ Dicvî, *Hülâsatü ilmi ’l-vaz’*, 13-15.

¹⁷⁶ Dicvî, *Hülâsatü ilmi ’l-vaz’*, 16; Anter, *İlmü ’l-vaz*, 51.

¹⁷⁷ Anter, *İlmü ’l-vaz*, 56-57; Neccâr, *Risâle fi ilmi ’l-vaz*, 18.

eden bu isimler, cümlede konu olabilir. Hadesi delâlet etmeleri hasebiyle de yüklem olabilir.¹⁷⁸

Müştak lafızların madde ve heyet/kalıp olmak üzere iki farklı delâleti vardır. Bu nedenle bu lafızlar iki ayrı açıdan vazedilir. Müştak lafızların madde itibariyle vaz‘ı; lafız açısından nev‘î, mâna açısından ise âmdır. Heyet itibariyle vaz‘ı ise lafız açısından nev‘î, mâna yönünden de âmdır. Örneğin ism-i fâili vazeden zât “فاعل kalıbında gelen bütün lafızları bir zât ve bu zâtla kâim olan bir hades için vazettim.” şeklinde nev‘î bir yöntemle bu tür isimleri belli mânalar için vazedir.¹⁷⁹ Özetle müştaklar, maddesi itibariyle hadese delâlet ederken heyetiyle hadesin dışındaki şeylere delâlet eder. Bunların maddesi ve heyeti itibariyle vaz‘ işlemi ise nev‘î genel vaz‘ genel mevzu leh türündendir.¹⁸⁰

Hem zât hem hades için vazedilen lafızlardan ikincisi olan fiiller, hadese ve onun gerçekleştiği zamâna vaz‘ yoluyla delâlet eder. Hadesle kâim zâta/fâile ise akıl/iltizam yoluyla delâlet eder. Fiiller müştak lafızlar kategorisinde olsa da bu anlamsal farklılık itibariyle onlardan ayrılır.¹⁸¹ Müştak lafızlarda olduğu gibi fiilde de biri madde diğeri kalıp/heyet olmak üzere iki ayrı vaz‘ türü bulunur. Fiilin madde itibariyle vaz‘ı, lafız açısından nev‘î, mâna açısından âmdır. Dilin kurucusu, fiilleri madde itibariyle vazedirken “her fiili, türediği mastarın/hadesin anlamına delâlet etmek üzere vazettim.” şeklinde küllî bir yöneme başvurur. Bütün fiiller bu yöntem aracılığıyla icmâlî olarak mülâhaza edilir ve âm birer anlam için vazedilir. Fiilin kalıp itibariyle vaz‘ı ise “فعل kalıbında olan her bir fiili geçmiş zamanda gerçekleşen bir hadese delâlet etmesi için vazettim.” örneğinde görüldüğü gibi lafız açısından nev‘î, mâna açısından da âmdır.¹⁸²

1.1.3.1.5.2. Cüzî Anlam İçin Vazedilen Lafızlar

Cüzî mânaya vazedilen lafızlar, “özel isimler, zamirler, harfler, ism-i işaret ve ism-i mevsûl” olmak üzere beş lafız türünden oluşur. Bu lafızların vaz‘ı şahsîdir.¹⁸³ Bazı müteahhir âlimler, “ل takısı alan isimleri, münâdâ, tesniye, cem‘, mensûb ve müsâğğar isimleri, isnâdî ve izâfî terkipleri” de bu lafız türlerine dahil eder. İlave edilen bu

¹⁷⁸ Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz*, 20; Neccâr, *Risâle fi ilmi'l-vaz*, 18.

¹⁷⁹ Bîhî, *Risâle fi ilmi'l-vaz*, 28-29; Anter, *İlmü'l-vaz*, 57.

¹⁸⁰ Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz*, 18.

¹⁸¹ Anter, *İlmü'l-vaz*, 60-61.

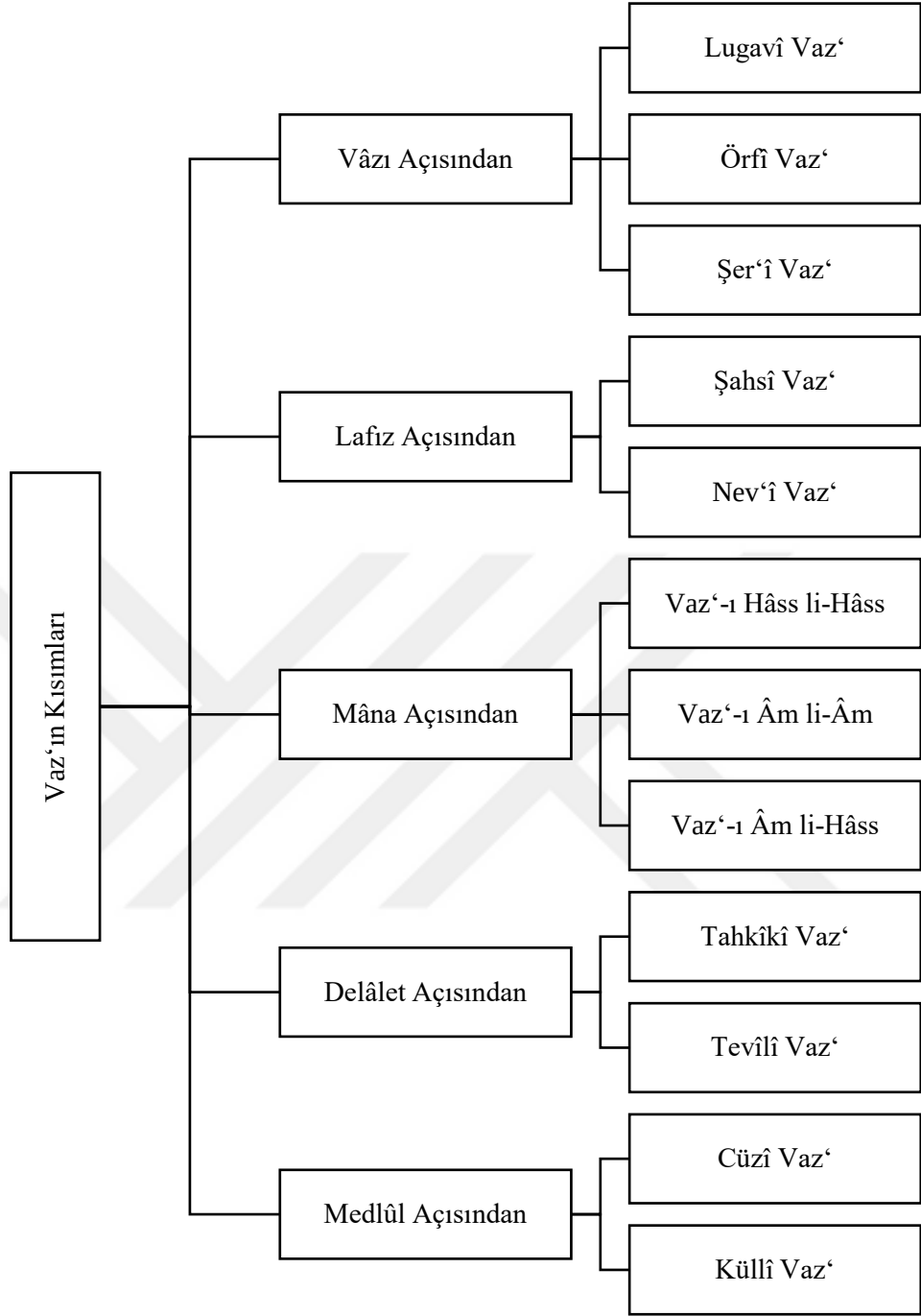
¹⁸² Anter, *İlmü'l-vaz*, 59; Bîhî, *Risâle fi ilmi'l-vaz*, 30.

¹⁸³ Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz*, 21; Anter, *İlmü'l-vaz*, 51.

isimlerin, mezkûr beş lafız türünden farkı bunların vaz'ının nev'î olmasıdır.¹⁸⁴ Mesela münâdâ isminin vaz'ı “her münâdâyı, yönelmesi talep edilen muayyen fertlerden her biri için vazettim.” şeklinde küllî bir yöntemle gerçekleşir. Bu yöntemle tüm münâdâ isimler bir defada anlamları için tayin edilir. Verilen örnekte vaz'a konu olan mânalar cüzî fertlerdir; “yönelmesi talep edilen” kuralı ise bu fertleri ihtiva eden vaz'ın küllî mülâhaza aletidir.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Anter, *İlmü'l-vaz*, 51; Bîhî, *Risâle fî ilmi'l-vaz*, 35-39.

¹⁸⁵ Anter, *İlmü'l-vaz*, 74; Bîhî, *Risâle fî ilmi'l-vaz*, 36.



Tablo 1. 2. Vaz'ın Türleri.

1.1.4. İsti'mâl ve Haml

Vaz' kavramıyla yakından bağlantılı iki kavram vardır. Bunlardan ilki, vazedilmiş bir lafzın vazedildiği mânayı ya da bu anlamla alakalı olan mecazî mânayı kastetmek

anlamındaki “isti‘mâl” kavramıdır.¹⁸⁶ İkinci ise “muhatapın, mütakellim tarafından kullanılan bir lafzı, muradına uygun olduğunu zannettiği bir mânaya veya bu mânayı da kapsayan genel bir anlama yorumlaması”¹⁸⁷ mânasındaki “haml” kavramıdır. Tanımlardan da anlaşıldığı gibi isti‘mâl ve haml kavramları, vaz‘ kavramını anlam ve işlev bakımından tamamlamaktadır. Nitekim vaz‘, bu iki kavramla birlikte düşünüldüğünde dil ve iletişim açısından daha anlamlı bir bütünlük kazanır. Çünkü vaz‘ yoluyla var olan lafızlar, isti‘mâl konu olup muhatap tarafından uygun görülen mânalara hamledilmektedir. Bu şekilde vaz‘ın amacı olan hitapta kullanılacak olan lafızlara anlam yükleyip bu lafızlarla muhatapı bilgilendirme/iletişim sağlanmış olur. Bir başka ifadeyle lafızlar, sadece vazedilmekle hakikat veya mecaz anlam kazanmaz. Vazedilen lafızlar isti‘mâl edildikten ya da muhatap tarafından algılanıp uygun görülen anlamlara hamledildikten sonra hakikat veya mecaz niteliğini kazanırlar. Bu iki niteliği kazanmayan lafızlarla anlamlı cümleler kurmak veya muhatapı bilgilendirmek mümkün değildir. Bu nedenle “vaz‘, isti‘mâl ve haml” kavramları, ontolojik ve epistemik bir hiyerarşi içinde birbirini tamamlayarak anlamlı lafız ve cümleler oluşturur.¹⁸⁸ Şer‘î naslardan hüküm elde etme yöntemini ortaya koymaya çalışan usûlcülerin eserlerinin baş taraflarında yer verdikleri lafızlar bahsi, bu üç kavramın birbirini tamamlayan özelliğini ortaya koymaktadır.

1.1.5. Delâlet

Arap dili, mantık ve fıkıh usûlü gibi farklı disiplinlerin ortak kavramlardan biri olan delâlet, sözlükte “yol göstermek, kılavuzluk etmek, belirtmek, işaret etmek”¹⁸⁹ gibi anlamlarda kullanılmıştır. İstilahta delâlet kavramı, “kendisinin bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini zorunlu kılan şeydir.”¹⁹⁰

Delâlet kavramı bir lafzın (dâll), bir anlama (medlûl) işaret etmesini ifade etmektedir. Bu işaret, lafzın zihinde oluşturduğu “kavram/tasavvur (zihinsel tasarım)”

¹⁸⁶ Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, haz. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2004), 24.

¹⁸⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 24.

¹⁸⁸ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 934.

¹⁸⁹ Bkz. Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), “d-l-l”, 4/“d-l-l”, 4, 1698; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Beyrut: Daru Sâder, t.y.), “d-l-l”, 11, 248-249.

¹⁹⁰ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 91; Tehânevî, *Keşşâf*, c. 1, 787.

aracılığıyla gerçekleşmektedir. Delâlet ilişkisinde lafız, mâna ve kavram olmak üzere üç unsur bulunmaktadır. Lafız ile mâna, zihindeki tasavvur aracılığıyla eşleşir. Bu süreçte lafzın bir anlama işaret etmesine delâlet adı verilir. Lafız, soyut veya somut bir varlığı veya o varlığın zihindeki izdüşümünü temsil eder. Zihin, duyu organlarıyla hissedilen varlığı ismiyle eşleştirirken, ismin söylenmesi veya görülmesiyle de varlığı anımsar.¹⁹¹ Bir başka deyişle delâlet, kelime ve anlam arasındaki ilişkidir. Vaz' soruşturmasının amacı, bu ilişkinin nasıl mümkün olduğunu anlamaktır.¹⁹² Konuşan, zihninde bir anlam taşır. Bu anlamı, dili kullanarak muhatabına iletir. Muhatap da kendisine ulaşan bu dilsel veriden hareketle konuşanın kastını anlar. Bu süreç, konuşan açısından anlamdan lafza, muhatap açısından ise lafızdan anlama doğru ilerler. Bu nedenle lafzın anlama işaret etmesinin ilkesinin ne olduğu sorusu, bu sürecin temelini oluşturur.

Mantık ilminde delâlet, dilsel olup olmamasına göre "lafzî" ve "lafzî olmayan" şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Ayrıca bu iki delâletten her biri kendi içerisinde "aklî", "tabiî" ve "vaz'î" olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Lafzî olmayan delâlet, dil dışındaki işaretlere dayanır. Mesela dumanın ateşe işaret etmesi aklî delâlet; "ah" sesinin acıya işaret etmesi tabiî delâlet; "kalem" kelimesinin yazı aracını anlatması vaz'î delâlettir. Mantıkçılar lafzî delâlet türleri arasında daha ziyade lafzî vaz'î delâlete önem vermişlerdir. Bu delâlet türü ise "mutabakat", "tazammun" ve "iltizam" kısımlarına ayrılır. Örneğin "mahlûk" kelimesinin bütün yaratılmışlara delâleti mutabakat, insana delâleti tazammun ve yaratıcıya delâleti ise iltizamdır.¹⁹³ Fıkıh usûlünde mutabakat ve tazammun delâleti lafzî vaz'î delâlet içinde değerlendirilirken iltizam delâleti gayrî lafzî delâlet kategorisinde kabul edilmiştir.¹⁹⁴

Mantıkçıların lafzî vaz'î delâleti mutabakat, tazammun ve iltizam şeklinde ele almalarına karşılık usûlcüler lafzî delâleti esas itibarıyla mantûk/manzûm, mefhûm ve makul şeklinde sınıflandırdıkları ifade edilebilir.¹⁹⁵ Mantıkçıların lafzî vaz'î delâlet ile ilgili üçlü tasnifi, usûl eserlerinde ilk defa İmam Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *el-Mustasfâ* isimli eserinin başına mantık mukaddimesi olarak eklenmesiyle gerçekleşmiştir.¹⁹⁶

¹⁹¹ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-elfâz* (Mısır: Mektebetü'l-Ancelo el-Mısriyye, 1976), 101-102.

¹⁹² Yıldırım, *Vaz' İlmi ve Unkûdû'z-zevâhir*, 55.

¹⁹³ Tehânevî, *Keşşâf*, c. 1, 788-790.

¹⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 32.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 7; İltâş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 128.

¹⁹⁶ Necmüddin Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), c. 1, 101.

Mantıktaki delâlet türlerinin fıkıh usûlündeki delâlet çeşitleriyle ilişkilendirilmesi ilk defa Fahreddin er-Razî tarafından yapılmıştır. Râzî, mantukun ihata ettiği emir, nehiy, zâhir, nas, mücmel gibi konuların mutabakat yoluyla delâlet, mefhumun kapsamında yer alan iktiza, mefhumu'l-muvafaka, mefhumu'l-muhalefe gibi konuları iltizâmî delâlet ile ilişkilendirmiştir.¹⁹⁷ Ayrıca mutabakat, tazammun ve iltizam şeklindeki delâlet türleri, Hanefîler'deki "ibâre, işâre, nas ve iktizanın delâleti" şeklindeki delâlet çeşitleriyle sonraki dönemlerde ilişkilendirilmiştir.¹⁹⁸

Fıkıh usûlü, lafzî vaz'î delâlet üzerinde daha fazla dursa da lafzî olmayan delâleti de göz ardı etmemiştir. "Sâkite söz isnâd olunmaz, lakin maraz-ı hacette sükût beyândır."¹⁹⁹ kâidesi bu durumun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Kur'an naslarının delâletinde sadece lafzî vaz'î delâlet söz konusudur. Ancak Hz. Peygamber'in sözlerinin yanı sıra fiilî ve takrîrî sünnetinin de hükme delâleti ilk dönemlerden itibaren usûlcüler tarafından incelenmiştir.²⁰⁰ Bu durum, İslâm geleneğinde lafzî olmayan delâletin önemini göstermektedir.

1.2. Fıkıh Usûlü İlminin Epistemolojisi Olması Bakımından Kelâm İlminde Dilin Vaz'ı ile İlgili Tartışmalar

Dilin vaz'ı meselesinin anlaşılması, öncelikle bu meselenin neyi ifade ettiği bilgisine bağlıdır. Vaz', daha önce geçtiği üzere mutlak anlamda lafzın mânaya tayinini ifade etmektedir. Vaz' bir anlamda lafız ve mânayı buluşturan ve iletişim için gerekli somut ilk adımın atıldığı bir mekanizma gibidir. Bu yüzden vaz' meselesi öncelikle dil ilimleri içerisinde yer bulmaktadır. Fakat dil ilimleri ile sınırlı değildir. Aynı zamanda arka planında farklı süreç ve tartışmaların yaşandığı bir meseledir. Bu kapsamda vaz'ın mahiyetinin anlaşılması için bu tartışmaların incelenmesi gerekmektedir. Bu tartışmaların bir kısmı dil, bir kısmı kelâm ve fıkıh usûlü gibi farklı disiplinlerde gerçekleşmiştir.

Fıkıh usûlü bağlamında vaz' ve onunla ilgili konular, elfâz bahisleri kapsamında yer alan önemli dil meselelerinin başında gelmektedir. Elfâz taksiminin yani dil araştırmalarının temel yapı taşı oluşturulan vaz' olgusunun, usûl eserlerinde müstakil başlıklar halinde değil çeşitli dil meseleleri altında yeri geldikçe satır aralarında yer

¹⁹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 67, 156.

¹⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 242-243.

¹⁹⁹ Mecelle, 67.

²⁰⁰ Muhammed Süleyman Eşkar, *Ef'âlû'r-Rasûl ve delâletühâ 'ale'l-ahkâmi's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), c. 1-2; İbrahim Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 131.

verildiğini ifade etmek mümkündür. Bu durumu, vaz‘ ilminin bir disiplin olarak gelişmesi ile alakalı bir sürece bağlamak mümkündür. Nitekim usûl eserlerinde bunun somut etkileri görülebilmektedir. İlk dönem usûl eserlerinde henüz belirginlik kazanmayan vaz‘ kavramlarının sonraki usûl eserlerinde daha belirgin bir şekilde yer aldığı görülmektedir.

Bu kısımda fıkıh usûlü ilminin epistemik temellerini oluşturması yönüyle kelâm ilminde dilin ve lafzın vaz‘ı ile ilgili temel tartışmalara yer verilecektir. Bu tartışmaların başında Kur’an’ın yaratılmışlığı, isim-müsemma, dilin menşei ve şer‘î isimler gibi meseleler gelmektedir.

1.2.1. Halku’l-Kur’an Tartışması

Lafız ve mâna, bir dilin var olma ve işlev görmesi için gerekli iki temel unsurdur. Bu iki unsur vaz‘ olgusunun taraflarını oluşturur. Bu açıdan Allah’ın kelâmı olan Kur’ân-ı Kerîm de lafız ve mânadan oluştuğu için onunla ilgili mesele ve tartışmalar bir açıdan dilin vaz‘ı meselesiyle de ilişkili olur. Dolayısıyla bu konuyla ilgili benimsenen görüş ve tutumun etkilerini, inanç ve şer‘î ahkâma taalluk eden çeşitli bağlamlarda görmek mümkündür.

Lafız ve mâna arasındaki ilişkiyi konu edinen vaz‘ meselesini, farklı tartışmaların uzantısı ya da farklı tartışmaların kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu tartışmaların başında halku’l-Kur’an meselesi gelmektedir. Bu meselenin arka planında siyasal, teolojik ve dilsel gibi çeşitli unsurlar yer alır. Ancak bu unsurların tüm detaylarıyla burada ele alınması mümkün değildir. Bu yüzden meselenin dil ile ilgili yönüne ağırlık verilecektir. Biraz sonra zikredileceği üzere taraflar bu tartışmayla ilgili görüşlerini gerekçelendirirken “lafzî kelâm” ve “nefsî kelâm” kavramları üzerinden lafız ve anlam ayırımına sıklıkla başvurur. Bu ayırımla birlikte hakiki söz olarak nefsî kelâm kabul edilirken lafzî kelâmın söz oluşu ise mecazendir.²⁰¹

Halku’l-Kur’an, Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ın yaratılmışlığını ifade eden bir tabirdir. Bu konudaki tartışmanın odağını, Kur’an’ın Allah’ın zâtı ile kâim ve kadîm olan kelâm sıfatının tezahürü mü, yoksa insan kelâmı gibi ses, harf, lafız ve mânadan oluşan ve Allah’ın yaratma sıfatıyla ortaya çıkan bir mahlûk mu olduğu oluşturur.²⁰² Mu‘tezile’nin bu konuyla ilgili tutumunda fiil-fâil unsurları merkezî bir konuma sahipken

²⁰¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340), c. 2, 115-116.

²⁰² Ebu’l-Hasen Ahmed b. el-Hemedânî Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhid ve’l-adl (Halku’l-Kur’an)*, thk. Taha Hüseyin (Kahire, 1960), c. 7, 61.

Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri sıfat-mevsûf unsuruna bağlı kalır.

Mu'tezile mezhebi, Allah'ın fiilî sıfatlarından kabul ettiği Kur'an'ın bir yerde ve zamanda yaratıldığını ve bu nedenle hâdis ve mahlûk olduğunu savunur.²⁰³ Onlara göre Kelâmullah'ın insan kelâmından bir farkı yoktur. Bu yüzden Kur'an da insan kelâmı gibi duyulur ve anlaşılır, peş peşe dizili harflerden ve kesik seslerden oluşan bir arazdır.²⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar (v. 415/1025), Kur'an'ın emir, nehiy, haber gibi çeşitli kısımlara ayrılmasını onun yaratılmış olduğuna gerekçe gösterir.²⁰⁵ Bunun yanı sıra Kur'an'ın inzâlî, Arap dili ile indirilmesi, bünyesinde muhkem ve müteşâbihin yer alması, nesih ve tebdil kabul etmesi gibi sebepler Kur'an'ın mahlûk olduğunu gösteren diğer delillerdir.²⁰⁶

Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebinde kelâm, özne ile kâim olan ve muvadaa/uzlaşî ile belirlenen ibâre ve işaretlerin delâlet ettiği bir mânadır.²⁰⁷ Burada "özne ile kâim" ibaresinden kastedilen kelâm-ı nefsi yani asıl olan kelâmdır. Muvadaa/uzlaşî ile belirlenen ibâre ve işaretler ise kelâm-ı lafziyi gösterir. Buna göre Allah'ın kelâmının yaratılmadığı görüşü, kelâm-ı nefsi olan kısım ile ilgilidir. Kur'an'ın ses, harf ve lafızlardan oluşan yönünü ifade eden kelâm-ı lafzî ise yaratılmıştır.²⁰⁸

İlim, kudret, hayât, sem', basar, irade, tekvin ve kelâm gibi Allah'ın zâtı ile kâim olan sıfat ve mânalar tektir. Bu nedenle kelâm sıfatı da tektir.²⁰⁹ Kelâm, Yüce Allah'ın Kur'an olarak tabir edilen ezeli sıfatı olup harflerden oluşur. Çünkü emreden, nehyeden ve haber veren herkesin nefsinde/içinde bir mâna vardır. Nefisteki bu mânaya ibare/lafız, işaret veya yazı gibi araçlar delâlet eder.²¹⁰ Dolayısıyla emir, nehiy ve haber gibi kısımların varlığı Kelâmullah'ın kıdemine engel değildir. Örneğin Allah'ın ilim sıfatı tektir ancak bu sıfatın taalluk ettiği malumat farklıdır. Malumatın farklılığı ilim sıfatının tekliğine mâni olmuyorsa emir, nehiy ve haber kısımlarına ayrılması da kelâmın tek bir

²⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 1960, c. 7, 31-42.

²⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 1960, c. 7, 3.

²⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 1960, c. 7, 3.

²⁰⁶ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 1960, c. 7, 84-90.

²⁰⁷ İmamü'l-Haramî Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbü'rî el-Cüveynî, *Kitabü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Abdulmunim Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 104.

²⁰⁸ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), c. 1, 68; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, c. 2, 115-116.

²⁰⁹ Ebü Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ yecîbu i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 67; Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Nesefiyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 65.

²¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 64.

mâna olmasına engel olmaz.²¹¹

Bâkîllânî, dünyadaki okuma ve yazma fiillerinin insanların sıfatları olduğunu ancak okunanın Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli bir mâna olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle Allah'ın kelâmını, insanların sözlerine kıyas ederek mahluk olduğunu iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir.²¹² Fakat Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebinin halku'l-Kur'an meselesi ile ilgili görüşünü, ilâhî tevhid ve adalet ilkesine aykırı gördüğü için reddetmiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre sıfatların kıdemi, ezelde Allah ile başka kadim varlıkların bulunmasını gerektirir. Bu da tevhid ilkesi ile çelişir.²¹³

Usûl âlimlerinin Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki düşünceleri, onların delâlet anlayışını da etkilemiştir. Mesela Kâdî Abdülcebbâr'ın umum ifade eden lafızlar dahil kelâmın bütün kısımlarının ancak halku'l-Kur'an düşüncesinin öncülük ettiği bir din sistemi içerisinde bilgi ifade ettiği düşünülmektedir.²¹⁴ Nitekim Kâdî Abdülcebbâr lafızlardaki takdim, tehir, nesih, nasa ziyade gibi unsurların Kur'an'ın yaratılmışlığını gösterdiğini ifade etmektedir. Zikredilen bu unsurların ise umum ifade eden lafızlarla ilişkili olduğunu da belirtmektedir.²¹⁵ Bunun yanı sıra Mu'tezile halku'l-Kur'an konusundaki görüşünü âm lafzın delâleti ile ilişkilendirerek temellendirmiştir. “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ”²¹⁶ âyetinde geçen “كل” kelimesinin umum ifade ettiğini belirtmiştir. Kur'an'ı da yaratılanlara dahil ederek Kelâmullah'ın mahlûk olduğunu savunmuştur.²¹⁷

Halku'l-Kur'an meselesinin umum ifade eden lafızlarla ilişkisi ve kelâmın bilgi değeri açısından Eş'arîlerin tavrı kendi görüşlerine paralel bir özellik arz eder. Mesela Bâkîllânî, umum ve hususun sadece lafzî kelâmda söz konusu olduğunu, nefiste mâna olan kelâmın ise ebediyen umum olduğunu açıklar. Yani umum ve husus bahisleri, lafzî kelâma özel tartışmalardır.²¹⁸

²¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 66; İlyas Çelebi, “Nihâyetü'l-İkdâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/138.

²¹² Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 98-99.

²¹³ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 103.

²¹⁴ Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 51-52.

²¹⁵ Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 531.

²¹⁶ ez-Zümer 39/62.

²¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 1960, c. 7, 94.

²¹⁸ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. 3, 15.

1.2.2. İsim-Müsemmâ Meselesi

Bu meselenin biri semantik diğeri ontolojik olmak üzere iki boyutundan bahsetmek mümkündür.²¹⁹ Lugatte isim “şeylere verilen ad/bir hakikate delâlet eden mutlak lafız”dır. Müsemmâ “adlandırılan varlık/hakikatin kendisini oluşturan şey”dir. Tesmiye ise “adlandırma/isim-müsemmâ arasındaki irtibat”tır.²²⁰ Bir terim olarak isim, kelime çeşitlerinin tümüne şamil olacak şekilde “cevher ve araz türünden nesne ve mânalar için konulmuş lafız”dır.²²¹ Yüce Allah’ın Hz. Adem’e bütün isimleri öğrettiğini bildirdiği âyet²²², ismin cevher ve araz türünden olabilecek bütün nesneleri içine aldığını göstermesi hususunda önemlidir.²²³

İsim, müsemmâ ve tesmiye kavramlarının aralarındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmek mümkündür: İsim zihinde oluşan kavramdır. Müsemmâ, ismin adlandırdığı hariçteki varlıktır. Tesmiye ise zihindeki isimle hariçteki varlığı birbirine bağlama, isimlendirme işlemidir. Bir başka ifadeyle isim, hakikate delâlet eden mutlak lafızdır. Müsemmâ bu hakikatin kendisini oluşturan şeydir. Tesmiye de isim ile müsemmâ arasındaki irtibatı sağlayan mânadır.²²⁴ Bu açıklamalar, dilcilerin isim-müsemmâ konusundaki tavırları hakkında fikir vermektedir. Onlara göre isim ile müsemmâ birbirinden farklı şeylerdir. Nitekim onlara göre bu iki kavram birbirinin aynı olsaydı, ismi müsemmaya izafe etmek caiz olmazdı. Çünkü bir şey kendisine izafe edilemez. Halbuki Allah bu izafeti kullanmıştır.²²⁵

Lafızların delâleti, dışarıdaki varlıklardan ziyade onların zihindeki suretleri olan mânalardır. Bu yüzden zihnî tasavvurlar değiştikçe isimler de değişebilmektedir. Mesela bir kişi uzaktan gördüğü bir cismi taş zanneder. Biraz daha yaklaşınca hareket ettiğini görür ve kuş olduğunu, tamamen yaklaşınca insan olduğunu anlar. Bu örnek üzerinden

²¹⁹ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 104-106.

²²⁰ Ebû'l-Kâsım Hüseyin Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfazil-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimeşk: Darü'l-Kalem, 2014), "s-m-e", 428; Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Beyrut: Daru Sâder, ty.), "s-m-e", 401; Ebû'l-Feyz Muhammed el Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001), "v-c-h", 38/306; Tehânevî, *Keşşâf*, c. 1, 181.

²²¹ Tehânevî, *Keşşâf*, c. 1, 181.

²²² el-Bakara, 2/31.

²²³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfazil-Kur'an*, "s-m-e", 428; İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/548.

²²⁴ Çelebi, “İsim-Müsemmâ Meselesi”, 105.

²²⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2012), 116; Çelebi, “İsim-Müsemmâ Meselesi”, 105.

isim ile müsemma arasındaki ilişkinin her zaman birbirinin mütelâzımı olmadığı anlaşılır. Bazı kavramların sadece zihnî sureti varken, bazı varlıklar sözcüklerle ifade edilememektedir. Bunun yanı sıra lafızlar, hangi mânayı ifade etmek üzere konuldukları bilinmedikçe kendi kendilerine hiçbir şey ifade etmezler.²²⁶ Bir başka ifadeyle bir lafzın hangi mânaya karşılık vazedildiğini bilmek söz konusu lafız ile mâna arasındaki nispeti ifade eden vaz'ı bilmeye bağlıdır.

Kelâmcılar, isim-müsemma meselesini ontolojik açıdan, yani isimlerle asıl varlıklar arasındaki ilişki üzerinden incelemiştir. Bu inceleme, ilâhî isim ve sıfatların Allah'ın zâtının aynı mı gayrı mı olduğu şeklinde özelleşmiştir. Bir başka ifadeyle isim-müsemma meselesi, zât-sıfat ilişkisi bağlamında tartışılmıştır. Kelâmcılar arasında bu konuda farklı görüşler vardır. Bazıları ismin müsemmanın aynı olduğunu ancak tesmiyeden ayrıldığını söylemiştir. Bu görüş çoğunlukla Eş'arî ve Maturîdîler'in bulunduğu Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından kabul edilmiştir. Diğerleri de ismin tesmiyenin aynı olduğunu ancak müsemmadan ayrıldığını ileri sürmüştür. Bu görüş ise Mu'tezile tarafından benimsenmiştir.²²⁷

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, ismin müsemmanın aynı olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Yüce Allah'ın isim ve sıfatları, onun zâtına nispet edilen mânalardır. Bu nedenle Allah'a çok sayıda isim ya da sıfatın verilmesi, tevhid ilkesine aykırı değildir. Kur'an'da birçok yerde Allah, Rabb'e nispet edilen "tebâreke"²²⁸, "tesbîh"²²⁹ ve "zikir"²³⁰ gibi kavramlar, aynı zamanda bu kavramlara muzaf olan "isim" kelimesine nispet edilmiştir. Ayrıca Kur'an'da insanların taktığı kuru isimlere tapmanın kınandığı²³¹ belirtilmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, bu delilleri, isim ve müsemmanın aynı olduğunu gösteren deliller olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü isim, müsemmadan farklı olsaydı zikri geçen âyetlerde Allah'ın zâtı yerine ismi birlenmiş ve putların kendilerine değil isimlerine tapılmış olurdu.²³²

Ehl-i sünnet kelâmcıları isim-müsemma aynılığı üzerinde ittifak halindedir. Ancak isim ve müsemmanın mahiyeti ve keyfiyeti konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Ebü'l-

²²⁶ Çelebi, "İsim-Müsemma Meselesi", 105-106.

²²⁷ Çelebi, "İsim-Müsemma Meselesi", 106-107.

²²⁸ Rahman 55/78.

²²⁹ Vakıa 56/74; Hakka 69/52.

²³⁰ Maide 5/4; En'am 6/118, 119, 121, 138; Müzemmil 73/8.

²³¹ A'raf 7/71; Yusuf 12/40; Necm 53/23.

²³² Cüveynî, *Kitabü'l-irşâd*, 141-142.

Hasen el-Eş‘arî (v. 324/935-36), isim-müsemmâ açısından isimleri üç gruba ayırmaktadır. Birinci grupta, “şey, zât, mevcûd” gibi müsemmanın aynı olan isimler bulunmaktadır. “Allah” lafzı bu gruba dahildir. İkinci grup, “hâlik, râzık” lafızlarında olduğu gibi müsemmadan farklı olan isimleri içerir. Bunların başkasına nispet edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Üçüncü grup, “alîm, kadîr” lafızları gibi müsemmanın aynı ya da gayrı olmadığı isimleri içerir.²³³

Eş‘arîler, tesmiye mânasında kullanılan ismin, müsemmadan farklı olduğunu kabul ederler. Örneğin adı Muhammed olan birine “ismin ne?” diye sorulduğunda “Muhammed”, “Muhammed kim” diye sorulduğunda ise “ben” diye cevap verir. Bu cevaplar, Muhammed isminin, Muhammed kişisinden farklı bir anlam taşıdığını gösterir.²³⁴ Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin ise isim-müsemmâ tartışmasını, lafız olan isimle müsemmâ arasında değil ismin medlûlü ile asıl varlık arasındaki ilişki bağlamında sürdürmüşlerdir. Cürçânî, Eşarîlerin “isim, müsemmanın aynıdır” görüşünün, lafız halindeki ismin değil, bunun medlûlünün kastedildiğini belirtmiştir. Ayrıca lafız halindeki isim için “tesmiye” tabirini kullandıklarını ifade etmiştir.²³⁵

İmam Mâtürîdî (v. 333/944), isim-müsemmâ konusunu doğrudan ele almasa da Allah’ın sıfatları hakkındaki fikirleri bu konuda önemli ipuçları sunmaktadır. Mâtürîdî’ye göre insanlar, duyularla algılanamayan Allah’ı duyulur âlemdeki kavramlarla idrak edebilirler. Ancak bu kavrayışın, her türlü yaratılmış özelliklerden münezze olan Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzerlik kurmaya götürmemesi gerekir. Buradan hareketle İmam Mâtürîdî’nin isimleri, Allah’ın zatına işaret eden ve medlûlü hatırlatan vasıtalar olarak kabul ettiği söylenebilir.²³⁶

İmam Gazzâlî, isim, müsemmâ ve tesmiyenin farklı kavramlar olduğunu hatırlatarak varlığın haricî, zihnî ve lafzî olmak üzere üç kategoride incelenebileceğini belirtir. Buna göre haricî varlık hakikî, zihnî ve lafzî varlık ise izafîdir. Bu üç tür varlık,

²³³ Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Esmâ ve es-sıfat*, haz. Muhammed Aruçi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1994), 26-27.

²³⁴ Nureddîn es-Sâbüni, *el-Bidâye mine’l-Kifâye fi’l-hidâye fi usûli’d-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Darü’l-Me‘ârif, 1969), 54-56.

²³⁵ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Haşiyesi ile)*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), c. 8, 229-230.

²³⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Matürîdî, *Kitabü’t-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2001), 108, 115-119.

kategorik anlamda farklı olsa da aralarında yakınlık ilişkisi vardır. Bu yakınlık ilişkisi nedeniyle bazılarının bu durumu ayırt edemediklerini belirtir. Gazzâlî, isimler ve varlıklar arasındaki aynılık ve gayrılık ilişkisini, hakikatleri ortaya koymak için kullanılan bir yöntem olarak kabul eder.²³⁷

Mu‘tezile, ismin müsemmadan farklı ancak tesmiye ile aynı olduğunu savunmuştur. Kâdî Abdulcebbâr, ismin müsemmanın aynı olduğunu savunanların görüşlerinin gerçeklik ve akıl ilkeleriyle uyuşmadığını belirtmiştir. Şayet isim müsemmanın aynı olsaydı “ateş” kelimesini telaffuz edenin ağzının yanması gerekirdi. Ayrıca isim araz, müsemma cisim olduğu için isim ve müsemmanın aynı olduğu söylenemez.²³⁸

İbn Teymiyye (v. 728/1328), isim-müsemma meselesinin Kur’an’ın yaratılıp yaratılmadığı tartışmasının bir uzantısı olduğunu söylemiştir. Kur’an’ın yaratıldığını savunanların, ilâhî isimlerin de yaratıldığını ve müsemmanın gayrı olduğunu, Ehl-i Sünnet’in ise “isim müsemmanın aynıdır” düşüncesini benimsediğini belirtmiştir. İbn Teymiyye, her iki görüşü reddederek bu konuda naslara bağlı kalmanın doğru olduğunu ifade etmiştir.²³⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350) ise ismin lafız, müsemmanın ise şahıs olduğunu, bu yüzden birbirinden farklı olduğunu savunmuştur. Yaratılmışlar için kullanıldığında ismin müsemmadan farklı olduğunu belirtmiştir. Ancak Kur’an’da geçen ilâhî isimlerin yaratılmamış olduğunu, dolayısıyla zâtın aynı veya gayrı olarak nitelenemeyeceğini savunmuştur.²⁴⁰

Özetle sıfat meselesinin bir uzantısı olan isim-müsemma tartışması, Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesine dair benimsenen görüş ve değerlendirmelere paralel gelişmiştir. Allah’ın kelâmı Kur’an’ın yaratılmışlığını savunan Mu‘tezile’ye göre isim ve müsemma farklı şeylerdir. Kelâmulâh’ın yaratılmadığını savunan Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre isim müsemmanın aynıdır. İsim ve müsemmayı aynı kabul edenlere göre Allah’a sadece Kur’an’da geçen ya da Hz. Peygamber’in kendisi için kullandığı isim ve sıfatlar izafe edilebilir. İsmi müsemmadan farklı olduğunu savunanlara göre ise aklın iyi bulduğu isim ve sıfatlar, Allah’a izafe edilebilir. İsmi ve müsemmanın aynı olduğunu savunan Ehl-i

²³⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, 24.

²³⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, 542-543.

²³⁹ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitabü’l-esmâ ve’s-sıfât*, thk. Mustafa Abdulkadir ‘Atâ (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), c. 1, 96-99.

²⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâi’u’l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-Umrân (Mekke: Darü’l-Âlemi’l-Fevâid, 1424), c. 1, 28-38.

sünnet kelâmcıları, ismin müsemmaya delâletini, ilâhî bir belirlemeyle gerçekleştiğini düşünmektedir. İsim ve müsemmanın farklı olduğunu savunan Mu‘tezile ise ismin müsemmaya delâletini, insanların anlaşmasına dayandırmaktadır.²⁴¹

1.2.3. Dilin Menşei

Dilin kaynağı, yani lafzı anlamın karşılığı olarak kimin vazettiği sorusu, İslâm düşüncesinde temelde kelâmî bir meseledir. Bu tartışma esas itibariyle Mu‘tezile ve Eşari kelâmcılarının Allah’ın kelâm sıfatıyla ilgili görüşlerinin doğal bir uzantısıdır. Mu‘tezile Allah’ın zatı dışında ayrıca bir kelâm sıfatının varlığını kabul etmemektedir. Bu nedenle Kur’an’ın Allah’ın yarattığı bir kelâm olduğunu savunmaktadır. Kur’an’ın beşer kelâmı gibi yaratıldığını iddia eden görüşe göre dillerin kaynağı, insanların ortaklaşa ürettikleri bir kurguya dayanır. Yukarıda da geçtiği üzere küçük farklılıklarla birlikte genel olarak Ehl-i Sünnet (Eş‘arî ve Mâtürîdîler) ise Allah’ın zatıyla kâim bir kelâm sıfatı olduğunu savunmaktadır. Buna bağlı olarak da Kur’an’ın Allah’ın yarattığı bir kelâm değil, onun ezelî ve yaratılmamış kelâmı olduğunu söylemektedir. Allah’ın kelâmı Kur’an’ın mahluk olmadığını savunan bu görüşe göre ise dillerin başlangıcı, ilâhî bir öğretme/vahiy ve ilham ile gerçekleşmiştir.

Dillerin kökeni bahsinin, gerek lafız-anlam ilişkisi, gerekse naslardan hüküm elde etme hususuyla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Ancak dil bahisleri için genel bir giriş ve çerçeve olarak görüldüğü için fıkıh usûlü literatüründe yer almıştır. Bununla birlikte bazı eserlerde dillerin kökeni meselesinin bazı fer‘î sonuçları etkilediğine dair misaller verilse de bu misallerin dillerin ilâhî veya beşerî kökene sahip olmasından ziyade lafızların toplum içerisindeki müşterek, uzlaşım sal anlamlarıyla kişinin niyeti arasındaki ilişkiye dair oldukları görülmektedir.²⁴²

Lafız ve anlam, kendi başlarına birbiriyle ilişkili değildir. Çünkü hiçbir lafız, bir anlama, diğerlerinden daha yakın değildir. Bir başka ifadeyle bir lafzın herhangi bir mânayı göstermesi, lafız anlamla ilişkilendirilmediği müddetçe imkânsızdır. Lafzın anlamla ilişkilendirilmesi hususunda çeşitli ihtimaller vardır. Bu ihtimalleri iki ana görüş altında toplamak mümkündür. Birinci görüşe göre lafız ya kendiliğinden anlama delâlet

²⁴¹ Muhammed Aruçi, “el-Esmâ ve’s-Sıfât fimâ beyne ‘Ulemâi’s-Selef ve’l-İ’tizâl”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (1997), 32-33, 38-39; Orhan Ş. Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ’da Tevkîfîlik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddin er-Râzî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 232, 236.

²⁴² Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci’l-furû ale’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 221-229.

eder. Bu, lafzın anlama delâletinin zâtı gereği olduğunu söylemek demektir. İkinci görüşe göre ise lafız ve anlam arasındaki ilişki herhangi bir irade tarafından kurulabilir. Yani bu ilişkinin kurulması bir dil kurucusunun varlığını (vâzı‘) gerektirmektedir.

Lafız-mâna ilişkisinin doğal bir niteliğe dayandığı görüşü, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî’ye (v. 250/864) isnad edilmektedir.²⁴³ Bu görüşe göre lafızlar, mânalarına kendiliğinden delâlet etmektedir. Yani lafızlar herhangi bir öznenin itibarından bağımsız olarak anlamlarını göstermektedir. Aksi taktirde isimle müsemması arasında tercihi gerektiren bir sebep olmaksızın tercihte bulunmak söz konusu olur. Abbâd b. Süleyman’ın bu görüşü çeşitli açılardan eleştiriye konu edilmiştir.²⁴⁴ Lafzın anlama delâleti, zâtı dolayısıyla olsaydı, hakiki anlamdan mecazi anlama geçiş mümkün olmazdı. Çünkü lafzın zâtı gereği gerçekleşen delâlet, lafzın varlığı sürdüğü müddetçe aynen gerçekleşmek durumundadır. Ancak lafızların mânalara kendiliğinden delâlet ettiği varsayımı doğru olsa bile bir karine nedeniyle delâlet gerçekleşmeyebilir. Ayrıca bu durumda hiçbir lafız, birbirine zıt iki anlam arasında müşterek olamazdı. Çünkü her mevcudun zâtı kendine özgü olduğu için tektir. Eğer lafız anlama zâtı gereği delâlet ediyorsa, bu durumda her bir lafız sadece tek bir anlama delâlet edecek demektir. Bu durumda Arap dilinde “kur” (temizlik-hayız) lafzında olduğu gibi, birbirine zıt anlamları olan lafızların izahı mümkün olmaz. Ayrıca bu bakış açısı, farklı dillerin varlığını da imkânsız kılar. Çünkü bir lafız herhangi bir anlama zâtı dolayısıyla delâlet ediyorsa, bu her yerde ve herkes için geçerli olmalıdır. Ancak gerçekte farklı dillerde aynı anlama gelen lafızların varlığından söz etmek mümkündür.²⁴⁵

Sonuç olarak lafızların anlamlarını kendiliğinden gösterdiği görüşünü savunmak güçtür. Bu durumda, lafızların anlamları için bir şekilde tayin edilmesi gerekir. Bu tayin işlemine vaz‘ denir. İslâm düşüncesinde lafızların anlamların karşılığı olarak vazedildiği kabul edilir.²⁴⁶ Saymerî’nin doğal ilişki düşüncesi, sorunu açıklamakta yetersiz kaldığından ve daha da önemlisi bu konunun İslâm düşüncesinde insan iradesi ve vahiy ekseninde tartışılması nedeniyle, tarihsel olarak etkili olamamıştır. Bu nedenle Saymerî’nin bu görüşleri zamanla unutulmuş ve tartışmalar vâzı‘nın kim olduğu sorusu

²⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 42.

²⁴⁴ Eleştiri ve değerlendirmeler için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 42-43; Sekkâkî, *Miftâh*, 466; Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, 440; Yıldırım, *Vaz’ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 152-155.

²⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, 466.

²⁴⁶ Yıldırım, *Vaz’ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 151.

çerçevesinde devam etmiştir.²⁴⁷ Lafzî delâleti mümkün kılan şeyin vaz‘ olduğu kabul edildikten sonra sorun, bu tayin işlemini kimin yaptığına odaklanır. Nitekim İslâm düşüncesinde dilin kaynağı tartışması, esas itibarıyla vâzı’nın kim olduğu üzerinden devam etmiştir. Bu da İslâm düşüncesinde, lafzî delâletin kaynağı olarak vaz‘ olgusunun kabul edildiğini açıkça göstermektedir.²⁴⁸

Lafızların tabiatları gereği anlamına delâlet ettikleri görüşü, dikkatlerden düşürüldükten sonra geriye lafız ve mâna arasındaki ilişkinin bir irade tarafından kurulduğu seçeneği kalmıştır. Dilin kurucusunu açıklamak sadedinde ise iki temel teorinin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İlk teoriye göre dilin oluşumu ilâhî bildirimle yani vahiyle gerçekleşmiştir. Bu teori “tevkîf teorisi” olarak adlandırılır. İkinci teoriye göre dil, insanlar tarafından oluşturulmuştur. Bu teoriye göre insanlar, lafızları anlamların karşılığı olarak belirlemiş ve bu belirleme toplumun kabulüyle geçerlilik kazanmıştır. Bu teori, “muvâda‘a (istilah/uzlaşım) teorisi” olarak adlandırılmıştır. Bu iki temel teorinin yanı sıra bazı lafızların vahiy tarafından bazılarının ise insanların iradesiyle tayin edildiğini söyleyerek her iki görüşü uzlaştırmak isteyen bir teori de bulunmaktadır. Bu teori “uzlaştırmacı teori” olarak isimlendirilir. Dilin oluşumu tartışmasında hiçbir teorinin kesin olarak doğruluğunun kanıtlanamayacağını savunan görüşler de vardır. Bu yaklaşım ise “tevakkuf (çekimser) teorisi” olarak adlandırılır.²⁴⁹ Uzlaştırmacı ve tevakkuf teorisi bir biçimde ilk iki teoriyle irtibatlıdır.

1.2.3.1. Dilin Menşei İlâhî Bildirimde Arayan Teori: Tevkîf Teorisi

Dilin vahye dayandığını belirten görüşe göre dil, Yüce Allah tarafından insanlara öğretilmiştir. Bu görüşe sahip âlimler arasında Ebü'l-Hasen el-Eş‘ari, İbn Fâris (v. 395/1004), İbn Hazm (v. 456/1064), Seyfüddin el-Âmidî (v. 631/1233) sayılabilir.²⁵⁰ Bu görüş sahipleri “Allah, Âdem’e isimlerin tamamını öğretti”²⁵¹ âyetinden hareketle ilk dilin Hz. Âdem’e Allah tarafından öğretildiğini savunurlar. Öğretilen bu dilin, daha sonra Hz. Âdem’in çocuklarına intikal ettiğini ve zamanla geliştiğini düşünürler. İlk dilin ortaya çıkışında Yüce Allah’ın bir tasarrufu söz konusudur.²⁵²

²⁴⁷ Eginî, *Metn fi’l-vaz‘*, 74.

²⁴⁸ Yıldırım, *Vaz‘ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 156.

²⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 42.

²⁵⁰ Bkz. Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-lügâti ve envâ’ihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1987), c. 1, 8-25.

²⁵¹ el-Bakara, 2/31.

²⁵² Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 46.

Dilin vahiy ve ilhama dayandığını savunanlar, görüşlerini aşağıdaki naklî delillere dayandırır:

1. “Allah Âdem’e isimlerin tamamını öğretti.”²⁵³ âyeti, dillerin vahiy ve ilhama dayandığını iddia edenlerin temel aldıkları merkezi bir delildir. Aslında bu âyet, dilin menşei tartışmasında merkezî bir rol oynamaktadır. Çünkü farklı gruplar, bu âyeti kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmaktadırlar. Bu âyette geçen “esmâ”nın anlamı konusunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Bunlardan biri, “esmâ” lafzının “eşyanın niteliklerini bildirmek” anlamına geldiğidir. Bu yoruma göre Allah, Hz. Âdem’e eşyanın niteliklerini öğretmiştir. Böylece Hz. Âdem, eşyaları isimleri ile tanıyabilmiştir. Diğer bir yoruma göre ise “esmâ” kelimesi “dil” anlamına gelmektedir. Bu yoruma göre ise Yüce Allah, Hz. Âdem’e dili öğretmiştir.²⁵⁴

2. “Bunlar(putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir...”²⁵⁵ ve “Allah’ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir.”²⁵⁶ Bu âyetler isim vermede tevkîfliğin esas olduğunu kabul edenler açısından delil olarak kullanılmıştır. Tevkîflik esas olmasaydı Allah putlara isim vermelerinden dolayı insanları kınamazdı.²⁵⁷ Ancak bu delil eleştirilmiştir. Çünkü Yüce Allah’ın kafirleri kınaması, putlara verdikleri isimlerden ziyade onlara “ilâh” ismini vermelerinden ve tapınmalarından kaynaklanmaktadır.²⁵⁸

3. “Göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O’nun varlığını gösteren delillerdendir...”²⁵⁹ Ancak âyette bahsedilen dillerin farklılığından maksadın fiziksel farklılıklardan ziyade konuşulan diller olduğu ifade edilmiştir.²⁶⁰

Dilin vahiy ve ilhama dayandığını savunanların aklî delilleri şu şekildedir:

1. Dilin uzlaşma ürünü olması, insanların zihinlerinde olanı diğerlerine bildirmek için bir araya gelip ortak bir anlaşmaya varmaları anlamına gelir. Bu durum da yazı ya da sözselsel bir eylemle yapılabilir. Ancak dillerin uzlaşma ürünü olması halinde bu anlaşmanın

²⁵³ el-Bakara 2/31.

²⁵⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr* (Lübnan: Darü’l-Fikr, 1981), c. 2, 192.

²⁵⁵ en-Necm 53/23.

²⁵⁶ Yusuf, 12/40.

²⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, md. 1, 44.

²⁵⁸ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), c. 11, 350.

²⁵⁹ Rum, 30/22

²⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 44.

nerede başladığı ve nasıl gerçekleştiği sorusuna yanıt bulmak gerekir. Başka bir deyişle bir kelimeyi birisi üretmişse, onun vaz'ından önce de bir vazedenin olması gerekir ve bu durum sonsuza dek sürer. Oysa bu, teselsül/devir olarak bilinen geçersiz ve imkânsız bir durumdur. Bu nedenle makul olan dillerin vaz'ının vahiyle gerçekleştiğinin kabul edilmesidir.²⁶¹

2. Dillerin kaynağının uzlaşma/ıstılah olması, şeriate karşı duyulan güveni zedeleyebilir. Çünkü ıstılah, itikad edilen şeye ters düşebilir. İtikad değişmediği halde lugatlar değişebilmektedir.²⁶²

3. Dillerin ıstılahî olması, onu ancak gelişmiş bir zihin, bilgi ve deneyim düzeyine sahip bir topluluğun üretebileceği anlamına gelir. Fakat ilk insanın yaratılışından olgunluğa erişmesine kadar geçen sürenin çok uzun olduğu bilinmektedir. Bu süre boyunca ilk insan, başkasının terbiye ve himayesine ihtiyaç duymuştur. Çünkü bir çocuk belirli bir zamâna kadar ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Aynı şekilde dilin öğrenilmesi için de dillerin önceden üretilmiş ve insanın hizmetine sunulmuş olması gerekir. Aksi taktirde ilk insan, konuşma ihtiyacını kendi kendine üretip karşılayamaz. Bu nedenle dil, insana vahiy veya ilham yoluyla Allah tarafından öğretilmiştir.²⁶³

1.2.3.2. Dilin Menşeiini Toplumsal Uzlaşıda Arayan Teori: Muvâda'a Teorisi

Ebu Haşim el-Cübbâî (v. 321/933) başta olmak üzere çoğunluğu Mutezilî âlimler, dillerin menşeiini, insan aklının ve zihnî çabasının bir ürünü olarak görmektedirler. Onlara göre lafızların delâleti, onları kullanan insanlar arasındaki uzlaşmaya (ıstılah) dayanır. Bu nedenle varlıklara isim koymadan önce bu isimlerin anlamlarını belirleyecek bir uzlaşmanın olması gerekir. Ayrıca bir kişinin kendi duygu ve düşüncelerini başkalarına iletebilmesi, her iki tarafın da aynı lafızları ve bu lafızların mânalarını bilmesi ile mümkündür. Bu da ancak o toplumun fertleri arasında bir uzlaşmanın olması ile gerçekleşir. Başka bir deyişle insanlar bir varlığın adı olarak neyi kabul edeceklerine karar vererek varlığa o adı verirler. Bu nedenle dil toplum içinden çıkan ve toplum tarafından benimsenen bir olgudur.²⁶⁴

Mu'tezile'ye göre Yüce Allah'ın hitabını anlayabilmek için dilin başlangıçta

²⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 44.

²⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 44.

²⁶³ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Darü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979), c. 1, 29-30.

²⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîrû 'l-kebîr*, c. 2, 191.

insanlar tarafından üretilmiş olması gerekir. Bundan sonraki dillerin bir kısmı tevkîfi olabilir.²⁶⁵ Dil üretme yeteneği, Allah'ın insana verdiği bir ilhamdır. Eğer bu yeteneği vermeseydi, insanlar varlıkları adlandıramaz ve birbiriyle iletişim kuramazdı. Dolayısıyla dillerin ıstılâh oluşu, Allah'ın insana verdiği bu yetenek sayesinde gerçekleşmiştir. Bu durum, herhangi bir nasa ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır. Çünkü akıl, bu durumu anlayacak ve kavrayacak özelliktedir.²⁶⁶

Dillerin ortaya çıkışını muvâda'aya dayandıranların naklî ve aklî delilleri şu şekildedir:

1. “Biz her peygamberi, kendi toplumlarına gerçeği iyice anlatmaları için o toplumun diliyle gönderdik ki...”²⁶⁷ Bu âyet, dilin, peygamberin gelmesinde önce var olduğunu gösterir. Çünkü bir peygamberin kendi kavmini ve onun konuştuğu dili tanımadan onlara gönderilmesi mümkün değildir. Ayrıca bu peygamber, vahyi onlara yeni bir dil getirerek öğretmez. Kavmin var olan diliyle tebliğde bulunur. Eğer dil tevkîfi olsaydı, tevkîf de ancak bi'setle birlikte gerçekleşeceği için bu durumda teselsül meydana gelirdi. Teselsül ise batıl ve muhaldir. Bu nedenle dillerin, tevkîfi olması mümkün değildir.²⁶⁸

2. Dilin tevkîfi olması durumunda şu iki durum ortaya çıkmaktadır:

Birincisi Yüce Allah “bu anlamları şu lafızlara karşılık vazetti” şeklinde formüle edilebilecek zorunlu bilgiyi yarattı. Şayet durum böyle değilse bu lafızların hangi mânaya karşılık konulduğu başka bir yolla bilinemez.

İkincisi Yüce Allah, bu zorunlu bilgiyi ya akıllı ya da akılsız varlıklarda yaratmıştır. Bahsi geçen zorunlu bilginin akıllı varlıklar için meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu konuya dair zaruri bir bilgi oluşsaydı zâtı istidlal ile bilinebilen Allah'ın sıfatlarının da zaruri olarak bilinmesi gerekirdi. Oysa bu muhaldir. Aynı şekilde Yüce Allah'ın, bu bilgiyi akılsız varlıklarda yaratması da bâtıldır. Çünkü akılsız insanın bu harika dilleri ve incelikli tamlamaları bilmesi mümkün değildir.²⁶⁹

Özetle dilin toplumsal bir anlaşma sonucunda ortaya çıktığını savunanlar, Bakara sûresi 31. âyette geçen “isimlerin öğretilmesi”ni, insanların eşyayı tanımlama yeteneğinin

²⁶⁵ Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Hemedânî Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl (el-Fırak gayrû'l-İslâmiyye)*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire, 1960), 5/c. 5, 166, 169.

²⁶⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 530, 550, 651; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 1960, c. 15, 180.

²⁶⁷ İbrahim, 14/4.

²⁶⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 45; Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, c. 19, 81.

²⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 45; Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, c. 2, 191.

doğuştan var olmasıyla açıklarlar. Bu görüşte olanlar ilgili âyeti “Yüce Allah, Âdem’e varlıklara isim verebilme gücünü ihsan etti” şeklinde yorumlar.²⁷⁰ Bunun yanı sıra Mu‘tezile’nin meseleyi insanın irâdesi ile bağlantı kurarak ele aldığı görülmektedir. Onlar, dilin tevkîfî olması durumunda, insanın iradesini ortadan kaldırdığını ve teklif anlayışına aykırı olduğunu savunurlar. Bu yüzden insanın kendi irâde ve gücünü kullanarak ihtiyacına göre dil üretmesinin daha makul olduğunu düşünürler.²⁷¹

Dillerin kökenine dair Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin görüşleri, kelâmî tartışmaların bir yansımasıdır. Dilin insan iradesi sonucunda oluştuğunu iddia eden Mu‘tezile, Kur’an’ın ezeli kelâm olduğunu iddiasını kabul etmemektedir. İnsanların anlaşması ile oluşturulan dil hâdis bir varlıktır. Yüce Allah da kullarına bu hâdis dilde hitap etmiştir. Bu sebeple O’nun kelâmının da hâdis olması kaçınılmazdır. Buna karşılık Eş‘arîler ise Yüce Allah’ın kelâm sıfatının kadîm olduğunu ve buna bağlı olarak Kur’an’ın yaratılmamış olduğunu savunurlar. Bu nedenle dilin kaynağının ilâhî bildirime/tevkife dayandığını kabul ederler.

1.2.3.3. Uzlaştırmacı Teori

Dilin oluşumu bağlamında tevkif ve ıstılah yaklaşımları dışında dilin bir kısmının vahiy ve ilham yoluyla kalan kısmının ise uzlaşma yoluyla belirlendiğini savunan birleştirici bir teori de vardır. Bu görüşün en önemli temsilcisi olan Ebu İshak el-İsferâyînî (v. 418/1027), dillerin ıstılahî olmasını temin edecek kadarının başlangıçta tevkîfe, geri kalan kısmının ise ıstılahı dayanabileceği kanaatini paylaşmaktadır. Nitekim dilin, insanın başkasıyla anlaşmasını sağlayacak kadarının ıstılah/uzlaşma ile gerçekleşmesi, daha önce yapılmış başka bir uzlaşmaya dayanır. Bu da sonu gelmeyen bir teselsüle yol açar.²⁷²

Bu görüşe göre dil başlangıçta Allah tarafından insanların anlaşmasını sağlayacak kadarını verir. İnsanlar buna dayanarak kendi aralarında anlaşmalarını sağlayacak kadar dil üretebilirler. Yüce Allah’ın Hz. Adem’e isimleri öğrettiğini bildiren âyette geçen “عَلَّمَ /ta‘lîm etti” ifadesi de bu görüşü destekleyen bir delil olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bu görüş sahiplerine göre âyette geçen ta‘lîm, Yüce Allah’ın insana bu lafızlara

²⁷⁰ Ebu’l-Feth Osman el-İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1952), c. 1, 40-41; Sadık Kılıç, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur’anı Anlama Sorunu* (İstanbul: İhtar Yayınları, 1999), 90; Zeki Yıldırım, “Kur’an Işığında Dillerin Kaynağı Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 99-100.

²⁷¹ Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râd*, thk. Samî Nasr Lutf - Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Darü’s-Sekâfe, 1975), 396-397.

²⁷² Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 103; Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘ulûmî’l-lügati ve envâ’ihâ*, c. 1, 20.

olan ihtiyacını ilham ettiğini ifade edebilir. Ayrıca bu durum, şu anda konuşulan dillerin de tevkîfî olduğunu göstermez. Çünkü insanlar, ilk dile dayanarak yeni diller üretmişlerdir. Bu nedenle bu diller ıstılahîdir.²⁷³

1.2.3.4. Tevakkuf (Çekimserlik) Teorisi

Dilin menşei konusunda yukarıda bahsi geçen yaklaşımların hepsinin mümkün olduğunu savunan görüşe göre bu konuda kesin bir kanaat belirtmek zordur. Bu görüşü benimseyenler arasında Bâkılânî, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085), İmam Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî'yi saymak mümkündür. Bu âlimlere göre dilin kaynağı konusunda ileri sürülen deliller, benimsenen kanaatlerin doğruluğunu teyit etmede yeterli değildir.²⁷⁴

Bu teorinin ilk savunucusu Bâkılânî, ıstılah teorisinin taraftarlarının Allah'ın bir peygambere hitap etmeden önce onun bildiği bir dilin olması gerektiğini savunan görüşünü eleştirir. Bâkılânî, Allah'ın, peygamberin kalbinde söz kalıpları ve sesleri tanıyabileceği zaruri bir bilgi yaratarak dili zorunlu olarak öğrenmesini sağlayabileceğini savunur. Aynı şekilde Allah'ın, başkasında yaratacağı zorunlu bilgi ile de muradını anlaşılır kılabilceğini düşünür. Bu durumda peygamberin, Allah'ın hitabında kastettiği mânâyı anlaması mümkündür.²⁷⁵

Bâkılânî, tevkif teorisine, insanın konuşma ihtiyaçlarını gidermek için gerekli güçlere sahip olduğu şeklinde bir eleştiri getirir. Başka bir deyişle yeme, içme gibi ihtiyaçlarını giderebilen insan, dili kullanarak iletişim kurma yeteneğine de sahiptir.²⁷⁶ Bâkılânî'nin bu açıklamaları, dil yetisinin doğuştan geldiğini ve normal şartlar altında herkes tarafından kullanılabileceğini göstermektedir.²⁷⁷ Bu görüş, Chomsky gibi çağdaş dilbilimcilerin, insanın dil edinme yeteneğine sahip olarak doğduğuna dair görüşüyle paralellik göstermektedir.²⁷⁸

Bâkılânî, henüz dili kullanamayan insanların, sesleri kullanarak konuşan ilk kişinin maksadını anlama sürecini şu şekilde açıklar: Konuşan kişi, işaretle bir nesneyi göstererek

²⁷³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 45-46.

²⁷⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 172; Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 121; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 10; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 48.

²⁷⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 172-173.

²⁷⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 173-174.

²⁷⁷ Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008), 79.

²⁷⁸ Noam Chomsky, *Dil ve Zihin İncelemelerinde Yeni Ufuklar*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019), 32, 35.

ona bir isim verir. Bunu nesneyi işaret ederek tekrar eder. Bu tekrarlama, konuşanın muradının, dinleyici tarafından zorunlu olarak anlaşılmasına kadar devam eder. Böylece üzerinde uzlaşma sağlanan kavramlar daha sonra diğer insanlara da öğretilir.²⁷⁹ Bâkillânî, dilsiz insanların birtakım işaretlerin belli anlamlara geldiği konusunda uzlaşmalarının imkânından yola çıkarak konuşabilen insanların, lafızların mânalarında uzlaşmaları daha kolay olduğunu savunmaktadır.²⁸⁰

İmâm Gazzâlî, dillerin menşei konusundaki görüşlerin hem imkân hem de gerçekleşme açısından incelenebileceğini ifade eder. Bu görüşlerin hepsinin aklen mümkün olduğunu belirtir. Örneğin Yüce Allah'ın önce ses ve harfleri bir kişinin veya herkesin duyabileceği bir şekilde yarattığı ve bu ses ve harflerin belirli anlamlara karşılık geldiğini bildirdiği düşünülebilir. Bu durumda dilin tevkîfî olabileceği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yüce Allah bunu yapmaktan aciz değildir.²⁸¹

Gazzâlî dilin ıstılahî oluşunun imkânı şöyle açıklar: Yüce Allah, insanları ilgilendiren ve onların ihtiyaç duyduğu, ancak kendi başlarına anlayamayacakları konuları anlatmak için bir topluluğa dil oluşturma yeteneği verir. Bu topluluk, aralarından birinin başlattığı bir isimlendirme sürecine girer ve bu süreç sonunda tüm topluluk tarafından kabul edilen ıstılah ortaya çıkar. Aynı şekilde bir kişi ihtiyaca binaen harfleri bir araya getirerek dili vaz' işini üstlenebilir. Daha sonra anne ve babanın küçük çocuğuna yaptığı gibi ya da dilsizin içindekileri işaretle anlatışı gibi bu kişi de dili, işaret ve tekrarlarla başkalarına öğretebilir. Tevkîfilik ve muvâda'a imkân dahilinde olduğuna göre dilin bir kısmının tevkîfî bir kısmının ise ıstılahî olduğu şeklindeki üçüncü görüş de imkân dahilindedir.²⁸²

Gazzâlî, bu görüşlerden hangisinin gerçekleştiğinin kesin olarak bilinebilmesi için akli bir burhan, mütevatir bir haber veya kat'î bir sem'in gerekli olduğunu belirtir. Ancak bunlardan hiçbirinin mevcut olmadığına değinir. Bu yüzden amelî saha ve kulluk ile bağlantısı olmayan, inanılması gerekli olmayan bir mesele hakkında konuşmak karanlığa taş atmaktır.²⁸³

Gazzâlî "*Allah, Adem'e isimlerin tamamını öğretti/ta'lim etti*" âyetinin dilin tevkîfiliğini kesin olarak kanıtlamadığını belirtir. Bu âyetin dört farklı şekilde

²⁷⁹ Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 174.

²⁸⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 174-175.

²⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 9.

²⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 10.

²⁸³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 10.

yorumlanabileceğini ve bu yorumların hiçbirinin tevkif düşüncesini kesin bir şekilde desteklemediğini belirtir:

1. Allah, Adem'e dili oluşturmaları için gerekli ilhamı verebilir. Âdem de kendi zihinsel gayretiyle dili ortaya koyabilir. Allah yol gösterici, ilham verici ve sebepleri harekete geçirici olduğu için Âdem'in bu çabası da Allah'ın öğretmesine nispet edilebilir.

2. Âdem'den önce yaratılan cin ve melek gibi varlıkların ıstılahı ile isimlerin vaz edilmiş olması mümkündür. Allah Âdem'e, onların uzlaştığı bu dili öğretmiş olabilir.

3. Âyette zikri geçen “esmâ” sözü umum ifade eder. Yüce Allah'ın bununla gökyüzü ile yeryüzünün, cennet ve cehennemde bulunan şeylerin isimlerini kastetmiş olması muhtemeldir.

4. Âdem'e isimlerin öğretilmiş olabileceği ancak Âdem'in bunları unutmuş ya da başkalarına öğretmemiş olabileceği ihtimali vardır. Âdem'den sonra çocukları bugün bilinen dilleri kullanmaya başlamış olabilir. Büyük ihtimalle bugün konuşulan dillerin çoğu Âdem'den sonra ortaya çıkmıştır.²⁸⁴

Tevakkuf teorisi, dilin ilâhî bildirim (tevkif) ve toplumsal uzlaş (ıstılah) olduğuna ilişkin tartışmaların etkisini azaltmıştır. Sünnî kelâmın, kelâmı/söz, “nefsî ve lafzî” olmak üzere iki kısımda incelemesi tevakkuf düşüncesine ulaşmasını sağlamıştır. Buna göre kelâmın hakikati, harici konuşmayı mümkün kılan iç konuşmadır. Bu konuşma nefiste gerçekleştiği için buna kelâm-ı nefsî denmiştir. İç konuşmanın lafızlar aracılığıyla dışa yansıdığı şekline ise kelâm-ı lafzî adı verilmiştir. Bu bağlamda Kur'an ile kastedilen Arapça'da dile gelmiş bir ifade değildir. Aksine bu ifadeyi mümkün kılan kelâm-ı nefsidir. Bu da Allah'ın ezeli ilminde mevcut ve kadimdir. Dolayısıyla insanların konuştuğu dilin kaynağı ne olursa olsun Yüce Allah'ın kelâm sıfatının kadim olduğu hususunda herhangi bir soruna sebep olmayacaktır.²⁸⁵

Tevakkuf teorisi, İslâm düşüncesinde dilin menşei ile ilgili görüşlerin hem tarihi hem de nazari bakımdan olgunluk seviyesini göstermesi açısından önemlidir. Bu teoriyle birlikte dilin kökeni ile ilgili tartışmaların etkisinin azalması, vaz tartışmasının temelinde bu sorunun yatmadığının bir göstergesi olarak görülebilir.²⁸⁶ Dil ile ilgili çalışmalarda ve usûl eserlerinde lafız-mâna arasındaki ilişkinin, kurucu/özne yönünden ziyade vaz'a dayalı yönünün ele alınması da bu durumu desteklemektedir. Bunun yanı sıra dilin

²⁸⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 10-11.

²⁸⁵ Yıldırım, “Vaz' İlmi”, 447.

²⁸⁶ Yıldırım, “Vaz' İlmi”, 448.

kökenine dair öne sürülen deliller, tarafları ikna etmediği için bu tartışma bir sonuca ulaşamamıştır. Bu durumun, tevakkuf teorisini ortaya çıkardığı söylenebilir.

Kelâmî problem olarak ortaya çıkan dilin kökeni tartışmalarının, usûlcülerin delâlet anlayışlarını etkilediği söylenebilir. Istılah teorisini benimseyen Kâdî Abdülcebbâr, lafızların hangi kelime grubuna gireceğini belirlerken sîga ve vaz'a ek olarak mütekellimin iradesini de dikkate almaktadır. Çünkü ona göre lafızların delâletinin belirlenmesinde mütekellimin kastı belirleyici bir role sahiptir. Örneğin bir lafzın, geçmiş veya gelecek zamandan hangisine delâlet ettiği hususunda mütekellimin kastı belirleyici bir role sahiptir. Aynı şekilde bir kelâmın haber, umum, husus, emir, nehiy, hakikat veya mecazdan hangisine dahil olduğu noktasında da mütekellim kastının dikkate alınması gerekmektedir.²⁸⁷

Kâdî Abdülcebbâr, vaz'ın iradeyi sınırlandırdığını ve düzelttiğini savunur. Ona göre vaz', iradenin bir tür şartıdır. Vaz' olmadan irade, herhangi bir anlam ifade etmez. Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşünü hareket ile mahal arasındaki ilişkiye benzeterek açıklar. Mahal, hareketin gerçekleşmesi için gerekli bir şarttır. Mahal olmadan hareketin bir anlamı yoktur. Aynı şekilde vaz' da iradenin gerçekleşmesi için gerekli bir şarttır. Vaz' olmadan iradenin herhangi bir anlamı yoktur. Kâdî Abdülcebbâr göre mütekellim, vaz'a uygun olarak verdiği haber ile bir mânâ kastetmektedir. Bu da akılla anlaşılabilir bir konudur. Örneğin, her mükemmel kitap, onu yazanın âlim olduğunu gösterir. Buna göre mütekellim, “bu kitap mükemmeldir” sözüyle onu yazanın âlim olduğu mânâsını da kastetmektedir. Çünkü bu mânâ, vaz'a uygun bir mânâdır. Dillerin değişmesine karşılık aynı mânâları, aynı kelimeler kullanılsa da farklı mânâları kastedebilmenin mümkün olması buna dayanmaktadır. Eğer irade yerine vaz' ön planda olsaydı bir kelimedede iki vaz'î anlam olduğunda haber olmaları için ikisinden birisi diğerinden daha üstün olmazdı.²⁸⁸

Mesela “فَعَلَ” sözü, sîgası itibariyle emir kalıbındadır. Ancak bu kalıbın anlamı mütekellimin iradesine bağlıdır. Mütekellim bu kalıpla “yap” anlamı kastetmişse lafız emir, “yapabilir” anlamı kastetmişse haber olur. Aynı şekilde Kâdî Abdülcebbâr'a göre

²⁸⁷ Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl (en-Nübüvvet ve'l-Mu'cizât)*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire, 1960), 15/323-327; Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl (eş-Şerîyyât)*, thk. Taha Hüseyin, ts., 17/14-24.

²⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 1960, 15/323-324.

bir lafza âm diyebilmek için mütekellimin onunla vazedildiği umum mânasını kastetmesi gerekir. Aksi taktirde sırf umum sîgasına bakılarak lafzın umumlüğundan bahsedilemez. Özellikle de vaz‘ı bilmeyen ve lafzın vazedildiği anlamı kastetmeyen bir kişinin umum ifade kullanması durumunda Kâdî Abdülcebbâr sözün faydasız ve abes bir kelâm olacağını iddia eder. Bu prensip Kâdî Abdülcebbâr’ın delâlet anlayışında iki veya daha fazla anlam ihtimali taşıyan her bir lafız türü için geçerlidir.²⁸⁹

Dilin tevkîfiliğini savunanlar ise lafzın mânasını belirlerken sîgayı ön plana çıkarmıştır. Onlara göre lafzın anlamı, mütekellimin kastından ziyade sîgaya bağlıdır. Bu nedenle “أَفْعَالٌ” sîgası, mütekellimin kastı ne olursa olsun kalıbına göre emir sayılabilir.

Tevkîf taraftarları, lafzın mânasını belirlerken sîgadan yola çıkarken ıstılah taraftarı Kâdî Abdülcebbâr ise kast-ı mütekellimden hareketle sîgaya ulaşmaya çalışmaktadır.²⁹⁰ Bu nedenle Bâkılânî, isimlerin vaz‘ında karışıklığa yol açtığı gerekçesiyle sözün mütekellimin kastıyla umum veya husus olduğunu iddia edenleri eleştirmiştir.²⁹¹

1.2.4. Şer‘î İsimler/Şer‘î Hakikatler

Usûl literatüründe kendisine belli bir anlam tayin edilen lafza Şâri‘in tasarrufuyla yeni anlamlar yüklenip yüklenemeyeceği meselesi tartışılmıştır. Bilindiği üzere lafız-mâna ilişkisinin merkezinde vaz‘ olgusu yer almaktadır. Lafızlar, dilde vazedildikleri anlamda kullanılmaları/isti‘mâl açısından “hakikat ve mecaz” olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır. Hakikat, vazedildiği anlamda kullanılan lafzı ifade etmektedir. Mecaz ise bir alaka sebebiyle lafzın vazedildiği anlamın dışında kullanılmasıdır.

Hakikatin kendi içinde çeşitli kısımlara ayrılması hususunda bazı tartışmalarla birlikte yaygın tasnifler mevcuttur. Bu tasniflere göre hakikatin ilk türü, lafzın dilde vazedildiği ilk anlamda kullanılmasıdır. Lafzın bu ilk anlamda kullanılmasına “lugavî hakikat” adı verilir. Lugavî hakikatle ilgili bir ihtilaf yoktur. Ancak örfte kullanımı yaygınlaşan anlamın, ilk anlamı gölgede bıraktığı lafzı ifade eden “örfî hakikat” ile bir ismin lugavî anlamından farklı, şeriatta yeni bir anlam için kullanılmasını ifade eden “şer‘î hakikat” usûlcüler arasında görüş ayrılığına yol açmıştır.

²⁸⁹ Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 1960, 15/323-325; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, ts., 17/14-17.

²⁹⁰ Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 78.

²⁹¹ Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 3, 7-8.

Mu‘tezîlî ve Eş‘arî usûlcüler, lafızların şeriatıta yeni anlam kazanması sorununu, şer‘î hakikat çerçevesinde ele almışlardır. Mu‘tezîlî usûlcüler, lafızların şeriatıta yeni anlam kazanmasının Şâri‘in vaz‘ı ile gerçekleştiğini ve bu lafızların şer‘î hakikat olduğunu iddia etmişlerdir. Bu anlam, dilde önceden belirlenmiş olan anlamdan farklı olabilir. Eş‘arîler’in erken dönem temsilcilerinden Bâkılânî, Mu‘tezile’nin bu görüşünü reddetmiştir. Bâkılânî’ye göre şer‘î hakikat, lafzın ilk vazolunduğu anlamının devamı niteliğindedir. Ancak Bâkılânî’den sonra gelen Eş‘arî usûlcüler, onun bu görüşünü takip etmemişlerdir. Onlar Şâri‘in lafızların mânaları üzerinde tasarrufunu kabul etmişlerdir. Hatta bu usûlcülerin önemli bir kısmı, Mu‘tezile gibi Şâri‘in tasarrufunun yeni bir vaz‘ yoluyla gerçekleştiğini ileri sürmüştür.

Hanefî usûl düşüncesinde Şâri‘in isimler üzerinde tasarrufu en başından beri kabul edilmiştir. Nitekim Cessâs (v. 370/981) bu meselede Mu‘tezile’ye yakın durarak Şâri‘in lafızlar üzerinde tasarrufunu “vaz” olarak ifade etmiş ve şer‘î isimleri kabul etmiştir. Debûsî (v. 430/1039) öncülüğündeki Hanefî-fukaha usûl geleneği ise Şâri‘in tasarrufunu “mecaz” olarak ifade etmiş ancak bu isimlerin bir tür hakikat olmadığını, yeni kullanımlarının şöhreti sebebiyle hakikat gibi olduğunu ifade etmiştir. Alâeddin es-Semerkandî (v. 539/1144) ve Üsmendî (v. 552/1157) gibi Hanefî-Mâtürîdî usûlcüler bu hakikatlerin Şâri‘in vaz‘ı ile sabit olduğunu açıkça kabul etmişlerdir.

Bu özet bilgilerden sonra şer‘î isimler/şer‘î hakikatler ile ilgili ayrıntılı açıklamalara geçilebilir. Bu kapsamda ilkin meselenin kelâmî arka planı ele alınacak ardı sıra konunun mezheplerin usûl eserlerinde işleniş tarzı ile ilgili detaylar incelenecektir.

1.2.4.1. Şer‘î İsimler Meselesinin Kelâmî Arka Planı

Hız. Osman’ın öldürölmesiyle sonuçlanan kargaşa (fitne) süreci, beraberinde büyük günahların iman üzerindeki etkisini tartışmaya açtı. Mu‘tezile, büyük günah işleyen Müslümanların imandan çıktığını ancak kafir de olmadığını savunmuştur. Bu durum, “el-menzile beyne’l-menzileteyn” şeklinde ifade edilmiştir.²⁹² Bir başka ifadeyle Mu‘tezile, fitne döneminde sahâbe de dahil savaşta ölenlerin durumunu küfür ve iman arasındaki bir tasnife konu ederek fısık kavramı ile açıklamıştır. Çünkü onlara göre iman sadece Allah’ın varlığını ve birliğini tasdik etmek değildir. “İman” ismi tasdik anlamı taşır ancak şer‘ bu ismi, dildeki tasdik anlamından ma’siyet işlememek anlamına nakletmiştir. Dolayısıyla

²⁹² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, 137-138; Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beirut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1998), c. 5, 179.

onlara göre, fitne dönemindeki savaşta ölenler de büyük günah işledikleri için imandan çıkmışlar ancak kâfir de olmayıp ara bir kategori olarak fâsık olmuşlardır.²⁹³

Fıkıh usûlü eserlerinde şer‘î hakikatler meselesinin kelâmî arka planı hakkında bilgilere rastlanmaz. Ancak Kâdî Abdülcebbar’ın *Şerhu usûli’l-hamse* isimli kelâm eserinde bu meselenin kelâmî temelleri hakkında açıklamalar vardır. Kâdî, eserinde büyük günah işleyen Müslümanların iman durumunu ele aldığı “el-menzile beyne’l-menzileteyn” kısmında “iman, küfür, fık” gibi kavramları konu edinmiş ve bu bağlamda dinî ve şer‘î hakikatler meselesine değinmiştir.²⁹⁴ Kâdî, Allah’a ve resulüne iman edenlerin cenneti hak edeceğine dair nasları tevil eder. Kâdî’ye göre naslarda geçen “mümin” lafzının dilde vazolunduğu ilk anlamı devam etmeyip bu lafız, şer‘î bir anlam kazanmıştır. Bu görüşüne delil olarak, “أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ/Müminler kurtuluşa ermişlerdir.”²⁹⁵ ve “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ/Müminler o kimselerdir ki Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer.”²⁹⁶ gibi âyetlerde “mümin” lafzının “övgü/medh” ve “yüceltme/ta‘zîm” ile geldiğini ifade eder. Bu yüzden ona göre “mümin” naslara göre sadece iman eden kimse olmayıp aynı zamanda övgü ve yüceltmeyi hak edendir. Nitekim bu lafız, lugavî anlamında devam etseydi kâfir olsa bile başkasını tasdik eden veya herhangi bir korkudan güvende kılan için mümin isminin kullanılması gerekirdi. Aynı şekilde konuşamayan kimse lafzen tasdik edemediği için mümin olmaması gerekirdi. Ayrıca “mümin” isminin dilde kendisinden türediği fiil dikkate alındığında, pişmanlığı durumunda dahi kişinin hâlâ bu isimle nitelenebilmesi gerekir. Nitekim bir kimsenin vurma ve sövme gibi bir fiilinden sonra pişman olması o kimsenin “vuran” ve “söven” ismiyle tesmiye edilmesine engel değildir.²⁹⁷ Oysa “mümin” ismi, şeriatta dilde vazolunduğu mânadan ve türediği fiilden farklı bir anlam kazanmıştır.²⁹⁸

Kâdî Abdülcebbar, “iman” lafzı gibi başka lafızların da lugavî mânasından şer‘î anlama aktarıldığını ifade eder. Bu aktarıma “nakil” adını verir. Buna göre bir ismin dilde

²⁹³ Ebû İshak Cemalüddin İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, thk. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1988), c. 1, 172-173.

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, 697-710.

²⁹⁵ el-Mü’minûn 23/1.

²⁹⁶ el-Enfâl 8/2.

²⁹⁷ Nitekim iştikâk meselesi fıkıh usûlü literatüründe hususen mütekellim usûl geleneğinde bahsi geçen kelâmî arka planıyla tartışılmıştır. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 70-78.

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, 703.

ilk vazolunduğu anlamdan şeriattaki bir anlama nakli caizdir. Mesela “الصلاة/namaz” lafzı, dilde dua anlamına vazedilmiştir. Fakat şer‘in tasarrufuyla artık belirli rükünleri içeren bir ibadeti ifade etmektedir. Oruç ise sözlükte “tutmak” anlamına gelirken şeriatta “belirli bir vakitte belirli şekildeki tutma”yı ifade eder. Zekât ise dilde “artış” anlamındayken şeriatta “belirli bir malın bir kısmını verme”yi ifade eder.²⁹⁹

Kâdî, farklı kelâm mezheplerinin iman tanımlarını eleştirir. Neccâriyye’nin imanın “kalple bilme” (mârifet) şeklindeki tanımını doğru bulmayan Kâdî, bu tanıma göre Allah’ı bilen kimsenin, O’nu inkâr etmesi ya da farzları yerine getirmemesi durumunda bile mümin sayılması gerektiğini ifade eder. Kerrâmiyye’ye göre iman, “dille ikrar” etmektir. Kâdî diliyle ikrarda bulunup kalbiyle tasdik etmeyen bir münafığın mümin sayılamayacağından hareketle bu tanımı doğru bulmaz. Eş‘arîler’in imanın “kalp ile tasdik” tanımını da doğru bulmayan Kâdî, Arap diline göre tasdik ancak dille olabileceğini ifade eder. Ayrıca kalp ile tasdik edip inandığını dille ikrar etmeyen ve “cevârih” (uzuvlar) ile amelde bulunmayan kimsenin mümin sayılmayacağını dile getirir. Kâdî, Eş‘arîler’in bu tanımının temelini kelâm-ı nefsî görüşüne dayandığını ifade eder. Bu görüşü ise sözle ilgili bölümde çürüttüğünü belirtir.³⁰⁰

Yukarıdaki açıklamalarından anlaşıldığı üzere Kâdî Abdülcebâr, hem “iman, küfür ve fık” gibi itikadî içerikleri ağır basan “dinî isimler”in hem de amelî ciheti ön planda olan “salât, savm, zekât, hac” gibi “şer‘î isimler”in dilde vazedildikleri anlamlarından farklı anlamlar kazandığını savunur. Kâdî bu hususu, nakil olarak ifade eder. Bu şekilde Mu‘tezile’nin “el-menzile beyne’l-menzileteyn” görüşünü temellendirir. Ayrıca naklin fıkıh usûlünde tartışılan namaz, oruç ve zekât gibi şer‘î isimlerde de geçerli olduğunu savunur. Buradan hareketle “mümin” lafzının da nakle konu olduğunu ifade eder. Bir başka ifadeyle Kâdî, “şer‘î isimleri”, itikadî anlamlar taşıyan “dinî hakikatleri” gerekçelendirmek için kullanır. Böylece Mutezilî kelâmcılar özellikle iman, küfür ve fık gibi itikadî içerikli dinî isimleri, kendi kelâmî ilkelerine göre açıklarlar. Bu yüzden dildeki mânalarından farklı anlamlara tevili ederek isimlerin nakledildiği ikinci anlamın Şâri‘ tarafından vazedildiğini varsayarlar. Mu‘tezile’nin dinî isimler görüşü, dilde gerekli esnekliği sağlayarak böyle bir tevili mümkün kılar. Bu nedenle dinî isimler görüşü,

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, 704-705.

³⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, 708-709.

Mu‘tezile’nin düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.³⁰¹

Bâkılânî, Mu‘tezile’den farklı bir tutum benimseyerek dinî isimler ve şer‘î isimleri reddetmeyi tercih etmiştir. Şâri‘in “iman, İslâm, küfür ve fık” gibi dinî isimleri, lugavî anlamında kullandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu isimlerin farklı bir mânaya nakledilmesi söz konusu değildir. Bâkılânî, imanın “kalpte gerçekleşen tasdik” olduğunu kanıtlamak için iman kelimesinin Kur’an’ın nuzûlü ve Hz. Peygamber’in peygamberlik görevinden önce, sözlükte “tasdik” anlamına geldiğine dair dilcilerin ittifakını delil gösterir. Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi bu tür lafızlar, şeriatta lugavî mânalarından başka anlamlara nakledilseydi, bu nakil, tevâtür yoluyla herkes tarafından bilinirdi. Ancak iman gibi kelimelerin sözlükteki anlamlarının değişmediği kabul edilmiştir.³⁰²

Bâkılânî, şer‘î isimler konusunu, “Bütün ahkâm ve ibadetlerin isimlerinin değiştirilmiş ve nakledilmiş olmayıp lugavî olduğu hakkında söz” başlığı altında incelemiştir.³⁰³ Ona göre Yüce Allah, ümmete yönelik hitabını sadece Arap diliyle gerçekleştirmiştir. Bu nedenle Allah, şer‘î isimleri Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi yeni bir anlam için vazetmemiştir. Aksine lafızları, vazedildiği anlamlarında kullanmıştır.³⁰⁴ Ancak Şâri‘ olan Allah, bu isimlere lugavî anlamlarına ek olarak bazı şer‘î şartlar ilave etmiştir. Mesela “salât” lafzı, dilde sahip olduğu dua anlamını taşımakla birlikte şariat tarafından bu anlama, “secde, rükû, kıraat ve teşehhüd” gibi bazı “şer‘î şartlar” eklenmiştir. Bâkılânî’ye göre ismin şeriatta kazandığı bu yeni anlam, lügat anlamından naklini gerektirecek nitelikte değildir. Bu yeni anlam, lafzın vazedildiği anlama birkaç ârızî ilave niteliğindedir. Sonuç olarak bu isim, lugavî mânasında köklü bir değişiklik geçirmediği için burada yeni bir vaz‘dan bahsedilemez.³⁰⁵ Bâkılânî, bu tarz isimlerin “şer‘î isimler” şeklinde nitelenmesinin de yanlış olduğunu belirtir. Ona göre isimlerin bu şekilde nitelenmesi, insanların kullanım yaygınlığına bağlı olarak akla gelmesi bakımından mümkündür. Bu bağlamda söz konusu isimlerin “vazedildikleri ilk anlamdan şer‘î anlama nakledildiği” gibi bir durumdan bahsetmek doğru değildir.³⁰⁶

³⁰¹ İmam Rabbani Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer‘î Hakikatler Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 17.

³⁰² Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Temhidü’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydâr (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), 388-389; Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 387-388.

³⁰³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 387.

³⁰⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 387.

³⁰⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 394-396.

³⁰⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 367-368.

Bâkılânî'nin, Mu'tezile'nin dinî isimler ve şer'î isimlerdeki nakil iddiasını reddetmesi, savunduğu kelâmî perspektif açısından anlamlıdır. Ona göre Şâri'nin isimlerin anlamları üzerindeki tasarrufu kabul edilirse, bu durum Mu'tezile'nin kelâmî tevillerini meşrulaştırabilir. Dolayısıyla dinî isimlerde de Şâri'in tasarrufunun bulunduğu görüşüne kapı aralayabilir. Yani bazı şer'î isimlerde yeni bir vaz'ın kabul edilmesi, isimlerin itikadî mânalara naklinin de kabul edilmesini gerektirebilir. Bu ise Mu'tezile'nin Ehl-i sünnete muhalif yorumlarını meşrulaştırabilir. Bunun yanı sıra Bâkılânî'nin, Mu'tezile ile fikrî tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde “salât” ve “savm” gibi şer'î isimlerde nakli kabul edip dinî isimlerde naklin mümkün olmadığını savunması bir tutarsızlık olarak değerlendirilebilirdi. Bir başka ifadeyle Bâkılânî'nin, Şâri'in isimleri şer'î mânalara naklettiği yönündeki iddialara karşı duruşu, Mu'tezile'nin kelâmî öncüllerini kabul edilmesine yol açabileceği endişesiyle açıklanabilir. Kâdî Abdülcebbar'ın yukarıda zikredilen değerlendirmeleri Bâkılânî'nin endişesini haklı çıkarır niteliktedir. Zira Kâdî Abdülcebbar, şer'î isimler hakkındaki tercihini Mutezili öncülleri savunmak için kullanmıştır.³⁰⁷ Ancak Mu'tezile'nin fikrî etkinliğini kaybetmesiyle birlikte şer'î hakikatler ve nakil meselesi, mütekellim ve fukaha usûlcüleri tarafından kabul görmüştür.

Eş'arî kelâmcı ve usûlcülerin, Bâkılânî ile şer'î isimleri kabul etmeyen yaklaşımı, Mu'tezile'nin siyasal destek ve toplumsal etkinliğinin azalmasıyla değişmeye başlamıştır.³⁰⁸ Bu dönemde Mu'tezile birincil rakip olma vasfını kaybetmiş, Bâtınîlik ve felsefe gibi yeni rakiplerle mücadele etmek öncelikli hâle gelmiştir. Bu değişimin etkilerini, mütekellim usûl geleneğinde de görmek mümkündür. Mu'tezile'nin etkisini kaybettiği ve Eş'arî kelâmcıların entelektüel rakiplerinin değiştiği bu dönemde özellikle Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî-mütekellim usûlcülerin, Şâri'in lafızların anlamları üzerinde tasarrufunun kabul ettikleri görülmektedir. Bundan sonra kaleme alınan mütekellim ve Hanefî usûl eserlerinde, Şâri'in isimler üzerinde tasarrufunun, şer'î hakikatler meselesi olduğu açıkça ifade edilmiştir.³⁰⁹

Bahsedilen değişimi daha iyi anlamak için şer'î hakikatler meselesinin Bâkılânî'den son dönem Hanefî ve mütekellim usûlcülerine kadar olan gelişimini

³⁰⁷ Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu”, 18, 23-24.

³⁰⁸ İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/393; Orhan Ş. Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, ts.), 79-80.

³⁰⁹ Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu”, 20.

incelemek gerekir.

1.2.4.2. Mütakellim Usûl Eserlerinde Şer‘î İsimler Meselesi

Mutezilî usûlcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), hakikatin bir türü olarak ele aldığı şer‘î ismi, “الاسم الشرعي هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى” /şer‘î isim, mânası şer‘ aracılığıyla vazedilen isimdir.” olarak tanımlar.³¹⁰ Ona göre şer‘î isimlerin iki şartı taşıması gerekir. Birincisi, ismin anlamının şer‘ ile sabit olmasıdır. İkincisi ise ismin bu anlama şer‘ tarafından vazedilmiş olmasıdır.³¹¹ Basrî devamında “dilcilerin ismini ve mânasını bilmedikleri”, “mâna ve ismini bildikleri ancak bu mâna için vazetmedikleri” ve “mânasını bildikleri ama ismini bilmedikleri” lafızların da şer‘î isimlere dahil olduğunu ifade etmektedir.³¹² Diğer bir deyişle dilciler, vaz‘a konu olan ismi veya mânayı bilseler de bilmeseler de bu isim şer‘î isim olarak adlandırılır. Basrî, bu açıklamaların ardından isimlerinin naklinin imkânını ispatlamak için aklî argümanlar sunar. Ardından “salât” ve “savm” lafızlarının dildeki anlamlarından şeriattaki anlamlara naklinin vâki olduğunu gösterir.³¹³

Bâkılânî’nin az önce zikredilen şer‘î isimler hakkındaki görüşlerine karşı ilk eleştiriler, Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083) ve Cüveynî’den gelmiştir. Şîrâzî, Bâkılânî’nin görüşünü Ehl-i sünnet mezhebinin görüşü olarak kabul etse de isimlerin bir kısmında naklin bulunduğunu savunmuştur. Ona göre isimlerin itikadî mânalara nakli bulunmazken fikhî mânalara nakli vardır.³¹⁴ Şîrâzî “salât, savm, zekât, teyemmüm” gibi isimleri, nakli kabul eden isimler arasında zikretmiştir.³¹⁵ Bu, Şîrâzî’nin şer‘î anlamlardaki nakil ile itikadî anlamlardaki nakil arasında ayrım yaptığını gösterir.³¹⁶

Şîrâzî, namaz, oruç gibi isimlerin nakle konu olduklarının delilinin, bu lafızlar zikredildiğinde şeriatta vazedilen ibadet mânalarının akla gelmesi olduğunu ifade etmiştir. Bu şekilde şeriatta söz konusu lafızlar için vaz‘ gerçekleşmiştir. Mesela “salât” lafzı sadece dua mânasına gelseydi dilsizin namazı, salât olarak isimlendirilmezdi. Aynı şekilde “zekât” lafzı sadece “artma/nemâ” anlamına gelseydi malda eksilmeyi gerektiren

³¹⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 18.

³¹¹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 18.

³¹² Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 18.

³¹³ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 19-20.

³¹⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, c. 1, 173.

³¹⁵ Şîrâzî, *el-Lüma*, 43.

³¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, c. 1, 173.

ibadet olarak isimlendirilmezdi. Ancak gerçekte bunlar “salât” ve “zekât” olarak adlandırılmaktadır.³¹⁷

Şîrâzî, Bâkılânî'nin namaz, oruç, zekât gibi isimlerin lugat anlamlarına hamledilmesi gerektiği ile ilgili iddialarına karşı çıkarak, naklin gerçekleştiğini savunmuştur. Ona göre bu lafızlar şeriatta istiare/mecaz yoluyla alınmış ve özel ibadetleri ifade eden şer'î anlamlarına nakledilmiştir. Bu şekilde nakli gerçekleşen lafızların Arapça olma özelliğini yitirmedeğini dile getirmiştir. Şîrâzî, nakil sürecini lugavî anlamlarla şer'î anlamlar arasında kurduğu istiare ilişkisiyle açıklamıştır.³¹⁸ Bu ilişki, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından daha vurgulu şekilde ifade edilmiştir.

Şer'î isimler ve nakil problemini inceleyen Cüveynî, Bâkılânî'nin görüşünü eleştirmiş ve naklin reddedilmesini kabul etmemiştir.³¹⁹ Cüveynî, lafızlara şer'î nitelikli yeni anlamların mecaz yoluyla verildiğini ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle isim, lugavî mânasından tamamen kopararak şer'î mânaya nakledilmemiştir. Bu tıpkı örfî hakikatlerde olduğu gibi mecaz kullanımının/istiarenin yaygın olması ya da anlamın, fertlerinin bir kısmına hasredilmesiyle “şer'in örfü” tarafından yeni bir anlam kazanmıştır. Bu nedenle bu iki durumda da tamamıyla bir nakil gerçekleşmemiştir. İsmi lugavî mânası değişmemiş, kazandığı şer'î anlam, ismin lugavî mânasıyla bağlantılıdır. Bu şer'î anlamın kullanımı, zamanla yaygınlaşmıştır. Mesela lugavî anlamı “dua” olan “salât” ismi, şeriatta “özellikleri bilinen namaz” anlamına hasredilmiştir. Bu da aslında duanın bir türü sayılabilir.³²⁰ Bu bakımdan Cüveynî, isimlerin şer'î anlama naklini Mu'tezile gibi tamamıyla kabul etmediği gibi Bâkılânî gibi tamamıyla reddetmez. Ayrıca isimlerin şer'î anlamlara tamamıyla nakledildiğini savunan Şîrâzî'den farklı bir açıklama yapar. Şîrâzî, itikadî ve şer'î anlamlar arasında bir ayrım yaparak itikadî mânalara nakli reddeder. Şer'î mânalara naklin ise vaz' yoluyla gerçekleştiğini kabul eder. Böylece nakli, isimlerin bir kısmıyla sınırlandırmıştır. Cüveynî ise lafızların şer'î anlamlara naklini yeni bir vaz' olarak değerlendirmeyip bunu mecazla açıklamıştır.³²¹

Gazzâlî de isimlerde şer'in tasarrufunu inkâr etmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi ikinci vaz'ı gerektiren bir naklin de doğru olmadığını dile getirmiştir. Ardından Cüveynî'nin belirttiği istiarenin

³¹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, c. 1, 184.

³¹⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, c. 1, 185.

³¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 124.

³²⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 125.

³²¹ Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu”, 25-26.

yaygınlaşması ve anlamın fertlerinin bir kısmına hasredilmesi şeklindeki tasarruflardan bahsetmiştir.³²² Bu tasarrufun Kur'an'ın Arapça olduğu gerçeğini değiştirmediyini söyleyen Gazzâlî, bu tasarrufun, namazın şartlarından olan rükû ve secde gibi şeylerin namazın unsurlarından sayılmaması gibi zorlama bir yorumdan daha mâkul ve gerekli bir açıklama şekli olduğunu düşünür. Çünkü Şâri'in ibadetlere isimler vermesi ancak böyle bir tasarrufun kabulüyle mümkündür.³²³

Gazzâlî, Şâri'in tasarrufunu açıklarken Arapların bir kelimeyi, ilişkili olduğu şeyleri ifade etmek için kullanabileceklerinden bahsetmiştir. Mesela “şarap haramdır” ifadesindeki haramlık, şarap içmekle ilgilidir. Aynı şekilde “annelerinize size haram kılındı” ifadesindeki haramlık ise onunla cinsel ilişkiye atıfta bulunur. Şer'in “salât” lafzındaki tasarrufu da buna benzerdir. Çünkü “rükû ve secde”, namazın tamamını oluşturan şartlardır. Salât isminin bu şartları kapsamaması, şer'in kullanımının örfüyle gerçekleşmiştir. Bu yüzden rükûnun ve secdenin namazın rüknu ve onun mahiyetinden olduğunu reddetmek uzak bir yorumdur. Bu tasarruf, ibadetlerin şer'in tasavvur ettiği bilinen isimlere sahip olması gerektiği fikrini içerir. Bu da dilde, isimde yapılacak bir tür tasarruf aracılığıyla ortaya çıkar.³²⁴ Görüldüğü gibi Bâkılânî'nin aksine Gazzâlî, salât ve benzeri isimlerin, şeriatte kazandığı mânaların, mahiyete ilişkin olduğunu savunarak bunun ancak Şâri'in tasarrufunu kabul etmekle mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Gazzâlî, Cüveynî gibi ismin Şâri'in tasarrufu ile kazandığı bu anlamda kullanımının yaygınlaşması gerektiğini belirtmiştir.³²⁵

Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl* isimli usûl eserinde hakikat bahsini incelerken şer'î hakikatler meselesine de yer vermiştir. Şer'î hakikatlere dair görüşleri inceledikten sonra bu isimlerin şer'î anlamlarında kullanımının, mecaz yoluyla sabit olduğunu ifade eder.³²⁶ Dolayısıyla ona göre şer'î isimler, lugat anlamlarından mecaz yoluyla şer'î anlamlarına nakledilmiştir. Bu nakil, şer'î isimlerle lugat anlamları arasında uygunluk kurulmasıyla gerçekleşmiş ve isim bu şekilde yeni mânasında kullanılmıştır. Örneğin “iman” kelimesi lugatte “tasdik etmek” anlamındayken şer'î bağlamda daha özel bir şeyi tasdik anlamına gelir. Benzer şekilde “salât” kelimesinin vaz'î mânası “dua”, “savm” kelimesinin vaz'î anlamı ise “tutma”yı ifade ederken şer'de “salât” belirli bir dua şekli olan ibadeti, “savm”

³²² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 17-18.

³²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 18.

³²⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 18.

³²⁵ Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu”, 26-27.

³²⁶ 1, 102-104.

ise belirli bir tutma eylemini ifade etmektedir.³²⁷ Râzî şer‘î isimlerin lugat anlamlarından şer‘î anlamlara nakledilmesini, mecaz olarak adlandırmışsa da bu nakli bir vaz‘ olarak ifade etmiştir.³²⁸ Ancak burada vaz‘ ile kastettiği mutlak anlamda bir vaz‘ değildir. Bu vaz‘ türü ileride de bahsedileceği üzere lafzın mânaya tayin edilmesinde dilin kurucusu, Şâri‘ kimliğine sahipse yaptığı bu tayin işlemi şer‘î vaz‘ olarak isimlendirilir. Dolayısıyla şer‘î isimlerde gerçekleşen vaz‘ da bu hususun dikkatlerden kaçmaması önemlidir.

Râzî’ye göre, lafzın birden çok anlama sahip olması şu şekilde gerçekleşmiştir:

1. Lafız bu anlamlardan önce birine vazedilmiş sonra diğerine nakledilmiştir.
2. Lafız her ikisine de eş zamanlı vazedilmiştir.

Râzî, ilk duruma nakil adını vermiştir. Bu durumda iki anlam arasında bir münasebet bulunmazsa lafız “mürtecel” olarak isimlendirilir. Ama bu iki anlam arasında herhangi bir münasebet bulunursa, lafız nakledildiği anlama nispetle “menkûl” olarak isimlendirilir. Burada naklin gerçekleşmesi şer‘î aracılığıyla olmuşsa lafız şer‘î menkûl, örf aracılığıyla olmuşsa örfî menkûl olarak isimlendirilir.³²⁹

Râzî, menkûl lafızların birden fazla mânaya vazedilen müşterek lafızlardan daha öncelikli olduğunu belirtir. Bu tür isimler lugavî, şer‘î veya örfî anlamlarından hangisinde olursa olsun her zaman hakikat ifade eder. Yani lugavî mânasında kullanıldığında bu anlamda, örfî veya şer‘î anlamda kullanıldığında ise nakledildiği anlamda hakikat olup her iki durumda da tek bir anlama delâlet eder.³³⁰ Râzî ayrıca şeriatın bir ismi lugat mânasından şer‘î anlama nakletmesi durumunda, bu naklin yaygınlık kazanması ve tevâtür derecesine ulaşması gerektiğini belirtir. Râzî’nin bu görüşünün, Mu‘tezile’nin bazı isimlerin itikadî anlamlara nakledildiğine dair tutumunun önüne geçme isteği ile alakalı olduğu söylenebilir.³³¹

Tâceddin el-Urmevî (v. 653/1255), Sirâceddin el-Urmevî (v. 682/1283), Şihâbüddin el-Karâfî (v. 684/1285) ve Kâdî Beyzâvî, bu meselede Râzî ile benzer görüşleri paylaşmışlardır.³³² Ancak Karâfî, Râzî’nin menkûl isimlerin hakikat ifade ettiği görüşünü geliştirerek, örfî ve şer‘î isimlerin hem hakikat hem de mecaz olabileceğini

³²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 108-111.

³²⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 1, 135; İltâş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 168, (297 numaralı dipnot).

³²⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 65.

³³⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 134.

³³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 135.

³³² Tâcüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Hüseyin el-Urmevî, *el-Hâsıl mine’l-Mahsûl fî usûli’l-fikh*, thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî (Bingazi: Câmîatü Karyûnus, 1994), c. 1, 343; Urmevî, *et-Tahsîl*, c. 1, 224; Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 92; Karâfî, *Nefâisü’l-usûl*, c. 2, 826-828.

ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle hakikat gibi mecaz da lugavî, örfî ve şer‘î kısımlara ayrılır. Buna göre bir şer‘î isim, vazedildiği ilk anlamda kullanıldığında lugavî hakikat ve şer‘î mecaz olurken, kazandığı anlamda kullanıldığı takdirde şer‘î hakikat ve lugavî mecaz olmaktadır.³³³

Âmidî, *el-İhkâm*’da nakli savunan ve karşı çıkan tarafların argümanlarını sunar ve eleştirir. Ardından her iki durumun da mümkün olduğunu ifade eder ancak hangi tarafın haklı olduğuna dair görüş beyân etmez.³³⁴ Bu nedenle Bâkılânî gibi nakle tamamen karşı çıkmaz. Ancak sonraki Eş‘arî usûlcüler gibi şeriatın lafız üzerinde gerçekleşen tasarrufunun mecaz türünden olduğunu da tamamıyla kabul etmez.³³⁵

İbnü’l-Hâcib, şer‘î isimler meselesini, hakikatin kısımları bağlamında ele almıştır. Şîrâzî gibi şer‘î hakikatleri kabul eder ancak Mu‘tezile’nin dinî hakikatler görüşüne karşı çıkar. Bunun yanı sıra Bâkılânî’nin şer‘î isimlerin lugat anlamının devam ettiği ve bu anlama sadece bazı şartlar ilâve edildiği şeklindeki görüşünü eleştirir. Buna göre namaz kılan bir kimsenin dua etmediği zamanlar da olabilir ve her namaz kılan sözlük anlamındaki gibi imama ittiba etmez. Aynı şekilde şer‘î hakikatleri, lugavî mecazlar olarak değerlendiren Şâfiî-Eş‘arî usûlcülerin yaklaşımını da tenkit eder. Şer‘î hakikatlerin lugavî mecazlar olduğu ile ilgili kastedilen Şâri’in kullanımı ise bunun nakil anlamına geldiğini ifade eder. Eğer bununla kastedilen dili konuşanların kullanımı ise onlar Şâri’ bildirmeden bu anlamları bilemeyecekleri için iddianın vâkıya uygun olmadığını savunur. Ayrıca şer‘î isimlerin, herhangi bir karineye ihtiyaç olmadan anlaşılması, onların mecaz olarak nitelendirilmelerinin önünde bir engeldir.³³⁶

Adudüddin el-Îcî de şer‘î isimler meselesinde İbnü’l-Hâcib ile aynı görüştedir. Nitekim Îcî’ye göre, meselenin özü, şeriatta lugat anlamlarından farklı anlamlarda kullanılan lafızların, bu ikinci kullanımlarının, Şâri’in yeni bir vaz‘ı ile mi yoksa yeni bir vaz‘dan ziyade lugavî anlamla olan ilişkisi üzerinden gerçekleşen mecazın yaygınlaşmasıyla mı sabit olduğudur. Îcî, mecaz kullanımın yaygınlaştığı lafızları örfî hakikat olarak ifade eder. Ona göre usûlcüler, şeriatta kullanılan bu lafızları, şer‘î

³³³ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 42-43.

³³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 56-67.

³³⁵ Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu”, 29.

³³⁶ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-münteha’s-sûl ve’l-emel fî ilmeyi’l-usûl ve’l-cedel*, thk. Nezîr Hamâdû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), c. 1, 242-244.

mânalarına hamlederler.³³⁷ Çünkü bu lafızların şer‘î anlamları, lugavî mânalarından daha yaygındır ve zikredildiğinde herhangi bir karine olmaksızın akla ilk olarak şer‘î mânalarının geldiğini ifade eder. Bu sebeple bu isimlerin, şer‘î anlamlarında artık hakikat olduğunu belirtir. Bu anlamların ancak Şâri‘in tasarrufu ile yani söz konusu mânalara nakliyle gerçekleştiğini söyler.³³⁸ Şer‘î hakikatler meselesini hakikat türlerini ele aldığı bölümde inceleyen Tâceddin es-Sübkî, dinî ve şer‘î hakikatler arasında ayırım yapıp bunlardan şer‘î hakikatleri kabul eder.³³⁹

1.2.4.3. Fukahâ Usûl Geleneğinde Şer‘î İsimler Meselesi

Cessâs, fukahâ usûl geleneğinin günümüze ulaşan ilk eseri olan *el-Fusûl* isimli eserinde bu konuyu, farklı bağlamlar içerisinde ele almıştır. Cessâs, şer‘î isimleri “أسماء”/dilde vazolunmadıkları mânalara vazedilen isimler”³⁴⁰ şeklinde tanımlamıştır. Buna göre şer‘î isimler, dilde ilk vazedildikleri mânayla aynı anlama sahip değildir. Şâri‘ bu isimleri, dildeki anlamlarından farklı, kendi belirlediği şer‘î anlamlara nakletmiştir. Örneğin namaz, oruç ve ribâ gibi kelimeler, şer‘î mânaları, lugavî mânalarından farklı olan kelimelerdir. “Kâfir”, “mümin” ve “münâfik” gibi itikadî anlamlar taşıyan kavramlar da bu şekildedir.³⁴¹ Şâri‘ bir lafzın dildeki ilk anlamını terk edip ona yeni bir şer‘î anlam vermesiyle bu lafız artık lugavî hakikat olmaktan çıkıp şer‘î hakikat haline gelir. Cessâs, şer‘î isimlerin anlamlarının Şâri‘in beyânı olmadan anlaşılamayacağını söyler. Nitekim namaz, oruç, ribâ gibi lafızlar dildeki anlamlarından farklı anlamlara Şâri‘ tarafından taşınmıştır. Bu nedenle şer‘î isimleri, anlamlarının anlaşılması için Şâri‘in beyânına ihtiyaç duyan mücmel lafızlarla aynı kategoride ele alır.³⁴²

Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille* isimli eserinde şer‘î isimler konusunu mücmel lafız kategorisi bağlamında ele almıştır. Ona göre mücmel lafız, dilde vazedildiği anlamdan uzaklaşan ve bu nedenle anlamı anlaşılmayan lafızdır. Bu tür lafızların anlamı,

³³⁷ Ebû’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el Îcî, *Şerhu’l-Adud alâ Muhtasari’l-Müntehâ el-Usûlî*, thk. Târik Yahyâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 48-49.

³³⁸ Îcî, *Şerhu’l-Adud*, 49.

³³⁹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Cemü’l-cevâmi’ fi usûli’l-fıkh*, thk. Abdülmün‘im Halil İbrahim (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 29-30.

³⁴⁰ Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. ‘Uceyl Casim en-Neşemî (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994), c. 1, 65, 68.

³⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 4, 110.

³⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 65-68.

ancak konuşanın açıklaması ile açıklığa kavuşabilir. Debûsî, mücmel lafızlara örnek olarak “ribâ” kelimesini verir. Lugatte fazlalık anlamına gelen bu kelime, “وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ”³⁴³ âyetinde lugatte vazedildiği anlamdan farklı bir mânaya delâlet eder. Burada “ribâ” ile fazlalık yoluyla ya da başka bir şekilde gerçekleşen yasak alışverişler kastedilmiştir. Dolayısıyla bu kelime, dilin kurucusunun tayin ettiği ilk anlamdan Şâri’in kastettiği mânaya nakledilmiştir. Debûsî mücmel/garip olarak tanımladığı lafzın ilk vazolunduğu anlamdan nakledildiğini ifade eder. Ancak bu, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi, farklı bir anlama naklin ikinci vaz‘ ile gerçekleştiğini ve şer‘î isimleri bir tür hakikat kabul ettiğini göstermez. Çünkü Debûsî’nin nakille kastettiği, kullanımı yaygınlaşan mecazdır.³⁴⁴

Debûsî, şer‘î hakikatlerin ortaya çıkışını, dilde kullanılan bir kelimenin, ilk anlamından farklı bir anlama delâlet edecek şekilde yaygınlaşmasıyla (el-müteârefü isti‘mâlen) açıklar. Ona göre bu tür kelimeler, artık lugavî hakikat değil, mecazdır. Debûsî, bu görüşüne örnek olarak “salât, zekât, hacc” gibi kelimeleri verir. Bu kelimeler dildeki ilk mânalarından farklıdır. Nitekim şer‘î anlamlarında kullanımı yaygınlaştığı için bu kelimeler artık lugavî hakikat değil mecazdır.³⁴⁵

Debûsî, şer‘î isimlerde bir tür nakil bulunduğunu kabul etse de Cessâs gibi bunu bir vaz‘ olarak nitelememiştir. Debûsî’nin görüşünü takip eden Ebû’l-Usr el-Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090) de şer‘î hakikatlerin, lugat anlamlarından farklı anlamlarda yaygın olarak kullanılmasıyla ortaya çıktığını kabul eder. Ancak Pezdevî, bu tür kelimelerin anlamlarını Debûsî’den farklı olarak “kullanımı yaygınlaşan mecaz (el-mecâzü’l-müteâref)” olarak tanımlar. Pezdevî’ye göre bu tür mecaz, kullanımda yerleştiği için artık “hakikat” gibidir.³⁴⁶ Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330) ise Pezdevî’nin bu görüşünü bir adım ileriye taşıyarak, bu tür kelimelerin anlamlarını “hakikat menzilesi”nde olan şer‘î hakikatler olarak tanımlar.³⁴⁷

Semerkindî, nakli ve şer‘î hakikatleri kabul eder. Hakikat ve mecazın kısımlarını incelerken hakikati lugavî, örfî ve şer‘î şeklinde üçe ayırır. Şer‘î isimlerin mecaz değil

³⁴³ el-Bakara 2/275.

³⁴⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 118, 127.

³⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 127.

³⁴⁶ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 190-191; Fahrü’l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl (Tahrîcu Ehâdisu Usûl’i-Pezdevî ile)*, nşr. Mîr Muhammed Kütüphanesi (Karaçi, ty.), 87.

³⁴⁷ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 140.

hakikat olduğunu açıkça ifade eder. Semerkandî bu görüşüyle, Irak kaynaklı fukahâ usûl geleneğine ve Bâkılânî'ye karşı çıkar. Çünkü Bâkılânî'ye göre lafzın lugavî mânası devam etmekte ancak şer' tarafından bu lugavî mânaya şer'î bir şart veya mâna ilâve edilmektedir. Semerkandî, bu konuda şer'î anlamda kullanılan bu tür lafızların şer'î hakikat haline gelmediği ancak bu kullanımla mecaz haline geldiği şeklinde belirli bir kimseye nispet etmediği başka bir görüşten de bahseder.³⁴⁸

Semerkandî, isimlerde Şâri'in tasarrufunu vaz' şeklinde ifade eder. Öncesinde lugavî bir mânaya vazedilip vazedilmesine bakılmaksızın şer' tarafından herhangi bir anlama vazedilen her lafız şer'î isimdir. Semerkandî, nakil ve şer'î hakikatlerin varlığının "çoğunluğun görüşü" olarak niteler. Ona göre çok sayıda lugavî isim, şer'î anlamda kullanılmaktadır. Bu isimlerin sözlük anlamı unutulduğu için akla ilk olarak şer'î mânaları gelmektedir. Semerkandî bu duruma birçok usûlcünün örnek olarak getirdiği "salât", "zekât" gibi lafızları zikreder. Nitekim bu lafızlar zikredildiğinde akla öncelikle belirli ibadetleri ifade eden şer'î mânaları gelir. Bunun gibi birçok örnek mevcuttur.³⁴⁹

Semerkandî, dilin vaz'ı ve lafız ile mâna arasındaki ilişki konusunda yaptığı değerlendirmeler sonucunda naklin varlığını ispat etmiştir. Semerkandî'ye göre dilin vaz'ı, lafız ile mâna arasında zâtî ilişkiyi gerektirmez. Aksine lafzın anlama tayini, vâzı'nın gözettiği bir maslahata binaen onun ihtiyarı ile gerçekleşir. Bu nedenle dilin vaz'ı, Şâri'in takdirine bağlıdır. Dilin vaz'ı, Şâri' tarafından gerçekleştirildikten sonra, şeriatta farklı bir anlamda kullanması durumunda ilk maslahatın değiştiği zorunlu olarak bilinir ve nakil câiz olur. Nitekim neshin câizliği için ileri sürülen deliller, dilin nakli için de ileri sürülebilir. Dilin de şer' tarafından vazedildiği kabul edilirse dilin vaz'ı da hükümlerin kapsamına girer. Hükümlerde nesih kabul edildiği takdirde ismin vazedildiği ilk anlamın da neshinin imkânı ortaya çıkar.³⁵⁰

Üsmendî, nakli mümkün görür ve şer'î hakikatlerin vâki olduğunu savunur. Ancak mütekellim usûlcülerin ileri sürdüğü gibi isimlerin şer'î anlama naklinde lugavî mânayla şer'î mâna arasında herhangi bir mecaz ilişkisini gerekli görmez. Ona göre lafzın şer'î mânaya nakli başlı başına Şâri'in vaz'ıdır.³⁵¹ Bunun yanı sıra Bâkılânî'nin nakil ile ilgili

³⁴⁸ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadise, 1984), 380-381.

³⁴⁹ Semerkandî, *Mizân*, 380-381.

³⁵⁰ Semerkandî, *Mizân*, 381.

³⁵¹ Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü'd-Dâru't-Türâs, 1992), 21-22.

“kötü bir itikada yol açacağı” yönündeki endişesini yersiz bulur. Çünkü, şer‘î anlam ile ilgili bir açıklama yapılması durumunda nakil, kötü bir itikada yol açmaz. Bir başka deyişle Üsmendî, Mu‘tezile’nin kelâmî öncüllerini kabule yönelik endişelerin yersiz olduğunu düşünmektedir.³⁵² Bu meselede Lâmişî’nin de Semerkandî ile aynı görüşleri paylaştığını ifade etmek mümkündür.³⁵³

Muzafferüddin İbnü’s Sââtî (v. 694/1295), şer‘î hakikatlerin mümkün ve vâki olduğunu savunur. Ona göre bir lafızla mânası arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bu nedenle Şâri‘ önceden bilinen veya bilinmeyen bir anlamı ifade etmek üzere lugavî veya başka bir lafız vazedebilir. Bir başka ifadeyle şeriatı vazeden iradenin, şer‘î mânalar karşılığında yeni lafızlar vazetmesi mümkündür. Örneğin “salât, savm, zekât” gibi isimlerin şer‘de, lugavî anlamlarından farklı anlamlara vazedildiği istikra yoluyla kesin olarak bilinmektedir.³⁵⁴ Yukarıda zikredildiği üzere Bâkılânî, şer‘î isimlerin lugavî anlamlarının devam ettiği ve bu anlamlara sadece belirli şartlar ilâve edildiğini iddia eder. İbnü’s-Sââtî, bu iddiayı reddeder. Ona göre “salât” lafzını duyan kimsenin aklına lugavî mânası olan dua anlamı gelmez. Ayrıca namaz kılan bir kimse, kimi zaman dua dışında fiiller yapabilir. İbnü’s-Sââtî, Şâriin tasarrufunu mecaz olarak açıklayan Gazzâlî gibi mütekellim usûlcülerin görüşünü de reddeder. Ona göre mecaz lafızların anlaşılabilmesi için karineye ihtiyaç vardır. Oysa şer‘î isimlerin şer‘î mânaları karinesiz anlaşılır.³⁵⁵ Molla Fenârî’nin de şer‘î isimler meselesinde İbnü’s-Sââtî ile hemfikir olduğu söylenebilir.³⁵⁶

Şer‘î hakikatler meselesini, hakikatin türleri bağlamında inceleyen Sadrüşşerîa hakikat-mecaz konusunu ele aldığı bölümde menkûl lafzı, “mecaz anlamdaki kullanımının yaygınlaşıp ilk anlamın terkedildiği lafız” şeklinde tanımlar. Şer‘î hakikatleri de örfî hakikatler gibi menkûl isimler arasında zikreder.³⁵⁷ Sadrüşşerîa’ya göre vazedildiği ilk anlamla alakalı başka bir anlamda kullanılan lafız, mecazdır. İlk anlamla irtibatlı olmayan başka bir anlamda kullanılan lafız ise Râzî gibi “mürtecel” olarak isimlendirir. Mürtecel, yeni bir vaz‘a konu olması hasebiyle bir tür hakikattir. Karâfî’den

³⁵² Üsmendî, *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*, 23-24.

³⁵³ Bkz. Ebü’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Usûlü’l-Fıkh*, thk. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1995), 42-43.

³⁵⁴ Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl: Bedü’n-nizâm el-câmi‘ beyne kitâbi’l-Bezdevî ve’l-İhkâm* (Mekke: Câmîatü Ümmi’l-kurâ, 1418), c. 1, 43-46.

³⁵⁵ İbnü’s-Sââtî, *Bedü’n-nizâm*, c. 1, 46.

³⁵⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, c. 1, 199-120.

³⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 132.

etkilenerek nakledilen lafızların iki yönlü delâletini kabul eden Sadrüşşerîa, şer‘î isimlerin de diğer menkûl isimler gibi ilk anlamda dil bakımından hakikat olduğunu, ancak nâkil (şâri‘) bakımından kazandıkları yeni anlamda hakikat, lugavî anlamda ise mecaz olduğunu savunur.³⁵⁸

Teftâzânî, şer‘î isimlerin de içinde bulunduğu “menkûl isimler”i “bir cihetten hakikat, bir cihetten mecaz” şeklinde değerlendirir. Bu isimler önce lugavî olarak bir anlama vaz edilir, daha sonra ise şer‘î olarak başka bir anlama vaz edilir. Bu durumda şer‘î isim, lugavî olarak belirlenen ilk anlamını kaybederek şer‘î vaz‘ ile belirlenen ikinci anlamına nakledilir. Örneğin “salât” lafzı, lugatte dua demektir. Ancak şer‘î olarak belli rükünleri olan ibadet anlamına gelir. Dolayısıyla lugavî olarak incelendiğinde “salât” lafzı, dua anlamında hakikat, ibadet anlamında mecazdır. Ancak şer‘î vaz‘ı itibariyle “salât” ibadet anlamında hakikat, dua anlamında ise mecazdır.³⁵⁹

İbnü’l-Hümâm, şer‘î isimleri, hakikatin türlerinin içinde inceler. Usûlcüleri, isimlerin şer‘î anlamlara vaz‘ını kabul edip etmemesi açısından sınıflandırır. İbnü’l-Hümâm’a göre usûlcülerin, şer‘î hakikatlerin sabit olduğuna ve bu isimlerin şer‘î anlamlarının karine olmaksızın akla geldiğine dair bir ihtilafı yoktur. Asıl ihtilaf, fakihlerin belirli anlamda kullandığı bu isimlerin Şâri‘in vaz‘ı ile gerçekleşip gerçekleşmediği hususundadır.³⁶⁰ Şâri‘in vaz‘ı ile gerçekleşmediği görüşünde olan Bâkılânî, karine olmadıkça bu isimleri lugavî anlamına hamleder. İbnü’l-Hümâm, şer‘î isimlerin mecaz olduğunu savunan Pezdevî ve Serahsî’nin görüşünü Bâkılânî’nin iddiasıyla aynı grupta değerlendirir. Ancak İbnü’l Hümâm, bu görüşü reddederek bu isimlerde yeni bir vaz‘ ve naklin gerçekleştiğini savunur. Bu görüşünü desteklemek için sahâbeye işaret eder. Sahâbe, Hz. Peygamber’in zamanında şer‘î isimleri anlamıştır.³⁶¹ Ancak onun, Şâri‘in lafızların mânası üzerindeki tasarrufunu mecaz olarak tanımlayan Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve mütekellim usûlcülerden Cüveynî ile Gazzâlî’nin, bu meselede Bâkılânî’yi takip ettikleri iddiası uzak bir yorum olarak değerlendirilmiştir.³⁶²

Molla Hüsrev (v. 885/1480), hakikati, dilde vaz edildiği anlamda kullanılan lafız şeklinde tanımlar. Ona göre hakikatin vaz edilmesi, dilin kurucusu tarafından olabileceği gibi bunun dışındaki vâzı‘lar tarafından da gerçekleşebilir. Bununla Şâri‘in de vâzı‘ olma

³⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 126-127.

³⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 127.

³⁶⁰ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 164-165.

³⁶¹ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 165.

³⁶² Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu”, 34.

yetkisine sahip olduğunu ima eder. Molla Hüsrev, hakikatin sadece lugavî hakikatlerle sınırlı olmadığını, şer‘î, örfî ve ıstilahî hakikatleri de kapsadığını belirtir. Şer‘î hakikatleri açıkça hakikat olarak isimlendirir. Sadrüşşerîa’nın görüşünü benimseyen Molla Hüsrev, şer‘î hakikatlerin menkûl lafızlar olduğunu söyler. Bu isimlerin bir yönden hakikat, diğer yönden de mecaz olduğunu savunur.³⁶³

Şer‘î isimler meselesi hem kelâm hem fıkıh usûlü ilminin önemli meselelerinden birisidir. Şer‘î hakikatler meselesini nakil bağlamında değerlendiren Mu‘tezile, kendi kelâmî görüşlerini desteklemek üzere bu meseleye başvurmuştur. Bir başka ifadeyle sözlükte “dua” anlamında olan “salât” kelimesi, şer‘de “belirli bir ibadet” mânasına nakledildiyse “iman, fık ve küfür” gibi itikâdî içerikleri ön planda olan kelimelerin de lugavî mânalarından dinî mânalarına nakli mümkündür. Bu şekilde büyük günah işleyen kişinin durumunun iman ile küfür arasında bir konumda yer alan fık ile nitelendirilmesi için uygun zemin hazırlanmıştır.

Mütekellim ve fukahâ usûlcüler bu konuyu kelâmî bir zeminde ele almaktan ziyade şer‘î isimlerde naklin yeni bir vaz‘ olup olmadığı veya bu naklin bir tür mecaz olduğu hususunu tartışmışlardır. Naklin yeni bir vaz‘ olmadığını kabul edenlerin vaz‘ ile kasıtlarının lugavî vaz‘ olduğu söylenebilir. Nitekim lugavî vaz‘ daha önce de zikri geçtiği üzere tüm vaz‘ çeşitlerini önceler. Dolayısıyla şer‘î bir mânaya nakledilen bir isimde gerçekleşen bu tasarrufun lugavî vaz‘ olarak değerlendirilemeyeceği aşıkardır. Mutlak anlamda vaz‘ dendiğinde insanın aklına lugavî vaz‘ın gelmesi de naklin, lugavî vaz‘ kapsamında değerlendirilmeyeceğini göstermektedir. Bunun yanı sıra ismin ya da kelimenin şer‘î bir anlam kazandığı göz önüne alındığında burada gerçekleşen vaz‘ türü, vâzı‘ya nispetle şer‘î vaz‘ olarak isimlendirilir. Nitekim bu tür, dilin kurucusuna nispetle yapılan tasnifte şer‘î vaz‘ kapsamında incelenir. Şer‘î vaz‘ kategorisi ise usûlde şer‘î hakikatler kategorisine denk gelir. Hakiki mânanın asıl olması kuralı kapsamında tercih gerektiren durumlarda şer‘î hakikatler kategorisinin öncelik kazanması bu şekilde temellendirilmiş olur. Bunun yanı sıra nakli, yeni bir vaz‘ değil de bir tür mecaz olarak değerlendirenlerin bu tutumlarının, vaz‘ olarak değerlendirenlerin tutumlarından daha zayıf olduğu ifade edilebilir. Bunun nedeni, mecazın, bir alaka sebebiyle vazedildiği mânâ dışında kullanılan lafzı ifade etmesidir. Ancak nakilde bir alakanın

³⁶³ Muhammed b. Ali Ferâmurz Molla Hüsrev, *Mir‘âtü’l-usûl* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1321), 111.

zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir.

Bu konudaki görüş farklılıklarının teorik düzeyde kaldığı ifade edilebilir. Şer‘î hakikatleri vaz‘ kapsamında değerlendirenler de mecaz olarak görenler de şer‘î hakikatlerin taalluk ettiği meselelerde hemen hemen aynı görüşleri paylaşmaktadır. Bu konuyla ilgili fer‘î meseleler, çalışmanın üçüncü bölümünde yer alacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

DİLİN VAZ'İ PROBLEMİNİN FIKIH USÛLÜNDE GÖRÜNÜRLÜK

KAZANDIĞI ALANLAR

2.1. Fıkıh Usûlcülerine Göre Lafzın/Sözün Vaz'iliği

Lafız-mâna ilişkisi birçok disiplinde olduğu gibi fıkıh usûlünde de önemli bir yere sahiptir. Nitekim fıkıh usûlünün amaçlarından birisi, şer'î naslardan yola çıkarak hüküm çıkarma yöntemlerini ortaya koymaktır. Bu naslar ise mahiyet bakımından vaz'î birer olgu olan lafızlardan oluşur. Bu da nasların lafızlarının, vaz'î veya mecâzî bir anlama karşılık geldiğini gösterir. Dolayısıyla lafızların mânalarını doğru anlama, nasları ve hükümleri anlamanın ön koşuludur.³⁶⁴ Bir başka ifadeyle lafızların vaz' bilgisi, nasları sağlıklı bir zeminde anlama ve yorumlamayı mümkün kılar.³⁶⁵

İlahi hitabı oluşturan lafızlar ile mânaları arasındaki ilişkinin mantığı, usûlcüler tarafından şu şekilde kurulmuştur:

İlahî hitabın içerdiği hükümler muhataplara yöneltilir ve onlardan bu hükümlere uygun bir davranış sergilemeleri istenir. Muhatapların bu hükümlere uygun davranabilmesi için hitabın anlamlı olması gerekir. Bu da hitabı oluşturan her bir lafzın bir anlama delâlet etmesi ile mümkündür. Lafzın bir mânaya delâlet etmesi ise o anlam için vazedilmesi ile mümkündür.³⁶⁶

Buna göre vazedildiği anlamı ifade eden her lafzın, şu unsurları bulunmaktadır:

1. Muhatap/mutaallak
2. Hitabın muhataba olan taalluku,
3. Taallukun ifade biçimi,
4. Mutaallakın kapsamı,
5. Taalluku gerçekleştiren/hitapta bulunan zat,
6. Taallukun amacı ve bunun bilinme yöntemi.³⁶⁷

Usûlcüler, bu unsurları şu şekilde nitelendirirler:

1. Lafız ile mâna arasındaki ilk taalluk/irtibata “vaz’”
2. Bu taallukun delâlet eden unsuruna “lafız/mevzu/kelime/kelâm”
3. Taallukun delâlet edilen unsuruna “mâna/mevzu leh/medlûl/mefhum/müsemmâ”
4. Naslardan elde edilen hükmün, muhatapların tümünü kapsamasına

³⁶⁴ Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), c. 1, 458.

³⁶⁵ Ali b. eş-Şerif el-Alevî, *Ebvâbü'd-duhûl li fehmi ilmi'l-usûl* (yy.: Darü's-Sekâfe, ty.), 6.

³⁶⁶ İsfahânî, *el-Kâşif*, c. 1, 459.

³⁶⁷ İsfahânî, *el-Kâşif*, c. 1, 395.

“umum/âm/şumul/tenâvül”

5. Hükümün muhatapların bir kısmını ilgilendirmesine “husus/has/gayr-i şamil/gayr-i mütenavil”

6. Lafzın hükmü ifade etme biçimine “delâlet”

7. Lafız ile mâna arasındaki ilk taalluku/irtibatı sağlayan zâta “vâzı’/dil-in kurucusu”

8. Hitabın yapılış amacına “beyân”

9. Hitabın bilinme yoluna “nakil” ve “rivâyet” adı verilir.³⁶⁸ Tüm bu unsurların “kelâmın mahiyeti” ve “delâlet biçimi” şeklinde iki ana başlık altında incelenmesi mümkündür.

Usûlcülere göre lafızların anlamlarını belirlemek için gerekli olan kavram ve yöntemlerin sistematik bir şekilde düzenlenmesi son derece önemlidir. Bu nedenle usûlcüler, lafızları, yapı tarzlarına, anlam türlerine, kullanım biçimlerine ve delâlet yöntemlerine göre sınıflandırarak ıstılahlaştırma yoluna gitmişlerdir.³⁶⁹ Bu sınıflandırmada ilk aşama, lafzın dildeki varlığını ve özelliklerini ifade eden “vaz”dır. Bu aşamada, lafzın anlamı, doğrudan ve sadece lafzın kendisiyle ilişkilidir. Burada bütün tasarruf, dili vazedene aittir. Dolayısıyla vaz’, dilin genel-geçer esaslarını ve temelini oluşturur. İkinci aşama, belirli kurallar bütünü ile vazedilen lafzın, konuşan tarafından maksadını ifade etmek üzere tertip edilmesidir. Bu aşama anlamın, dili kullanan tarafından oluşturulmasını kapsamaktadır. Bu nedenle bu aşamada lafzın aslında vaz’ çerçevesinde olsa da yeniden inşa edilmesi söz konusudur. Üçüncü aşamayı, konuşanla yeni bir varlık kazanan lafzın “delâlet”i oluşturur. Bu aşamada lafzın anlamı, konuşanın tasarrufu ile ilişkilidir. Dördüncü aşama, lafzın taşıdığı anlamın anlaşılma yöntemini ifade eden “haml”dir. Bu aşamada muhatapın söylenilenden hareketle konuşanın kastını hangi yöntemlerle anlayabileceğine işaret eder.³⁷⁰

“Vaz” ve türevlerinin usûl kitaplarında incelenmesi şu şekilde temellendirilebilir: “Lafızlar bir vâzı’ tarafından anlam yüklenen vaz’î birer olgu olup insana hitap eden hüküm yüklü vasıtalar. Bu nedenle usûlcüler, dilsel konuların başında vaz’a yer

³⁶⁸ İsfahânî, *el-Kâşif*, c. 1, 408-409; Muhammed İbrahim el-Hafnavî, *Dirâse fi’l-Kur’ani’l-Kerim* (Kahire: Darü’l-Hadis, ty.), 161-165.

³⁶⁹ Bkz. Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa, *Hülâsatü’l-efkâr şerhu muhtasari’l-Menâr*, thk. Hâfız Senâullâh ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 50; Hilmi Halil, *el-Müvelled fi’l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1985), 52-53.

³⁷⁰ Bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 43-46.

verir.”³⁷¹ Bu durumun ister lafza ister mânaya ait olsun bütün bu ıstılahların doğrudan veya dolaylı olarak vaz’a dayanmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir.³⁷² Usûlcülerin dilsel meseleleri inceledikleri bölümün başında nasları oluşturan ve mahiyet itibarıyla birer vaz’î olgu olan kelime ve kelâm terimlerini ele almaları da bu hususu desteklemektedir. Nitekim bu incelemelerde vaz’ kavramı, bütün aslî ve talî unsurlarıyla birlikte incelenmiştir. Bunun yanı sıra bu kavramdan kaynaklanan lafzî ve manevî bütün terim, hal, vasıflar ve bunların tabi olduğu tasnifler araştırılmıştır.³⁷³

Usûl eserlerinde “isti’mâl” kavramının incelenmesinin nedeni, vaz’ aracılığıyla varlık kazanan kelimelerin kullanıma sunulmasıdır. Bu da isti’mâl yoluyla gerçekleşir. “Delâlet” teriminin yer alması, vaz’ yoluyla anlam yüklenen ve isti’mâl yoluyla iletişime sunulan bu lafızların yüklendikleri mânâ ve mazmunları ifade etme hususuna dayanmaktadır. “Haml/fehm” teriminin incelenmesi ise vaz’ yoluyla anlam yüklenen, isti’mâl yoluyla iletişime sunulan ve kendi anlamlarını ifade eden/gösteren lafızların muhatap tarafından anlaşılması hususu ile ilgilidir.³⁷⁴

“Vaz’, isti’mâl, delâlet ve haml” kavramlarına bağlı olarak ortaya çıkan sınıflandırmada lafızlar çeşitli cihetlerden incelenir. Bu lafız türlerinden olan “umûm-husûs”, “âm-has” ve “müşterek” kategorileri, vaz’ yoluyla anlam kazanan lafızların delâlet ettikleri anlamların tekliği ve çokluğu ile kapsamını bir başka ifadeyle hükümle yükümlü olan muhatapların kimler olduklarını belirtir. İsti’mâl unsuru altında incelenen “Hakikat-mecaz” ve “sarih-kinaye” terimleri, vaz’ yoluyla anlam yüklenen lafızların bazen kendi vaz’î yani ilk anlamlarında bazen de bu anlamlarla ilişkili olan mecâzî yani ikincil anlamlarda kullanıldıklarını ifade etmesi ile alakalıdır. Haml unsuruna bağlı olarak incelenen “zahir-nas”, “müfesser-muhkem”, “hafî-müşkil”, “mücmel-müşabih” gibi terimler ise lafızların anlamlarını gösterme/delâlet etme biçimlerini ifade etmelerinden ötürüdür. Delâlet açısından incelenen “ibâre”, “işâret”, “delâlet” ve “iktiza” veya “mantûk” ile “mefhum” gibi terimler, lafızların farklı biçimlerde gösterdikleri anlamların muhatap tarafından anlaşılma ve algılanma keyfiyetlerini göstermesi ile bağlantılıdır.³⁷⁵

Usûl ilminin günümüze ulaşan ilk eseri kabul edilen İmam Şâfi’î’nin (v. 204/820) *er-Risâle* isimli çalışmasında vaz’ kavramına doğrudan rastlanmamakla birlikte vaz’

³⁷¹ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 155.

³⁷² Bkz. Said en-Nursî, *Ta’likât alâ Burhânî’l-Gelenbevî fi’l-mantık* (İstanbul: Sözlük Neşriyat, 1993), 12.

³⁷³ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 54-55.

³⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 54.

³⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 54-55.

kavramının hem müteradifi denebilecek “tesmiye/isim verme” terimiyle hem de vaz‘dan kaynaklanan “âm, has, umûm, husûs, delâlet” gibi birtakım kavramlar vasıtasıyla yer aldığı ifade edilebilir.³⁷⁶ Nitekim İmam Şâfiî’nin “Onlar (Araplar) bir şey için birçok kelime kullandıkları gibi birçok mâna için de sadece bir kelime kullanırlar.”³⁷⁷ şeklindeki açıklamasında “tesmiye” kavramıyla vaz‘a yakın bir anlamın dile getirildiği görülür. Zira vaz‘ kavramı, eşyaya isim verme anlamında “tesmiye” ile eş anlamlıdır.³⁷⁸ Aynı zamanda İmam Şâfiî, bu kavramdan bahsettiğinde müşterek ve müteradif lafız türlerine de atıfta bulunur.³⁷⁹ Bu lafız türleri de vaz‘ olgusundan kaynaklanır ve vaz‘a konu olan lafızların veya bu lafızların delâlet ettiği anlamların nitelikleridir. Bunun yanı sıra *Risâle*’de ele alınan “âm-has, umum-husûs, delâlet gibi kavramlar da vaz‘a konu olan lafızlara ait vasıflardır.”³⁸⁰

İmâm Şâfiî’nin zikri geçen eserinde yer verdiği şu açıklama, lafzın vaz‘ı ile kullanımı arasındaki ilişki boyutlarını ortaya koymaktadır:

Yüce Allah Araplara kendi lisanlarıyla hitap etmektedir. Bazen bir şey âm ve zâhir bir hitap ile bildirilir. Bununla âm ve zâhir olan mâna kastedilir. Bazen de Allah, bir şeyi âm ve zâhir bir hitap ile bildirir. Bununla âm bir mâna kastedilir, has anlam da ona dahil olur, bundan da ifade edilen şeyin bir kısmının kastedildiği anlaşılır. Bazı hallerde ise âm ve zâhir bir hitap ile bildirir, bununla sadece has kastedilir. Bazı hallerde de zâhir ile hitap edilir. Bununla başka bir şeyin murad edildiği onun siyakından anlaşılır.³⁸¹

Sonuç olarak İmâm Şâfiî, *Risâle*’de vaz‘ kavramını doğrudan ele almasa da bu kavramla ilgili birçok terim ve kavrama yer vererek bu konunun, şer‘î nasları anlama noktasında önemli olduğunu dolaylı bir şekilde vurgulamıştır.³⁸²

Hanefî usûlcülerinden Ebü’l-Hasen el-Kerhî (v.340/952) de İmam Şâfiî gibi vaz‘ kavramına dolaylı olarak yer verir. “Lafız nadiren umumu üzerinde kalır.” ve “Lafız, biri diğerinden daha açık olan iki mânaya şamil olarak gelirse bunlardan açık olanı, kapalı olandan daha önceliklidir.”³⁸³ şeklindeki ifadelerde zikri geçen “umum, hafî, celî ve şümul” gibi terimler doğrudan veya dolaylı olarak vaz‘ kavramı ile ilişkilidir. Böylece

³⁷⁶ Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Abdülfettâh Kebbâre (Beyrut: Darü’n-Nefâis, 2010), 57-68.

³⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 57.

³⁷⁸ Bkz. Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, 27-28; Ziyâüddin Nasrullah b. Muhammed el-Mûsılî İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-sâir fi edebi’l-kâtib ve’s-şâir*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1990), c. 1, 38-39; Muhammed Mübârek, *Fıkhü’l-lüga ve hasâisu’l-Arabiyye* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1964), 185, 191.

³⁷⁹ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 57.

³⁸⁰ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 106-107; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 294, 329.

³⁸¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 55-56.

³⁸² Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 158-159.

³⁸³ Ebu’l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî, *Risâletü’l-Kerhî fi’l-usûl (Te’sisü’n-nazar içinde)*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbâni (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, t.s.), 173.

İmâm Şâfî ve Kerhî gibi ilk usûlcülerin vaz‘ ile ilgili bilgilerin usûl ilmi içinde yer almasına zemin hazırladıklarını ifade etmek mümkündür.³⁸⁴

Hanefî mezhebinin ilk usûl eserlerinden kabul edilen Cessâs’ın *el-Fusûl*’ünde vaz‘ kavramının, çeşitli açılardan ele alındığı görülmektedir. Nitekim bu eserde incelenen âm-has, müşterek, hakikat-mecâz, zahir-nas gibi birçok kavram, doğrudan veya dolaylı olarak vaz‘ kavramıyla bağlantılıdır.³⁸⁵ Cessâs, “âm, has ve müşterek” kavramlarını inceleyerek vaz‘ konusunu ele almıştır. “Hakikat, mecâz, sarîh, kinâye” gibi durumları inceleyerek de isti‘mâl konusunda bilgi vermiştir. “Zahir, nas, hafî, mücmel ve muhkem” ve “delâlet” meselelerini inceleyerek delâlet ve haml gibi usûl ilminin temel konularını incelemiştir. Cessâs bu şekilde nasları anlama ve yorumlama faaliyetinin “vaz‘, isti‘mâl, delâlet, haml” kavramları bağlamında ele alınmasının önemini vurgulamıştır. Bu yaklaşımıyla Cessâs’ın nasları anlama ve yorumlamada öncü bir role sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.³⁸⁶

Cessâs’ın “biri hakikat diğeri mecâz olmak üzere iki anlamı olan bir lafız, hakikat mânasına hamledilir. Zira zahir olan, her lafzın kendi aslî yerinde (vaz‘î anlamında) kullanılması ve karine olmadan da bu aslî anlamın dışına çıkarılmamasıdır.”³⁸⁷ şeklindeki ifadelerinden vaz‘ ile alakalı yukarıda zikrettiği teorik bilgileri uygulama düzlemine çıkardığı söylenebilir. Bunun yanı sıra “aynı kuralın lafzın kullanımı sonucu ortaya çıkan sarîh ve kinaye lafız türleri için de geçerli olduğunu”³⁸⁸ belirterek bu tatbik sahasının genişliğine dikkat çekmektedir. Cessâs, ayrıca me‘âni harflerinin vaz‘î anlamlarını sayarak bununla ilgili somut birçok örnek zikretmiştir.³⁸⁹ Nitekim bu harflerin vaz‘î mânalarına birçok şer‘î mesele bina edilmiştir. Bu örnekler tezin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd* isimli eserinde şer‘î nasları anlama ve yorumlamaya temel oluşturan ve merkezinde vaz‘î bilgilerin yer aldığı bir dilsel bölüme yer verir. Bu bölümün başlangıcında insanın zihninde var olan anlamları dışa vuran ve maksada ulaşmayı sağlayan göstergeleri (delilleri) analiz eder. Bu delilleri aklî ve vaz‘î olmak üzere iki kategoriye ayırır. Bâkılânî aklî delili, “fiilin kendi failini göstermesi, onun bu fiili gerçekleştirme gücüne sahip olması gibi örneklerde görüldüğü gibi değişime kapalı

³⁸⁴ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 159.

³⁸⁵ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 40, 46, 59.

³⁸⁶ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 160.

³⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 46.

³⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 48.

³⁸⁹ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 83-96.

olan ve dolayısıyla vaz'a ve nakle ihtiyaç duymayan bir delil türüdür.” şeklinde tanımlar. Vaz'î delili ise “lafız, işaret, yazı, sayı, çizgi vb. örneklerde görüldüğü gibi vaz' yoluyla maksada delâlet eden bir delil türü” olarak ifade eder.³⁹⁰ Ona göre bu delil türü, idrak ve irade sahibi bir faili gerektiren vaz' olgusuna dayanır. Bunlar akıl yoluyla bilinmez, ancak nakil yoluyla öğrenilebilir. Bir başka deyişle Bâkılânî, lafızların vazedildiği mânaların nakil yoluyla bilinebileceğini düşünür.³⁹¹ Dolayısıyla gizli duygu ve düşünceler doğrudan vaz'a konu olamamaktadır. Ne söylediğini bilen ve kendi iradesiyle konuşan bir insanın sözleri delil olarak kabul edilir ve hukuki birtakım sonuçlar doğurabilir. Buna göre çocuk, mecnun ve uyuyan gibi ne söylediklerini bilmeyen ve kendi iradeleriyle konuşamayan insanların sözleri ise delil olarak kabul edilmez.³⁹²

“İnsanın kendi zihninde yer alanı dışa aktarması, onu ifade etmesi için lafızlara veya onların yerine geçen sayı, çizgi, işaret, yazı vb. göstergelere ihtiyaç duyduğunu” ifade eden Bâkılânî, genelde bütün göstergelerin özelde ise lafızların vazediliş amacının iletişimi sağlamak olduğunu belirtir.³⁹³ Vaz'a konu olan unsurların lafız ve lafız dışı olmak üzere iki ana kısma ayrıldığını belirten Bâkılânî'nin bütün bu göstergeleri kapsayan mutlak anlamdaki vaz'a da işaret ettiği ifade edilebilir.³⁹⁴

Bâkılânî, insanın duygu ve düşünceleri ifade etmek için kullandığı lafızları, “kullanılan ve fayda veren” ile “kullanılmayan ve fayda vermeyen” şeklinde iki kategoriye ayırır. İlk kategoriye “bir anlam için vazedilip ona delâlet eden” şeklinde tanımlar. İkinci kateoriyi ise “hiçbir şey ifade etmeyen mühmel lafız” ile “ifade ve istifade amaçlı olmayan lafız” olmak üzere iki alt kısma ayırır. Mühmel lafız için “زید/Zeyd”

isminin tersten okunuşunu ifade eden “دين/deyz” lafzını zikreder. İfade ve istifade amaçlı olmayan lafız için ise mecnunun söylediği sözü örnek olarak gösterir.³⁹⁵ Bâkılânî, kelâmı fayda ve kullanım açısından ele alarak ifade ve istifadenin (iletişim) ancak irade sahibi biri tarafından söylenen ve vaz'a konu olan lafızlarla gerçekleşebileceğini savunur. Çünkü bu tür lafızlar, kendi anlamlarına delâlet ederek konuşanın maksadını ifade eder. Buna karşılık vaz'a konu olmayan veya irade sahibi biri tarafından kullanılmayan lafızlar

³⁹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 204-205.

³⁹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 3, 55.

³⁹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 208-209.

³⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 336.

³⁹⁴ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 162.

³⁹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 336-337.

ise bir şey ifade etmez. Bu durum, vaz'ın dil ile alakalı temel bir mesele olduğunu ve bütün dilsel konuların bunun üzerine inşa edildiğini gösterir.³⁹⁶

Bâkılânî, vaz' yoluyla bir anlamı ifade edip muhataba bir fayda veren kelâmı (hitabı) kendi içinde üç kısma ayırır. Birinci kısımda yer alan kelâma “nas” adını verir. Nas, vazedildiği anlam dışındaki bir anlama hamledilemeyen ve içerdiği anlamın tümünü ifade etmede müstakil kelâmdır. İkinci kısımda yer alan kelâma “mücmel” adını verir. Mücmel, kendisiyle kastedilen anlamı ifade etmede bir yönüyle yeterli, bir yönüyle de yetersiz kalan kelâmdır. Üçüncü kısım ise “mecaz”dır. Mecaz, vazedildiği anlamı ifade etmede yeterli olsa da maksadı ifade etmede tümüyle yetersiz kalan kelâmdır. Bâkılânî şer'î naslardan birçok örnek vererek bütün bu kısımları açıklar.³⁹⁷

Bâkılânî'nin, mecazda vaz'ın bulunmadığı görüşüne daha yakın olduğu söylenebilir. Zira mecaz hakkında şu şekilde bir açıklama yapar:

Mecaz, vazedildiği mânânın dışında kullanılan bir lafız türüdür. Ancak mecaz vaz'a konu olan bir hakikate dayanmakta ve muhataba fayda veren bir hitaptır. Dolayısıyla her mecaz bir hakikati gerektirmekte; buna karşın her hakikat bir mecazı gerektirmemektedir. Vaz'î/hakikî anlamında sabit kalan birçok lafız bulunmakta hatta hakikat türü lafızlar hitabın çoğunluğunu oluşturmaktadır.³⁹⁸

Bâkılânî, kendinden önceki usûlcüler gibi âm ve has terimlerini inceler. Bu terimlerin her birine ait sîga ve ifadeleri zikredip bunların lafza ait birer vasıf olduklarını belirtir. Bu bağlamda vaz' kavramının irade ve kasıt kavramlarıyla olan ilişkisine değinerek bu ilişkinin delâlet üzerindeki etkilerinden bahseder.³⁹⁹ Usûlcülerin, lafızların vaz'ı sonucunda ortaya çıkan “âm-has” ve “umum-husûs” terimlerini incelemesi, lafızların mânâ-hüküm bakış açısı ile ele alındığını göstermektedir. Buradan hareketle usûlcülerin, mânâ ve hükmü amaç, lafzı da bu amaca ulaştıran bir vasıta olarak gördükleri ifade edilebilir. Bu nedenle usûl eserlerinin başlangıcında insanı doğrudan ilgilendiren ve ondan bir davranış sergilemesini ifade eden “emir-nehî” gibi meselelere yer verilir. Aynı zamanda bu taleplerle mükellef olanları yani nasların kapsamında kimlerin bulunduğunu belirten âm ve has türü lafızlar etraflıca incelenir.⁴⁰⁰ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Şîrâzî, Cüveynî, Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1096) ve Gazzâlî gibi usûlcülerin eserlerinde de yer alan vaz'î bilgilerin, Bâkılânî'nin açıklamalarıyla temel

³⁹⁶ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 164.

³⁹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 340-351.

³⁹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 1, 350-358.

³⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 3, 5-15.

⁴⁰⁰ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 167.

düzeyde örtüştüğünü ifade etmek mümkündür.⁴⁰¹

Hanefî usûlcülerin vaz‘ kavramına yaklaşımı, genel olarak Bâkılânî’nin yaklaşımına benzer. Ancak Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Sadrüşşerîa gibi Hanefî usûlcülerin kullandığı ıstılahlar, Bâkılânî’nin kullandığı ıstılahlardan hem nicelik hem nitelik açısından farklılık göstermektedir. Bu farklılıklardan en önemlisi, vaz‘ teriminin Hanefî usûlcülerde daha merkezî bir konumda yer almasıdır.⁴⁰² Hanefî usûlcülerin kullandığı ıstılahların nasıl oluştuğunu bilmek, vaz‘ kavramının usûldeki yerinin daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Hanefî usûlcülerinden Debûsî’nin, *Takvîmu’l-edille* isimli çalışmasında birçok yeni kavrama rastlamak mümkündür. Debûsî’nin bu çalışmasında incelediği birçok elfâz meselelerinin sonraki süreçte büyük oranda muhafaza edildiği söylenebilir. Debûsî, merkezini vaz‘ kavramının oluşturduğu elfâz konusunu, sistematik bir sınıflandırma ile hiyerarşik dört başlık altında yirmi lafız kategorisinde ele alır. Bu lafız kategorisinden ilk dördü, “âm, has, müsterek ve müevvel” şeklindedir. Debûsî, bunları “mânaları kapsaması bakımından lafızlar ve içerdiği hükümler” başlığı altında sunar.⁴⁰³ İkinci dördteki lafızları ise “zahir, nas, müfesser, muhkem” ve bunların karşıt dördü “hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih” olarak inceler. Bunları ise “açıklık bakımından farklı mânaları ifade eden ve fukaha nezdinde kullanımı yaygın olan lafızlar” başlığı altında analiz eder.⁴⁰⁴ Üçüncü dört “hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye” lafız kategorilerinden meydana gelir. Bunlar da “kelâmın kullanımı açısından söz konusu olan lafızlar” adı altında ele alınır. “Aynü’n-nas, işaretü’n-nas, delâletü’n-nas ve mukteza’n-nas” şeklinde son dördünü oluşturan lafız kategorilerini ise “hükümleri açık naslarla sabit olan lafızlar” başlığı altında ele alır.⁴⁰⁵

Zikri geçen yirmi lafız kategorisinin “lafızların anlamlarını kapsama oranı/ قدر تناو لها” başlığı altında incelenen ilk dördünün doğrudan, geriye kalanların ise dolaylı olarak vaz‘ kavramı ile bağlantılı olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Debûsî’nin İmam Şâfiî’den naklettiği “vâzı‘, tek tek fertlerle ilgili olan hükümleri hususi

⁴⁰¹ Şîrâzî, *el-Lüma’*, 37-115; Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 116-284; Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem‘ânî, *Kavâtiü’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi‘î (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), c. 1, 34-305; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 8-190.

⁴⁰² Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 168-169.

⁴⁰³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 94.

⁴⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 116-118.

⁴⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 119, 130.

bir biçimde belirtmek için has isimleri, bütün fertlere taalluk eden hükümleri umûmî bir biçimde ifade etmek için de âm lafızları vazetmektedir.”⁴⁰⁶ tarzındaki açıklamaları, vaz‘ açısından lafızların “âm ve has” olmak üzere iki kısma ayrıldığını göstermektedir. Debûsî’nin İmâm Şâfiî’den naklettiği bu açıklama, erken dönemlerden itibaren usûlcüler tarafından lafızların anlam açısından incelendiğinin bir göstergesidir. Aynı zamanda lafızların vazedilmesinin amacının, fıkıh usûlü özelinde muhataba birtakım hükümleri beyân etmek olduğunu gösterir.⁴⁰⁷

Debûsî lafızlardan meydana gelen kelâmı, vaz‘ itibariyle “ihbar, istihbar, emir ve nehiy” şeklinde dört ana kısma ayırır. Bu taksimi şu şekilde temellendirir:

Kelâm ya kadîm olan Allah’ın bir vaz‘ıdır ya da hikmet sahibi birinin vazettiği bir sözdür. Dolayısıyla kelâmın övgüye layık bir faydadan uzak olması mümkün değildir. Sözü edilen bu fayda, ihtiyaç duyulan şeylerin (mânaların) ifade edilmesinden ibarettir. Bu da ancak bu dört kategoride tekellüm vasıtasıyla gerçekleşir.⁴⁰⁸

Debûsî’nin bu açıklaması, hem dilin kurucusu hakkında bilgi verir hem de lafızların oluşturduğu kelâmın vazedilme gayesini açıklar. Ayrıca vaz‘ olgusunun ihtiyaçlara göre gerçekleştiğini gösterir. Debûsî, bu bağlamda emir ve nehiy gibi birçok lafız türünün vaz‘î anlamlarını zikrederek bazı lafız türlerinin vaz‘î anlamlarının usûl ilmindeki önemini vurgular.⁴⁰⁹

Debûsî, isti‘mal açısından lafızları “hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye” olmak üzere dört kategoriye ayırır. Bu kategorileri tek tek incelediği bölümde şu açıklamayı yapar:

Hakikat ifade eden lafızların bilinme yolu sema’ (nakil) ile olur. Zira bu lafız türleri, vaz‘a dayanır. Hakikat türü lafızların ifade ettikleri vaz‘î anlamların bilinmesi onların vâzı’dan nakledilmesine bağlıdır. Buna karşın mecaz türü lafızların lügat açısından sübutu nakle dayanmayıp onlar konuşanın inisiyatifine bırakılır. Zira Araplar, lafızları, (vaz‘î anlamlarıyla belirli münasebetlerle ilişkili olan) birtakım mecazî anlamlarda da kullanır.⁴¹⁰

Debûsî’nin bu açıklamasında vaz‘ın bilinme yöntemi, vaz‘ ile isti‘mâl arasındaki ilişki ve dilin naklî bir olgu olduğu hususunda önemli ipuçları verdiği söylenebilir.

Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl* adlı eserinde Debûsî’nin vaz‘ teorisine ilişkin görüşlerini büyük ölçüde benimser ancak bazı önemli değişiklikler de yapar. Pezdevî, öncelikle yirmi adet lafız türünü zikredip bunların arasındaki ilişkileri açıklar. Daha sonra her bir lafız kategorisini ayrı başlıklar halinde ele alarak ayrıntılı bilgiler aktarır.⁴¹¹

Pezdevî, Debûsî’nin dörtlü taksimatını daha anlaşılır bir şekilde ifade ederek lafız

⁴⁰⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 97.

⁴⁰⁷ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 171.

⁴⁰⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 34.

⁴⁰⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 34-60.

⁴¹⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 119.

⁴¹¹ Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, 5-12.

kategorileri arasında hiyerarşik bir ilişki olduğunu öne sürer. Debûsî'nin dörtlü taksimatındaki ilk grubu (في حق تناولها المسميات) için "madde ve /madde في وجوه النظم صيغة و لغة" kalıp/vaz' yönünden lafzın kısımları" başlığını tercih eder. Debûsî'nin kullandığı İkinci grup başlık (في وجوه البيان بذلك النظم) yerine "nazmın /nazmın في وجوه البيان بذلك النظم" (في الأسماء الظاهرة التي تتفاوت معانيها ظهورا) beyânı (delâlet) açısından lafzın kısımları" başlığını kullanır. "في أقسام أنواع استعمال الكلام" başlıklı üçüncü grup için "lafzın kullanımı açısından kısımları" (في وجوه استعمال ذلك النظم) ifadesini tercih eder. Dördüncü grup için kullanılan "في أقسام الأحكام الثابتة بالنص الظاهر" ifadesini de "maksada ve mânaya vâkıf olma yönünden /maksada ve mânaya vâkıf olma yönünden (في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني) lafzın kısımları" ifadesiyle değiştirir.⁴¹²

Serahsî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310) gibi Hanefî mezhebinin önemli usûlcüleri, seleflerinin vaz'a dair görüşlerini büyük ölçüde benimsemişlerdir.⁴¹³ Sadrüşşerî'a *et-Tavdîh* isimli usûl eserinde Pezdevî'nin lafızlar taksimini daha anlaşılır bir şekilde ifade ederek ilk usûlcülerin kasıtlarını daha açık ve öz ifadelerle ortaya koymuştur. Lafızlar taksiminin ilk kategorisini "باعتبار الوضع", ikinci kategorisini "باعتبار ظهور المعنى و خفائه و مراتبهما", üçüncü kategorisini "بالاستعمال" ve dördüncü kategorisini "في كيفية دلالة عليه" şeklinde isimlendirmiştir.⁴¹⁴ Sadrüşşerî'a'dan sonra gelen usûlcüler dörtlü taksimde onun kullandığı bu öz ve açık ifadeleri kullanmaya devam etmiştir.⁴¹⁵

Sadrüşşerî'a'nın bu açıklamaları, şer'î nasların anlaşılması ve yorumlanmasının "vaz', isti'mâl, delâlet ve delâletin şekli (fehmi)" olmak üzere dört aşamalı bir süreçte dayandığını gösterir. Nitekim bir kelâmın/hitabın oluşması, bu dört kavramın tahakkuk etmesine bağlıdır. Bu aşamalardan olan vaz', lafzın vücut bulup anlam kazanması sürecidir. İsti'mâl aşamasında ise varlık bulan bu lafzın, maksadını ifade etmek isteyen mütekellimin kendi vaz'î anlamında veya bu anlamla bağlantılı mecazî bir anlamda

⁴¹² Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 5-6.

⁴¹³ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 124, 163, 170, 187, 236; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr (Şerhu Nurü'l-envâr 'ale'l-Menâr ile)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), c. 1, 23-25.

⁴¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 47, 54-55.

⁴¹⁵ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 20-23.

kullanılması söz konusudur. Delâlet aşamasında ifade ve istifadeye sunulan lafzın, kullanıldığı vaz‘î veya mecazî anlamı (bir şekilde) gösterdiği hususu öne çıkmaktadır. Delâletin keyfiyeti/fehm aşamasında, mânayı gösteren lafzın, anlamı nasıl ve hangi yöntemle gösterdiği ve bunun muhatap tarafından nasıl anlaşıldığı hususu söz konusudur.⁴¹⁶ Buna göre bir hiyerarşi içerisinde bulunan bu kavramlardan vaz‘ kavramı lafzın kaynağını (vâzî‘ı) gösterir. Bir başka ifadeyle lafzı, mânâ karşılığında tayin eden iradeyi ifade eder. İsti‘mâl kavramı ise lafzı kullanan şahsı yani mütekellime işaret eder. Delâlet kavramı lafzın kendisini ve fehm kavramı da lafza/kelâma muhatap olan şahsı yani muhatabı gösterir. Bu kavramlar, aynı zamanda bir hitabı oluşturan aslî ve talî unsurları ifade eder.⁴¹⁷

Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*’de vaz‘a dair daha net bilgilere yer verir. Nitekim Râzî, “vâzî‘, mevzu/lafız, mevzu leh/mânâ, vaz‘ın sebebi, vaz‘ın faydası ve vaz‘ın bilinme yolu” şeklinde vaz‘ meselesinin temel çizgilerini ele alır. Bunlara değinirken de “vâzî‘, mevzû, mevzû leh, ğaradü‘l-vaz ‘ ve marifetü‘l-vaz” gibi daha teknik terimleri kullanır. Vaz‘î terimleri bu kadar teknik olarak inceleyen ilk usûlcünün Râzî olduğu dile getirilmiştir.⁴¹⁸

Râzî, *el-Mahsûl*’de usûl ilminin temel konulardan biri olan dilsel meseleleri içeren bir bölüme yer verir. Bu bölümde dokuz temel başlık yer alır.⁴¹⁹ Birinci ana başlıkta beş alt başlık bulunur. İlk başlıkta kelâmı tanımlayarak onun vaz‘î bir olgu olduğunu dile getirir. İkinci alt başlıkta lafızları, mânaları karşılığında tayin eden zâtın/vâzî‘ hakkında benimsenen görüşleri inceler. Râzî’ye göre lafızların anlamlarını ifade etmesi zâtî bir ilişkiden kaynaklanmaz. Lafızların anlam ifade etmesi vâzî‘ın vaz‘ ameliyesine dayanır. Üçüncü alt başlıkta vaz‘ın temel unsurlarından biri olan lafzı analiz eder. Râzî’ye göre lafızlar, insanlar arasındaki iletişimin (beyânın) gerçekleşmesini sağlayan bir vasıta olup iletişimi sağlamak için Allah tarafından ihdas edilmiştir. Dördüncü alt başlıkta vaz‘ın en önemli unsurlarından biri olan mânayı inceler. Râzî, vaz‘a konu olan mânayı belirleyen temel sâikin ihtiyaç olgusu olduğunu ifade eder. Bu bağlamda lafızların vazediliş gayesi, terkîbî mânaları ifade etmektir. Bunun yanı sıra lafızlar, zihnî varlıklar için vazedilir. Beşinci alt başlıkta vaz‘ın bilinme yolları hakkında bilgi verir ve vaz‘ın aslî ve talî

⁴¹⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 43-46; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 52-54.

⁴¹⁷ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 174.

⁴¹⁸ Özdemir, “Vaz’ İlmi ve Tarihsel Gelişimi”, c. 1, 343.

⁴¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 40.

unsurlarıyla ilgili bilgileri aktarır.⁴²⁰ Bu durumda vaz'ın aslî unsurları “vâzı”, lafız ve mâna”dır. Tâlî unsurları ise “vaz'ın sebebi, faydası ve bilinme yolu”dur.

Dil meselelerini incelediği bölümün ikinci ana başlığında lafzın değişik açılardan taksimine, üçüncü ana başlıkta müştak türü isimlere, dördüncüsünde teradüf ve te’kîde, beşincisinde müşterek türü lafızlara, altıncısında hakikat ve mecaza, yedincisinde kelâmın yorumlanmasında meydana gelebilen yanlış anlaşılmalara çözüm yöntemlerine yer veren Râzî, sekizinci ana başlığı da Cessâs’tan itibaren usûlcüler tarafından yer verilen mâna harflerinin vaz’î anlamlarına ayırarak hem diğer bablarda vaz’a dair zikrettiği teorik bilgileri somutlaştırmakta hem de genelde lafızların, özelde bu harflerin vaz’î anlamlarının usûl ilminde önemli olduğunu vurgulayarak bunların birçok şer’î hükme medar teşkil ettiğini ifade eder.⁴²¹ Râzî dokuzuncu ana başlıkta şer’î naslarla (ilâhî hitapla) istidlal yöntemlerini vererek bahsi geçen dilsel bölümü sonlandırır.⁴²² Râzî’den sonra gelen Âmidî, İbn Hâcib ve Beydâvî gibi usûlcüler daha çok onu takip ettiklerinden bunların eserlerinde yer verdikleri vaz’î bilgiler, ana hatlarıyla Râzî’nin verdiği bilgilerle aynıdır.⁴²³

2.2. Lafzın/Sözün Vaz’îliği ile İlgili Bağlı Meseleler

Bu başlık altında vaz’ olgusu bağlamında usûl eserlerinde incelenen ve problematik teşkil eden meseleler ele alınacaktır.

2.2.1. Dilde Kıyas

İslâm hukukunda kıyas, en genel anlamıyla hakkında nas bulunmayan bir olguyu, aralarındaki temel mahiyet benzerliği sebebiyle naslarda hükmü bildirilen olguyla hukuken aynı kategoride kabul etme olarak ifade edilebilir. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu kıyası meşru bir delil olarak kabul etmektedir. Kıyas işleminin dilde uygulanması ise farklı iki kelimenin yakın anlam içermeleri sebebiyle hukuken aynı hükme tâbî olmasını ifade etmektedir.⁴²⁴ Bir başka ifadeyle bir lafzın anlam ifade etmesinin vaz’ ameliyesine bağlı olduğu düşünüldüğünde vaz’ sonucunda ortaya çıkan

⁴²⁰ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 40-60.

⁴²¹ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 61-149.

⁴²² Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 150-160.

⁴²³ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 31, 34, 36, 44-45; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Münteha’l-usûlî* (Kahire: Matbaatü Kürdistani’l-İlmiyye, 1326), 28; Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 77-104.

⁴²⁴ Hasan Kayapınar, “Hanefî ve Şâfiî Usul Geleneklerinde Dilde Kıyas Problemi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (2022), 1.

lugavî kelimelerde, çeşitli kullanımlar ile anlam daralması, genişlemesi ve değişmesi gibi durumlar söz konusu olabilmektedir. Bu noktada dilde kıyas tartışmasının esasını, lafzın vaz'a bağlı olarak ifade ettiği belli bir anlamın itibara alınarak bu mânaya gelebilecek başka lafızların buna kıyas edilip edilemeyeceği sorusunun oluşturduğu ifade edilebilir.

Dilde kıyasın cari olup olmadığı meselesi usûlcüler arasında tartışmalı konulardan biridir. Tartışmanın merkezinde yer alan asıl meselenin isimler konusu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla tartışmanın gerçekleştiği zeminin belirlenebilmesi için isimlerin tabi tutulduğu sınıflandırmaya göz atmak gerekir. Buna göre isimler, temelde “özel, cins ve sıfat isimleri” olmak üzere üç kısma ayrılır. Özel isimler, belirli bir mânadan ziyade kişilerin birbirinden ayırt edilebilmesi için konulduğundan kıyasa konu olması söz konusu değildir. Sıfat isimler ise belirli bir sıfatla nitelenen varlıkları ifade eder, sıfatlar arasındaki ayrım ve farklılığı belirtir. Bu kısım isimler de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, “âlim, kâim ve kâdir” gibi müştak (türetilmiş) sıfatlar olup kendisinde mevcut olan her şey için istisnasız kullanılabilir. Bu nedenle sıfat isimlerin bu çeşidinde ıttirâd/devamlılık zorunludur. İlim sahibi olan herkes için “âlim” isminin kullanılması buna örnek gösterilebilir. Müştak olan bu çeşit sıfat isimler, belirtilen özellikleri taşıyan her şey için kullanımı sarf kurallarına göre gerçekleştiğinden vaz' kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu tür isimlerde de kıyas söz konusu değildir. Çünkü bu isimle adlandırılan hiçbir şey bu hususta bir diğerinden daha öncelikli sayılmaz.⁴²⁵ Kıyasa konu oluşu tartışılan kısım ise sıfat isimlerin ikinci kısmı olup “insan, hayvan, cin, hamr” gibi belirli bir tür ve cinse delâlet eden cins ve tür isimleridir. Zira ismin varlığı ve yokluğu, bu anlamın varlığı veya yokluğuna bağlıdır.⁴²⁶

Dilde kıyası meşru olarak gören usûlcüler bulunduğu gibi caiz görmeyen usûlcüler de bulunmaktadır. Dilde kıyasın caiz olduğu görüşü, Şâfiîler ve Hanbelîler'in çoğunluğuna, caiz olmadığı ise Hanefîler ve mütekellim usûlcülerin çoğunluğuna nispet edilir.⁴²⁷ Dilde kıyasın cari olabileceği meselesi, genel olarak şer'î kıyasın geçerliliği, ibret alınmasını emreden naslar, dilin kullanımının belli kurallar çerçevesinde gerçekleşmesinden hareketle temellendirilir. Dilin kıyas yoluyla sabit olabileceğini başka

⁴²⁵ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, c. 4, 109-110; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 80-81; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, c. 1, 476; Musa Ayış Ebu'r-Rîş, “el-Kıyasü'l-Lugavî beyne'l-Müsbitîn ve'n-Nâfîn ve'l-Eserü't-Teşri'i: Diraseten Usûliyyeten”, *Mecelletü'l-Belkâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 21/1 (2018), 29.

⁴²⁶ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, c. 4, 109-110; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 80-81.

⁴²⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, c. 1, 186; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 25; Ali Abdulaziz Amîrîni, “Subûtü'l-Lüga bi'l-Kıyâs 'inde'l-Usûliyyîn”, *Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 7 (1978), 376.

bir deyişle dilde kıyasın caiz olduğunu savunan usûlcüler, bu konuyla ilgili görüşlerini şer‘î kıyasın meşruiyeti ile temellendirirler. Bu yüzden “*İbret alın ey akıl sahipleri*”⁴²⁸ âyeti bu konu için de delil olarak gösterilir. Nitekim bu âyetin kapsamına şer‘î hükümler girdiği gibi isimler de dahildir.⁴²⁹

Dilde kıyasın caiz olduğu görüşünün dayandırıldığı bir diğer gerekçe ise “her fâil merfudur.” şeklindeki Arapların konuşmalarından istikrâ sonucunda elde edilen kurallardır. Dilcilerin de her fâili buna kıyas ederek bu kuralı uygulamaları dilin kıyasla sabit olabileceğini göstermesi açısından önemlidir.⁴³⁰ Bunun yanı sıra kelimeler arasında müşterek olan mânalar da dilde kıyası caiz görenler açısından delil olarak kullanılır. Bir başka ifade ile kıyasa konu olacak iki kelime arasında bulunan ortak mâna, bu iki kelimenin kıyas yoluyla aynı hükümde olmasını gerektirir. Bu durum, şer‘î kıyasta da söz konusudur. Ortak illet sebebiyle iki farklı olgu aynı hükümde birleşmekteyken aynı şekilde iki farklı kelime de ortak anlam sebebiyle aynı hükümde birleşir.⁴³¹

Arapların isimlendirdikleri bazı şeylerin yok olduktan sonra bile onların yerine gelen benzerlerine de aynı isimleri kullanmaya devam etmeleri (deverân) durumu da dilin kıyasla sabit olduğunu savunanlar açısından başka bir gerekçedir.⁴³² Bir başka ifadeyle deverân, isimlerin tesmiye sebepleriyle var olması, bu sebeplerin ortadan kalkmasıyla da ismin değişmesi olarak ifade edilebilir. Şöyle ki üzüm suyu fermantasyondan önce “hamr” olarak isimlendirilmez. Mayalama işleminden sonra “hamr” olarak isimlendirilir. Şarabın sarhoş edici özelliğini kaybetmesiyle sirkeye dönüşmesi durumunda artık bu yeni sıvıya “hamr” ismi verilmez. İşte tesmiye sebebinin değişmesiyle ismin de değişmesi deverân olarak ifade edilmekte ve bu deverân, isimlerin illete binaen tesmiye olundukları noktasında zan oluşturur. Nebîzde de aynı özelliğin bulunmasından dolayı nebîzin haramlığı noktasında zan oluşur. Ancak bu zan delil olup nebîzin haramlığına hükmetmek vacip olur.⁴³³

Dilde kıyasın caiz olduğunu kabul edenler açısından “aklı örtme” anlamında ortak

⁴²⁸ el-Haşr 59/2.

⁴²⁹ Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdadî İbnü’l-Kassâr, *el-Mukaddime fi’l-usûl*, thk. Muhammed b. Süleyman es-Süleymânî (Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), 194-195; Ebû Ya’lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli’l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübarekî (Riyad, 1993), c. 4, 1347-1348.

⁴³⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 2, 365.

⁴³¹ Sem‘ânî, *Kavâtiü’l-edille*, c. 1, 282-283; Kayapınar, “Dilde Kıyas Problemi”, 19.

⁴³² Ferrâ, *el-Udde*, c. 4, 1350-1351; Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *et-Tefsîrâ fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimeşk: Darü’l-Fikr, 1980), 444-445.

⁴³³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 2, 364.

olduğu için nebîz, “hamr”; bir malı gizlice alma mânâsında ortak olduğu için kefen soyma, “hırsızlık” olarak adlandırılır. Bu durumda nebîz ve kefen soymanın hükmünün nas ile belirlendiği sonucu ortaya çıkar.⁴³⁴ Aslında burada tartışmanın odak noktası, Araplar’ın söz konusu isimlerin bu anlamlarını hakikat olarak ifade edecek şekilde kullanıp kullanmadığıdır. Şayet Araplar nebîz için hamr, kefen soyucu için hırsız lafızlarını hakikat olarak kullanıyorsa bu durumda dilin kıyas yoluyla sabit olduğunu tartışmanın bir anlamı kalmaz. Nitekim dili koyan, ismi, hamr ve nebîzi ya da hırsız ve kefen soyucuyu kapsayan bir anlamdan dolayı koymuş ise bu müsemmaların lafzın kapsamına dahil oluşu kıyas ile değil, vaz’ yoluyla olmuştur.⁴³⁵

Dilde kıyası caiz görmeyen usûlcüler, yukarıda dilde kıyasın meşruiyetine dair getirilen delilleri eleştirerek dilin ve dildeki isimlerin anlam çerçevelerinin belirlenmesinde kıyas ve akıl yürütmenin geçersiz olduğunu, aksine dilin vaz’a dayandığını ileri sürerler. Bu noktada isimlerin anlamlarının bilinmesi için akıl yürütmekten ziyade dildeki kullanıma müracaat edilmeye ihtiyaç bulunduğunu belirtirler. Bir başka ifadeyle dil, semâî olduğu için kıyas yoluyla yeni kelimeler türetilemez. Dil kurallarından hareketle yeni kelimelerin türetilmesi kıyas değildir. Çünkü dil kuralları çerçevesinde hareket edilmesi dilin semâî sınırlar içinde hareket edilmesi anlamına gelir.⁴³⁶

Dilin kıyas yoluyla sabit olamayacağını benimseyen usûlcülerin temel dayanak noktası, dilin vaz’î bir niteliğinin bulunmasıdır. Nitekim isim, müsemmayı gösteren bir alâmettir. Başka bir deyişle Araplar lafızları bir anlama karşılık vazettikleri için söz konusu lafzın vazedildiği mânâda kullanılması gerekir. Ancak dilde kıyas işlemi, vaz’ın sınırlarını aştığı için vaz’ olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Nitekim dilin vaz’ının hükmî bir vaz’ olduğu konusunda ittifak vardır. İsimlerin vaz’ından maksat mutlak ya da mukayyet bir şekilde bunların anlamlarını ifade etmesidir. Mutlak ya da mukayyed şekilde anlamını ifade etmesinde süreklilik/ittırad şartı aranır. Aksi durumda delâlet ve uzlaşından bahsetmek imkânsızlaşır. Mutlak veya mukayyet olarak bu anlamlar/sıfatlar bulunduğu şeye ismini verir. Bu ise kıyas ile değil vaz’ sayesinde

⁴³⁴ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Reşîk, *Lübâbü’l-mahsûl fî ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Gazzâlî Ömer Câbî (Dübey: Darü’l-Buhus li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 2001), c. 2, 467; Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, c. 1, 224.

⁴³⁵ İbn Reşîk, *Lübâbü’l-mahsûl*, c. 2, 466-467.

⁴³⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 3, 459.

mümkündür.⁴³⁷ Örneğin Araplar siyahlığı sebebiyle ata, “edhem” kızılığı sebebiyle de “kumeyt” ismini vermişlerdir. Buna rağmen siyah veya kızılığı sebebiyle elbise ve insan için bu isimleri kullanmamışlardır. Bu da dilde kıyasın meşru bir yol olmadığını gösterir. Nitekim Araplar, bu iki ismi siyah ve kırmızı olan şeylerden ziyade bu renge sahip atlar için vazetmişlerdir. Araplardan tevkîf/bildirim yoluyla bilinen sarf kurallarına uygun olmayan hiçbir şeyi, kıyas yoluyla isbât ve vazetmek mümkün değildir.⁴³⁸

Bir dildeki isimler, vazedildikleri nesneler ve şahıslar için özel olup bu isimlerle sadece ilgili müsemmalar kastedilir. O isimlerin vaz‘ sebebi olan vasıflar maksûd değildir. Mesela çıktıktan sonra yeryüzünde hareket ettiği için roka bitkisine Arapça’da “الرجير” ismi verilmiştir. Buna göre hareket ettiği için insan sakalına da bu ismin verilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle isimlerin anlam sınırları tespit edilirken dildeki vaz‘ın esas alınması daha sağlıklı bir yol olduğu söylenebilir. Aksi taktirde isimlendirme yapılırken dikkate alınan vasıf sebebiyle başka nesne ve fiiller aynı vasma sahip olsalar bile aynı isimlendirme geçerli değildir. Zira bu isimlendirme sadece bu kıyası yapan kişi tarafından bilinir, başkalarının bu isimden haberi olmaz.⁴³⁹

Dilde kıyası kabul etmeyenler, kıyasın cari olduğunu iddia edenlerin ismin varlık ve yokluk bakımından anlamına bağlı olduğu şeklindeki deverân argümanının geçersiz olduğunu dile getirmişlerdir. Çünkü dilcilerin ismi bir anlamdan dolayı sadece o şeye özgü olarak kullandıkları durumlar söz konusu olabilir. Dilin belli mânalar için vazedilmesi, bir illetten dolayı aklın zorunlu kıldığı ilkeler gibi değildir. Aksine muvâza‘a, uyulaşım ile sağlanır ve onların kasıt ve tercihlerine bağlıdır.⁴⁴⁰

Dilde kıyasın geçerli olmadığını bir diğer gerekçesi, ismin illet olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığıdır. Hükümlerin illetlerle sabit olması mümkünse de ismin illet olarak değerlendirilmesi yanlıştır.⁴⁴¹ Mesela sirke, ekşiliği ortadan kalktığında “sirke” diye isimlendirilmezse de “sirke” olarak adlandırılması ekşiliğinden dolayı değildir. Benzer şekilde hamr, keskinliği ortadan kalktığında hamr olarak isimlendirilmezse de bu şekilde isimlendirilmesi keskin oluşundan ziyade keskin üzümler

⁴³⁷ Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, c. 1, 362.

⁴³⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 11-13; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 213.

⁴³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 4, 115; Serahsî, *el-Usûl*, c. 2, 157.

⁴⁴⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 200.

⁴⁴¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. 2, 261; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 3, 459.

şırası olmasından dolayıdır. Hamr ismi hem üzüm şırasından hem de hurma şırasından yapılan içki için kullanılmış olsaydı “yanında nebîz ya da hamr var mı?” sözü anlamsız olurdu. Bu ikisi, cins olarak ayrıldığına göre hamr isminin nebîzi içine almadığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁴² Buna göre yanında sadece nebîz bulunan yolcunun nebîzle abdest alıp almayacağı ile ilgili verilen hükümlerin dilde kıyasın meşruiyeti ile alakalı görüşlere bağlı olarak farklılık arz ettiği söylenebilir. Ebû Hanife bu yolcunun nebîzle abdest alabileceğine hükmederken Ebû Yusuf ise bu kişinin nebîzle abdest alamayacağı ve teyemmüm yapması gerektiği yönünde hüküm belirtir.⁴⁴³ Buna göre Ebû Hanife’nin nebîzi, hamr ile aynı kategoride değerlendirmedeğini ifade etmek mümkündür.

Zinâ ve livatanın aynı kategoride değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesi de dilde kıyas sorununu gündeme getiren meselelerden biridir. Bir başka ifadeyle livata suçunu işleyen kimseye had cezası verilip verilmeyeceği meselesi kıyasın dilde cari olup olmadığını kabul etme durumuna göre farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bilindiği üzere Hanefî mezhebinin genel kanaati dilde kıyasın cari olmadığı yönünde gelişmiştir. Ancak İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’un livata suçunu işleyen kişiye zina haddi uygulanması yönünde görüş belirttikleri görülmektedir. İmâmeyn’in bu görüşü ortaya koymalarında dilde kıyası caiz görmeleri değil nasların kendisi etkili olmuştur. Zira hadler kıyas ile sabit olmaz. Zina haddi nas ile sabittir. Aynı suçu işleyen kişiye haddin uygulanması kıyas olmamaktadır.⁴⁴⁴ Ebû Hanife (v. 150/767) ise bu kişiye had değil tazir cezasının verileceği şeklinde görüş beyân etmiştir. Ebû Hanife’nin bu görüşü, dilde kıyasın geçersiz olması meselesiyle irtibatlandırılmaktadır.⁴⁴⁵

Özetle dilde kıyasın caiz olmadığını savunanların ortak kanaatini salt anlam birliğinden hareketle kıyas yapılamayacağı algısının oluşturduğunu ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte lafızların ilk vaz’ında söz konusu anlamın etkili olduğu ancak bu anlamlardan hareketle yeni kelimelerin türetilmeyeceği ve bazı isimlerin aynı hükümde ele alınamayacağı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar sarhoş etme anlamından hareketle hamr/şarap ismi vazedilmişse bile sarhoş etme özelliğinden dolayı çeşitli içeceklere hamr isminin verilemeyeceğini ifade etmek mümkündür. Mesela “aslan” lafzı, cesareti ile bilinen herkes için mecazen kullanılabilir. Şayet bu isim,

⁴⁴² Basrî, *el-Mu’temed*, c. 2, 272-274.

⁴⁴³ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), c. 1, 58.

⁴⁴⁴ Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü’l-Marife, 1989), c. 9, 77-78.

⁴⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 285; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 242-243.

cesurluk vasfı sebebiyle hakiki anlamda kullanılacak olsaydı cesur olan herkese hakiki anlamda “aslan” isminin verilmesi gerekirdi. Benzer şekilde “salât” kelimesi ilk vaz‘ itibariyle dua mânasında olmakla birlikte içinde dua bulunan bütün fiillere “salât” isminin verilmesini mümkün kılmaz.⁴⁴⁶

Yukarıda dilde kıyas tartışmasının şer‘î kıyası kabul edenler açısından anlamlı olduğu zikredilmişti. Ancak şer‘î kıyas ile dilde kıyas arasında çeşitli açılardan önemli farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle şer‘î kıyas illet birliğinden hareketle mânadan mânaya ulaşma ameliyesi iken dilde kıyas mânadan lafza ulaşmaktan ibarettir. Dolayısıyla bu iki kıyas mahiyet itibariyle birbirinden farklıdır.⁴⁴⁷ Bir başka deyişle şer‘î kıyas ile hüküm değerlendirmesi, asıl, fer‘, illet gibi birçok unsurun incelenmesi sonucu gerçekleşmektedir. Bu yüzden herhangi bir çaba harcanmaksızın doğrudan dilin bilinmesi ile hükmü öğrenilmek istenen şey için gösterilen gayretin, kıyas olarak isimlendirilmesi uygun değildir.⁴⁴⁸

Mükellef ve durumlara göre değişebilen hükümlerin bir kısmının naslarla diğer kısmının kıyasla sabit olması mümkündür. Bu yüzden şer‘î hükümlerin bir kısmı kişiden kişiye ya da durumdan duruma değişebilmekte ve kişi ulaştığı sonuçla mükellef olmaktadır. Buna karşılık bazı insanların bir şeyi bir adla, bazılarının ise bu şeyi farklı bir isimle adlandırmakla sorumlu tutulmaları şeklinde bir durum söz konusu değildir. Çünkü adlandırma, insanın sorumluluğunda olan bir hüküm alanı değildir. Asıllarda müsemmâ ile ilgili hüküm dışında sadece isimlendirmeye yönelik bir sorumluluk bulunmamaktadır. Hükme ulaştıran bir yol olan kıyasın, hüküm olmayan bir şeyde gerçekleştirilmesi doğru değildir.⁴⁴⁹

İsimlerde kıyas, hükümlerin ispatına ya da bunun dışında başka bir şeye yöneliktir. Hükümlerin ispatına yönelik olması durumunda Yüce Allah bu hükümlere deliller koymuş ve bunları da dilde veya şer‘de sabit isimlere bağlamıştır. Bu itibarla isimlerde kıyasa gerek duyulmamaktadır. Ahkâmın ispatı dışında bir gayeye yönelikse, bunun bir anlamı ve faydası bulunmamaktadır. Çünkü kişi bu durumda sadece kendisi için bir şeye isim vermiş olmaktadır ki bu da anlamsızdır.⁴⁵⁰ Öte yandan şer‘î hükümlerde kıyasın meşruiyeti daha kuvvetli delillere dayandırılırken dilde kıyasın bu tarz bir dayanaktan

⁴⁴⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 129.

⁴⁴⁷ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 149-150; Kayapınar, “Dilde Kıyas Problemi”, 16.

⁴⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 4, 100, 105.

⁴⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 4, 111-112.

⁴⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 4, 114-115.

mahrum olduğu, ancak dilcilerden kesin bir delil nakledilmesi durumunda kabul edilebileceği belirtilmektedir.⁴⁵¹

Şâfiî usûlcü Sem‘ânî, dilde kıyasın mümkün olduğunu savunanların, bunu şer‘î kıyas gibi düşündüklerini belirtir. Buna göre dilde kıyası kabul edenler, müştak isimleri fer‘, kendisinden türetme yapılan ismi asıl, isticaka sebep olan anlamı da illet gibi değerlendirir. Sem‘ânî, dilde kıyasın meşruiyetini ortaya koyabilecek en makul izahın bu olduğunu savunur. Buna karşılık dilde kıyası kabul etmeyenlerin gerekçelerinin güçlü olduğunu ifade eder. Ardından isimlerde kıyasın, şer‘ açısından caiz olduğunu iddia eder. Nitekim şer‘î isimler, illetleri ile sabittir. Bu illetler başka yerlerde bulunursa isim bunları da kapsar. Bir başka deyişle şeriat, bu isimlere şer‘î bir özellik kazandırarak anlam alanını genişletmiştir. Bunun neticesinde hamr ismi “nebîz”, zinâ ismi “livâta”, hırsız ismi ise “kefen soyucu/nebbâş” için sabit olur. Dolayısıyla bunlarla ilgili hükümler, nasın kapsamına girer.⁴⁵²

“Nebîz” için hamr; “livata/homoseksüellik” için zinâ; “kefen soyucu” için hırsızlık hükmünün sabit olduğu şeklinde İmam Şâfiî’ye nispet edilen görüş, dilde kıyası kabul eden Şâfiî usûlcüler açısından anlaşılır bir durumdur. Dilde kıyasın caiz olmadığını savunan Şâfiî usûlcüler ise zikri geçen konularda verilen hükümlerin dilde kıyastan ziyade başka delillerden hareketle ulaşılan hükümler olduğunu beyân etmişlerdir. Bu açıklamalardan birine göre İmam Şâfiî’nin nebîzi “hamr” olarak isimlendirip haram hükmünü vermesi, Hz. Peygamber’in “hurmanın bir kısmı hamrdır” sözüne dayanmaktadır.⁴⁵³ Başka bir görüşe göre ise zikredilen hükümler dilde kıyas ile değil, umurun kapsamına dahil edilmesiyle ya da şer‘î kıyas sonucunda verilmiştir.⁴⁵⁴

2.2.2. Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Vaz‘îliği

Lafzî-vaz‘î delâlet, lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi inceler. Bu ilişki, lafzın vazedildiği mânânın tamamına, bir kısmına veya dışındaki ancak onunla irtibatlı başka bir şeye delâlet etmesi şeklinde üçe ayrılır. Mutabakat, lafzın vazedildiği anlamın tamamına delâletidir. Tazammun, lafzın vazedildiği anlamın bir kısmına delâletidir.

⁴⁵¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 122-123.

⁴⁵² Sem‘ânî, *Kavâtiü’l-edille*, c. 1, 283-284.

⁴⁵³ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 83.

⁴⁵⁴ Cemâleddin Osman b. Ömer İbnü’l-Hâcib, *Münteha’l-vusûl ve’l-emel fî ilmeyi’l usûl ve’l-cedel* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 26.

İltizam ise lafzın vazedildiği mânânın dışında başka bir şeye delâletidir.⁴⁵⁵ Daha çok mantık ilminde incelenen bu üç delâlet şekli, usûl eserlerinde de incelenmiştir. Burada bu üç delâlet türü vaz‘ ile irtibatı oranında incelenecektir.

Râzî, *el-Mahsûl*’de mutabakat, tazammun ve iltizam delâletlerine değinerek üç delâlet ile ilgili üç noktaya dikkat çeker:

1. Lafzın vazedildiği anlamın tamamına delâleti olan mutabakat delâleti, vaz‘î bir delâlettir. Vazedildiği anlamın bir kısmına delâleti ifade eden tazammun ve vazedildiği anlamın dışındaki bir şeye delâleti ifade eden iltizam delâleti ise aklîdir. Çünkü bir lafız mânası karşılığında vazedildiğinde zihin, mânada onun lazımına intikal eder. Şayet lazım, mânânın bir parçası ise tazammun, mânânın haricinde ise iltizam olarak isimlendirilir.⁴⁵⁶

Mutabakat, tazammun ve iltizam delâletinin vaz‘î ya da aklî olması meselesi, Râzî ile tartışılmaya başlamıştır. Usûl, mantık ve beyân âlimleri mutabakat delâletinin vaz‘î olduğunda hemfikir olmakla beraber, tazammun ve iltizam delâletinin vaz‘î mi aklî mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Bu tartışmanın temelinde yatan iki temel ilke şunlardır: 1. Bir lafız kullanıldığı zaman o lafzın mânası anlaşılır. 2. Bir lafzın mânası anlaşıldığı zaman, o mânânın cüzü ve lazımı da anlaşılır. Birinci öncülden hareketle tazammun ve iltizâm delâletinin lafızdan anlaşılmalari nedeniyle mutabakat gibi lafzî olduğu söylenebilir. İkinci öncüle göre ise tazammun ve iltizamın aklî olduğu söylenebilir. Dolayısıyla buradaki ihtilafı lafzî seviyede bir ihtilaf görüp bu şekilde telif etmek mümkündür.⁴⁵⁷

2. “Tazammun, lafzın vazedildiği mânânın cüzüne, onun cüz olması haysiyetiyle (من حيث هو كذلك) delâlet etmesidir.” şeklindeki tanımda geçen haysiyet kaydı, lafzın iştirak yoluyla, cüze de mutabakat yoluyla delâlet etme durumunu tanım dışı bırakmak içindir. Başka bir ifadeyle aynı lafız, cüzlerden mürekkebe bir mefhuma delâlet edebileceği gibi müşterek bir kullanımla o mürekkebe mânânın bir cüzüne de delâlet edebilir. Bu durum iltizam için de geçerlidir.⁴⁵⁸ Sonraki usûlcülerin bu meseleyle bağlantılı olarak lafzın delâletinin cüz ve lazıma nispet edilebilmesinin, medlûlünün cüz ve lazımının bulunması haline münhasır olduğu üzerinde durdukları görülür. Yani

⁴⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 61.

⁴⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 61.

⁴⁵⁷ Addurrahman b. Câdellâh el-Bennânî, *Hâşiyetü’l-Bennânî alâ şerhi’l-Celâl alâ metni Cem’i’l-Cevâmî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1402), c. 1, 238-239.

⁴⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 61.

mutabakat delâleti, her zaman tazammun ve iltizam delâletini gerektirmez. Fakat tazammun ve iltizam delâleti, mutabakat delâletine tabidir. Yani bir lafzın tazammun ve iltizam delâletinin bulunması için o lafzın mutabakat delâletinin bulunması gerekir. Mesela “nokta” kelimesi gibi basit bir mâna için vazedilen lafzın tazammun delâleti bulunmaz. Çünkü bu kelimenin delâlet ettiği mânanın bir cüzü yoktur. Aynı şekilde iltizam da tazammunu gerektirmez. Zira “basit” mânanın lazıminin varlığı dolayısıyla iltizam delâleti bulunabilirken mânanın cüzü olmadığından tazammun delâleti bulunmaz.⁴⁵⁹

3. İltizâmî delâlette “haricî lüzum” dikkate alınmaz. Haricî lüzum, iki şeyin birbirini gerektirmesidir. Mesela cevher ve araz birbirlerini gerektirirler. Ancak cevher ve araz birbirini gerektirmesine rağmen “cevher” kelimesi, “araz”a delâlet etmez. Yani birine delâlet eden lafız, diğeri için kullanılmamaktadır. *Mahsûl*’ün şarihlerinden Siraceddin el-Urmevî, bu görüşü zayıf bulmaktadır. Çünkü Urmevî’ye göre lafzın delâleti ile isti’mâlî farklıdır.⁴⁶⁰ Urmevî’nin dikkat çektiği husus şudur: Lafzın hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye kısımları, vaz’dan sonra kullanımla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla lafzın vaz’ı ile kullanımı, delâlet ettikleri anlam bakımından farklı olabilir.⁴⁶¹

Âmidî, *el-İhkâm*’da delâleti, lafzî ve gayri lafzî olmak üzere iki kısımda inceler. Lafzî delâleti, lafzın vazedildiği mânaya tümüyle delâlet etmesi açısından mutabakat; mânanın bir cüzüne delâlet etmesi itibariyle ise tazammun olarak isimlendirir. Bu durumda mutabakat delâleti, tazammundan daha genel olmaktadır. Gayri lafzî delâleti ise lafzın vazedildiği mânanın dışında ama onunla ilişkili bir mânaya delâlet etmesi itibariyle iltizam delâleti olarak isimlendirir. Medlûlün lafızdan anlaşılmasıyla zihin medlûlün lazımina intikal eder. Şayet bahsi geçen bu zihni intikalın var olmadığı varsayılrsa bu lazım, mefhum olamazdı. İltizam ve tazammun delâleti her ne kadar aklî bir nazara ihtiyaç duyması açısından ortak olsalar da lazım, iltizamda ve cüz ise tazammun delâletinde anlaşılır. Ne var ki cüzün, lafzın medlûlüne dahil olduğu bilinmektedir. Bu durum da tazammun delâletini lafzî yapmaktadır.⁴⁶²

Karâfî, *Nefâisü’l-usûl*’de üç delâlet türünün vaz’î mi aklî mi olduğu hususunda

⁴⁵⁹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, c. 1, 131-132; Fetullah Yılmaz, “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 26 (2016), 120.

⁴⁶⁰ Urmevî, *et-Tahsîl*, c. 1, 200.

⁴⁶¹ Fetullah Yılmaz, “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 26 (2016), 120.

⁴⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 32.

âlimler arasında ihtilaf bulunduğundan bahseder. Bu konuda ulemanın iki gruba ayrıldığını ifade etmekle birlikte ikinci gruba yer vermez. Karâfî, konunun devamında Âmidî'nin tercih ettiği görüşe göre iltizam delâletini dışarda tutarak mutabakat ve tazammun delâletinin lafzî olduğunu belirtir. Çünkü cüz, müsemmaya dahil olmakla beraber lazım müsemmanın dışındadır. Karâfî, bu hilafın kaynağının ise vaz'î delâletinin, mutabakat delâletine özgü bir araç olmadan mânâyı ifade etmesiyle mi yoksa araçlı veya araçsız her üç delâlet türünü de kapsayacak şekilde anlamı ifade etmesi ile ilgili olup olmadığı yönündeki yorumlara dayandığını dile getirir. Devamında lafzın cüzü ifade ettiğini لازمın ise lafzın ifade edilmesi aracılığıyla müsemmasını ifade ettiğini de belirtir.⁴⁶³

Bedrüddin ez-Zerkeşî (v.794/1392), *el-Bahrü'l-muhît*'te mutabakat delâletinin lafzî olduğu konusunda ittifak olduğunu, tazammun ve iltizam delâletinin lafzîliği konusunun ise ihtilafli olduğunu ve bu konuda üç görüş bulunduğunu zikreder. Birinci görüşe göre tazammun ve iltizam delâleti aklîdir. Çünkü mânânın bu iki kısma delâleti vasıta ile gerçekleşir.⁴⁶⁴ Bu iki kısmın aklî olarak nitelendirilmesi şu şekilde açıklanabilir: Akıl ya dilcilerin lafzı, tazammun ya da iltizam delâletinde kullanmalarına ihtiyaç duymaksızın lafzı, bu iki delâlet türünde kullanma noktasında dilcilerden bağımsızdır. Bu görüş mecazda vaz'ı dikkate almayanlar açısından geçerlidir. Ya da akıl, tazammun ve iltizam delâletine konu olan cüz ve lazım şeklinde gerçekleşen medlûlleri birbirinden ayırır.⁴⁶⁵ İkinci görüşe göre tazammun ve iltizam delâleti lafzîdir.⁴⁶⁶ Üçüncü görüşe göre tazammun delâleti lafzî, iltizam delâleti ise aklîdir. Bu görüş Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e aittir. Çünkü cüz, لازمın aksine lafzın vazedildiği mânaya dahildir.⁴⁶⁷ Fakat bu görüş zayıf kabul edilmiştir. Her iki delâlet türünde cüzün anlaşılması sebebiyle tazammun delâletinin lafzî olarak nitelendirilmesi, lafız aracılığıyla gerçekleşir. İltizam delâleti de böyledir. Çünkü لازمın anlaşılması melzûma delâlet eden lafız aracılığıyla mümkün olmaktadır. Şayet lafzın cüzüne hakîkî vaz' ile vazedilmesi sebebiyle lafzî olduğu iddia edilirse bu geçersizdir. Ya da hakikat ile mecaz arasında müşterek bir vaz' ile vazedilmesi sebebiyle lafzî olduğu iddiası da geçersizdir. Mecazda vaz' itibara alınacaksa لازم için de aynı açıklama geçerlidir. Aksi durumda tazammun ve iltizamda vaz'ın varlığından

⁴⁶³ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 563-564.

⁴⁶⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 43.

⁴⁶⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 43.

⁴⁶⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 43.

⁴⁶⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 43.

bahsetmek mümkün olmaz. Cüzün müsemmasına dahil olması ve lazımın müsemmasının haricinde olması sebebiyle lafzî olması tarzında bir açıklama zorlama bir ıstılah olup bu açıklama lafzî delâletin lafzî iştirakle delâlet hususunda mutlak olmasını gerektirir. Bu durum ise aslın hilafıdır.⁴⁶⁸ İltizam delâletinin lafzî olduğunu iddia edenlerin hataya düştükleri ileri sürülmektedir. Çünkü zihin lafızdan mânaya intikal etmektedir. Lafzın mânasından da lüzumuna delâlet etmektedir. Tazammun, iltizamın aksine müsemması haricinde değildir. Ne var ki her ikisi de lafza bağlıdır. İkisinden her biri bir vecih ve itibarla aklîdir.⁴⁶⁹

Zerkeşî *Teşnîfü'l-mesâmi* isimli eserinde de bu konuya değinir. Delâletin kısımlarının mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üçe ayrıldığını ve mutabakat delâletinin lafzî vaz'î, diğer ikisinin ise aklî olduğunu ele aldıktan sonra bu husustaki farklı görüşleri ele alır. Birinci görüşe göre mutabakat delâleti vaz'î bir delâlettir. Çünkü zihin başlangıçta lafızdan mânaya intikal eder. Tazammun ve iltizam ise aklîdir. Bir başka ifadeyle bu iki kısımda, delâlet akıl ile gerçekleşir. Çünkü bütünü ifade etmesi için vazedilen lafız, cüzünü ifade etmek üzere vazedilmemiştir. Bu yüzden cüzüne vaz'dan ziyade akıl aracılığıyla delâlet etmektedir. Çünkü lafzın cüzünü anlamadan tamamını anlamak aklen muhaldir. Lafız, melzûmuna vaz' ile delâlet eder. Sonra zihin melzûmdan lazıma akıl vasıtasıyla intikal eder.⁴⁷⁰ İkinci görüşe göre mutabakat, tazammun ve iltizam delâletlerinin hepsi lafzîdir. Çünkü lafzın vaz'ının bütün için vaz'ı, lafızdan tüm mânayı anlamaya bir vasıta gibidir. Aynı şekilde vaz' da cüzü ve lazımı anlamaya bir vasıttır.⁴⁷¹ Üçüncü görüşe göre tazammun delâleti, mutabakat delâleti gibi vaz'îdir. İltizam delâleti aklîdir. Çünkü lazımın aksine, cüz, lafzın vazedildiği şeye dahildir. Lazım ise vaz'a dahil değildir. Bu görüş Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e aittir. Doğrusu ise tazammun ve iltizam delâletinin her birinde vaz' ve aklın katkısı vardır. Buna göre tazammun ve iltizam delâleti, müsemmadan cüze ve lazıma intikal etmesi itibariyle aklîdirler. Çünkü bu akıl vasıtasıyla gerçekleşir. Aynı zamanda aklın cüze ve lazıma intikal etmesine sebep olması itibariyle vaz'îdirler. Dolayısıyla tazammun ve iltizam delâleti iki itibarla hem vaz'î hem

⁴⁶⁸ Safiyyüddin Muhammed b. Abdîrahîm el-Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf ve Sad b. Sâlim el-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), c. 1, 124; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 43.

⁴⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 43-44.

⁴⁷⁰ Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cemi'l-cevâmi*, thk. Seyyid Abdülaziz ve Abdullah Rabî (Mektebü Kurtuba, 2006), c. 1, 292-293.

⁴⁷¹ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi*, c. 1, 293.

aklîdir.⁴⁷²

İbnü'l-Hümâm *et-Tahrîr*'de delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç kısımdan meydana geldiğine değindikten sonra delâleti “bir şeyin anlaşılması durumunun diğer şeyi de anlaşılır kılması” olarak tanımlar. Bu iki şey arasındaki ilişki, vaz‘ illetinden kaynaklanıyorsa vaz‘î, akıl illetinden kaynaklanıyorsa aklîdir. Vaz‘î delâlet, lafzî ve gayrı lafzî olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Lafzî delâlet ise lafız işitildiğinde vazedildiği mânanın bilinmesinden dolayı kendisinden kastedilen şeyin anlaşılmasını ifade eder. Mutabakat, tazammun ve iltizam delâletinin lafzî vaz‘î delâlet başlığı altında incelenmesi, bu üç delâletin vaz‘ ile irtibatlı olması açısından kayda değerdir.⁴⁷³

İbnü'l-Hümâm ayrıca iddia edilenin aksine mecazın cüzde ve lâzımda mutabakat delâletinin bulunmadığına değinir.⁴⁷⁴ Emir Padişah ve İbn Emîru Hâc bu iddianın sahibinin Teftâzânî olduğunu ifade eder.⁴⁷⁵ Teftazanî'nin bu görüşünü şu şekilde zikrederler: “Bir lafız müsemmasının muradına mâni bir karineyle birlikte cüzde ya da lâzımda kullanılırsa bu ne tazammun olur ne iltizam olur. Aksine lafızla kastedilen mânanın tamamına delâlet etmesinden dolayı mutabakattır.”⁴⁷⁶ Ancak cüzde ve lâzımda bulunan mecaz, lafzın vazedildiği mânanın cüzünde ya da lazımında isti‘ mâli demektir. Bu şekilde hakiki anlamı ifade eden mutabakat delâletinden cüz ve lâzımda kullanılan mecazî anlama karine aracılığıyla bir geçiş söz konusudur. Bu durumda tazammun ve iltizam delâleti mutabakat delâletine tabidir.⁴⁷⁷ İbn Emîru Hâc, İbnü'l-Hümâm'ın bu düşüncesini şöyle açıklar: “Bu her mecazın, hakikate ihtiyaç duymasa da ilk vaz‘a ihtiyaç duymasından ötürü mutabakat delâletinin bulunduğunu açıklayan bir durumdur. Delâlet, iradeye değil vaz‘a tabidir.”⁴⁷⁸ Nitekim vaz‘dan sonra mutabakat delâletinin vaz‘îliği düşmediği gibi delâlet, lazımını ifade etmekten de sakıt olmaz. Böylece mecazda mutabakat delâleti, illeti olan vaz‘ bilgisi aracılığıyla tahakkuk eder.⁴⁷⁹

İbnü'l-Hümâm, üsûlcülerin vaz‘ın, intikalde bir dahlinin bulunmadığını

⁴⁷² Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi*, c. 1, 293.

⁴⁷³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 25-26.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 26.

⁴⁷⁵ Emîr Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, c. 1, 82; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 1, 133.

⁴⁷⁶ İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 1, 133.

⁴⁷⁷ İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 1, 133.

⁴⁷⁸ İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 1, 133.

⁴⁷⁹ Emîr Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, c. 1, 82; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 1, 134.

savunduklarını ifade eder. Mecazda ise delâletin tahakkuk ettiğini belirtir.⁴⁸⁰ Emir Padişah ve İbn Emîru Hâc, İbnü'l-Hümmam'ın bu düşüncesini farklı şekillerde açıklarlar. Emir Padişah, bunu, usûlcülere göre vaz'î delâletin lafızdan (gösteren/dâll) mânaya (gösterilene/medlûl) intikal hususunda dahlinin söz konusu olduğu ve usûlcülerin ıstılahındaki delâletin mecazda tahakkuk ettiği şeklinde yorumlar. Çünkü mecazî mâna ile mevzu leh arasındaki alaka, intikalin sebebidir. Bu, usûlcülerin mânanın anlaşılması ile lafzın anlaşılması arasındaki küllî lüzumu itibara almayıp cümledeki lüzum ile yetinmeleri anlamına gelir.⁴⁸¹ İbn Emîru Hâc ise İbnü'l-Hümmam'ın bu düşüncesini şöyle şerh eder: “Usûlcülere göre vaz'î delâlet söz konusu olunca vaz'ın cümlede olsa dahi bir şeyden diğerine intikali sağlayacak bir dahli söz konusu değildir. Usûlcülerin nezdinde mecazda vaz'î delâlet tahakkuk etmektedir.” İbnü'l-Hümmam'ın hakiki mâna için olan vaz'ın, mecazî mânanın anlaşılması noktasında katkısı olduğunu, bu şekilde olmazsa bu durumun tasavvur edilemeyeceği şeklindeki görüşüne değinir.⁴⁸² İltizâmî mânada da vaz'î delâletin en genel anlamıyla tahakkuk ettiğini belirtir. Vaz'î delâlet iltizamda bile tahakkuk ediyorsa evleviyetle tazammun delâletinde de tahakkuk eder. Mutabakat delâletinde vaz'ın tahakkuk ettiği hususunda ise herhangi bir ihtilaf vaki değildir.⁴⁸³

Emîr es-San'ânî (v.1182/1768), *İcâbetü's-sâil* isimli usûl eserinde mantûk-mefhûm ayrımını konu edindiği bölümde mutabakat, tazammun ve iltizam delâletini inceler. Mutlak olarak delâlet dendiğinde mutabakat delâletinin akla geldiğine değinen müellif, mânanın bir cüzüne delâletinin de kastedilmiş olma ihtimalini zikreder. Bunun da tazammun delâleti olduğunu ve mecazın kısımlarından biri olduğunu belirtir. Usûlcülerin tazammun delâletini vaz'î kabul ettiklerini; meânî ve beyân âlimlerinin ise aklî olduğunu savunduklarını ifade eder. Ardından tüm varsayımlar kabul edilse de tazammun delâletinin mecazın bir kısmı olduğunu vurgular. İltizam delâletinin aklî olduğunu, mecazdan kabul edildiği hususunda bilgi verir.⁴⁸⁴

Lafzî vaz'î delâlet kategorisi altında incelenen mutabakat, tazammun ve iltizam delâlet türlerinin vaz'îliği konusu, usûl eserlerinde incelenen meselelerden biridir. Mutabakat delâletinin vaz'î olduğu hususunda ulema arasında ittifak vardır. Zira bir lafzın

⁴⁸⁰ İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrîr*, 26.

⁴⁸¹ Emîr Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, c. 1, 83.

⁴⁸² İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 1, 134.

⁴⁸³ İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 1, 134.

⁴⁸⁴ Muhammed b. İsmail el-Emîr es-Sanânî, *İcâbetü's-sâil şerhu Buğyetü'l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyâğî ve Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 231.

vazedilmesinin temel gayesi, mânasını eksiksiz bir şekilde ifade etmesidir. Bazı durumlarda lafzın, mânasının bir kısmına ya da mânası dışında bir şeye delâlet etmesi mümkündür. Fakat bu durum, lafzın vaz'îliğini ortadan kaldırmaz. Tazammun ve iltizam delâletine de bu açıdan bakılabilir.

Tazammun ve iltizamın, mutabakat delâletine tabi olması, bu delâlet türlerinin de vaz' çerçevesinde olduklarını gösterir. Aynı şekilde tazammun ve iltizam delâletinin lafızdan anlaşılması ve lafzî vaz'î delâlet kategorisinde incelenmeleri, bunların vaz' ile olan bağlantılarını ortaya koyar. Fakat mutabakat delâletinin aksine lafzın anlaşılması burada doğrudan vaz' bilgisi ile gerçekleşmez. Tazammun ve iltizamda vaz'ın rolü, akla lafzın doğru anlaşılması için ön bilgiler sunması şeklinde yorumlanabilir.

2.2.3. Mürekkebe Lafızların Delâletinin Vaz'îliği

Dilde lafızlar, en genel anlamıyla müfred ve mürekkebe olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴⁸⁵ Şimdiye kadar anlatılan meseleler, müfred lafızlarla ilgiliydi. Burada mürekkebe lafızların vaz'îliği meselesi incelenecektir. Mürekkebe lafız, teknik anlamda bir lafzın hecelerine veya elemanlarına ayrıldığında her elemanın o lafzın ifade ettiği anlamın bir kısmını ifade etmesidir.⁴⁸⁶ Müfred lafızların bir araya gelmesiyle mürekkebe lafızlar oluşur. Bu başlık altında mürekkebe lafız ifadesi, hem cümle yapıları (isim cümlesi, fiil cümlesi vb.) hem de müfred lafızların bir araya gelerek oluşturdukları tamlamalar için kullanılmaktadır.⁴⁸⁷

Mürekkebe lafızların delâletinin vaz'îliği sorunu, delâletlerin üçe indirgenmesi ile ilişkilendirilebilir. Eğer delâlet, mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç kısımdan teşekkül ediyorsa terkiplerin delâletinin hangi kısma girdiği sorun olmaktadır. Çünkü bu durumda terkiplerin delâletinin ne olduğu ve nasıl açıklanacağı belirsiz kalmaktadır. Terkiplerin delâletinin herhangi bir kısma girmemesi durumunda delâletin üçe indirgenmesi imkânsızlaşır. Bu nedenle mürekkebelerin delâletleri söz konusu olduğunda delâletin üçe indirgenmesine itiraz edilmektedir. Bu itirazlardan birisini şu şekilde özetlemek mümkündür: Mürekkebin delâleti mutabakat değildir. Çünkü vâzı' bunları anlamı için vazetmemiştir, tazammun da değildir çünkü mürekkebin anlamı

⁴⁸⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 62; İsmail Efendi Gelenbevî, *Burhânu Gelenbevî* (Dersaadet: Matbaatü Osmâniyye, 1310), 4.

⁴⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 62; Gelenbevî, *Burhân*, 4.

⁴⁸⁷ Mürekkebe lafızların mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Türker, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı*, 157-172.

vazedilen anlamın bir parçası değildir. Aynı zamanda iltizam da değildir, çünkü anlamı, vazedilen anlamın haricinde değildir. Sonuç olarak vaz‘, mürekkeblerde gerçekleşmediği için bütün delâletlerin vaz‘a tabi olduğu şeklindeki hükmün yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁸⁸

Bu itirazın birincisi, mürekkebin delâletinin vaz‘î olduğu; ikincisi, mürekkebin delâletinin üç delâlet arasında yer almadığı şeklinde iki öncüle dayanmaktadır.⁴⁸⁹ Bu itiraza farklı cevaplar verilmekle birlikte bütün cevaplar, üç delâlette dikkate alınan vaz‘ın, mürekkebin bizzat kendisinin veya parçalarının vaz‘ından daha genel olduğu ve parçaların vaz‘ının, mürekkeblerin delâletinde gerçekleştiği temeline dayanmaktadır.⁴⁹⁰ Meseleyi mürekkebin bir söz olan “insan katiptir” üzerinden açıklığa kavuşturmak mümkündür. Delâletlerin üçle sınırlandırılmasını sorunlu bulanlar “insan katiptir” terkinin ifade ettiği anlama delâleti, mutabakatın delâleti olarak nitelendirmezler. Çünkü vâzî‘, insan ve kâtip lafızlarını “insan katiptir” sözünün ifade ettiği anlam karşılığında koymamaktadır. Bu sözün delâlet ettiği mâna, insan ve kâtip lafızlarının vazedildiği anlamın parçası olmadığı için tazammun da değildir. Aynı şekilde sözün ifade ettiği anlam, vazedilen anlamın dışında olup onun gereği olmadığı için iltizam da değildir. Oysa “insan katiptir” sözü bir anlamı ifade etmektedir. Az önce belirtilen sebeplerden ötürü bu sözün delâlet niteliği, üç delâlet türünden herhangi birinin çerçevesine dahil olmamaktadır. Bir başka ifadeyle vaz‘î delâlet sınıfları bunlardan oluşuyorsa mürekkeblerin delâletleri vaz‘îlik nitelendirmesinin dışında kalmaktadır. Bu da bütün delâletlerin vaz‘î olduğu hükmünün geçerliliğini sorun haline getirir. Cevapların ortak noktasından hareketle sorunun örnek üzerinden halledilebilmesi için şöyle denilmesi gerekir: Üç delâlette dikkate alınan husus, “insan kâtiptir” sözünün bizzat kendisinin ve bu sözdeki insan ve kâtip lafızlarının vaz‘ından daha geneldir. Bir başka ifadeyle delâletlerdeki vaz‘ her ikisini de içermektedir. İnsan ve kâtip lafızlarının vaz‘ının “insan katiptir” sözünün delâletinde tahakkuk etmesi, sorunu gideren nokta olarak değerlendirilebilir. Fakat sorunun bu kadarıyla bittiğini ifade etmek mümkün değildir. Nitekim “insan kâtiptir” sözü, insan ve kâtip lafızlarından ibaret olmayıp bu iki lafzın birleşimiyle bir heyet oluşmaktadır. Buna terkîbî heyet adı verilmektedir. Terkîbî heyet,

⁴⁸⁸ Kutbuttîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Levâmiu’l-esrâr fî şerhi Metâlii’l-envâr* (İstanbul: Matbaatü’l-Hâc Muharrem Efendi, 1303), 30-31.

⁴⁸⁹ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Metâli* (İstanbul: Matbaatü’l-Hâc Muharrem Efendi, 1303), 91.

⁴⁹⁰ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Metâli*, 93.

lafızların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan durumu ifade etmektedir. Bu noktada mürekkeplerde parçaların vaz'ının dikkate alınması, terkîbî heyetlerin vazedilme keyfiyetini akıllara getirmektedir. Terkîbî heyetlerin vaz'î olması durumunda yalnızca terkibi oluşturan kimsenin iradesine tabi olma niteliğini kaybetmektedir. Çünkü vaz'î olması halinde lafzın anlamını anlamak, vaz'ı bilen kimseye nispetle gerçekleşmektedir. Bu durumda vaz'ın olması, terkibi oluşturan kimsenin iradesini dışlayıp dışlamadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu sorunun cevabı şahsî ve nev'î vaz' arasında yapılan ayırımıda aranabilir. Öyleyse sorulması gereken soru, terkîbî heyetlerin vaz'ının şahsî vaz' ile mi nev'î vaz' ile mi gerçekleştiği şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁴⁹¹

Mürekkeplerin vaz'ının şahsî olması, sadece terkibi oluşturan kimsenin iradesine tabi olma niteliğini ortadan kaldırır. Nitekim şahsî vaz'da lafzı anlamanın temeli, vaz' bilgisine dayanır. Vaz' bilgisi, vaz'ı muayyen kıldığı için anlama faaliyeti tahakkuk eder. Geriye mürekkeplerin nev'î vaz' ile konduğu şıkkı kalır. Terkiplerin dilden dile farklılık göstermesi, terkîbî heyetlerin sadece terkibi oluşturan kimsenin vaz'ına tabi olmadığını gösteren bir durum olarak okunabilir.⁴⁹² Bunun yanı sıra fiillerin sîgaları, musağgar ve mensup isimler gibi fiillere bitişik isimlerde olduğu gibi türemiş müfredlerde dahi dilde geçerli kurallara uyulması gerekir. Öyleyse terkîbî heyetlerin ve zikri geçen isimlerin vaz'ı nev'îdir. Fakat terkiplerin hususiyetlerinde yani verili durumda oluşturulan terkiplerde konuşanın iradesinin katkısı bulunur. Çünkü konuşanın iradesi neticesinde söz konusu müfredlerin telif edilmesi, kurala uygulanmakta ve başka bir kurala tatbik edilmektedir.⁴⁹³ Dolayısıyla telif işi tamamıyla konuşanın iradesine bırakılmamaktadır. Çünkü dil kurallarına riâyet zorunluluk arz etmektedir. Bu seviyede bir dili konuşanların tamamından duyulan şeyin aynı olması gerekmemektedir. Oluşturulan terkiplerin dil kurallarının çerçevesine dahil olması hususu önemlidir. Öyleyse lafızlarda nev'î vaz'ın dikkate alındığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁹⁴

Ancak terkîbî heyetlerin nev'î vaz' ile vazedilmesi, vaz'î delâletin mutabakatla sınırlı olması sorununu yeniden gündeme getirmektedir. Zira bu durumda vaz'dan kastedilen, şahsî vaz'dan daha genel ve nev'î vaz'ı da kuşatan bir anlam olmaktadır. Vaz'ın hem şahsî hem de nev'î olanı kapsayacak şekilde nitelendirilmesi halinde

⁴⁹¹ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*, 91-93; Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı*, 143-144.

⁴⁹² Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*, 93.

⁴⁹³ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*, 93-94.

⁴⁹⁴ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*, 93-94.

tazammunî ve iltizâmî medlûl, mecazî mâna olmakta ve mecazî mâna karşılığında vazedilen lafız da nev'î vaz' ile vazedilmektedir; binaenaleyh delâletler mutabakatla sınırlanmış olmaktadır. Nitekim usûlcülerden gelen bilgiye göre dili vazedenin mecazda, nev'î itibariyle mecazı sahih kılan bir alakayı dikkate alması gerekmektedir. Bu alakanın dikkate alınması, nev'î vaz' olmaktadır. Bu nedenle bazı usûlcüler hakikati, “*birinci vaz'da kullanılan lafızdır*” şeklinde tanımlayarak birinci vaz' kaydıyla hakikati mecazdan ayırmaktadırlar. Çünkü mecaz, ikinci vaz'da kullanılmakta ve mecazî kullanım esnasında daha önceki vaz' da mülâhaza edilmektedir.⁴⁹⁵ Burada dikkatler, iki noktaya çekilmektedir. Birincisi, vaz'ın iki mânada müşterek kullanıldığıdır. İlk mânasına göre vaz', “lafzın bir anlam karşılığında tayini”ni ifade etmektedir. Bu tanıma göre mecazda vaz' bulunmaktadır. İkinci mânasına göre vaz', “lafzın bi-nefsihi bir anlam karşılığında tayini”dir. Bu tanıma göre ise mecazda şahsî veya nev'î bir vaz' türünden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü mecazda şahsî ya da nev'î bir karinenin itibara alınması gerekir. Dikkat çekilen ikinci nokta ise mecazın vazedilmiş olması durumu, delâletlerin mutabakat delâletiyle sınırlı olmasını gerektirmektedir. Bunun anlamı delâletlerin mutabakattan ibaret olmasından ziyade lafzın, bütün medlûlleri için mutabıkî medlûl demenin doğru olmasıdır. Çünkü iki cihetten iki delâletin aynı anda bulunması mümkündür. Buna göre tazammunî medlûl, lafzın vazedildiği anlamın parçası olması cihetiyle lafzın ona delâleti tazammun iken lafzın onun için vazedilmiş olması cihetinden lafzın ona delâleti mutabakat olmaktadır. Aynı durum iltizâmî delâlette de geçerlidir.⁴⁹⁶

Lafızdaki terkîbi heyet, anlamdaki terkîbi heyete delâlet eder. Bu delâlet de vaz'a dayanır. Söz konusu heyet, iki müfredle birlikte itibara alınırsa bunların toplamının da delâleti, vaz'a dayanır. Ancak bu durumda toplamın vaz'î delâletinin hangi türden olduğu sorusu ortaya çıkar. Terkiplerin heyetlerinin herhangi bir şeye delâlet ettikleri kabul edilmeyebilir. Anlamdaki heyete delâlet eden ister lafzî ister takdirî ister mahallî olsun iraptır. Ancak kendisinde hiç irabın bulunmadığı terkipte durum, sorunlu hale gelir. Heyetlerinin terkibi kabul edilse bile bu heyetler terkinin bir parçası olmadığı zaman toplamın delâleti, toplam olması cihetiyle vaz'îdir ama lafzî değildir. Lafzî olmamasının sebebi heyetin işitilen bir şey olmamasıdır. Heyetlerin işitilen bir şey olmak suretiyle terkinin bir parçası olması durumunda ise bunların delâleti hem lafzî hem de vaz'î olur

⁴⁹⁵ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*, 94.

⁴⁹⁶ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*, 94.

ve üç delâlet arasına girer.⁴⁹⁷ Terkebî heyetlerin, işitmede diğer parçalarla birlikte meydana gelmediği ve onların diğer parçalarla birlikte tertip olmaksızın işitildiği düşüncesi, parçalar ve heyetin toplamının delâletinin lafzî-vaz'î olmasına zarar vermez. Buradan, mürekkebb lafzın bu parçasının yani terkîbi heyetinin delâletinin onun tertibini zorunlu kılmadığı sonucu çıkar.⁴⁹⁸

Sonuç olarak müfred lafızların anlamlarına delâletinin vaz'î olduğu noktasında ittifak olmakla birlikte mürekkeblerin mânasına delâletinin keyfiyeti hususunda ihtilaf vardır. Âlimlerin çoğu mürekkeblerin de mânaya delâletlerinin vaz'î olduğu görüşünü benimser. Çünkü müfred lafızlarda olduğu gibi mürekkeblerin mânalarını ifade etmesi için dilin kurucusunu engelleyen bir durum söz konusu değildir. Bazı âlimler ise mürekkeblerin delâletinin aklî olduğunu savunur.⁴⁹⁹ Bu çalışmada mürekkeblerin delâletinin vaz'a dayandığı görüşü tercih edilmektedir. Nitekim mürekkebb lafızlar, müfred lafızların bir araya gelmesiyle oluşan ve anlam ifade eden yapıları ifade etmektedir. Burada vaz'ın varlığı, aklın varlığını öncelemektedir. Çünkü mürekkebb lafızlar da müfred lafızlar gibi verili bir dilin unsurlarını oluşturur. Bir başka ifadeyle mürekkebb lafızlardan anlaşılan mânâ, salt aklın sağladığı bir durum değildir. Burada anlaşılmayı mümkün kılan en önemli unsur öncelikle vaz' bilgisidir.

Fıkıh usûlü eserlerinde de bu mesele incelenir. Bilindiği üzere hüküm ifade etmesi yönüyle lafız ve mânâ, fıkıh usûlü sahasında incelenen dil konularının başında yer alır. Hükme medar teşkil ettiği için mürekkebb lafızlar da usûlcünün ilgi alanına girer.

Râzî, *el-Mahsûl*'de mürekkeblerin vaz'iliği meselesine lafız ve mânâ bahisleri konusu içerisinde delâletlerin üçe indirgenmesi bağlamında yer verir. Vaz'dan maksadın müfred lafızların anlamlarını ifade etmesi olmadığını belirten müellif bunu şöyle açıklar: "Müfred lafızların anlamlarını ifade etmesi, "bu lafızların şu anlamlar karşılığında vazedildiği" yönündeki bilgiye bağlıdır. Çünkü şu anlamların bu müfred lafızlardan elde edildiği bilgisinden istifade edilirse devir olur."⁵⁰⁰ Aksine müfred lafızların, mânaları karşılığında vazedilmesinden kasıt, bu müfred lafızların bir araya gelmesiyle oluşan mânaların anlaşılmasında insana kolaylık sağlamasıdır.⁵⁰¹ Râzî, bu konuda muhtemel bir itirazı şöyle aktarır:

⁴⁹⁷ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*, 94.

⁴⁹⁸ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*, 94-95.

⁴⁹⁹ Anter, *İlmü'l-vaz*, 15.

⁵⁰⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 50.

⁵⁰¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 50.

Müfredler hakkında söylediğin şeylerin aynısı mürekkeblerde de geçerlidir. Çünkü mürekkeblerin, mânalarını ifade etmesi “bu mürekkebler şu mânalar için vazedilmiştir.” bilgisi ile mümkündür. Bu da bu anlamı daha önceden bilmeyi gerektirir. Şayet şu mürekkeblere lafızdan bu medlûlün elde edildiği bilgisinden istifade edilirse devir lazım gelir.⁵⁰²

Râzî bu itiraza cevaben şunları söyler:

Mürekkeblere lafızların anlamlarını, “şu medlûl için vazedildiği” bilgisine sahip olduğunda ifade ettiğini kabul etmiyoruz. Şöyle ki biz ne zaman bu müfred lafızlardan her birinin şu müfred mânalar karşılığında vazedildiği bilgisine sahip olursak ve bu mânaların özel nispetlerine delâlet eden lafızların hareketlerini bilirsek müfred lafızlar birbiri ardınca işitildiği şekilde özel hareketleriyle gelince bu müfred mânalar bazısının diğerine nispeti ile zihinde hasıl olmaktadır. Bu şekilde her ne zaman müfred lafızlar zihinde mahsus nispetleri hasıl olursa mürekkeblere mânalar da hasıl olmaktadır. Böylece mürekkeblere mânaları bilmenin, mürekkeblere lafızların bu mânalar karşılığında vazedildiği bilgisine bağlı olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁰³

Bu açıklamalar mutabakat delâleti açısından geçerlidir. Şimdi mürekkeblere lafızların vaz’îlik durumu, iltizam delâleti açısından ele alınacaktır. Râzî iltizam delâleti açısından lafızları iki kısma ayırır. İlk kısım konumuzla alakalı olmadığı için ikinci kısım, bahse konu edilecektir. İkinci taksime göre lafızlar, mânasına lafzıyla ya da lafız dışı bir şeyle delâlet eder. Ancak gayr-i lafzî delâlet, usûl ilminin ilgi alanına girmez. Lafzî delâlette lafız müfred ya da mürekkeblere olmak üzere iki kısımda incelenir. Her ikisi de ya bir mânaya delâlet ediyordur ya da herhangi bir anlam ifade etmiyordur. Buna göre dört çeşit ortaya çıkar:⁵⁰⁴

1. Müfred mânaya delâlet eden müfred lafzın delâletidir. “Kelime” lafzı, çeşitleri ve sınıfları buna örnek olarak zikredilebilir. Kelime lafzı, “isim” lafzını da içermektedir. İsim lafzı “adam” lafzını içeren müfred bir lafızdır. Adam lafzı, müfred bir mânaya delâlet etmektedir. Aynı şekilde “القول، الكلام، الأمر، النهي، العام، الخاص” gibi lafızlar da bu kapsamdadır.⁵⁰⁵

2. Mürekkeblere bir mânaya için vazedilmiş mürekkeblere bir lafza delâlet eden lafızdır. “Haber” lafzı buna örnek olarak zikredilebilir. “زيد قائم” sözü, mürekkeblere bir mânaya delâlet eden mürekkeblere bir lafızdır.⁵⁰⁶

3. Herhangi bir mânaya için vazedilmemiş müfred lafza delâlet eden lafızdır. Alfabe harfleri buna örnek verilebilir. Alfabe harfleri, harflerden her birini içermektedir. Bu harfler bir şey ifade etmemektedir.⁵⁰⁷

⁵⁰² Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 50.

⁵⁰³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 50-51.

⁵⁰⁴ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 67-68.

⁵⁰⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 68.

⁵⁰⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 68.

⁵⁰⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 68.

4. Herhangi bir mâna için vazedilmemiş mürekkebe lafza delâlet eden lafızdır. Doğrusu bu çeşit mevcut değildir. Nitekim bir şey ifade edilmek istendiğinde terkibe başvurulur. İfade edilmek istenen bir şey yoksa terkîb de yoktur.⁵⁰⁸

Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*'de mürekkeplerin vaz'îliği meselesini Râzî gibi delâletlerin üçe indirgenmesi bağlamında ele alır. Râzî'nin delâleti mutabakat, tazammun ve iltizam olarak üçe ayırdığından bahsetmekte ancak bunlardan neden sadece mutabakatı, müfred ve mürekkebe olarak iki kısımda mütalaa ettiğini sorgular. Nitekim zikredilen üç delâletin de lafzın sıfatlarından olduğunu belirtir. Cevap olarak ise bunun böyle olmasının daha doğru olduğunu çünkü tazammun ve iltizamın lafızlarla ilgili hükümleri tamamıyla kapsamadığı şeklinde açıklar. Buna göre tazammun ve iltizamdaki birinin müfred ve mürekkebe şeklindeki taksiminde açık bir lazımı gerektirmeyen basit mânalar için vazedilen lafızların taksim dışında kalacağından bahseder. Ancak mutabakat delâleti vazedilen tüm lafızları kapsar.⁵⁰⁹

Karâfî, Râzî'nin, mürekkebe lafızların vazedilmediğini düşünmesine rağmen mutabakat delâletini müfred ve mürekkebe olarak iki kısma ayırdığından bahseder. Râzî'nin mürekkeplerde vaz' olmadığı görüşünün ise “mürekkebe mecazın aklî” olduğu sözüne dayandığını belirtir. Bunun da ancak mürekkeplerde vaz' olmadığına dayanırsa doğru olacağından bahseder. Öyleyse mürekkepler vazedilmiş değilse bu lafızlarda mutabakat delâletinden bahsedilemez. Bu durumda bir tenakuz ortaya çıkmakta ancak bunun bir cevabı olmadığını ifade etmektedir. Karâfî, Râzî'nin bu konuda mürekkeplerin vazedildiği görüşünü benimseyenlerin tutumu ile ilgili tafsilatlı açıklamalara yer verdiğine değinir. Bu meselede âlimler arasında iki görüş bulunduğunu belirtir.⁵¹⁰

Bir lafzın cüzü dört kısma ayrılır:

1. İfrâd hali ve terkîb haline delâlet eden kısımdır. Örneğin “زيد قائم” sözünde Zeyd tekliği gösterir. Ancak Zeyd'in kıyam ile zikredilmesi terkîbe işaret eder.⁵¹¹

2. İfrâd ve terkîb haline delâlet etmeyen kısımdır. Mesela “جعفر” lafzındaki “جع” harfleri Cafer lafzının tekliğine veya “فر” harfleriyle birlikte terkîb haline dair bir şey

⁵⁰⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 69.

⁵⁰⁹ Bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 54-75.

⁵¹⁰ Bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 575.

⁵¹¹ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 576.

söylenmemektedir. Çünkü “جع” olması itibariyle toplamı ifade eden “جع” değildir.⁵¹²

3. Sadece ifrâd haline delâlet eden kısımdır. Örneğin “إنسان” lafzındaki “إن” kısmı teklik açısından ele alındığında şart edatı denilebilir. Ama “سان” ile terkeb olarak mütalaa edilirse bu sefer de bu lafzın bir belde ismi olduğu söylenir ve şart edatı anlaşılmaz. Aynı şekilde “أب” baba demek olup “كم” sayı ile alakalı bir soru edatıdır. İkisi “أبكم” şeklinde birleştirildiğinde ne “baba” anlamı ne “sayı” anlaşılır.⁵¹³

4. Sadece terkîb haline delâlet eden kısımdır. Bazı âlimlere göre bu kısım, temel meânî harfleri dışında mevcut değildir. Mesela teşbih ifade eden “ك”, temlik ifade eden “ل”, ilsâk ifade eden “ب” gibi harfleri “زيد كالأسد” cümlesinde olduğu gibi bir terkeb içerisinde kullanılınca anlam ifade ederlerken tek başlarına herhangi bir şeye delâlet etmezler. Ancak bu durum “ليت” ve “إن” gibi meânî harflerinde geçerli değildir. Çünkü bunlar teklikte de terkîpte de vazedildikleri anlama delâlet eder. Bu taksime göre iki kısım lafız, müfredin tanımına iki kısım da mürekkebin tanımına dahil olur.⁵¹⁴

Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*'de şer'î isimler bahsi bağlamında da mürekkeblerin vaz'îliği meselesini ele alır. Mesela *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ* / *Murdar hayvan size haram kılındı.*⁵¹⁵ âyetindeki tahrîmin, ‘ayna ilişkin olan haramlığı mı yoksa fiille alakalı haramlığı mı ifade ettiği konusuna değinir. Müellif, mezheplerin bu konuyla alakalı görüşlerini özet bir şekilde aktardıktan sonra meselenin özünün “lafzın, vaz'ının muktezasından mecaza dönüşmesi”ne dayandırıldığını zikretmektedir. Ancak bu konuda problem olduğunu dile getirir. Şayet burada kastedilen müfred lafızların mecazı meselesi ise bu kabul edilemez. Çünkü haramlık, haramlıkta bakidir. Aynı şekilde meyte, meytelikte bakidir.⁵¹⁶ Şayet mürekkeblerin mecazı kastedilirse bu konuda iki bahis söz konusudur:

1. Arapların, mürekkebleri vazedip vazetmediklerine dairdir. Bu konuda iki görüş bulunur. Mürekkeblerin vazedilmediği yönündeki görüşe göre ne hakikat ne mecaz

⁵¹² Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 576.

⁵¹³ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 576.

⁵¹⁴ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 576.

⁵¹⁵ el-Mâide 5/3.

⁵¹⁶ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 638.

anlamında mürekkebler vazedilir. Mecaz ve hakikat, mühmel lafza dahil değildir.⁵¹⁷ Çünkü hakiki anlam ifade eden lafzın vazedildiği mânada isti'mâli ve mecaz ifade eden lafzın ise vazedildiği mânanın dışında kullanılmasının şart olduğu hususunda ittifak vardır. Bahsi geçen iki durum da vaz'ın fer'lerindendir.⁵¹⁸

2. Arapların mürekkeb lafızları vazettiği kabul edilse ve bu sahih olarak değerlendirilirse burada şu ince mesele ortaya çıkar: mahzûf olan lafzın muzafı, mecaz anlamın sebebi mi olur yoksa mecaziliğin mahalli mi olur? Karâfî, Râzî'nin *el-Mahsûl*'ün çeşitli yerlerinde yaptığı açıklamalardan bu durumun mecâziliğin sebebi olduğu anlaşıldığına dikkat çeker. Beyân âlimlerinin ise bu durumun mecâziliğin mahalli olduğu yönünde açıklamalarının bulunduğuna işaret eder.⁵¹⁹

Karâfî, bu iki mezhebin tahririni şu şekilde yapar: Râzî, lugat açısından mansûbun mef'ûl olmasını asıl şeklinde değerlendirir. İşte bu hakikattir. Şayet mahzûf muzâf gizlenirse bu mef'ûle dönüşür. Hakikat anlamı ise iptal olur. Böylece muzâf, mecâziliğin sebebi olmaktadır.⁵²⁰ Diğer görüş sahipleri ise Arapların lafzı, hikmete uygun bir şekilde vazettiklerini savunur. Mesela “السؤال/soru” lafzını cevap vermeye uygun kişiye yönelik bir lafızla bir araya getirirler. “التحریم/Tahrîm” ifade eden lafzı, kesb ve ihtiyâr kabul eden lafızla terkeb ederler. Çünkü hikmete uygun olan budur. Sual ifade eden lafız, “القرية/köy halkı” ile mürekkeb olursa ya da haramlık ifade eden lafız “الميتة/murdar hayvan/leş” ile mürekkeb olursa vaz'ın aslına muhalif hareket edilmiş olur. Böylece mecaz anlam, mansûb olan “القرية” ve “الميتة” lafızlarında gerçekleşir. Bu iki lafızda “köy halkı” ve “leş yemek” anlamları aşıp mecaz anlama gidilmektedir. Dolayısıyla burada mahzûf olan lafızlar, mecâziliğin mahallidir.⁵²¹

Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi* isimli *Cemü'l-cevâmi* şerhinde mürekkeblerin vaz'ılığı meselesini delâletlerin üçe indirgenmesi meselesi temelinde incelemektedir.⁵²² Zerkeşî, bu eserde mürekkeb lafızların delâletini, müfredlerine bağlayan gruptan bahsetmektedir.

⁵¹⁷ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 638.

⁵¹⁸ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 638.

⁵¹⁹ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 639.

⁵²⁰ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 639.

⁵²¹ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 639.

⁵²² Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi*, c. 1, 290-293.

Çünkü dilin kurucusu mürekkebe lafzı, mefhumu için vazetmemektedir. Bu mefhumu dair herhangi bir şey mürekkebe lafza dahil değildir. Aynı zamanda mürekkebe lafzın haricinde onu gerektiren bir şey değildir. Müellif bu grubun görüşüne şu şekilde cevap verildiğini ifade eder: Lafzın vaz'ından maksat, lafzın tamamının, tam mânaya mutabık olacak şekilde lafzın 'aynının, 'aynı karşılığında ya da lafzın cüzünün, cüzü karşılığında vazedilmesidir.⁵²³ Lafzın cüzünün, cüzü karşılığında vazedilmesi mürekkeplerde mevcuttur. Nitekim dilin kurucusu “زید قائم” ifadesinin tamamını anlamına delâlet etmesi için vazetmemektedir. Bu ifadedeki her bir cüzü anlamının bir cüzüne delâlet etmek üzere vazetmektedir. “زید” lafzını bir zât, “قائم” lafzını ise sıfat ve her iki lafzın özel harekesini yani ötreli olması durumunu ise ikinci ögenin birinci öge için sabit olduğunu göstermek üzere vazetmektedir.⁵²⁴

Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vusûl* isimli eserini *Nihâyetü's-sûl* adıyla şerheden İsnvî (v. 772/1370), hakikat ve mecaz tanımlarıyla alakalı birtakım analizler yaparken mürekkeplerin vaz'îliği meselesine çok kısa bir şekilde değinmektedir. İsnvî, Beyzâvî'nin mürekkeplerin vaz'î olmadığı görüşünü benimsediğini dile getirmektedir. Beyzâvî'nin zikri geçen eserine şerh yazan bazı âlimlerin bu konuda kaçınılması gereken açıklamalar yaptığını da eklemektedir.⁵²⁵

Bihârî, *Müsellemü's-sübût* isimli usûl eserinde vaz'dan sonra isti'mâlden önce lafzın hakikat veya mecaz olarak nitelendirilmeyeceği, mecazın hakikati gerektirip gerektirmediği meselelerini incelediği kısımda mürekkeplerin vaz'îliği meselesine oldukça veciz bir şekilde değinmektedir. Müellif, mecazın hakikati gerektirmediği yönündeki görüşün en sahih görüş olduğunu dile getirdikten sonra bu meseleyi örnekler üzerinden açıklama yoluna gitmektedir. Mesela “الرحمن” lafzı dil ve örf açısından mecaz olup hakikat değildir. “رحمن اليمامة” kullanımının ise merdud olduğunu ifade etmektedir.

“عسى، حبذا، نعم” lafızları da lugaten ve örfen mecaz olup hakikat değildir. Bir görüşe göre müphem lafızlar da böyledir. Bu konuda “قامت الحرب على ساق”/savaş kızıştı.” ve “شابت لمة”

⁵²³ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi*, c. 1, 292.

⁵²⁴ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi*, c. 1, 292.

⁵²⁵ İsnvî, *Nihâyetü's-sûl* (*Süllemü'l-vusûl* ile), c. 2, 149-150.

الليل/gecenin saçı ağardı.” gibi mürekkeblerin delil olarak ileri sürülmesini ise bu tartışmanın dışında değerlendirmektedir.⁵²⁶ Zikri geçen lafızların müşterek olduğunu bu yüzden hakiki mânanın nefyedilmesi gerektiği yönündeki söylentilerin vehim olduğunu ifade etmektedir. Çünkü vacib olan, mevhûm olsa da mânanın bilinirliğidir. “كواذب” örneğinde olduğu gibi vakıada gerçekleşmesi vacip değildir. *et-Tahrir*’de bunun vaz’ı gerektirmesinden dolayı müşterek olduğu şeklinde bir bilginin yer aldığını ifade eden Bihârî, mürekkebin şahsî olarak vazedilmediği hususunda ittifak bulunduğundan bahsetmektedir. Şahsî vaz’ın yokluğunun, nev’î vaz’ın varlığının müfred lafızlarda da olabileceğinden bahseden müellif, her ism-i fâilin fiili yapan zâtı ifade ettiği şeklindeki kuraldan hareketle “ضارب، باصر، سامع” gibi lafızların vazedildikleri özel mânalarının bilindiğini zikrederek, bu müfred lafızların vaz’ında nev’î vaz’ın söz konusu olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁷

Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*’da mürekkebe lafızların vaz’iliği ile alakalı kısımları daha anlaşılır bir şekilde ele almaktadır. Vazedilen ancak henüz isti’mâl edilmemiş lafzın hakikat ya da mecaz olarak nitelendirilmeyeceğini lafızların kategorileri ile irtibatlandırmaktadır. Nitekim hakikat ve mecaz, lafzın isti’mâl cihetinden konumlandırılmasıyla gerçekleşmektedir. Mecaz anlamda kullanılan bir lafzın bir kere dahi olsa vazedildiği ilk anlamda kullanılmasının zorunlu olmadığı yönündeki görüşten bahsetmektedir. “الرحمن” lafzının dil ve örf açısından hakikat değil de mecaz olduğunu söyleyenlerin iki gerekçesine değinir. Birinci gerekçeye göre bu lafız sadece Allah hakkında kullanılır. Bu lafzın hakiki mânası “rahmet sahibi” demektir. Rahmet ise yumuşak kalpliliği ifade eder. Ancak Yüce Allah’a herhangi bir varlığın özellikleri isnad edilemediği için bu lafzın hakiki anlamı tahakkuk etmemektedir. İkinci gerekçeye göre ise bu lafız rahmet sahibi olan özel bir fert için kullanılmaktadır ki bu da Yüce Allah’tır. Bu lafız hiçbir zaman mutlak anlamda kullanılmamaktadır. Müseylemetü’l-Kezzâb hakkında “رحمن اليمامة” tabirinin kullanıldığı şeklinde gelen itiraza ise bu kullanımın dile mutabık bir kullanım olmadığı, aksine cahillik ve inattan kaynaklanan bir kullanım

⁵²⁶ Bihârî, *Müsellemü’s-sübût*, c. 1, 150-151.

⁵²⁷ Bihârî, *Müsellemü’s-sübût*, c. 1, 151.

olduğu şekilde cevap vermektedir. Bunun yanı sıra “عسى، نعم” gibi lafızlar ihbâr ifade eden anlamlar için vazedilmesine rağmen bu anlamda kullanılmamaktadır. İnşâ ifade eden mânalarda kullanılmaktadır.⁵²⁸ Müphem lafızları da bu kabilden görenlerin müphem lafızları, teklik mânası için kullanılan küllî mefhumlar karşılığında vazedildiğini kabul ettiklerini ancak bunun makbul olmadığını ifade etmektedir. “قامت الحرب على ساق” ve “شابت لمة الليل” tarzındaki mürekkeblerin mecaz olduğunu ve bu terkiplerin hakiki mânasında kullanılmadıklarını ifade ederek bu terkiplerin tartışma konusunun dışında olduğunu belirtmektedir. Çünkü burada geçen tartışma müfredlerle alakalı olup bu ifadelerde terkîbî heyetlerde mecaz söz konusudur.⁵²⁹ Terkiplerde geçen “شاب” ve “لمة” lafızları hakiki mânalarında kullanıldığı için bu lafızların mecaz olduğu söylenemez. Bu lafızların müşterek olduğu yönündeki görüşün lafzın hakiki mânasının nefyedilmesini zorunlu kıldığını çünkü tartışmanın lafzın vazedildiği ilk anlamda isti‘mâli hakkında olduğu yönündeki söylentilerin fâsid bir vehim olduğunu belirtmektedir. Çünkü mecaz için zorunlu olan şey nefsü’l-emirde tahakkuk etmemiş mevhum bir mâna olsa bile mânanın bilinirliğidir. Mânanın bilinirliği yalancılarda olduğu gibi onun vakıada tahakkuk etmesinin vacip olduğu anlamına gelmez. Burada delilden başka bir açıdan yalancılar ve şakacıların dediklerinin bir hakikatinin olmasının caiz olduğu şeklinde bir cevap ortaya çıkmaktadır.⁵³⁰ *et-Tahrîr*’de vaz‘ı gerektirmesinden dolayı bu tür lafızların müşterek olduğunun zikredildiğini ancak mürekkeblar lafzın şahsî vaz‘ ile vazedilmediği hususunda ittifak bulunduğunu ve bu durumda kelâmın, mecazın şahsî vaz‘ ile vazedilmiş bir mevzu lehinin olması gerektiği ve lafzın bu mânada kullanımının zorunlu olup olmayacağı şeklinde uzayacağını ifade etmektedir. Bu konuda farklı görüşlerin bulunduğuna işaret etmektedir. Aslında şahsî vaz‘ın bir özelliği bulunmamaktadır. Çünkü nev‘î vaz‘ ile vazedilmiş olmasına rağmen “الرحمن” ve “عسى” gibi lafızların delil olarak ileri sürüldüğünü zikretmektedir. Bu durumda müştak isimler ve fiiller konunun dışında kalmaktadır. Mecazın hakikati gerektirdiğini ifade edenler isti‘mâl esnasında terkîbî mânayı ifade etmeye yarayan vaz‘ın faydasını, dayanak olarak benimsemektedirler.

⁵²⁸ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahamût*, c. 1, 174.

⁵²⁹ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahamût*, c. 1, 174.

⁵³⁰ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahamût*, c. 1, 174.

Mecazın hakikati gerektirdiği şeklindeki zorunluluk imkânsızdır. Çünkü özel bir faydanın olmaması bir şeyin mutlak anlamda nefyini gerekli kılmamaktadır.⁵³¹

“أنبت الربيع البقل” gibi ifadelerde mecaz anlamın neye nispet edileceği hakkında ihtilaf bulunduğunu “mesele” başlığı altında inceleyen müellif, farklı görüşlere yer verdikten sonra bir örnek üzerinden meseleyi anlaşılar kılmaktadır. Örneğin “صام زيد/Zeyd oruç tuttu.” ve “صام نهاره/Gündüzünde oruç tuttu.” terkipleri incelenecek olursa “صام نهاره” terkibi, fâilin bir fiili gerçekleştirmesi için vazedilmektedir. Bu terkeb kullanıldığında ve fiilin bir zamanda gerçekleştiğini ifade etmek murâd ediliyorsa bu mecaz olmaktadır. İsnâd ciheti “صام زيد” ve “صام نهاره” cümlelerinde bir ve aynı şey değildir. Birinci cümlede terkibî heyet vazedildiği anlamda kullanılmışken ikinci cümlede böyle olduğunu söylemek mümkün değildir.⁵³²

Leknevî yukarıda ele alınan bilgilerin yanı sıra mürekkeblerin vaz‘îliği meselesini vaz‘ın özellik genellik açısından taksimini işlerken de incelemeye konu yapmaktadır. Mürekkeblerin mevzû lehi âm olan genel vaz‘ (vaz‘-ı âm li-mevzû leh âm) kapsamında olduğunu belirten müellif, bunların bir kâide zımnında terkibî mânalar için vazedildiği hususuna değinmektedir. “Her mürekkebin cüzlerinden birisi fiil, diğeri ise fâildir” kuralında geçtiği üzere bir zâtın gerçekleştirdiği fiilden/hadesten haber vermek için vazedilmektedir. Bu açıklamalara yer verdikten sonra müfred lafızlar dışındaki lafızlarda kat‘î surette vaz‘ olmadığını, müfred lafızların vaz‘ının yeterli olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin teemmül neticesinde ortaya çıkabilecek fasit bir görüş olduğunu vurgulamaktadır.⁵³³

İbnü’l-Hümam *et-Tahrîr* isimli usûl eserinde müfred olmayan lafızlarda hakikat ve mecazın durumunu incelediği kısımda mürekkeblerin vaz‘îliği meselesini kısaca ele almaktadır.⁵³⁴ *et-Tahrîr* şârihleri Emir Padişah ve İbn Emîru Hâcc İbnü’l-Hümâm’ın görüşlerini açıklamaktadır. Buna göre mürekkeb, terkibî mâna karşılığında nev‘î vaz‘ ile vazedilmektedir.⁵³⁵ Bir başka ifadeyle küllî mürekkeb, terkibî mâna karşılığında nev‘î

⁵³¹ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahamût*, c. 1, 174-175.

⁵³² Leknevî, *Fevâtihi’r-rahamût*, c. 1, 176.

⁵³³ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahamût*, c. 1, 153.

⁵³⁴ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 164.

⁵³⁵ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 164; Emîr Pâdişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, c. 2, 12; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve’t-tahbîr*, c. 1, 102.

vaz‘ ile vazedilmektedir. Bu küllî mürekkebe, terkîbî mânalarına delâlet eden muayyen mürekkeblerdendir/fertlerdendir.⁵³⁶ Çünkü bu vaz‘da hem mevzu hem de mevzu leh mülâhaza edilmektedir. Bir başka deyişle bu mürekkebe, fertlerinin yerine geçen küllî bir mürekkebdir. Has olan her mürekkebe küllî mürekkebin fertlerinden biridir. Bu durum terkîbî mâna için de geçerlidir. Burada maksat, has her mürekkebin, has terkîbî bir mâna karşılığında vazedilmesidir. Nitekim bunları tek tek vazetmek mümkün değildir. Bu yüzden husûsiyyâtın mülâhaza aleti, küllî mürekkebin konusu ve terkîbî mânaların mülâhaza aleti ise kendisine benzer başka bir şeye konu kılınmaktadır. Böylece bu, “bu fertler” için bir defada vazedilmektedir. Bu icmâlî küllî vaz‘ da fertlerin fertler karşılığında tafsilatlı bir şekilde vazedilmesinin yerini vaz‘ ile alakalı bir karine olmaksızın tutmaktadır. Başka bir ifadeyle zikri geçen mürekkebin vaz‘ı, terkîbî mânaya bi-nefsihi karine olmaksızın delâlet için gerçekleşmektedir. Şayet bu mürekkebler vazedildikleri mânada karine olmaksızın isti‘mâl ediliyorsa hakikat olarak nitelendirilmekte; vazedildikleri mâna dışında karine ile mânaya delâlet ediyorsa mecaz olarak vasıflandırılmaktadır.⁵³⁷

2.2.4. Lafzın Mânaya Konuluşu ile İlgili Meseleler

Lafızlar vazedildiği/konulduğu mâna bakımından taşıdıkları anlam sayısı ve kapsamı itibariyle sınıflandırılarak “âm, has, müsterek, cem-i münekker” şeklinde gruplara ayrılmaktadır. Bu lafızların merkezinde doğrudan vaz‘ kavramı yer almaktadır. Burada bu kavramların kavramsal analizine yer verilmeyerek bu meselelerin tartışılan yönleri ele alınacaktır.

2.2.4.1. Dilde Umum Anlamına Vazedilen Lafızların Varlığına Yönelik Tartışmalar

Dilde umum ifade etmek üzere vazedilen lafızların varlığı meselesinde umumiyeti araştırılan lafızlar, mütekellimin kullanımından bağımsız, salt dilin vaz‘ına bağlı olarak incelenir. Bu çerçevede burada kaynağı lugavî vaz‘ olan âm lafızlardan bahsedilecektir. Bu konuda genel olarak ehl-i umûm”, “ehl-i husûs” ve “vâkıfiyye” şeklinde üç görüş bulunmaktadır.

Ehl-i umum adıyla bilinen görüş taraftarları dilde umum ifade eden lafızların

⁵³⁶ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve 't-tahbîr*, c. 2, 9.

⁵³⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 164; Emîr Pâdişah, *Teysîru 't-Tahrîr*, c. 2, 12.

vazedildiğini ve bu lafızların geride hiçbir fert kalmaksızın bütün fertlerini kapsadığını savunmaktadır. Bir başka ifadeyle bu görüş taraftarları, âm lafzın istiğrak ifade etmesini şart olarak kabul ederler. Bu görüşün savunucuları arasında İbn Fûrek (v. 406/1015), Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Kâdî Beyzâvî, Sadrüşşeria, İbnü's-Sübkî, İbnü'l-Hümam, Şevkânî gibi usûlcüler yer alır.⁵³⁸

İstiğrak anlamını esas alan usûlcülere göre âm lafız, geride hiçbir fert bırakmaksızın bütün fertlerini kapsamak üzere vazedilir. Buna göre âm lafız, aksine delil bulunmadıkça istiğrak ifade eder. Sayısız ve sınırsız olarak fertlerinin tamamını içeren âm lafız, bu yönüyle mutlak lafızdan, sayı isimlerinden ve müsbet anlamda kullanılan nekrelerden ayrılır. Çünkü bunlar istiğrak ifade etmez. Bunun yanı sıra belirli bir veya birkaç ferdi içine alan lafızlar da âm sayılmaz.⁵³⁹ Ehl-i umumun istiğrakı şart koşmasının temelinde bir kimsenin bazen insanların tamamını hitaba dahil edecek lafızlara ihtiyaç duyması yatar. Bazı şeylerin tek tek hitaba dahil edilmesi iletişimi ve anlaşmayı zorlaştırır ve imkânsız hale getirebilir.⁵⁴⁰ Nitekim genelde dilin özelde vaz'ın amaçlarından birisi konuşmayı ve anlamayı kolaylaştırıp iletişimin sağlıklı bir zeminde gerçekleşmesini mümkün kılmaktır.

Ehl-i hususa göre âm lafzın istiğrak ifade etmesi zorunlu değildir. Bir lafzın âm olabilmesi için çokluk (cem-i kesret), içtima (bir arada olma) ve şümûl şartı yeterlidir. Dolayısıyla âm lafzın bütün fertlerini istisnasız kapsamaması gerekmez. Çoğunluk ifade edecek kadar birden fazla ferdi kapsamaması yeterlidir. Bu görüş Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Semerkandî ve Neseî gibi Hanefî usûlcülerin savunduğu görüştür.⁵⁴¹ Bazı kaynaklar, ehl-i hususun, dilde umum lafzının bulunmadığını ve bir lafzın umum ifade etmesinin iradeye bağlı olduğunu savunduğunu belirtir. Buna göre âm olduğu ileri sürülen lafızlar husus ifade etme konusunda hakikat, istiğrakı göstermede ise mecazdır. Mesela “مَنْ” lafzı, “tek bir fert” için hakikat, akıllı bütün varlıklar için mecazdır. Aynı şekilde

⁵³⁸ Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, 195; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 108, 110; Semerkandî, *Mîzân*, 255; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 294; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 246; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 105; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, 121; Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, c. 1, 56; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 60; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 507.

⁵³⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, 189-190; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 294-295; Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, c. 1, 56-57.

⁵⁴⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, 196.

⁵⁴¹ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 6; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 125; Semerkandî, *Mîzân*, 258; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 159.

“كل” lafzı da istiğrak değil cem‘ ifade eder.⁵⁴² Ancak Cessâs, umumu tamamıyla inkâr edenlerin Mürcie’den bir grup olduğunu belirtir. Bu tutumlarının da vaîd-i füssâk meselesi ile bağlantılı olduğunu dile getirir.⁵⁴³ Dolayısıyla bu görüşün Hanefi usûlcülerinin oluşturduğu ehl-i hususa ait olduğu ifade edilemez. Âm lafzın cem‘ ifade ettiği görüşü, dilde umum için vazedilen sîganın varlığını reddetmeyi gerektirmez.

Vâkıfiyye adı verilen bazı usûlcüler ise umurun istiğrak ile cem-i killet arasında müşterek olduğunu savunur. Bu görüşe göre dilde umum için vazedilen özel bir sîga yoktur. Bu görüş Eş‘arî ve Mürcie mezhebine isnad edilmiştir. Bu görüş taraftarları, umûm ifade ettiği ileri sürülen sîgaların her zaman umuma delâlet etmediğini savunarak görüşlerini temellendirirler.⁵⁴⁴

Fıkıh usûlünün umum için vazedilen lafızların varlığı sorununu ele almasının nedeni, hükümlere her zaman Şâri‘in iradesini açıkça yansıtan kullanım bağlamlarıyla ulaşmanın mümkün olmamasıdır. Bir başka ifadeyle lafzın kullanıldığı bağlamın belirlenmesindeki zorluk, mütekellimin lafızla neyi kastettiğine dair belirsizliği de beraberinde getirir. Söz konusu belirsizliğin isti‘mâl unsuru aracılığıyla gidermek mümkün olmadığında lafzın aslî vaz‘ının tespiti, burada önem kazanır. Bunun yanı sıra lafzın aslî vaz‘ının, mütekellimin kastının tespitinde bir karine olma ihtimali de vardır. İşte bu nokta, lafzın mütekellimden bağımsız aslî vaz‘ının araştırılmasının temel gerekçesi olarak değerlendirilebilir.⁵⁴⁵ Bu bağlamda dilde umum için vazedilen lafızlar bulunduğunu kabul eden âlimler, âm kabul edilen bir lafızdan mütekellimin kastı net olarak anlaşılamadığında o kelâmı umuma hamlederler.⁵⁴⁶ Ancak bu durum, mütekellimin iradesinin isti‘mâl bağlamından anlaşılamadığı her durumda lafzın umuma hamledilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmamalıdır.⁵⁴⁷ Başka bir ifadeyle dilde umum için vazedilen lafızların varlığı kabul edilsin veya edilmesin mütekellimin kastı bilinemediğinde lafzın hangi mânaya hamledileceği konusunda belirsizlik ortaya çıkabilir. Bu belirsizlik ise meselenin çözümüne dair farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu görüşler, özetle aşağıdaki şekilde ele alınabilir:

⁵⁴² Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 1, 194-195.

⁵⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 110.

⁵⁴⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 1, 206; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, c. 1, 309; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 107-108; Lâmişî, *Usûl*, 121.

⁵⁴⁵ Çalışkan, *Umum ve Husus*, 241.

⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 132; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 108; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, c. 1, 518.

⁵⁴⁷ Çalışkan, *Umum ve Husus*, 241.

* Aksi yönde açık bir isti‘mâl bulunması dışında lafzın aslen vazedildiği umum mânası üzerinde bırakılması gerekir. Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu⁵⁴⁸, İmâm Şâfiî⁵⁴⁹ ve Mu‘tezile’nin çoğunluğuna⁵⁵⁰ nispet edilen bu görüş, dilde umum için vazedilen lafızların bulunduğunu kabul eden yaklaşımın bir uzantısı olarak görülebilir.⁵⁵¹

* Eş‘arî’den nakledilen görüşlerden birine göre mütekellimin umum ve husus anlamları kastetme ihtimalinden dolayı lafız bu mânalar arasında müşterektir.⁵⁵²

* Erbâb-ı husûs umum sîgalarının husus ifade etmede hakikat olduğunu iddia eder.⁵⁵³ Bu yaklaşım, umum yahut husus için kullanıldığı belirlenemeyen bir lafzın, umum ifade etmesi halinde dahi husus kapsamında yer alan fertleri içine alacağı fikrinden yola çıkar. Buna göre hangi mânanın kastedildiği bilinmese de lafzın her halükârda husus kapsamındaki fertleri kapsadığı kabul edilir. Dolayısıyla böyle bir umum lafzın tahsisi, bu görüşün taraftarlarına göre mümkün değildir. Çünkü âm bir lafız ile anlaşılan şey, hususun bizatihi kendisidir.⁵⁵⁴ Burada husus ile çoğulun en alt sınırı kastedildiğinden lafzın niçin “bir” sayısı yerine “ekallü’l-cem” kabul edilen “iki” yahut “üç” sayısına hamledildiği bu görüş sahiplerine yöneltilen bir eleştiridir.⁵⁵⁵

* Bu meselede haber ve emir arasında fark vardır. Bu görüşün hareket noktasını, haberin aksine emrin bir teklif olması oluşturur. Mütekellimin hangi mânayı kastettiği bilinmiyorsa ve lafız bir emir ise emrin bilinmemesi, “teklîf-i ma la yutâk” sorununa yol açar. Ancak lafız bir haber ifadesi ise böyle bir durumdan bahsedilemez.⁵⁵⁶

* Böyle bir durumda tevakkuf edilir. Vâkıfiyye’ye göre mütekellimin lafızla kastettiği mâna kesin olarak bilinemez. Bu nedenle lafza dair kesin bir yaklaşım sergilemek, dayanağa sahip olmayan bir tercihte bulunmak anlamına gelmektedir. Bu durumda böyle bir lafız karşısında tevakkuf etmek ve bir beyân beklemek en doğru çözümdür.⁵⁵⁷

Dilde umum ifade eden lafızların varlığına dayalı görüşler yukarıda özetlendi. Şimdi de usûl eserlerinde lugavî vaz‘a dayalı âm lafızların en sık kullanılanlarına yer

⁵⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 246; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, c. 1, 518.

⁵⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 246.

⁵⁵⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 1, 195; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 246.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 108.

⁵⁵² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 108; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 246.

⁵⁵³ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 246.

⁵⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 108.

⁵⁵⁵ Ferrâ, *el-Udde*, c. 2, 509; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 108.

⁵⁵⁶ Ferrâ, *el-Udde*, c. 2, 512.

⁵⁵⁷ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 132; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 108; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 247.

verilecektir.

2.2.4.1.1. Lugavî Vaz'a Dayalı Âm Lafızlar

Usûl eserlerinde âm lafzın kısımları, genelde umum ifade eden lafızlar konusu içerisinde incelenir. Âm lafızlar, “hem sîgası hem mânasıyla âm olanlar” ve “sadece mânasıyla âm olanlar” ve “başka bir şeyden ötürü âm olanlar” şeklinde üç ana gruba ayrılır:

1. Hem sîgası hem mânası itibariyle âm olan lafızlar. Bu kısmın örnekleri “رجال،

إنس، جن، رهط، قوم، ما، مَنْ،” gibi lafızlardır. Bunların sîgaları çoğul, mânaları da kapsam ifade etmektedir. Çünkü dilin kurucusu bu lafızları cem' mânası için vazeder. Bu lafızlar mutlak olarak kullanıldığı zaman tüm fertlerine şamil olur.⁵⁵⁸

2. Sîgasıyla değil mânası itibariyle âm olan lafızlar. “إنس، جن، رهط، قوم، ما، مَنْ،”

gibi lafızlar bu bölümün örnekleridir. Bunların sîgaları tekil olduğu halde mânaları sayısız fertleri içine alır.⁵⁵⁹ Bunlardan “إنس، جن، رهط، قوم” gibi lafızlar, fertlerinin tamamına birden delâlet eder. Bir başka ifadeyle bunların hükmü fertlere ayrı ayrı değil bir bütün halinde taalluk eder. Buna göre “Bu/القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا” kaleye giren kavme şu şey verilecektir.” denirse ve kaleye kavimden sadece bir kişi girerse herhangi bir şey almaya hak kazanmaz. Ancak kavim halinde girilmesiyle ödüle hak kazanılır.⁵⁶⁰ Bu türün geriye kalan kısmı ise fertlerinin tamamına birden veya ayrı ayrı delâlet eder. Mesela “من دخل هذا الحصن فله كذا”/kim bu kaleye girerse ona şu ödül vardır.” denirse tek başına ya da toplu giren herkes söz konusu ödüle hak kazanır.⁵⁶¹

Bu lafızların umum olmasının şartı, belirli olmaksızın mutlaku'l-cem ifade eden fertlerin toplamını kapsamasıdır. Bir başka ifadeyle üç ya da daha fazla ferdi içermesi

⁵⁵⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 151; Semerkandî, *Mîzân*, 261; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 177; Lâmişî, *Usûl*, 116; Abdullatif İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi usûli'l-fikh (Rehâvî-Azmîzâde ve Envârü'l-Halak Haşiyesi ile)*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şirketü Dâru'l-İrşâd, 2014), c. 1, 590.

⁵⁵⁹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 154, 158; Semerkandî, *Mîzân*, 261; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 178; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr (Rehâvî Haşiyesi ile)*, c. 1, 590, 594; Mustafa Hulûsî Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâik* (y.y.: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1273), 49.

⁵⁶⁰ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, 49.

⁵⁶¹ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, 49-50.

gerekir. Mesela “رأيت رجالا/adamlar gördüm” sözünden üç, beş, bin ya da daha fazla adamın görülmesi mümkündür. Burada sayının belirli olmasından ziyade cem‘ söz konusudur. Bir söze şer‘î bir hüküm taalluk edip de bu sözle kastedilen bilinmiyorsa ekallü’l-cem‘ (en az çokluk) dikkate alınır. Nitekim en az çokluk, kesin bilinen bir şeydir.⁵⁶² Vaz‘ itibariyle bi-nefsihi belirli bir sayıyı içeren lafız, âm değildir. Bu özelliği taşıyan lafız, has lafızdır. Mesela “الذود” lafzı, üç yaşından dokuz yaşına kadar olan develeri ifade eder. Aynı şekilde on, dokuz, sekiz gibi sayı isimleri de belirli sayıda ferdi tazammun yoluyla kapsadığı için hastır.⁵⁶³

3. Dille bağlantılı başka bir şeyden dolayı âm olan lafızlar.⁵⁶⁴ Bu kısım, kendi içerisinde iki bölümde incelenir. İlk bölümde karine olmaksızın kendiliğinden anlaşılan âm lafız yer alır. İkinci bölümde ise karine aracılığıyla anlaşılan âm lafız bulunur. Karine olmaksızın anlaşılan ilk bölüm de kendi içerisinde iki başlıkta incelenir. İlk başlıkta karine gelmeden önce has olup karine geldikten sonra âm olan lafızlar yer alır. Buna göre “إنسان” ve “رجل” lafızları kendilerine lâm-ı tarîf (ال) karinesi bitişmeden evvel “bir insan” ve “bir adam” mânasında has olduğu halde lâm-ı tarîf karinesi gelince cinsini kapsayan âma dönüşür.⁵⁶⁵ İkinci başlıkta ise başlangıçta cem-i mutlaka kapsayan ancak kendisine sonradan lâm-ı tarîfin bitişmesiyle umumluluğu artan âm lafız yer alır. Mesela “رجال” lafzı, bâliğ erkeklerden cem-i mutlaka delâlet eder. Bu lafza lâm-ı tarîf bitiştiğinde umum mânası ziyadeleşerek istiğrak ya da mutlaku’l-cins mânası kazanır ve cem mânası iptal olur.⁵⁶⁶

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin ve Râzî’nin âm lafzın kısımlarına dair yaptığı tasnifin az önce zikri geçen tasnife göre daha derli toplu olduğu ifade edilebilir. Buna göre lugavî açıdan umum ifade eden lafız ya cem‘ ya da bedel yoluyla anlamını ifade eder. Cem‘ yoluyla anlamını ifade eden lafız ya umûm mâna için vazedilir ya da kendisine bitişen karineler vasıtasıyla umum ifade eder. Umûm anlamı karşılığında vazedilen lafız üç kısma ayrılır.⁵⁶⁷

⁵⁶² Semerkandî, *Mîzân*, 261.

⁵⁶³ Semerkandî, *Mîzân*, 262.

⁵⁶⁴ Semerkandî, *Mîzân*, 260.

⁵⁶⁵ Semerkandî, *Mîzân*, 263.

⁵⁶⁶ Semerkandî, *Mîzân*, 263.

⁵⁶⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 191; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 295.

1. Akıllı varlıklar ya da bunlar dışındaki şeyleri içeren lafızdır. İstifham ve ceza anlamında kullanılan “أي” lafzı buna örnek gösterilebilir. Aynı şekilde “كل” ve “جميع” lafızları da bu kısımdan kabul edilir.⁵⁶⁸

2. Sadece akıllı varlıkları içeren lafızdır. Buna ceza ve istifham anlamında kullanılan “من” lafzı örnek gösterilir.⁵⁶⁹

3. Akıllı varlıklar dışındakileri içeren lafızdır. Bu da kendi içerisinde iki kısma ayrılır. İlki, “ما” lafzı gibi akıllı varlık olmayan her şeyi içeren lafızdır. Ancak bu lafzın akıllı varlıkları da içerdiği “وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ”/Siz de benim taptığıma (Allah’a) tapacak değilsiniz⁵⁷⁰ âyeti ile dile getirilir. İkincisi akılsız varlıkların bir kısmını içeren lafızdır. “حيث” lafzı buna örnek olarak zikredilir. Bu lafız özellikle zaman ifade eder. “أين” ve “حيث” lafızları da özellikle mekan için kullanılır.⁵⁷¹

Kendisine bitişen karineden dolayı umum ifade eden isimlerde ise ya sübût/varlık ya da yokluk/‘adem mânası söz konusudur. Sübût anlamındaki umum üç çeşittir. Birinci çeşit “الدينار” gibi müfred lafızların başına gelen lâmü’l-cinstir. Ancak Râzî, cins bildiren “ل” takısı alan marife müfred ismin mahiyet bildirdiğini ifade etmiştir. Buna göre mahiyetin tahakkuk etmesi için fertlerinden bir ferdinin bulunması kafidir. Mahiyet ile mahiyetin çokluk ya da birliği birbirinden farklı şeylerdir. Bu sebeple marife müfred bir kelimenin, mahiyetinin ötesinde bir çokluğa delâlet ettiği düşünülemez.⁵⁷² İkincisi “الرجال” lafzında olduğu gibi çoğul isimlerin başına gelen lâmü’l-cinstir. Üçüncüsü ise “ضربتُ عبيدي” örneğinde olduğu gibi çoğul isimlerin muzaf olmasıdır. ‘Adem/yokluk mânasındaki umum ise “nefiy siyakında gelen nekre”dir. Bedel yoluyla umum ifade eden isimler ise “nekre isimler”dir.⁵⁷³

⁵⁶⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 191; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 295.

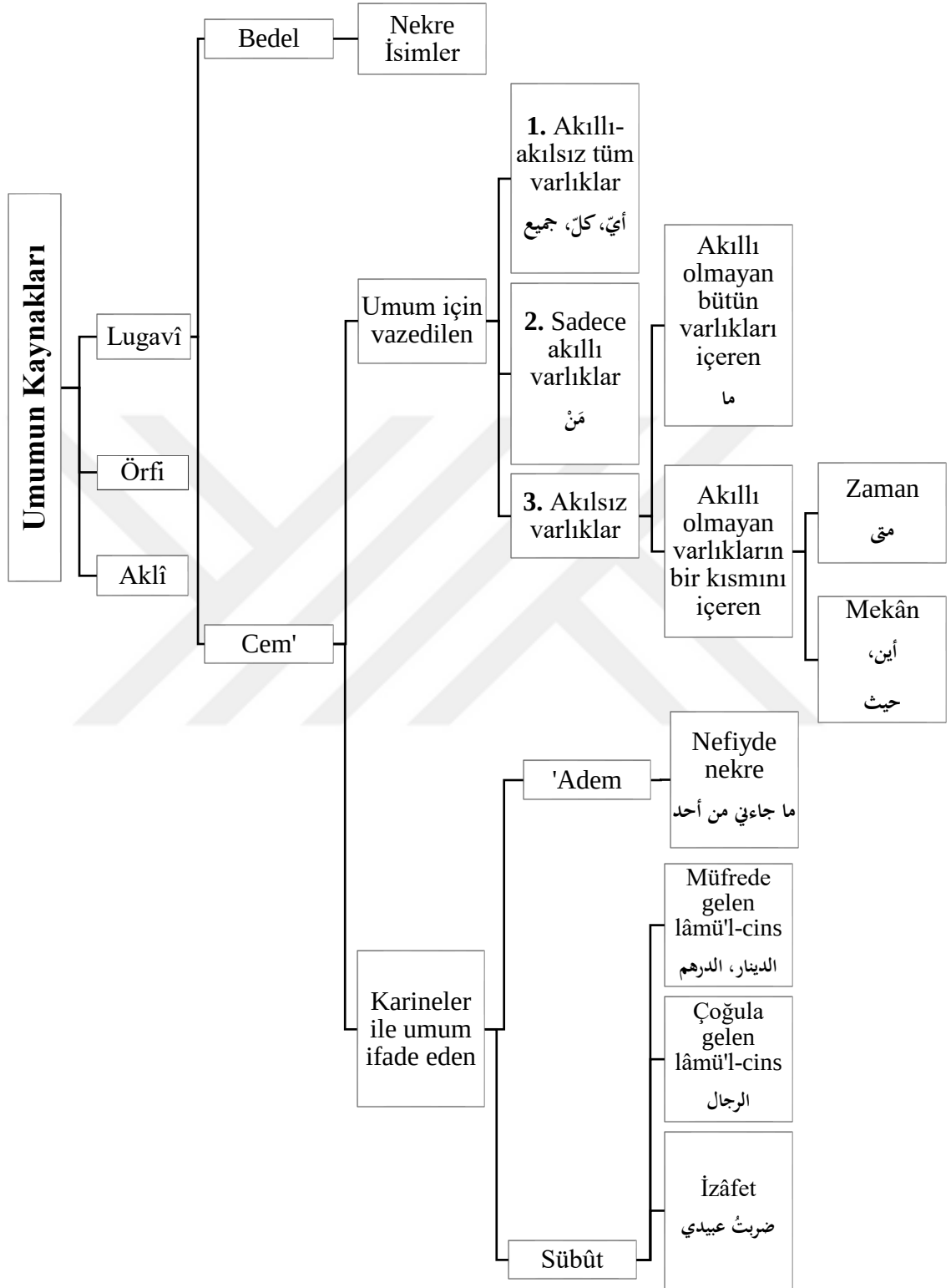
⁵⁶⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 191; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 295.

⁵⁷⁰ el-Kâfirûn 109/3.

⁵⁷¹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 191-192; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 295; Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Telkîhu’l-fühûm fî tenkîhi siyeği’l-umûm*, thk. Ali Muhammed Muavvız ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1997), 14-24; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, c. 3, 62.

⁵⁷² Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 317-318.

⁵⁷³ Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 192; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 295; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, c. 3, 62.



Tablo 2. 1. Âm Lafzın Kaynakları.

2.2.4.2. Emir ve Nehye Mahsus Bir Sîğanın Varlığı Problemi

Nasların anlaşılması ve yorumlanmasında lafız-anlam ilişkisi bağlamında emri ifade eden lafızların tespiti son derece önemlidir. Zira mükellefin hayatını ilâhî emirlere göre düzenlemesi ve mükellefiyetin gereklerini yerine getirmesi için ilâhî buyrukları anlamaya ihtiyacı vardır. Bu ise Şâri‘in emir ve yasaklarını gösteren şer‘î hitabın delâlet ettiği mânayı bilmekle mümkündür. Bu amacı gerçekleştirmeye yönelik usûl âlimlerinin en az dillere kadar dilde emre delâlet eden sîgaların tespiti için çaba gösterdiklerini ifade etmek mümkündür.

Emir sîgası meselesi, usûlcülerin emir konusunda ele aldığı önemli konulardan biridir. Her dilde olduğu gibi Arapça‘da da bir şey talep edilirken bazı sîgalar kullanılır. Ancak bu mevzuda tartışma konusu olan, emir sîgalarının ne olduğu veya hangi anlamlara geldiği değil, emir için özel bir sîğanın vazedilip vazedilmediğidir. Bu husus fukahâ arasında ihtilafli bir meseledir. Fıkıh usûlü kitaplarında bu mesele, bazen müstakil bir başlık altında incelenmekte bazen de emrin mûcebi konusunda ele alınmaktadır.

Kelâmullah‘ın kıdemi meselesi ile ilgili ortaya çıkan kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımı ile ilgili tartışmalar, emrin bir kelâm olması hasebiyle emre mahsus bir sîğanın bulunup bulunmadığı yönündeki görüşleri de etkilemiştir.⁵⁷⁴ Kelâm-ı nefsiyi kabul etmeyenler, Arapların emir için özel bir sîga vazetmediklerini savunur. Bu görüşü savunanlara göre emir, sîğanın kendisidir ve ayrıca bir sîga vazetmeye gerek yoktur. Bu görüş sahipleri, emrin sîgaya izafe edilmesini ise bir şeyin kendisiyle isimlendirilmesi durumu ile açıklarlar. Bu durumda emir sîgası, irade karinesi ile emir mânasına delâlet eder.⁵⁷⁵ Kelâm-ı nefsiyi kabul edenler ise emre mahsus bir sîğanın varlığı meselesinde farklı görüşlere sahiptir.⁵⁷⁶ Onlara göre sîga, emrin bizâtihi kendisi değildir. Emir, nefiste kaim olan mânaya delâlet etmek üzere vazedilmiş ibaredir.⁵⁷⁷ Cumhur ise karinelere bağımsız gelmişse emre delâlet eden bir sîğanın varlığını kabul eder.⁵⁷⁸ Bir başka ifadeyle emir için vazedilmiş bir sîga vardır ve bu sîga emre hakiki olarak delâlet eder. Bu durum

⁵⁷⁴ Semerkandî, *Mîzân*, 84; Muhammed Abdulkadir el-Arûsî, *el-Mesâilü‘l-müşterake beyne usûli‘l-fikhi ve usûli‘d-dîn* (y.y.: Mektebetü‘r-Rüşd, t.y.), 113.

⁵⁷⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü‘l-muhît*, c. 2, 352, 354.

⁵⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 173.

⁵⁷⁷ Sem‘ânî, *Kavâtiü‘l-edille*, c. 1, 49.

⁵⁷⁸ Bkz. Şîrâzî, *el-Lüma‘*, 47; Şîrâzî, *Şerhu‘l-Lüma‘*, c. 1, 199; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü‘n-nâzir ve cünnetü‘l-menâzir fî usûli‘l-fikh*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Mekke: el-Mektebetü‘l-Mekkiyye, 1998), c. 1, 543.

vazedildiği mânada kullanılan diğer lafızların durumu gibidir.⁵⁷⁹

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin de içinde bulunduğu bazı Eşariler'e emre mahsus bir sîğanın bulunmadığı yönünde bir görüş isnat edilir. Bu görüşün gerekçesi, “افعل” sîgasının dilin vaz'ı açısından hem emre hem nehye ihtimalli olmasıdır.⁵⁸⁰ Bunun dışında Eş'arî'nin bu görüşünün, Kelâmullah'ın mahlûk olup olmadığı meselesine dair yaklaşımıyla ilgili olabilir.⁵⁸¹ Öte yandan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin “أمرت، أوجبت، ألزمت” gibi nefiste kaim olan kelâmın muktezasını hissettiren sîgaların varlığını reddetmediği ifade edilmiştir.⁵⁸²

Çoğunluk “أمرت، أوجبت، ألزمت” gibi lafızların emre delâlet ettiği hususunda müttefiktir. Ancak “افعل” sîgasının mücerret sîgasıyla mı yoksa bir karine aracılığıyla mı emre delâlet ettiği noktasında ihtilaf vardır.⁵⁸³ Gazzâlî emre mahsus bir sîğanın olup olmadığını tartışmanın gereksiz olduğunu ileri sürer. Ona göre Şâri'den “şunu emrettim” veya “şunlarla emrolundunuz” şeklinde gelen ifadelerin hepsinin emre delâlet eden bir sîga olduğu hususunda ittifak vardır. Gazzâlî, tartışmanın asıl noktasının emre ait bir sîğanın olup olmadığı hususunda değil karinesiz gelen “افعل” sîgasının tam olarak neyi ifade ettiği ile alakalı olduğunu düşünür.⁵⁸⁴ Âmidî ise “أمرت، أوجبت، ألزمت” şeklinde gelen ifadelerin emir ifade ettiği hususundaki ittifakın, emrin sîgası ile ilgili ihtilafı ortadan kaldırmayacağını belirtir. Nitekim ihtilafın gerçekleştiği husus, inşâ ifade etmek üzere vazedilen emir sîgası ile ilgilidir. Emir anlamında gelen ihbârî ifadelerin, inşâ ifade etmede kullanılmaları zahir olsa da inşâ değildir. Bu yüzden “طلعت، بعث، اشترى” gibi sözleşmeler tesis eden ama dilsel açıdan haber ifade eden lafızların inşâ mânasında kullanılması mümkündür.⁵⁸⁵

Usûl eserlerinde emre ait bir sîga bulunduğu dair birçok delil ileri sürülür. Burada

⁵⁷⁹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari 'r-Ravza*, c. 2, 353.

⁵⁸⁰ Bkz. Şîrâzî, *el-Lüma'*, 47; Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma*, c. 1, 199; Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 23; Zerkeşî, *el-Bahrü 'l-muhît*, c. 2, 352.

⁵⁸¹ Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari 'r-Ravza*, c. 2, 354.

⁵⁸² Zerkeşî, *el-Bahrü 'l-muhît*, c. 2, 353.

⁵⁸³ Zerkeşî, *el-Bahrü 'l-muhît*, c. 2, 353-354.

⁵⁸⁴ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 66; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 173.

⁵⁸⁵ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 174.

bu delillerin hepsine yer verilmeyecek, sadece vaz‘ açısından öne sürülen deliller üzerinde durulacaktır. Vaz‘ açısından öne sürülen delillerden biri, dilcilerin kelâmı, “emir, nehiy, haber ve istihbar” olmak üzere dört kısma ayırmalarıdır. Bu dört kısımdan biri olan emir, herhangi bir karineyi dikkate almaksızın “افعل” sîgası ile ifade edilir.⁵⁸⁶ Bu, dilcilerin emre mahsus bir sîganın varlığını kabul ettiğini gösterir. Bir diğer delil ise dilin, insanların iletişim ihtiyacını karşılamak üzere vazedilmiş olmasıdır. İnsanlar ihtiyaç duyduğu birçok şeye çeşitli isimler tahsis etmişlerdir. Emir ve nehiy meselesi de insanların iletişim noktasında ihtiyaç duydukları unsurlardır. Bu ihtiyaç ortadayken emir ve nehye özel sîganın bulunmadığını iddia etmek doğru değildir. Nitekim Arap dilinde kelâmın kısımlarından sayılan emir için “افعل” ve nehiy için “لا تفعل” sîgaları kullanılır.⁵⁸⁷

Emre mahsus bir sîganın varlığına dair öne sürülen delillerden biri de günlük kullanımdır. Bu delil, günlük hayatta insanların emri ifade etmek için kullandıkları lafızları esas alır. Örneğin bir efendi kölesine “bana su getir” dediğinde köle, bu sözle efendisinin kendisinden bir işi yapmasını talep ettiğini anlar. Eğer köle, bu isteği yerine getirmezse âsi olur ve efendisi ona ceza verir. Bu durum, emrin fiile delâlet ettiğini gösterir. Bu delile karşı çıkanlar, emri yerine getirmenin nedeninin sîganın delâletinin ötesinde hal karinesi olduğunu ifade eder. Buna göre köle, efendisinin su istediğine dair bir karine gördüğü için suyu getirir. Ancak, bu delili kabul etmeyenlere karşı bazı argümanlar ileri sürülmüştür. Bu argümanlardan biri, hal karinesi olmasa da emrin yerine getirilmesi gerektiğidir. Örneğin efendisi uzakta olan bir köle, efendisinin “bana su getir” dediğini duyduğunda suyu getirmek zorundadır. Bu durumda kölenin, efendisinin su istediğine dair bir karine görmesi mümkün değildir. Dilciler bunun sadece sîgaya bakılarak anlaşılabilceği ve herhangi bir karine olmadığı durumda da emrin yerine getirilmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler.⁵⁸⁸

Emrin sözlü bir eylem olduğunu gösteren temel unsurlardan biri, usûlcülerin emir tanımlarında yer alan “söz” kavramıdır. Başka bir deyişle emirden bahsedebilmek için sözlü bir buyruğun, kelâmın bulunması gereklidir. Ancak bu sözlü oluş, emrin haddi zatında bir kelâm olduğu veya emrin hakikî varlığının kelâmda bulunduğu anlamına

⁵⁸⁶ Bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, c. 1, 200; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 23.

⁵⁸⁷ Bkz. Sem‘ânî, *Kavâtü'l-edille*, c. 1, 51-53.

⁵⁸⁸ Bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, c. 1, 201-202; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 22-23; Sem‘ânî, *Kavâtü'l-edille*, c. 1, 52; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 182.

gelmez. Çünkü usûlcülerin çoğunluğuna göre emrin hakikati kişinin zihninde var olan taleptir. Fakat insanların zihnindeki, yani iç dünyalarında olan mânaları bilmek mümkün olmadığı için emir ifade eden kelâm, emrin hakikati olarak kabul edilir.⁵⁸⁹

Usûl âlimleri vaz‘ açısından emre delâlet edip etmemeleri itibariyle emir kiplerini ve diğer unsurları çeşitli kısımlara ayırır.⁵⁹⁰ Emre delâlet eden söz ve sözcükleri “sarih” ve “gayr-i sarih” şeklinde iki kategoriye ayırırlar. Bir başka ifadeyle emre delâlet eden lafızlar, heyetiyle ve mânasıyla delâlet eden emir sîgaları olmak üzere iki genel başlık altında incelenebilir. Usûlcüler açık bir şekilde emre delâlet eden emir kiplerini sarih kategorisinde değerlendirirler. Buna mukabil açık bir şekilde emre delâlet etmeyen ancak emir mânasını ifade eden haberî ve benzeri bazı cümleler ile Hz. Peygamber’den sâdır olan ve emre delâlet eden fiilleri de gayr-i sarih olarak kabul ederler.⁵⁹¹

Usûl âlimleri, dilde emre sarih bir şekilde delâlet eden çeşitli sîgalardan söz ederler:⁵⁹²

1. “افعل” vezninde gelen emr-i hazır kipleri.⁵⁹³ “وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ”

مِنْ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ/Beyaz iplik, siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin için.”⁵⁹⁴

âyetinde geçen “كُلُوا” ve “اشْرَبُوا” kelimeleri, bunun birer örneğidir.

2. Cezm harfî/edatı olarak bilinen “ل” harfinin müzârî fiilin başına gelerek

oluşturduğu “ليفعل” kalıbında gelen emr-i gâib kipleri.⁵⁹⁵ “ثُمَّ لَيَقْعُوا تَفْتَهُمْ وَلَيُؤْفُوا نُؤْهِمُ وَلَيُطَوَّفُوا”

بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ/Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Beytü’l-Atik’i

⁵⁸⁹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, c. 2, 10; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 63-64; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 155.

⁵⁹⁰ Râfî’ b. Taha er-Rıfâî el-Ânî, *el-Emru inde’l-usûliyyîn* (Dimeşk: Dâru’l-Mahabbe, 2006), 84.

⁵⁹¹ Bkz. Ânî, *el-Emru inde’l-usûliyyîn*, 82-103.

⁵⁹² Bkz. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1984), c. 2, 16; İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl (Süllemü’l-vusûl ile)*, c. 2, 245; İsnevî, *et-Temhîd*, 333; Ânî, *el-Emru inde’l-usûliyyîn*, 85-93; Muhammed b. Hüseyin el-Cizânî, *Meâlimu usûli’l-fikhi inde ehli’s-sünneti ve’l-cemâati* (Suudi Arabistan: Dâru İbnî’l-Cevzî, 1429), 398; Abdullah b. Yusuf el-Cudey’, *Teysîru İlm-i Usûli’l-fikh* (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1997), 240-241; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *el-Usûl min ilmi’l-usûl* (Demâm: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1426), 23; İyâz b. Nâmî es-Sülemî, *Usûlü’l-fikhi’l-lezî lâ yeseu el-fakihu cehlehû* (Riyad: Dâru’t-Tedmüriyye, 2005), 220.

⁵⁹³ Semerkandî, *Mîzân*, 83; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, c. 1, 543.

⁵⁹⁴ el-Bakara 2/187.

⁵⁹⁵ Semerkandî, *Mîzân*, 83; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, c. 1, 543.

tavaf etsinler.”⁵⁹⁶ âyetinde geçen “لَبِقْضُوا”, “لِيُوفُوا” ve “لِيُطَوَّفُوا” ifadeleri cezm edatı ile gelen ve emre delâlet eden birer örnek olarak gösterilebilir.

3. İsim fiillerin⁵⁹⁷ kısımlarından biri olan emir mânalı isim fiiller olarak adlandırılan fiilimsi kelimelerdir. Mesela “صه” emir fiil ismi olarak “أُسْكُتْ/sus!” mânasına gelir. Aynı şekilde “هيت” lafzı, “أسرع/haydi gel!” ve “هلم” lafzı ise “أحضر/getir!” anlamında kullanılır.⁵⁹⁸ “قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا”/De ki: Allah şunu haram kıldı diye şahitlik yapan şahitlerinizi getirin!”⁵⁹⁹ âyetinde geçen “هلم” lafzı, emre delâlet eden isim fiillere örnek olarak gösterilebilir.

4. Emir mânasındaki mastarlar.⁶⁰⁰ “فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ/Kafirlerle savaşa girdiğinizde boyunlarını vurun!”⁶⁰¹ âyetinde geçen “ضرب” mastarı, “فاضربوا” şeklinde emir anlamında kullanılır.⁶⁰² Emrin fiilin mastarı ile verilmesi tamamen dilsel bir durum olup üslûb ve söz sanatıyla alakalıdır. Ayrıca böyle bir üslûb, yapılan talebin derecesini gösterir ve bunun da kesinlik olduğunu tekid eder.⁶⁰³

Gayr-ı sarîh olarak nitelendirilen ve zikri geçen emir kipleri dışında kalan ancak emre delâlet ettiği tespit edilen cümle ve kelimeler şu şekilde sıralanabilir:

1. Emir anlamındaki haber cümleleri: Haber cümleleri bazı şartlar dahilinde ve belirli karineler çerçevesinde emre delâlet eder. “وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ/Anneler çocuklarını iki yıl emzirirler.”⁶⁰⁴ âyetinde geçen “يُرْضِعْنَ/emzirirler” aslında “emzirsinler”

⁵⁹⁶ el-Hacc 22/29.

⁵⁹⁷ Şeklen isme, anlam, amel ve zamâna delalet etmeleri sebebiyle fiile benzeyen kelimelerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi' fî şerhi Cemi'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), c. 3, 81-86; Recep Yaşar, *Arapçada Fiil Gibi Amel Eden İsimler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 49-52.

⁵⁹⁸ Bkz. Süyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi'*, c. 3, 82-83, 86.

⁵⁹⁹ el-En'âm 6/150.

⁶⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 356.

⁶⁰¹ Muhammed 47/40.

⁶⁰² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 356-357; Ânî, *el-Emru inde'l-usûliyyîn*, 92; Sülemî, *Usûlü'l-fikh*, 220; Useymin, *el-Usûl*, 23; Cudey', *Teyisr*, 241; Cîzânî, *Meâlimu usûli'l-fikhi*, 398.

⁶⁰³ Mastarların, emrin yerine kullanımı ile alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Behâüddin Abdullah İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl (Minhatü'l-celîl ile)* (Kahire: Dâru't-Türâs, 1980), c. 2, 177-179.

⁶⁰⁴ el-Bakara 2/233.

şeklinde emir ifade eden bir talep olup haber şeklinde zikredilmiştir.⁶⁰⁵

2. İstifhâm edatları: İstifham edatlarının birçok nasta emre delâlet eder.⁶⁰⁶ “وَقُلْ لِلدِّينِ”

“وَقُلْ لِلدِّينِ”/Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki siz de Müslüman olacak mısınız”⁶⁰⁷ âyetinde geçen “أَسْلَمْتُمْ” kelimesinden maksat “Müslüman olun” şeklinde bir taleptir. Dolayısıyla zikredilen ifadeden maksat bilgi edinmek değil belki bir şeyin yapılmasını talep etmektir. Aynı şekilde “الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِنَّمَا يُرِيدُ”/Şeytan ancak içki ve kumar ile aranızda düşmanlık ile kin sokmak; sizi, Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoyma ister. Artık vazgeçtiniz mi?”⁶⁰⁸ âyetinde geçen “فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ” ifadesi bilgi edinmek için değil belki “vazgeçin” şeklinde emir ifade eder.⁶⁰⁹

3. ‘Ard ve tahdîd üslûbuyla⁶¹⁰ gelen cümleler: “وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ”/Ant olsun ki ilk yaratmayı bildiniz. Fakat düşünmeniz gerekmez mi?”⁶¹¹ âyetinde ‘ard ve tahdîd üslûbuyla gelen “وَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ”/düşünmeniz gerekmez mi?” ifadesinden maksat “düşünün” şeklinde emrin verilmesidir. Dolayısıyla Yüce Allah’ın kullarına bazen ‘ard ve tahdîd üslûbuyla emrettiği söylenebilir.⁶¹²

⁶⁰⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 371; Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli’ş-şerîa*, thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Suudi Arabistan: Daru İbn Affân, 1997), c. 3, 422; İbnü’s-Sîd el-Batalıyevsî, *el-İnsâf fî’t-tenbîh ala’l-meânî ve’l-esbâbi’l-letî evcebeti’l-ihlâfu beyne’l-Müslimîne fî arâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1983), 94.

⁶⁰⁶ Ânî, *el-Emru inde’l-usûliyyîn*, 96-87.

⁶⁰⁷ Âl-i İmrân 3/20.

⁶⁰⁸ el-Mâide 5/91.

⁶⁰⁹ Ânî, *el-Emru inde’l-usûliyyîn*, 96-97.

⁶¹⁰ Ard ve tahdîd bir şeyi istemeyi ifade etmektedir. Ancak ard, bir şeyi yumuşak bir üslupla istemektir.

Tahdîd ise bir şeyi ısrarla ve güçlü bir şekilde istemektir. لو، أما، ألا، ألما، لوما، لولا، هلا kelimeleri fiillerin başına gelerek cümleye ard, tahdîd ve tevbih anlamları katan edatlardır. Bkz. Cemâluddîn Abdullah b. Yûsûf İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb an kütübi’l-eârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Abdullah Hamdullah (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1979), 97-98; Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu’l-Kâfiye fî’n-nahv (Seyyid Şerîf el-Cürânî Hâşiyesi ile)* (Tahran: el-Mektebetü’l-Murtezaviyye, 1989), c. 1, 176-177; 2, 386; Ânî, *el-Emru inde’l-usûliyyîn*, 98-99.

⁶¹¹ el-Vâkıa 56/62.

⁶¹² Sadrettin Buğda, “Kur’an’ı Anlamada Fıkıh Usûlünün Rolü: Emir Sıgalarının Tayini ve Delâleti Bağlamında” (7th International Conference on Social Researches and Behavioral Sciences, Antalya: SADAB, 2020), 477.

4. Emre delâlet eden diğer bazı lafızlar: “أمر، كتب، فرض، وجب” vb. lafızlar ve türevleri ile emre delâlet eden lafızlardandır.⁶¹³ Mesela “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ/Şüphesiz Allah, adaleti ve iyiliği emreder.”⁶¹⁴ âyetinde geçen “يَأْمُرُ” fiili, adalet ve iyiliğin yapılmasının gerekliliğine delâlet etmektedir. Aynı şekilde “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ/Ey iman edenler! Oruç size farz kılındı.”⁶¹⁵ âyetinde geçen “كُتِبَ” ifadesi oruç tutmanın Müslümanlar için vacip olduğunu gösterir. Bir şeyin vacip oluşu ve yapılmasının gerekliliği, lafızların ancak emir anlamına delâlet etmesiyle mümkündür. “اذا مس الرجل اذا مس الرجل/Kişi avret mahalline dokunduğunda kendisine abdest vacip olur.”⁶¹⁶ hadisinde geçen “وجب” kelimesi emrin medlûlü olan gerekliliğe delâlet eder.

5. Arap dilinde vücûbiyete, sorumluluğa, mükellefiyete delâlet eden “على” harfî.⁶¹⁷ “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا/Yoluna gücü yetenlerin Kabe’yi hacetmesi Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”⁶¹⁸ âyetinde geçen “عَلَى” harfî ile haccın farziyeti ortaya konmuştur. İbn Hazm, “عليكم” şeklinde varid olan her lafzın farzı, “لكم” şeklinde varid olan her lafzın da nedb bildirdiğini ifade ederr.⁶¹⁹

Bu zikredilenler dışında, yapılan fiilin övülmesi, gerçekleşen/gerçekleşecek eyleme karşılık sevabın hak edilişi, fâilin güzel sıfatlarla anılması, yapılan eylemin Yüce Allah’ın muhabbetine mazhar olduğunu gösteren ifadelerin bulunması gibi cümlenin bağlamından anlaşılan ve fiillerin yapılmasının gerekliliğini gösteren mânalar da emre delâlet eder. “وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ/Allah’a ve resullerine inananlar, işte onlar özü-sözü

⁶¹³ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 66; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 174; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 176.

⁶¹⁴ en-Nahl 16/90.

⁶¹⁵ el-Bakara 2/183.

⁶¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/208.

⁶¹⁷ Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 80-81.

⁶¹⁸ Âl-i İmrân 3/97.

⁶¹⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, c. 3, 38.

*doğru olan kimselerdir.”*⁶²⁰ âyetinde Allah ve peygamberlerine iman edenlere yapılan övgü, imanın gerekliliğini ortaya koyar.⁶²¹

Emir ve nehiy meseleleri birbirine çok benzediği için emir hakkında yapılan tartışmaların büyük çoğunluğu, nehiy bahsi için de geçerlidir.⁶²² Dolayısıyla burada nehiy bahsi ile ilgili detaylara girilmeksizin nehiy sîgaları ve delâlet ettiği mânalara ana hatlarıyla yer verilecektir.

Emir sîgası için yapılan sarîh ve gayr-ı sarîh taksimi, burada nehiy sîgası için de yapılabilir. Bu sîgalar dışında Kur'an ve sünnet metinlerinde nehye delâlet edebilecek başka ifade biçimleri de bulunur.⁶²³ Buna göre sarîh nehiy için şu sîgaları zikretmek mümkündür:

1. Nehy-i hâzır kalıbı: “لا تفعل/yapma” şeklinde nehiy için vazedilmiş sarîh, hakîki nehiy sîgalarıdır. “وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا /Zinaya yaklaşmayın!”⁶²⁴ âyeti nehy-i hâzır kalıbına örnek olarak zikredilebilir. Bu âyette tahrîm mânasına hakîki olarak delâlet ettiği için başka mânalara delâlet ettiğini ifade edebilmek için geçerli karinelere ihtiyaç vardır.⁶²⁵

2. Nehy-i gâib kalıbı: “لا يسخر/yapmasın” şeklinde gelen nehiy sîgasıdır. “لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ /Bir topluluk başka bir toplulukla alay etmesin!”⁶²⁶ âyeti nehy-i gâib sîgası için örnek olarak zikredilebilir.

Bu iki sîga dışında gelen sîgalar ise gayr-ı sarîh olup şöyle sıralanabilir:

1. Anlam itibarıyla “bırakmak, terk etmek, vazgeçmek, kaçınmak, sakınmak” gibi fiillerin emir kipinde kullanılması: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا /Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve faizden geri kalan kısmı bırakın.”⁶²⁷

⁶²⁰ el-Hadîd 57/19.

⁶²¹ Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. 3, 422-423.

⁶²² Bkz. Sem'ânî, *Kavâtiü'l-edille*, c. 1, 138; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 99; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 376.

⁶²³ Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehye yaktedi'l-fesâd*, thk. İbrahim Muhammed Selkîni (Dîmeşk: Dâru'l-Fîkr, 1982), 158-159; Pala, *Emir ve Nehyin Yorumu*, 82-84; Yusuf İbrahim Yücel, *İslâm Hukuk Usûlünde Nehiy* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 40-42.

⁶²⁴ el-İsrâ 17/32.

⁶²⁵ Bkz. Alâî, *Tahkîku'l-murâd*, 155, 157, 158.

⁶²⁶ el-Hucurât 49/11.

⁶²⁷ el-Bakara 2/278.

2. Herhangi bir eylemin yapılmasının helal olmadığını haber veren ifadeler: “يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرَاهًا *Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir.*”⁶²⁸

3. “حَرَّمَ” ve “حَرَمَ” fiilleri ve türevleri: “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ/Anneleriniz size haram kılındı.”⁶²⁹ ve “وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ/Çirkin işlerden, fenalık ve azgınlıktan nehyeder.”⁶³⁰ âyetleri örnek gösterilebilir.

4. İhbâr şeklinde gelen olumsuz isim cümleleri: “فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ/...O aylarda haccetmeye karar veren, hac boyunca cinsel ilişkiden, günden, kavgadan uzak durmalıdır.”⁶³¹

Karinesiz gelen nehiy sîgasının delâlet ettiği en yaygın mânâ, “tahrîm” ve “kerâhet”tir. Bunlar dışında “tahkir, beyânü'l-âkıbet, dua, ümitsizliğe düşürme, irşâd, şefkat, iltimas, tehdit, ünsiyet, te'dîb, tahzîr, tesviye” gibi mânalarda da kullanılır. Nehyin mücebinin ne olduğu ile ilgili görüşlerin emrin mücebi ile ilgili görüşlerle paralel olduğu söylenebilir.⁶³² Nehiy sîgasının tahrîm veya kerâhet anlamında hakikat olarak kullanıldığı yaygın bir kanaattir. Diğer mânalarda ise mecaz olarak kullanıldığı kabul edilir.⁶³³

2.2.4.2.1. Emir Sîgasının Delâlet Ettiği Mânalar

Emrin mücebi hususundaki tartışma, emir sîgasının vazolunduğu mânayla alakalıdır. Lafızlar, mânanın muhataba iletilmesi için vazedilir. Bir lafzın bir mânayı ifade etmek üzere vazedilmesi, dilde asıl olanın hususilik olduğunu gösterir. Emir sîgası da has lafız kategorisinde bulunur ve belli bir mânaya delâlet etmek üzere vazedilir. Fakat emir sîgasının hususî bir anlam için vazedilmesi, bu sîganın başka bir anlam için kullanılmasının önünde bir engel değildir.⁶³⁴ Bu durum, fiilin zamanlarının kullanımıyla örneklendirilebilir. Fiil, temelde “geçmiş, şimdi ve gelecek” olmak üzere üç zaman için

⁶²⁸ en-Nisâ 4/19.

⁶²⁹ en-Nisâ 4/23.

⁶³⁰ en-Nahl 16/90.

⁶³¹ el-Bakara 2/197.

⁶³² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 376.

⁶³³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 376.

⁶³⁴ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 16; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 155-163.

kullanılır. Fiilin bu türleri, vazedildiği mânalara kesin olarak delâlet etmekle birlikte bir zaman kipinin başka bir zamanı ifade etmek üzere kullanılması mümkündür. Fakat bu durumda, geçerli bir karine olması gerekir.⁶³⁵

Emrin mûcebi hususundaki tartışma şer‘î hükümlerin belirlenmesi açısından önemlidir. Çünkü şer‘î ahkâmın kaynağını çoğunlukla emirler oluşturur. Bu nedenle emir sîgasının mûcebinin ne olduğu ve bu mûcebin tespiti, hükümlere ulaşmak için sağlıklı bir zemin oluşturmaya yardımcı olur. Bir başka ifadeyle emir sîgasıyla gelen bir nasın ifade ettiği hükme ulaşmak için öncelikle emrin mûcebinin delâlet ettiği şeyin belirlenmesi gerekir. Emrin mûcebinden kastın, emir sîgasının ifade ettiği mâna, yani hüküm olduğu söylenebilir.

Emrin mûcebinin tespit edilmesindeki temel noktalardan birisi, emrin has lafız kategorisinde bulunmasıdır. Emir, has lafızlardan olsa da mecazî mânada kullanımı da mümkündür. Emrin ifade ettiği mânalar kaynaklara ve kişilere göre farklılık gösterebilir.⁶³⁶ Bu konuda asıl ihtilaf, emrin “vücûb, nedb, ibâha ve tehdîd” mânalarında gerçekleşir.⁶³⁷ Bir başka ifadeyle ihtilaf, emir sîgasının bu mânalardan hangisi için vazedildiği hakkında olup konu hakkında farklı görüşler bulunur. Emrin delâletini etkileyen unsurlar arasında emre mahsus bir sîganın olması, kelâm-ı nefsî ve irade meselesi gibi hususlar sayılabilir. Bu meselelere bağlı olarak emrin “vücûb, nedb, ibâha” için vazedildiğini savunanlar olmakla birlikte emrin delâleti hususunda tevakkuf edenlerle bu mânalar arasında müşterek olduğunu düşünenler de vardır.⁶³⁸

2.2.4.2.1.1. Emrin Îcâba Delâleti

Emir sîgasının vücûb ifade etmek üzere vazedildiği görüşü, emrin, sîgasından dolayı emir olduğunu ve sîga olmadan emrin düşünülemeyeceğini savunanlar tarafından dile getirilir. Basrî, Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Bâcî ve Serahsî gibi usûlcüler emre mahsus bir sîganın olduğunu, bu sîganın hakiki olarak emir için vazedildiğini ve bu sîga olmadan emrin söz konusu olmayacağını savunurlar. Bu düşünceden hareketle emrin delâlet ettiği hükmü de sîga üzerinden düşünürler. Basrî, emrin delâletini sîga üzerinden ele aldığını

⁶³⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 159.

⁶³⁶ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 357-364.

⁶³⁷ Bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 164.

⁶³⁸ Bkz. Bâkillânî, *et-Takrîb*, c. 2, 26-27; Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 50-51; Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 26-27; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 14-17; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 67-68; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 164-165.

ifade ederek emrin delâletini irade üzerinden değerlendirenlere karşı çıkar.⁶³⁹

Emrin vücûba delâlet ettiğini savunan Serahsî, emir sîgasının “îcâb” için vazedildiğini savunur. Emîr sîgası ile bir fiil talep edildiğinde muhayyerlik ortadan kalkar. İbâha ve nedb söz konusu olduğunda ise muhayyerlik durumu ortadan kalkmaz. Bu sebeple emir sîgası, ibâha ve nedbe delâlet etmez.⁶⁴⁰ Bâcî’ye göre “افعل” lafzı, mücerret olarak emir sîgasıdır. İcâb ve nedb de bu sîgayla ifade edilir. Ancak karinesiz gelen emir sîgası icâba delâlet eder. Karineyle birlikte nedbe delâlet eder.⁶⁴¹

Âmidî, emrin “talep, tehdit ve ibâha” anlamları dışındaki mânalarda kullanımının mecaz olduğu hususunda genel bir kabul olduğunu belirtir. Fakat bu sefer emrin bu üç anlam arasında müşterek olduğu şeklinde ihtilafların ortaya çıktığından bahseder. Bunlardan bir kısmı emrin, talep anlamında hakikat, diğer anlamlarda mecaz olduğunu savunur. Âmidî de bu görüşün sahih olduğunu belirterek bu görüşü tercih eder. Bu tercihini şu şekilde gerekçelendirir:

Çünkü biz birinin başkasına “افعل/şunu yap” dediğini işittiğimizde ve bu sözün karinelerle sınırlanmadığını varsaydığımızda bundan anlaşılan, fiilin talebi ve haricî herhangi bir şeye bağlı olmaksızın talebin iktizasıdır. Şayet emir, talep, tehdit ve ibâha mânaları arasında müşterek olsaydı ya da ibâha mânasında zâhir olsaydı bu sözden öncelikle fiilin talebi anlaşılmazdı. Karineden bağımsız gelen emirden öncelikle anlaşılan talep anlamı olduğuna göre “افعل” sîgası bu anlamda zâhirdir.⁶⁴²

Âmidî bu açıklamanın ardından muhtemel bir itiraza yer verir:

Sizin bu dediğiniz durum “الدابة، الغائط” lafızlarında olduğu gibi lugavî vaz’a, örfün sonradan müdahale etmesiyle ortaya çıkmış olabilir. Dediğiniz gibi emir, talep anlamında zâhir ise bu sefer en az dereceyi ifade etmesinden dolayı ibâha anlamında zâhir olması durumuna aykırı düşer. Oysa ibâhanın en alt dereceyi göstermesi kesindir şeklinde bir itiraz gelirse şöyle cevap veririz: İlk cevap, aslolan sonradan gelen örfün olmaması ve aslî vaz’ın olduğu gibi kalması halidir. İkinci cevap ise ibâhanın kesinlik ifade ettiğini kabul etmeyiz. Çünkü ibâha, talep ve tehdidin mukabilidir. Bir fiili yapmayı ya da terkini/yapmamayı gerektirmemesi, talebin fiili yapmayı ve tehdidin fiili terk etmeyi gerektirmesinden dolayı ibâha bu iki durumdan birinde kesinlik ifade etmez.⁶⁴³

Emîr sîgasının vücûba delâletinin sebebi, emredilen fiilin gerçekleşmesi yönündeki talebin kesinliğidir. Emretmenin maksadı, emredilen fiilin gerçekleştirilmesidir. Bu fiil gerçekleşmediği takdirde emre muhatap olan kişi âsî olarak nitelendirilir. Emre karşı gelmek ise emredilen fiili yapmamaktır. Oysa bir fiil emredilirken muhataptan aksini

⁶³⁹ Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 43-46; Ferrâ, *el-Udde*, c. 1, 214; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, 79; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 15.

⁶⁴⁰ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 15.

⁶⁴¹ Bkz. Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, 79.

⁶⁴² Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 176.

⁶⁴³ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 176-177.

yapmaması istenir. Emir sîgası, emredilen fiilin yapılmasını gerektirir ve fiilin yapılmamasını meneder. Fiil yapılmadığı takdirde muhatap emre karşı gelir ve cezaya müstahak olur. Tüm bunlar emir sîgasının vücûb ifade ettiğini gösterir. Emir sîgasının mendûba delâlet etmemesi de bu mânadan dolayıdır. Çünkü mendûb fiil yapılmadığında muhatap âsî olmaz.⁶⁴⁴ Bunun yanı sıra dilcilere göre emrin îcâb için vazedilmesi makuldür. Çünkü îcâb için bir ibareye ihtiyaç vardır. Eğer emir, îcâbı ifade etmeseydi o zaman îcâbı ifade eden bir lafız olmazdı. Ancak bu delilin zayıf olduğu ifade edilir. Nitekim îcâb için emir sîgası dışında vazedilen “îlzam ettim, vacip kıldım” gibi lafızlar da bulunur.⁶⁴⁵ Aynı şekilde nehiy lafzı da emrin îcâba delâlet ettiğine delil olarak zikredilebilir. Bir fiil için “bunu yapma” dendiğinde bu lafız, fiilin kesinlikle yapılmaması gerektiğine delâlet eder. Buradan hareketle “bu fiili yap” denildiğinde de zikredilen fiilin kesinlikle yapılması ifade edilir.⁶⁴⁶ Emrin îcâb ifade ettiğine dair usûl eserlerinde sayısız delil zikredilir. Ancak doğrudan vaz’la bağlantılı olmadığı için bu delillere burada yer verilmeyecektir.⁶⁴⁷

Emrin mûcebinin vücûb anlamına geldiğini savunan usûlcüler arasında bir ihtilaf mevcuttur. Bu ihtilafın temelinde emrin bu anlamı dilin vaz’ı vasıtasıyla mı yoksa şer‘in tasarrufuyla mı kazandığı sorusu yatar. Bazı usûlcüler, emir sîgasının Arapça’da dilin vaz’ı yoluyla vücûb ifade ettiğini savunur. Buna görüşe göre “yap” veya “yapma” gibi emir ve nehiy kipleri, bir fiilin yapılması veya yapılmamasının zorunlu olduğunu doğrudan ve açık bir şekilde ifade eder. Diğer usûlcüler ise emrin vücûb anlamını, şer‘in tasarrufuna bağlar. Bir üçüncü görüş ise emrin vücûb anlamını hem dil hem şer‘in katkısıyla kazandığını savunur.⁶⁴⁸

Emir sîgasının vücûbiyet ifade etmesinin kaynağını şer‘e bağlayanların hareket noktasını, vücûbun tarifi oluşturur. Onlara göre vücûb, gereği yapılmamakla cezaya müstahak olunan şey olup bu da ancak şer‘ ile bilinebilir. Yani bir şeyi terk etmekle ceza görüleceğine dair bilgi, ancak şeriatin bildirmesiyle anlaşılır. Bu durum ise vücûbiyetin

⁶⁴⁴ Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 53-54.

⁶⁴⁵ Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 58-59.

⁶⁴⁶ Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 58.

⁶⁴⁷ Emir sîgasının îcâb ifade ettiğine dair deliller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 50-75.

⁶⁴⁸ Bkz. Şîrâzî, *el-Lüma’*, 47; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, c. 1, 206; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *Îzâhu’l-mahsûl min Burhâni’l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Tunus: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, t.y.), 202; Sübkî, *Cemû’l-cevâmi’*, 41; Sübkî, *el-İbhâc*, c. 2, 25; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 148; Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, c. 3, 39-40; Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*, c. 1, 402.

şer‘î olduğunun önemli bir göstergesidir.⁶⁴⁹

Vücûbiyetin kaynağının dilsel olduğunu savunanlar ise meseleyi şöyle izah eder: İcâb, dilde isbât ve ilzâm demektir. Bu da yapılması istenen bir eylemin terki halinde terk edenin cezalandırılması anlamını taşır. Bu halde cezaya müstahak olunacağını bilmesi şer‘e bağlı olmayıp bunun bilinmesi ise dil vasıtasıyla mümkündür. Dolayısıyla vücûbiyetin kaynağı şer‘den ziyade dildir.⁶⁵⁰

Vücûbiyetin dilin ve şer‘in birlikte katkısından ortaya çıktığını savunanlara göre aslında meseleye dil cihetinden bakıldığında emrin vücûb ifade etmesi hususunda ulaşılabilecek en iyi nokta, kesinlik ifade eden bir gerekliliktir. Emrin bu kesinliği sabit olup emri terk edene vaîd bağlanınca vücûbiyet akledilir. Şer‘in kesin emirlerinin terk edilmesinin karşılığında vaîdin olması durumu ise icma ile sabittir. Vücub da işte dilin ve şer‘in bu terkiinden ortaya çıkar. Bazı usûlcüler vaîd anlamının da emirdeki kesin gereklilik anlamında olduğu gibi dilden kaynaklandığını savunurlar.⁶⁵¹

Emrin vücûb ifade etmesinin vaz‘ yoluyla mı şer‘ vasıtasıyla mı gerçekleştiği şu sonucu ortaya çıkarır: Emrin vücûb ifade etmesi, vaz‘dan kaynaklanıyorsa ister Şâri‘den isterse başka birinden gelsin aksi bir delil olmadıkça emir, vücûba hamledilir. Ancak bu vücûbiyetin kaynağının şer‘ olması durumunda ise sadece şer‘ sahibi tarafından gelen emirler vücûb ifade eder.⁶⁵²

Bazı âlimler, emrin vücûb ifade etmesi ile icâb ifade etmesi arasında fark olduğunu savunurlar. Buna göre “emir vücûb ifade eder.” denildiğinde kastedilen, emredilen şeyin yapılmasının vücûbiyetine, sîgayla istenen talebin kesinliği ve bağlayıcı olduğudur. Bu, sîganın, emrin vücûbiyetine tesir ettiği anlamına gelmez. Buna karşın “emir, icâb ifade eder.” denildiğinde ise emredilen şeyin vücûbiyetinin emir sîgasına bağlı olduğu anlamına gelir. Bu durumda emir sîgası, vücûbiyete tesir eder.⁶⁵³ Bir diğer ifadeyle “emir vücûb ifade eder.” ve “emir, icâb ifade eder.” arasındaki farkı şu şekilde belirtmek mümkündür: Emir sîgasının bizzat kendisi vücûbiyete kılavuzluk eden bir konumda mıdır yoksa doğrudan vücûbiyeti sağlayan bir şey midir? Emir vücûb ifade eder denildiğinde

⁶⁴⁹ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 150; Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, c. 3, 39; Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*, c. 1, 402; Pala, *Emir ve Nehyin Yorumu*, 132.

⁶⁵⁰ Bkz. Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*, c. 1, 402.

⁶⁵¹ Bkz. Mâzerî, *İzâhu’l-mahsûl*, 202.

⁶⁵² Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 367.

⁶⁵³ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 367.

birinci anlam, emir îcâb ifade eder denildiğinde de ikinci anlam kastedilir.⁶⁵⁴

2.2.4.2.1.2. Emrin Nedbe Delâleti

Bâkılânî ve Gazzâlî, Mu‘tezile’nin emrin nedb ifade ettiği görüşünü benimsediğini iddia etmiştir.⁶⁵⁵ Ancak Mu‘tezile’nin eserlerinde mutlak anlamda emrin nedb ifade ettiğine yönelik açık bir bilgiye rastlanmamıştır. Kâdî Abdülcebbar’a göre emrin delâleti iradeye bağlı olarak belirlenebilir. Nitekim ona göre emir sîgası vacip, mendûp ve hasen gibi mânalara delâlet edebilir. Bu sebeple sîgaya bakılarak emrin delâlet ettiği hüküm kesin olarak bilinemez. Sîga yalnızca emredilen fiilin irade edilmesini ifade eder. Emrin hükme delâleti de bu irade ile bilinir. Hakîm konumundaki kişinin emrettiği fiil hasen olmalıdır. Çünkü ancak hasen fiiller murad edilebilir. Hasen fiillerin kapsamında vacip ve mendub fiiller yer alır. Bu fiiller yapıldığı takdirde övgüyü hak ettiren fiillerdir. Buna göre emir ya vücûba ya da nedbe delâlet eder. Ancak mutlak emrin vücûba delâleti sorun teşkil eder. Çünkü vacip fiiller yapıldığında övgüyü hak ettirmekle birlikte yapılmadığı takdirde kınama ve cezayı gerektirir. Şayet mutlak emir, vücûba delâlet ederse emir gerçekleşmediğinde mükellef için ceza ve kınama lazım gelir. Bu durum ise hasen bir durum değildir. Oysa mendûb fiiller terkedildiğinde ceza ve kınama söz konusu olmaz. Böylece fiilin hasen olma haline hâlel gelmez. Bu yüzden emrin nedbe delâleti fiillerin aslî hallerine daha uygundur.⁶⁵⁶

2.2.4.2.1.3. Emrin İbâhaya Delâleti

Emir sîgasının ibâhaya delâlet ettiğini savunanlara göre mutlak emir, memurun bihe izin verilmesi için vazedilir. Yani ibâha asıldır. Nedbe dair bir karinenin varlığında emrin delâleti nedb olurken vücûba dair bir karine bulunursa vücûb olur.⁶⁵⁷ Bunun yanı sıra bu görüşü savunanların ibâhanın en alt derece olduğunu ileri sürerek emrin ibâhaya delâlet ettiği zikredilir.⁶⁵⁸ Ancak Gazzâlî, bu görüşün iki açıdan geçersiz olduğunu dile getirir. Birincisi emir, tehdit gibi engelleme anlamına da muhtemeldir. Emrin tehdit için vazedilmediğini gösteren yol, aynı zamanda onun ibâha ve tahyîr için vazedilmediğini de gösterir. İkincisi ise bu durum, dilin yapısından/vaz‘dan değil ıstışâb yönü ile

⁶⁵⁴ Pala, *Emir ve Nehyin Yorumu*, 132.

⁶⁵⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 2, 26-27; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 72.

⁶⁵⁶ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 1960, c. 17, 107-108.

⁶⁵⁷ Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. 2, 26.

⁶⁵⁸ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 68.

alakalıdır.⁶⁵⁹ Gazzâlî, açıklamalarının devamında muhtemel bir diyalog üzerinde bu konuyu açmaya çalışır. Buna göre bir kimseye “افعل” sözünün muktezasının “yapma” ve “terk etme” arasında “muhayyer bırakmak” için olduğunu biliyor musun? diye sorulduğunda eğer “evet” cevabını verirse kendisine bunun uydurma ve saçma olduğunu bildirir. “Hayır” derse ona “sen daha bunun anlamında tereddüde düşüyorsun, kararsız kalıp beklemen gerekir” diyeceğini ifade eder. Bundan çıkan sonucu şöyle dile getirir: “افعل” sözü, yapma yönünün terk etme yönüne ağır bastığını gösterir. Çünkü fiilin bulunması gerekir. “لا تفعل” sözü, terk etme yönünün yapma yönüne ağır bastığını göstermektedir. Çünkü fiilin bulunmaması gerekir. “إِنْ شِئْتَ فافعل، إِنْ شِئْتَ فلا” sözü ise tercihi, yani yapma ve terk etme yönlerinden birinin diğerine ağır basmasını ortadan kaldırır.⁶⁶⁰

2.2.4.2.1.4. Emrin Delâletinde Tevakkuf Tutumu ve İştirak Görüşü

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye, Arapların emir için bir sîga belirlemediği şeklinde bir görüş isnad edilir. Buna göre “افعل” lafzının emir mi nehiy mi olduğu, şayet emir ise yasağın ortadan kalktığına mı yoksa iktizaya mı delâlet ettiği hususunda tereddüt bulunduğu ifade edilir.⁶⁶¹ Şayet iktizaya delâlet ediyorsa o zaman da nedbe mi vacibe mi delâlet ettiği hususunda tereddüt oluşur. Lafızdaki bu tereddütten dolayı iştirak ve tevakkuf görüşleri ortaya çıkar. Bazı Eş'arî âlimleri, lafzın bütün bu mânalara geleceğini ifade ederek iştirak görüşünü benimserler.⁶⁶²

Dilde lafızların birden fazla anlamı olabilir. Ancak “افعل” sîgasının “yapma” ve “yapmama” mânaları arasında müşterek olduğu kabul görmemiştir. Bunun nedeni, müşterek lafızda, lafzın bütün mânalara uzaklığı eşit mesafede olmasıdır. Oysa emir sîgasının mânaları arasında böyle bir eşitlik yoktur. Mesela birisine “افعل” emri verildiğinde akıllara ilk olarak fiilin yapılması yönünde bir talep gelir. Bu da bu sîganın

⁶⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 69.

⁶⁶⁰ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 69.

⁶⁶¹ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 144.

⁶⁶² Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 145; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 368-369.

“yap!” anlamında hakikat olduğunu gösterir. Dolayısıyla emir sîgasının “fiilin talebi” mânasına vazedildiğini söylemek mümkündür.⁶⁶³

Bakillânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş‘arî usûlcülerin de tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü savunduğu ifade edilebilir. Bu usûlcüler, bir emrin hangi hükme delâlet ettiğine dair bir delil olmadan kesin bir karar vermenin mümkün olmadığını savunurlar. Dolayısıyla mutlak emrin delil olmadan hangi hükme delâlet ettiği bilinemez. Bu sebeple tevakkuf etmek gerekir.⁶⁶⁴ Tevakkuf tutumunu benimseyenlere göre emir, “nedb ve vücûb” için müşterek olarak vazedilir. Buna göre emir ile vacip de mendub da kastedilmiş olabilir. Emrin bu iki hükümden hangisine delâlet ettiği lafızdan anlaşılmaz. Emir ifadesinin vücûb ya da nedbden biri için vazedildiğine dair mütevâtir bir bilgiye ihtiyaç vardır. Böyle bir bilgi de mevcut olmadığı için emrin hükmü lafızdan çıkarılamaz. Doğru hükmü verebilmek için delil ve karinelere ihtiyaç duyulur.⁶⁶⁵

Eş‘arî usûlcülerin mutlak emrin hükmünde tevakkuf etmelerini, kelâm-ı nefsî anlayışlarıyla da ilişkilendirmek mümkündür. Buna göre emir, mütekellimin nefsinde kaim bir mâna olduğu için emir için vazedilmiş bir sîga yoktur. Emir için kullanılan çeşitli ifadeler mevcuttur. Bu ifadelerin de kesin bir hükme delâlet ettiğini dile getirmek mümkün olmadığı için başka delil ve karinelere ihtiyaç vardır.⁶⁶⁶ Emir sîgasının neye delâlet ettiğini karinenin belirleyeceği yönündeki bu iddiaların, emîr sîgasının mücmel olduğu iddiasıyla yakından bağlantılı olduğu söylenebilir. Eş‘arî, Bakillânî ve Gazzâlî’ye göre emir sîgası hakiki anlamda ne vücûba ne nedbe ne de ikisine birlikte müşterek olarak delâlet eder. Diğer bir ifadeyle bu anlayışa göre karine olmaksızın, emir sîgasının delâlet ettiği mâna tespit edilemez. Dolayısıyla emir sîgası, birçok anlamı içeren bir mahiyete sahip olduğu için yani mücmel bir lafız olması sebebiyle karine bulunmaksızın kesin bir görüş belirlemek mümkün değildir. Ancak Allah’ın buradaki muradı ne ise onun hak olduğuna inanmak gerekir.⁶⁶⁷

Tevakkuf anlayışını savunanların temel hareket noktasının emir sîgasının vaz‘ıyla alakalı olduğu söylenebilir. Bu anlayışa göre emir sîgası “vücûb, nedb, ibaha ve tehdit”

⁶⁶³ Bkz. Sem‘ânî, *Kavâtiü’l-edille*, c. 1, 52.

⁶⁶⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, c. 2, 27; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 70.

⁶⁶⁵ Bkz. Bâkillânî, *et-Takrîb*, c. 2, 27; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 70.

⁶⁶⁶ Bkz. Bâkillânî, *et-Takrîb*, c. 2, 5, 10, 12; Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 138, 144, 149; Mâzerî, *Îzâhu’l-mahsûl*, 199-200; Sülemî, *Usûlü’l-fikh*, 221.

⁶⁶⁷ Bkz. Bâkillânî, *et-Takrîb*, c. 2, 27; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 70-72, 75-76; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 165.

mânaları için müşterek olarak vazedilir. Dolayısıyla herhangi bir karine bulunmadığı sürece emir sîgasının bu anlamlardan hangisine delâlet ettiği tespit edilemez. Tevakkuf anlayışını savunanlar buna “عين” kelimesini örnek gösterirler. Söz konusu kelime de çok mânaya delâlet etmekle birlikte kullanıldığı bağlamdaki anlamını sadece karine belirleyebilir.⁶⁶⁸

Cumhura göre ise emir sîgası bu anlamlardan birisine hakikî olarak delâlet eder. Dolayısıyla bu sîganın müşterek veya mücmel olduğunu savunmak doğru değildir. Çünkü emir, fiilin bir türüdür ve bu sebeple de belirli bir mûcebinin olması gerekir. Nitekim lafızların, mânaları ifade etmede başarısız olmaları dildeki kurallara aykırıdır. Vaz‘da her kelimenin bir mânaya delâlet etmesi temel esaslardan biri olup mânayı muhataba iletmek de vaz‘ın temel amacı olduğuna göre bir lafzın anlamının belirsizlik taşıması veya dış bir karineye bağlı olması düşünülemez. Dolayısıyla müşterek lafızların ortaya çıkışını arızî bir durum olarak değerlendirmek mümkündür. Abdülazîz Buhârî bu durumu şöyle açıklar: Sîganın hususi oluşu, mânanın da hususi oluşunu gerektirir. Yani vaz‘ açısından mânanın münferit ve belirli olması gerekir. Aksi takdirde sîganın mânası belirsiz ve çok anlamlı olursa müştereklik ve mücmellik söz konusu olur. Bu da vaz‘a aykırılık teşkil eder. Çünkü lafızların vazedilmesindeki amaç, mânayı muhataba iletmektir. Müştereklik ve mücmellik ise bunu zedeler.⁶⁶⁹

2.2.4.3. Umûmu’l-Müşterek

Umûmu’l-müşterek, tek bir kullanımda müşterek lafız ile mânalarının hepsinin kastedilip kastedilmediği meselesini ifade etmektedir.⁶⁷⁰ Başka bir deyişle umûmu’l-müşterek, konuşandan sadır olan müşterek bir lafzı, herhangi bir karine olmadığı durumlarda aynı anda hakikat ifade eden bütün mânalarına hamletmektir.⁶⁷¹

Umûmu’l-müşterek meselesinin özünü, müşterek bir lafızla tek kullanımda her bir mânasının kastedilmesinin sahih olup olmaması durumu oluşturur.⁶⁷² Mesela Arapça

⁶⁶⁸ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 68; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 164.

⁶⁶⁹ Bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 163, 167.

⁶⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 2, 121-122; Ferhat Koca, “Müşterek (Fıkıh Usûlü)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174.

⁶⁷¹ “İştirâk”, *el-Mevsûatü’l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâm, 1986), 4/310; Heyet, *Mucemu mustalahâtü’l-ulûmi’s-Şerîyye* (Riyad: Medinetü’l-Melik Abdülazîz li’l-Ulûm ve’t-Tefniye, 2017), “Umûmu’l-müşterek”, 3/1160.

⁶⁷² Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 2, 121.

“عين” lafzı müşterek olup “göz, pınar, casus, ticaret eşyası, altın” gibi birçok mânaya gelir.

Buna göre “رَأَيْتُ الْعَيْنَ/Ben ‘ayn gördüm.” cümlesiyle tek kullanımda “göz, pınar, casus, ticaret eşyası, altın” gibi şeylerin hepsinin de görüldüğünün kastedilmiş olması umûmu’l-müşterek olarak adlandırılır. Keza “أَقْرَأْتُ هِنْدَ/Hint hayız oldu/temizlendi.” cümlesi, Hind’in aynı anda hem hayız halinde olduğuna hem de hayız halinden temizlendiğine hükmetme durumunu bünyesinde barındırır.⁶⁷³

Müşterek lafzın kullanımında beş çeşitten bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, müşterek lafzın yalnızca belirli bir mânasının kastedilmesidir. Bu asıl kullanım olup hakikati ifade eder.⁶⁷⁴ Müştereğin bu şekildeki kullanımında, lafzın vazedildiği mânalarından belirli birinin kastedildiğini gösteren bir karine bulunur. Kastedilen anlamın tespit edilebilmesi için karineye göre hareket edilir. Bunun sonucunda lafız, karinenin gösterdiği mânaya hamledilir. Bu noktada ulema arasında ihtilaf bulunmamakla birlikte karine üzerinde onun karine olmaya elverişli olup olmadığı hususunda görüş birliği de yoktur.⁶⁷⁵ Örneğin “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ /Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler”⁶⁷⁶ âyet-i kerimesindeki “القرء” lafzı, “hayız” ve iki hayız arasındaki “temizlik” mânalarında ortaktır. “القرء” lafzının bu iki anlamından sadece birinin kastedildiği hususunda bir görüş birliğinden bahsetmek mümkündür. Dikkate alınan karinelerin farklılığı fukahânın bir kısmını lafzın “hayız” anlamını, bir kısmını ise “temizlik/tuhr” mânasını kabul etmeye sevk etmiştir.⁶⁷⁷

Müşterek lafzın kullanım çeşitlerinden ikincisi, mânalarının her birini kapsayan küllî bir mânada kullanılmasıdır. Burada mânalarının her biriyle onları kapsayan küllî mefhum arasında bir alaka bulunması dolayısıyla bu kullanım mecaz olur ve bu “mecâz umûmu” olarak isimlendirilir.⁶⁷⁸ Üçüncüsü, fark etmeksizin rastgele bir mânasının kastedilmesidir. Ancak bu kullanım vaz’a aykırı olduğundan caiz görülmez. Çünkü

⁶⁷³ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 2, 121.

⁶⁷⁴ Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. Selçuk Çamcı-Haydar Yıldırım (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 193.

⁶⁷⁵ Mustafa Saîd el-Hinn, *Eseru’l-ihtilâf fi’l-kavâ’idi’l-usûliyye fi ihhtilâfi’l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982), 230.

⁶⁷⁶ el-Bakara 2/228.

⁶⁷⁷ Hinn, *Eseru’l-ihtilâf*, 72.

⁶⁷⁸ Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 193.

müşterekin çeşitli vaz‘larından her biri, aslında belirli bir mânanın kastedilmesini gerekli kılar.⁶⁷⁹ Dördüncü kullanım, mânaların hepsinin kastedilmesidir. Ancak müşterek lafız, mânaların yekûnu için vazolunmaz. Aksine her bir mâna karşılığında ayrı ayrı vazedilir. Dolayısıyla bu kullanım, hakikat yoluyla mümkün değildir.⁶⁸⁰ Bir başka ifadeyle müşterek lafzın anlamlarından her birinin kastedilmesiyle mânalarının topluca kastedilmesi arasında fark vardır.⁶⁸¹ Toplu mâna dikkate alındığında anlamlarından her biri, mânanın bir cüzü olur. Toplu mânadan sarf- ı nazar edildiğinde ise mânalardan her biri, lafzın tam anlamı olur. Mesela “کل من دخل داري فله درهم” cümlesiyle “evime her girene bir dirhem vereceğim” mânası kastedilirse eve her giren on lirayı hak eder. Ama “evime girenlerin hepsine on lira para vereceğim” anlamı kastedilirse on lira eve girenlerin hepsine verilir.⁶⁸² Umûmü’l-müşterek tartışması, bu örnekte olduğu gibi mânalarının toplu olarak kastedilmesiyle ilgili değildir.⁶⁸³

Müşterek lafzın beşinci kullanım şekli, bu lafızla her bir anlamın bağımsız olarak kastedilmesi ve hükmün de her bir anlama göre verilmesidir. Usûlcüler arasında tartışma mahalli de bu noktada gerçekleşir.⁶⁸⁴ Usûlcüler bu konuda farklı görüşlere sahiptirler.

Bir grup usûlcü, müşterek lafzın umumiliğini caiz görmez. Bir başka ifadeyle müşterek lafzın aynı anda birden çok mânasını ifade etmesi mümkün değildir. Onlara göre aynı anda müşterek lafzın ifade ettiği mânalardan sadece biri kastedilir. Hanefîlerin büyük çoğunluğu, Şâfiîler’den bir grup usûlcü ve Mu‘tezile’den Ebû Alî el-Cübbâî (v. 303/916), Ebû Hâşim ve Ebû’l-Hüseyn el-Basrî gibi isimler bu görüşü benimseyenler arasında zikredilir.⁶⁸⁵ Hanefîler, müşterek lafzın çerçevesine giren isim veya mânaların birbirinden farklı olduğunu vurgulayarak umûmü’l-müştereği reddederler. Nitekim onlara göre bir lafzın “müşterek” olarak isimlendirilmesinin sebebi, birden çok ismin ve mânanın bu lafızda ortak oluşudur. Ortaklık ise eşitliği ifade eder. Dolayısıyla bu isim ve mânalar eşit şekilde bu lafzın kapsamına girer ve bunların aralarını birleştirmek de mümkün değildir. Bu mânalardan birinin diğerlerinden öncelikli olmasının söz konusu

⁶⁷⁹ Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 193.

⁶⁸⁰ Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 193.

⁶⁸¹ Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 165.

⁶⁸² Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 63.

⁶⁸³ Fatih Karataş, “Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu’l-Müşterek”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 562.

⁶⁸⁴ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 63.

⁶⁸⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 89; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 63.

olmadığı durumda bu lafızla kastedilen mâna meçhul olur. Böylece müşterek lafız, mücmele dönüşür.⁶⁸⁶ Debûsî, bu yaklaşımı temellendirmek üzere iddet süresi hakkında bilginin yer aldığı “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَيَّنَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ/Boşanan kadınlar kendi başlarına üç kurû süresince beklerler.” âyetindeki “قرء” lafzının umum ifade etmediği hususunda ümmetten görüş birliği hâsıl olduğuna dikkat çeker. Bu lafızdan maksadın hayız veya temizlik mânalarından biri olduğunu belirtir.⁶⁸⁷ Pezdevî ise bu durumu hem geceyi hem de sabahı ifade etmek için vazedilen “الصريم” lafzını örnek vererek temellendirir. Dolayısıyla bu lafzın bir cümlede hem sabah hem de gece anlamında kullanılmadığını belirtir. Keza hem azatlı bir köle olup hem de azatlı kölesi bulunan bir kimsenin malının 1/3’ünü mevlâlarına bırakacağını bildirdiği vasiyeti, kastettiği mevlâsının hangisi olduğunu beyân etmemesi durumunda geçersiz olur. Çünkü “mevlâ” lafzı hem azat eden hem de azat edilen mânasında hakikat ifade eder. İki zıt mânanın aynı anda kastedilmesi ise mümkün değildir.⁶⁸⁸

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*’da, İmâm Şâfiî ve Kâdî Abdülcebbar dışında umûmü’l-müştereği kabul eden kimsenin olmadığını dile getirir. Misal olarak da hayız ve tuhr mânasına gelen “القرء” lafzını; “kadın köle” ve “gemi” mânasına gelen “الجارية” lafzını, “yıldız” ve anlaşılanın taraflarından biri olan “teklifi kabul eden kişi” mânasına gelen “المشتري” lafzını zikreder. Arapların bu lafızları, mânalarına bedel yoluyla yani her birinin diğeri yerine kullanılabilecek şekilde ayrı ayrı vazettiğini belirtir. Bir başka ifadeyle bu lafızlar aynı anda bütün mânalarında kullanılacak biçimde vazedilmez.⁶⁸⁹ Müştereğin mânalarına nispeti, eşit mesafededir. Müştereğin mânalarından her birinin nispeti bedel yoluyla gerçekleşir. Başka bir anlatımla müşterek lafız vazolunduğu anlamlardan sadece birini ifade etmek üzere kullanılır. Bu, bir namazın Hz. Peygamber’in (s.a.v) fiillerinden öğrenilmesinde olduğu gibi bir fiilin çeşitli şekillerde vuku bulmasının imkânına benzer. Bu namaz, hakikatte belirli olmakla birlikte insanların nezdinde farz, nafîle, eda, kaza, öğlen, ikinci veya yatsı namazı olabilir. Burada farklı ihtimallerin eşit olması, müşteregin

⁶⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 76; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 95.

⁶⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 95.

⁶⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 77; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfiî, *Usûlu’ş-Şâfiî* (*‘Umdetü’l-havâşî ile*) (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1082), 29.

⁶⁸⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 141.

umûmilîği mânasına gelmez. İhtimal çok olsa da kastedilen mâna tek ve belirlidir.⁶⁹⁰

Müşterek lafzın hem anlamların hepsine hem de sadece birine delâlet edecek şekilde konulması mümkün değildir.⁶⁹¹ Ayrıca karine olmadığı sürece müşterek lafzın anlamlarının hepsine delâlet edeceği görüşü tutarsız olarak değerlendirilir. Şayet müşterek lafzın bütün anlamlarına bir arada delâlet edileceği kabul edilirse anlamlarından biri için vazedildiği reddedilmiş olur. Bu durumda da karine ile anlamın belirlenmesi şartının eklenmesi anlamsız ve tutarsızdır.⁶⁹²

Umûmu'l-müştereği caiz görmeyenler, müşterek lafzın mânalarını ifade etmek için tek bir vaz' ile vazedilmediği hususu üzerinde durur. Aksine müşterekin mânalarının her biri ayrı bir vaz' ile ortaya konur. Durum bundan ibaret olduğu için müşterek bir lafızla bütün mânalarının kastedilmesi Arap dilinin vaz' kurallarına aykırıdır. Bir dilin vaz' kurallarına muhalefeti ise mümkün değildir. Zira bu durumun kabulü, zıt olan iki anlamın bir arada bulunmasını gerektirir. Bu da aynı anda müşterek lafzın mânalarının hem biri kastedilmiş hem de kastedilmemiş anlamına gelir.⁶⁹³ Zira vaz'ın aslı itibarıyla lafız, birinci mânanın kastedilmemesini gerektiren diğer mânada kullanılır. Sonuçta iki anlamdan her biri hem kastedilmiş hem de kastedilmemiş olur. Bu durum, tek bir elbiseyi iki kişinin birden aynı anda tam anlamıyla giyinmiş olmasının imkânı meselesine benzetilebilir. Nitekim lafızlar, mâna için elbise gibidir. Dolayısıyla bir müşterek lafzın, tam anlamı olacak şekilde mânalarından birine delâlet edip aynı anda diğer mânaya da delâlet etmesi mümkün değildir. Dili vazedenin maksadı da bu şekilde gerçekleşmez. Çünkü vâzı, müşterek lafzı mânalarından biri için vazeder.⁶⁹⁴

Müşterek lafzın ifade ettiği mânalar için ayrı ayrı vazedildiği hususu, bu yaklaşıma sahip usûlcülerin özellikle üzerinde durduğu noktadır. Bütün mânalarını ifade etmesi için vazedilseydi umûmu'l-müşterek de caiz olurdu. Mesela “القرء” lafzı birbirinden ayrı şekilde bir kere “hayız” mânası bir kere de “tuhr/temizlik” anlamı karşılığında vazedilir. Aynı anda hayız ve tuhr anlamları için vazedilmiş olsaydı bu şekildeki kullanımından bahsetmek mümkün olurdu. Bu durumda “القرء” lafzının mânası, “hayız+tuhr” şeklinde

⁶⁹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 141-142.

⁶⁹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 90.

⁶⁹² Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 92.

⁶⁹³ Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 314.

⁶⁹⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 64.

vücut bulurdu. Fakat hükmün bu şekilde olmadığı bilinmektedir.⁶⁹⁵ Öte taraftan Hz. Peygamber'in ashâbı, “القرء” lafzının mânaları hususunda farklı tutumları benimsemiş olsalar da ilgili lafzın mânalarından birini ifade ettiği noktada görüş birliği içerisindeyler. Nitekim sahabenin “القرء” lafzını her iki mânasında kullandığına dair bir bilgi nakledilmemiştir. Dolayısıyla bu durum “bir köle azat edin” cümlesindeki gibi mutlak lafzın mânaya delâletine benzemez. Köle lafzında iştiraktan ziyade mutlak anlam bulunur. İştirak için erkek ve kadını kapsayan “şahıs/kişi” lafzı zikredilebilir. “Bir kişi gördüm” cümlesinde görülen kişinin hem kadın hem de erkek olmasının imkânsızlığı umûmu'l-müşterek durumuna benzetilebilir.⁶⁹⁶

Bu beyâna “hayız+tuhr”dan ziyade ikisi kastedilmiş olabileceğinden ikisinden birinin tercih edilmesi şeklinde bir itirazın yönlendirilmesi mümkündür. Dolayısıyla iddet bekleyen bir kadın hayız veya tuhrdan birini tercih ederek iddetini gerçekleştirebilir. Ya da hayız ve tuhrdan toplamda “üç kur” tamamlansın” şeklinde anlaşılması da imkân dairesindedir.⁶⁹⁷ Tıpkı “bir köle azat edin” emrinde olduğu gibi kişinin, lafzın kapsadığı mânalardan birini tercih etmekte muhayyer olması istenebilir. Ne var ki müşteregin umumu meselesi, esas itibariyle lafzın birden çok mânada kullanılmak üzere vazedilmiş olması imkânına ve gerçeğine dayanır. Müşterek ise dilde ayrı ayrı farklı anlamlar karşılığında vazedilmiş olsa da bu mânaların hepsini aynı anda ifade edecek şekilde vazedilmediği izahtan varestedir. Bu nedenle sözün sahibi cihetinden müşterek lafızla kastedilen mâna tektir ve bunun tespiti için gayret sarf etmek gerekir. Dolayısıyla müşterek bir lafzın hangi mânada kullanıldığı muhatabın tercihinin bırakılacak bir mesele değildir.⁶⁹⁸

Umûmu'l-müşteregi her halükârda caiz gören ve belli şartlarda caiz görenlerin delilleri çalışma konusunun dışında kaldığı için burada yer verilmeyecektir.⁶⁹⁹ Bu görüşler arasında umûmu'l-müşteregin caiz görmeyenlerin görüşünün daha kuvvetli

⁶⁹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, 303.

⁶⁹⁶ Abdullah Muhammed Nuri ed-Dirsevî, “Mezâhibü'l-Usûliyyîn fî isti'mâli'l-müşterek fî meânihî meân”, *Journal of Faculty of Sharia* 20/20 (2002), 240.

⁶⁹⁷ Mahmut Samar, “İslâm Hukuk Usûlünde Müşterek Lafzın Mânaya Delaletine Dair Tatışmalar”, *Eskiye* 42 (2020), 975.

⁶⁹⁸ Samar, “İslâm Hukuk Usûlünde Müşterek Lafzın Mânaya Delaleti”, 975-976.

⁶⁹⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 89-92; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 63-65; Samar, “İslâm Hukuk Usûlünde Müşterek Lafzın Mânaya Delaleti”, 976-981; Karataş, “Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek”, 563-565.

olduğu söylenebilir. Nitekim lafızla ilgili bir hususun kuvvetini gösteren şeylerden birisi o lafzın kullanımının dildeki vaz' kurallarına uygun oluşudur.⁷⁰⁰ Müştereğin umumunu kabul etmeyenlerin görüşü de bu hususa dayandığı için daha kuvvetli olarak nitelendirilebilir.

2.2.5. Lafzın İsti'mâli ile İlgili Meseleler

Lafzın vazedildiği ilk mânada kullanılıp kullanılmadığına göre taksim edilmesi ve lafzın isti'mâli açısından vaz ile irtibatlı bir teorinin geliştirilmesi usûl ilminde en önemli meseleler arasında yer almaktadır.⁷⁰¹ Fıkıh usûlünde lafzın vazedildiği mânada kullanımı açısından yapılan taksimde hakikat ve mecaz temel bir lafız kategorisi şeklini almıştır. Şer'î ve örfî hakikatler meselesi bu kategoriye eklemlenen bir mesele olarak incelenmiştir. Kastedilen mânanın açık veya örtük oluşuna göre sarîh ve kinaye kategorisi ele alınmıştır.⁷⁰²

Lafız, isti'mâlden önce veya vazedildiği sırada hakikat veya mecaz olarak nitelendirilemez. Bu durumun temel nedeni, hakikat ve mecazın, lafzın isti'mâle göre belirlenmesidir.⁷⁰³ Hakikat en genel anlamıyla lafzın vazedildiği mânada kullanımını ifade ederken mecaz ise lafzın vazedildiği mâna dışında kullanılmasıdır. Bu nedenle lafız isti'mâl edilmeden önce hakikat ve mecaz olarak isimlendirilemez. Bu durumu vaz' olgusunun, isti'mâl ve haml süreçlerini öncelemesi ile açıklamak mümkündür. Nitekim usûl eserlerinde vaz'ın sâbık, hamlin lâhık ve isti'mâlin mütevassıt olarak nitelendirilmesi⁷⁰⁴ de bunu destekler. Formüle edecek olursak bir lafzın dilde vücut bulması şu şekilde bir süreç içerisinde gerçekleşir:



2.2.5.1. Mecazın Vaz'iliği Meselesi

⁷⁰⁰ Karataş, "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek", 566.

⁷⁰¹ Hasan Hacak - İmam Rabbanî Çelik, "Kâdî Beyzâvî'nin Usûl Düşüncesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 245.

⁷⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 131; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 131.

⁷⁰³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 102; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 54; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 111; Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 428; Ferhat Koca, "Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkıh Usûlüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 160-161.

⁷⁰⁴ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 570; Merdâvî, *et-Tahbîr*, c. 1, 291; Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, c. 1, 108.

Mecazın vazedilip edilmediği meselesi, dil ve usûl ilminde tartışılan önemli bir konudur. Bu meselede farklı görüşler vardır. Vaz'ın genel mânası dikkate alındığında mecazın da vazedildiği sonucuna ulaşılır. Nitekim genel anlamda vaz' lafzın bir mânaya tayin edilmesidir. Hakikat gibi mecaz da bir anlamda kullanılan lafızdır. Bu nedenle mecazın da vazedildiği kabul edilir. Ancak vaz', dar anlamıyla ele alındığında ise mecazın bu çerçeveye dahil olmadığı kabul edilir. Çünkü dar anlamıyla vaz', lafzın mânasına bi-nefsihi tayin edilmesidir. Meczaz mânasına bi-nefsihi değil bir alaka ya da karine aracılığıyla delâlet eder. Sonuç olarak, mecazın vazedilip edilmediği meselesi, vaz' kavramının nasıl anlaşıldığına göre değişir.

2.2.5.1.1. Dil Biliminde Meczazın Vaz'îliği Meselesi

Dilciler, lafızları delâlet açısından inceler. Yani bir mânanın delâlet bakımından farklı şekillerde nasıl ifade edileceğini konu edinir. Hakikat ve mecazın bu açıdan farklı olduğunu düşünürler.⁷⁰⁵ Örneğin bir insanın cesaretini ifade etmek üzere kullanılan “aslan” kelimesi, dilin aslında “cesur adam” mânasını ifade etmek için değil “yırtıcı hayvan” mânası için vazedilmiştir. Bununla birlikte bu lafız aynı zamanda insanın cesaretini ifade etmek için kullanılır. Vaz' olgusunun, lafzî delâletin mutlak ilkesi olduğu göz önüne alınınca, bu durumda lafızların mecâzî anlamlara delâleti sorunu ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle mecazların vaz'îliği sorunu, mecazların nasıl bir delâlet ilişkisi içerdiğinin açıklanmasını gerektirir. Bu sorunun çözümü için mecazlarda lafzın delâlet ettiği şeyin tam olarak ne olduğu ve neye tekabül ettiği gibi sorular açıklanmalıdır.⁷⁰⁶

Lafızların mânasına bi-nefsihi delâletini şart koşturmak, mecazların vazedilmediğini ifade etmenin başka bir yoludur. Çünkü mecazlarda lafız, mânaya kendi başına değil karine aracılığıyla delâlet eder.⁷⁰⁷ Ancak bazı dilciler “bi-nefsihi” kaydını vaz'ın tanıma dâhil etmez. Bu anlayışa göre mecazlarda da bir tür vaz'dan bahsedilebilir. Çünkü lafızların hem kendi başına hem de karine vasıtasıyla mânaya delâleti vaz' çerçevesinde mütalaa edilebilir. Bu durumda mecazlarda vaz', birinci vaz'dan sonra ikinci bir vaz' olarak gerçekleşir. Nitekim lafzın mecaz mânasından önce hakikat mânasına vazedilmesi gerekir.⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 52-53.

⁷⁰⁶ Yıldırım, *Vaz' İlmi ve Unkûdü'z-zevâhir*, 87-88.

⁷⁰⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, 358.

⁷⁰⁸ Ali Kuşçu, *Unkûd*, 170.

Mecazların vaz‘ cihetinden tartışılması Sa‘deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî arasında yaşanan ihtilafla gündeme gelmiştir. Bu tartışmalar, çoğunlukla *Miftahu’l-ulûm ve el-Mutavvel* gibi dil bilimi ya da *et-Telviḥ* gibi fıkıh usûlü eserlerinde görülür.⁷⁰⁹ Cürçânî ve Teftâzânî, mecazda şahsî vaz‘ın söz konusu olmadığı konusunda görüş birliği içindedir. Ancak taraflar, mecazda nev‘î vaz‘ın tahakkuk edip etmediği konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Teftâzânî, mecazda nev‘î vaz‘ın gerçekleştiği görüşündedir. Yani mecazda lafzın bir tür mânâ için vazedilmesi mümkündür. Seyyid Şerif ise mecazda nev‘î vaz‘ın imkânsız olduğunu savunur.⁷¹⁰

Mecazda vaz‘ın varlığını savunan Teftâzânî, nev‘î vaz‘ın iki kısmından bahseder. Birinci kısım nev‘î vaz‘ı şu şekilde açıklar:

Nev‘î vaz‘ şu nitelikteki her lafzın belirli bir anlama bizâtihi delâlet etmesi için tayin edildiğini gösteren bir kaidenin varlığı şeklinde gerçekleşir. Burada mevzu bahis belirli mânâ, lafzın bu mânâya tayini aracılığıyla lafızdan anlaşılır. Nev‘î vaz‘ın bu kısmı, zatları ile şahsî olarak vazedilmiş lafızlar gibi hakikat başlığı altında yer alır. Hatta tesniye, cem‘, ism-i tasgîr, ism-i mensûb, fiiller, türemiş isimler ve mürekkeplerin tamamı gibi hakikat olan lafızların çoğu bu kısma dahildir. Kısaca mânâya delâleti, heyetiyle (suretiyle) olan her lafız bu kabildendir.⁷¹¹

İkinci kısım, nev‘î vaz‘ hakkında ise şunları ifade etmektedir:

Ya da nev‘î vaz‘ bi-nefsihi herhangi bir mânâya delâlet etmesi için vazedilmiş her lafzın, bu anlamın kastedilmesine engel bir karine (karine-i mania) bulunduğu bu mânâ ile özel bir ilgisi bulunan bir başka mânâya tayin edildiğini ve delâlet ettiğini gösteren bir kaidenin sübutu şeklinde olur. Bir başka ifadeyle lafzın delâlet ettiği bu ikinci mânânın anlaşılması, bahse konu tayinle değil karine aracılığıyla gerçekleşir. Hatta dilin kurucusundan söz konusu lafzın mecazî mânâda kullanımının mümkün olduğu sabit olmasa bile karinenin varlığı, lafzın ilgili mecazî mânâya delâleti ve mecazî mânânın lafızdan anlaşılması için yeterlidir. Mecaz, bu durumun misalidir. Çünkü mecazda lafız, aslî mânâdan öteye geçer.⁷¹²

Bu açıklamalara göre Teftâzânî, mecazların nev‘î olarak vazedildiğini kabul eder. Ona göre nev‘î vaz‘, iki şekilde gerçekleşir. Birincisi mânâsına suretiyle (formu) delâlet eden fiil ve türemiş isim gibi lafızların vaz‘ıdır. İkincisi ise mecazlarda gerçekleşen vaz‘dır. Nev‘î vaz‘ın bu iki kısmı arasında, birincisi hakikat ikincisi mecazda gerçekleşmesi dışında herhangi bir farklılık bulunmaz. Her iki kısım da şahsî vaz‘ın aksine genel bir hükmün bulunması şeklinde tahakkuk eder. Hakiki mânâsına ister şahsî olarak ister birinci tür nev‘î vaz‘ ile tayin olunsun bütün lafızlar, bu genel kural sayesinde, icmâlî olarak tahayyül edilir ve söz konusu hüküm sayesinde yine icmâlî olarak mecâzî

⁷⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 358-362; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 568-570; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, c. 1, 76, 177; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *el-Hâşiye ale’l-Mutavvel*, nşr. Reşid A‘razî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 379.

⁷¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, c. 1, 76, 161; Cürçânî, *el-Hâşiye ale’l-Mutavvel*, 379; Abdullah Efendi Mestçizâde, *İhtilafü’s-Seyyid ve’-Sa’düddîn* (İstanbul: Mektebetü’l-Harbiye Matbaası, 1278), 9.

⁷¹¹ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, c. 1, 76.

⁷¹² Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, c. 1, 76.

mânalarına tayin edilir. Mesela “hamamda bir aslan gördüm.” cümlesindeki “aslan” lafzı, Teftâzânî’ye göre ilk olarak şahsî vaz’ ile hakikat yani yırtıcı hayvan anlamına vazedilir. Daha sonra nev’î vaz’ ile mecazî yani “cesur adam” mânasına vazedilir.⁷¹³ Buna göre lafzın mecazî mânaya delâletini sağlayan şey, söz konusu tayinden ziyade hakiki mânaya engel olan karinedir. Teftâzânî, vâzı’ tarafından böyle bir tayinin sabit olmaması durumunda bile lafzın mecazî anlamına delâlet edeceğini ve muhatapın bunu anlayacağını dile getirir.⁷¹⁴

Ancak mecazın anlaşılması karine ile gerçekleştiği için ilgili tayin yani nev’î vaz’, görünüşte herhangi bir etkisi yoktur. Bu durum, nev’î vaz’ın gereksiz olduğu şeklinde bir şüphe uyandırabilir. Ali Kuşçu (v. 879/1474), bu kuşkuyu gidermek için “lafzın söz konusu mecazî mânada kullanımını mümkün kılması” şeklinde bir açıklama yapar.⁷¹⁵ Buna göre mecazın idraki her ne kadar karine-i maniaya bağlı olsa da tahakkuku ilgili tayine yani nev’î vaz’a bağlıdır. Sonuç olarak Teftâzânî’ye göre bu tür nev’î vaz’ın yokluğunda lafızların mecazî anlamlarda kullanılması imkânsızdır. Bu da hakikat olsun mecaz olsun lafızların ancak vâzı’ tarafından tanınan müsaade ile kullanılabileceğini gösterir.⁷¹⁶

Yukarıda zikri geçen “hamamda bir aslan gördüm.” cümlesini duyan kişi, bu cümlede “cesur adam” mânasının kastedildiğini anlayabilir. Bu kişi, dilin kurucusundan böyle bir tayinin yapıldığına dair bir bilgiye sahip olmasa bile bu cümledeki karinelere yola çıkarak bu anlamı çıkarabilir. Dolayısıyla Teftâzânî’nin kastettiği şey, böyle bir tayinin sabit olmaması durumunda dahi mecazın gerçekleşeceği ve anlaşılacağı değildir.⁷¹⁷ Aksi takdirde mecazda nev’î vaz’ iddiası, tamamıyla anlamsız hale gelir. Öyleyse Teftâzânî’ye göre mecazda vâzı’ tarafından nev’î vaz’ın tahakkuku zorunludur. Ancak mecazî mânaya delâlet için ya da bu mânanın idrak edilmesi için muhatapın bu bilgiye sahip olmasını şart değildir. Çünkü lafzın mecazî mâna ifade etmesi, ilgili tayinden ziyade karine vasıtasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla muhatap, cümledeki karineyi idrak ettiğinde ilgili lafzın mecaz olduğunu zaten anlar.⁷¹⁸

“Hamamda bir aslan gördüm.” cümlesinde geçen “aslan” lafzından “cesur adam”

⁷¹³ Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi’z-Zevâhir*, 48.

⁷¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 76.

⁷¹⁵ Ali Kuşçu, *Unkûd*, 172.

⁷¹⁶ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, 499.

⁷¹⁷ Mestçizâde, *İhtilâfî’s-Seyyid ve’-Sa’düddîn*, 11-12.

⁷¹⁸ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, 498.

mânasının anlaşılması için lafızların nev'î vaz'la mecazi anlamlarına tayin edildiği bilgisine sahip olunması gerekmez. Bu tayinin kendisinde sabit olması, mecazi mânânın idraki için yeterlidir. Bu durum, “aslan” kelimesinin mecazî olarak neden sadece “cesur adam” mânasında kullanıldığı sorusunun cevabını da açıklar. Bu sorunun cevabı, vâzı'nın, “aslan” lafzını nev'î olarak “cesur adam” anlamına vazetme iradesidir. Dolayısıyla mecazi anlam dahi olsa kimse dilin kurucusunun izni olmadan bir kelimeyi herhangi bir anlamda kullanma hakkına sahip değildir.⁷¹⁹

Lafızların mecazi anlamlarına karine yoluyla delâlet etmesi, mecazlardaki vaz'ı tanım açısından sorunlu hale getirir. Çünkü bu durumda tayin, sadece lafzın mecazi anlamda kullanımına imkân tanımakla sınırlı kalır. Vaz'ın, gerek mutlak gerekse “bi-nefsihi” kaydıyla sınırlandırılarak yapılan tanımlarında “lafzın bir anlama delâlet etmek üzere tayin edilmesi”nden ibaret olduğu görülür. Dolayısıyla bir lafzın vazedilmesi, bir anlama delâlet etmek üzere tayin edilmesi anlamına gelir. Oysa burada lafız, mecazi mânaya delâlet etmesi için tayin edilmez. Sonuç olarak mecazda vaz'ın bulunduğu iddiası, vaz'ın tanımı göz önüne alınınca sorun teşkil eder. Halbuki mecazlarda nev'î vaz' olup olmadığı meselesi, tanımda geçen “bi-nefsihi” kaydına ilişkin bir sorun olarak ortaya çıkar.⁷²⁰

Sorunun çözümü için Teftâzânî'nin konuyla ilgili yaptığı açıklamaların topluca gözden geçirilmesi gerekir. Çünkü lafızların mecazi mânalarına tayini meselesine dair beyân ettiği görüşü birtakım sorunlar içerir. Buna göre Teftâzânî *el-Mutavvel*'de meseleyle alakalı olarak şu açıklamaları yapar:

Lafzın bir mâna karşılığında vazedilmesi, söz konusu anlama bi-nefsihi, yani herhangi bir karinenin varlığına ihtiyaç duymaksızın delâlet etmesi için tayin olunması anlamına gelir. Şu hâlde mecazi mânaları söz konusu olduğunda lafızların vazedilmiş olma durumlardan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü lafızların mecazi anlamlarına delâleti, vaz' ile değil karine aracılığıyla gerçekleşir.⁷²¹

Bu açıklamalara göre lafızların mecazi mânalarına karine vasıtasıyla delâlet ettikleri kabul edilmektedir. Mecazların vaz' tanımına dahil olmamasının nedeni, tanımda yer alan “bi-nefsihi” kaydıdır. Bir başka ifadeyle lafız, mecazi mânasına doğrudan delâlet edemediği için bir karinenin aracılığına ihtiyaç duyar. Bu nedenle lafız, mecazi mânânın karşılığı olarak vazedilmiş değildir. Teftâzânî, *et-Telvîh* isimli usûl eserinde bu konuyla ilgili şu açıklamaları yapar:

⁷¹⁹ Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 48-49.

⁷²⁰ Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 49.

⁷²¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 568.

Lafızların mecazi anlamlarına tayininin vaz‘ tanımının haricinde kalmasının gerekçesi, bi-nefsihi kaydından ziyade delâlet kaydıdır. Bununla birlikte bi-nefsihi kaydı tanımda zikredilirse bu gereksiz ve anlamsız bir kayıt olur. Çünkü lafızların mecazi mânalarına tayini, bu anlamlara delâlet etmesi için değildir. Lafızların mecazi anlamlarına delâletini mümkün kılan şey tayin değil karinedir.⁷²²

el-Mutavvel’deki açıklamalara göre mecazların vaz‘ tanımının dışında kalmasının nedeni, “bi-nefsihi” kaydıdır. Ancak *et-Telviḥ*’deki açıklamalara göre mecazların vaz‘ tanımının dışında kalmasının nedeni, “bi-nefsihi” kaydından ziyade lafızların mecazi anlamlarına “delâlet etmek üzere tayin olunmaması”dır. Buna göre lafızlar mecazi anlamların karşılığı olarak vaz‘ ve tayin edilirler. Ancak bu tayin, mecazi anlama delâlet için değildir. Dolayısıyla mecaz, bu şekliyle vaz‘ tanımının dışındadır. Bununla birlikte vaz‘ın başka türlü tanımlanması mecazın da tanıma dahil olmasını sağlar. Çünkü zikri geçtiği üzere vaz‘ tanımında “delâlet etmek üzere tayin olunma” kaydı yer alır. Mecazda bu maksatla bir tayin bulunmadığı için tanım dışında kalır.⁷²³

Bu durumda Teftâzânî’nin *el-Mutavvel*’deki ve *et-Telviḥ*’teki görüşleri arasında bir zıtlık ortaya çıkar. Ancak bu iki görüşü uzlaştırmak mümkündür. *et-Telviḥ*’te yaptığı açıklamaların gerçekten benimsediği görüş olduğu ve kendi tahkikine dayandığı belirtilir. *el-Mutavvel*’deki açıklamaları ise Kazvinî’nin görüşlerinin şerhinden ibarettir.⁷²⁴ Burada sorunun “delâlet” kavramından kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. Teftâzânî’nin mecazlarda nev‘î vaz‘ı kabul ettiği göz önüne alındığında, sorunun kaynağına gidilerek “delâlet” kavramının daha yakından incelenmesi gerekir.⁷²⁵

Lafzın mecazi anlamı, iki tür delâlet ile gerçekleşir: Birinci tür, “aslü’-d-delâle”dir. Bu türde lafzın mecazi anlamının anlaşılması için karine yeterlidir. Ayrıca lafzın söz konusu mecazi mânaya tayin edilmesi gerekmez. Bu tür delâlete “tayin gerektirmeyen delâlet” de denilebilir. İkinci tür ise ifade ve istifade açısından “muteber olan delâlet”dir. Bu türde lafzın mecazi anlamının anlaşılması için tayine ihtiyaç vardır. Vaz‘ tanımında geçen delâletten kastedilen de budur.⁷²⁶

et-Telviḥ’te geçen “lafzın mecazi anlama tayini, delâlet maksadıyla değildir.” ifadesinde geçen delâlet “aslü’-d-delâle”dir. Çünkü “aslü’-d-delâle” tayin olmadan da gerçekleşir. Bu durumda delâlet ile vaz‘ın tanımında geçen “muteber delâlet” kastediliyor olsaydı “bi-nefsihi” kaydı, gereksiz olurdu. Çünkü lafızlar mecazi mânalarına bu anlamda

⁷²² Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, c. 1, 76; Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi’z-Zevâhir*, 41.

⁷²³ Yıldırım, *Vaz‘ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 91.

⁷²⁴ Yıldırım, *Vaz‘ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 92.

⁷²⁵ Yıldırım, *Vaz‘ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 92.

⁷²⁶ Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi’z-Zevâhir*, 42.

delâlet etmesi için tayin edilmediklerinden zaten en başından tanım haricinde kalır. Ayrıca “bi-nefsihi” kaydını zikretmeye gerek yoktur. Çünkü vaz’ın tarifinde yer alan delâlet, tayin ile tahakkuk eden delâlet demektir. Bu delâlet zaten “bi-nefsihi” olmak zorundadır. *el-Mutavvel*’de geçen ifadeler, lafızların mecazi mânalarına tayin edilmesi, “muteber delâlet”in sağlanması için olduğu şeklinde yorumlanır. Ancak, bu tayinin muteber delâlet için yeterli olmadığı, bir karineye ihtiyaç duyduğu ifade edilir.⁷²⁷

Özetle Teftâzânî, lafızların mecazi mânalarına “muteber delâlet”in sağlanması için tayin edildiğini savunur. Ancak bu tayinin karine vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünür. Bu nedenle Teftâzânî’nin lafızların mecazi anlamlarına delâlet etmek için tayin edilmediği şeklindeki görüşünün, “muteber delâlet” için değil “aslü’-d-delâle” için geçerli olduğu söylenebilir. Bu şekilde Teftâzânî’nin iki görüşü arasındaki zıtlık giderilmiş olur.⁷²⁸

Vaz’ın geniş veya dar anlamda yapılan tariflerinde geçen “delâlet etmek üzere” ibaresi, ifade ve istifade bakımından “muteber olan delâlet”i ifade eder. Muteber olan delâlet mecazlarda karine ile gerçekleşir. Ancak lafızlar, anlamlarına tayin edilmeden bu delâlet gerçekleşmez. Dolayısıyla mecazların ikinci anlamıyla vaz’a dâhil olması, mutlak surette bir tayini gerektirir. Ancak bu tayin, karine ile gerçekleşir. Karinenin delâlet için yeterli olması nedeniyle “aslü’-d-delâle”ye ihtiyaç duyulmaz. Ancak ifade ve istifadede muteber olan delâlet, mutlak surette tayine muhtaçtır.⁷²⁹

Bazı dil kitaplarında mecazi anlama delâlet sorunu ile ilgili tarafların görüşleri değerlendirilmekte ve şu sonuca varılmaktadır: Vaz’ın özel ve genel olmak üzere iki anlamı bulunur. Özel vaz’ “bi-nefsihi” kaydının bulunduğu tanım ile ifade edilir. Bu tanım, lafzın asıl anlamına vazedilmesini ifade eder. Mecazlarda ise lafzın asıl anlamı değil, mecazi anlam kastedilir. Bu nedenle lafzın mecazi anlamına vazedildiğini söylemek mümkün değildir. Seyyid Şerif bu görüşü savunur. Buna göre her ne kadar nev’î hasebiyle mecazlarda birtakım muteber alakalar gerekli olsa da mecaz için şahsî veya nev’î bir vaz’dan söz edilemez. Vaz’ın genel mânası dikkate alınırsa mecazlar için nev’î vaz’dan bahsetmek mümkün olur.⁷³⁰

Teftâzânî ise *et-Telvîh*’te mecazlarda bir tür vaz’ bulunduğunu ifade eder.⁷³¹ Ancak *Miftâh* şerhinde bunu reddeder ve mecazların vazedilip vazedilmediğine dair herhangi bir

⁷²⁷ Yıldırım, *Vaz’ İlmi ve Unkûdî’z-zevâhir*, 92.

⁷²⁸ Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdî’z-Zevâhir*, 41-42.

⁷²⁹ Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdî’z-Zevâhir*, 42, 49.

⁷³⁰ Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdî’z-Zevâhir*, 42.

⁷³¹ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 76.

görüş gelmediğini belirtir. Ona göre âlimlerin mecazda bir alaka/irtibat türünün olması zorunluluğuna ilişkin görüşleri vardır. Bu iki görüş arasında bir çelişki olduğu görülebilir. Anca Teftâzânî'nin vaz'ı iki farklı anlamda kullandığı anlaşılırsa bu çelişki giderilebilir. Buna göre mecazlarda vaz'ın olduğu ile alakalı görüşü, genel anlamıyla vaz' , mecazlarda vaz'ın bulunmadığı ile ilgili görüşü, özel anlamdaki vaz' ile ilgilidir.⁷³² Mesele bu çerçevede ele alındığında Teftâzânî'nin anlayışında vaz'ın iki görünümü vardır. Birincisi, hakikat ve mecazın tanımında dikkate aldığı vaz' türüdür. Bu anlamıyla vaz', şahsî ve birinci tür nev'î vaz'da gerçekleşir. Bu tür, "bi-nefsihi" kaydıyla birlikte tanımlanır. İkincisi ise mecazlarda gerçekleşen vaz'dır. Bu türde lafzın mânaya "bi-nefsihi" delâleti şart değildir. Lafzın mânaya delâleti, alaka vasıtasıyla gerçekleşir. Şu hâlde Teftâzânî'ye göre vaz'ın "bi-nefsihi" kaydı olmaksızın mutlak olarak tanımlanması hem karine hem de karine olmadan gerçekleşen delâleti içerir. Dolayısıyla onun açısından hakikat gibi mecaz da vaz'a bağlıdır.⁷³³

Buraya kadar yapılan açıklamalar mecazda nev'î vaz'ı savunanların görüşleri ile ilgilidir. Bunun yanı sıra mecazda hiçbir şekilde vaz'ın söz konusu olmadığını savunanlar da vardır. Seyyid Şerif el-Cürcânî "ism-i fail gibi müştak isimlerin tayininin kesin olarak vaz' olduğunu" söyler. Müştak isimler, mânalarına bizâtihi (bi-nefsihi) delâlet etmektedir. Ancak bu, nev'î vaz'dır. Yani "bütün ism-i fail sîgaları şu anlama gelir." şeklinde küllî bir kural olarak gerçekleşir. Cürcânî, mecazda ise şahsî veya nev'î vaz' olmadığını vurgular.⁷³⁴ Cürcânî'nin burada bahsettiği birinci tür nev'î vaz' ise bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak mecazda nev'î vaz'ın her iki türünün de mutlak olarak tahakkuk etmediği ise bu durumda taraflar arasında anlam düzeyinde gerçekleşen bir ihtilaf söz konusudur. Ancak Teftâzânî, mecazda lafzın mânasına karine aracılığıyla gerçekleştiğini kabul eder. Teftâzânî'nin burada savunduğu şey, bilinen mânasının dışında yeni bir tür vaz'ın gerçekleşmesine yöneliktir.⁷³⁵

Görüldüğü üzere Cürcânî'ye göre lafızlar mânalarını bizzat göstermesi için vazedilirler. Buna göre bir lafzın herhangi bir mânâ karşılığında vazedilmesi "nahvî/mantıkî seviye" olarak ifade edilen kullanım öncesi bir durumdur. Mecazlar isti'mâle bağlı olarak ortaya çıkan "belâğî/pragmatik seviye"de ikincil anlamlardır.

⁷³² Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 42.

⁷³³ Yıldırım, "Vaz' İlmi", 499.

⁷³⁴ Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel*, 353.

⁷³⁵ Mestçizâde, *İhtilafü's-Seyyid ve'-Sa'düddîn*, 10.

Örneğin “Hamamda bir aslan gördüm.” cümlesinde “aslan” kelimesinin “cesur adam” mânasına delâlet etmesi mecazdır. Çünkü “aslan” kelimesi aslında “yırtıcı hayvan” anlamına gelir ve bu mânâ karşılığında vazedilmiştir. Ancak cümlede zikredilen “hamam” karinesi, “aslan” lafzının hakikat mânasına delâletini imkân dairesi dışına çıkarmaktadır. Böyle bir durumda zihin zorunlu olarak mecazî mânaya intikal etmektedir. Bu durumu “cesur adam” mânasına delâlette iki katmanlı bir süreç olarak ifade etmek mümkündür. Çünkü lafız öncelikle hakikat mânasına delâlet eder, sonrasında bu ilk mânâ, ikinci bir mânaya yani mecaza yol açar. Bu ikinci mânanın Abdülkâhir el-Cürcânî (v. 471/1078/79) “anlamın anlamı” (ma‘ne’l-ma‘na) diye belirttiği şey olduğu söylenebilir.⁷³⁶ Dolayısıyla “aslan” lafzının “cesur adam” mânasına delâlet ettiği söylenemez. Bu sebeple de lafzın ilgili mânaya vazedilmesine de gerek kalmaz. Bilakis ortada bir süreç var ve bu süreç “lafız, hakiki mânâ, karine-i mania, mecazî mânâ” şeklinde sıralanabilecek toplam dört unsurdan meydana gelir. Bu unsurlardan mecazî mânaya delâlet eden ise lafzın kendisinden ziyade hakikat mânasıdır. Hakikatten mecaza geçişi mümkün kılan şey ise karinedir.⁷³⁷

Abdülkâhir el-Cürcânî kelâmı iki kısma ayırır: Birinci kısım kelâm, “anlama doğrudan ve sadece lafızla delâlet eder.” İkinci kısım ise “anlama delâlette lafız yeterli olmayan kelâm”dır. Mecazi anlama delâlet meselesini bu bağlamda inceler. Lafızların mecazi anlama delâleti, kişinin bir kelâmı işitmesi ve lafızdan hareketle bir anlama intikal etmesi şeklinde bir süreç içinde gerçekleşir. Eğer bu, mütekellimin kastettiği anlam değilse, birinci anlam vasıtasıyla ikinci bir anlama intikal edilir. Birinci anlam doğrudan lafzın gösterdiği anlam, ikincisi ise birinci anlamın anlamıdır. Söz konusu anlamlar arası geçiş aklî bir durum olarak gerçekleşir. Bu yüzden mecazi anlama geçişin vaz‘ ve tayinle bir bağlantısı yoktur. Abdülkâhir el-Cürcânî’ye göre mecaz ve kinayelerde tahakkuk eden durum, birinci mânanın ikinci anlama delâleti ile sınırlıdır. Yani aslında “aslan” lafzı, “cesur adam” anlamına delâlet etmez. Dolayısıyla mecazın, lafzın anlama değil, anlamın anlamına delâleti olduğu söylenebilir.⁷³⁸

Buraya kadar yapılan açıklamalara göre mecazi anlama delâlet eden şey, lafzın birinci anlamıdır. Ancak bu açıklamalar, mecazi anlama delâlet sorununu tamamen

⁷³⁶ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü’l-Hancî, 1984), 262-263.

⁷³⁷ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, 500.

⁷³⁸ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 262-263.

çözmez. Çünkü mecazi anlama delâlet eden şeyin lafız olmadığını savunmak, “aslan” lafzının hakiki anlamının “cesur adam” mânasına delâlet ettiğini açıklamaz. Bu açıklamalar lafızların vazedilmediği anlamlara delâlet edebileceği durumunun ortaya çıkardığı sorunu hafifletir. Ancak “hamamda bir aslan gördüm” cümlesi, zihinde neden sadece “cesur adam” anlamının canlandığı sorusuna cevap vermez.⁷³⁹

Bilindiği üzere lafız, mânanın karşılığı olarak vazedilir. Yani lafızdan anlama geçiş, vaz‘ olgusu ile mümkün hale gelir. Ancak mânaların herhangi bir şeyi göstermek üzere vazedildiğini ifade etmek mümkün değildir. Bu yüzden birinci anlamın ikinci anlama delâleti, vaz‘ olgusundan kaynaklanmaz. Bu geçiş işlemi, akıl tarafından sağlandığı için aklîdir. “Cesaret” anlamı, aslanda bulunur ve bu durum herkes tarafından bilinir. Aslan lafzı, hakikat mânasında kullanılmadığında, bu lafızdan gerçek anlamın kastedilmediğini herkes anlar. Çünkü “cesur adam”, cesaret anlamına sahip olma yönünden aslana benzer. Bu benzeyiş ise vaz‘î bir durumdan değil, varlığın ontolojik karakterinden kaynaklanır. Sonuç olarak aslan lafzı hakikat mânasında kullanılmadığında, bu lafızdan “cesur adam” anlamının zihinlere gelmesi, varlığın ontolojik karakterindeki benzerlikten kaynaklanır. Bu durumda, ilgili sorunun cevabı mevcutta zaten var olan benzerlik, sebep-sonuç vb. ilişki türlerinin olduğu şeklinde ifade edilebilir.⁷⁴⁰

Ali Kuşçu, vaz‘ın tanımından “bi-nefsihi” kaydını kaldıranların mecazlarda da bir tür vaz‘ olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Ancak onların mecaz ile hakikatin vaz‘ını birbirinden ayırdıklarını ifade eder.⁷⁴¹ Buna göre lafız, önce hakiki anlamına vazedilir. Daha sonra ikinci bir vaz‘ ile mecaz vazedilir. Nitekim mecazda, önce hakiki bir mânanın tahakkuk etmesi gerekir. Yani bir lafzın hakiki vaz‘ı yoksa mecazi vaz‘ı da yoktur. Mecazın hakikati gerektirip gerektirmediği meselesi, lafızların mecazi mânada kullanımıyla alakalı bir sorundur. Bu mesele, “bir lafız hakikat mânasında kullanılmaksızın mecazi anlamda kullanılabilir mi?” şeklinde sorulabilir. Ancak burada tartışma vaz‘dan ziyade isti‘mâl kavramı çerçevesinde gelişir. Yani lafzın, önce hakiki daha sonra mecazi anlama vazedildiği hususunda bir tartışma bulunmaz. Mecazi kullanımın, lafzın ilk olarak hakiki anlamıyla kullanılmasını gerektirip gerektirmediği tartışmalıdır. Ancak vaz‘ ile isti‘mâl kavramları birbirinden oldukça farklı iki

⁷³⁹ Yıldırım, *Vaz‘ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 95.

⁷⁴⁰ Yıldırım, *Vaz‘ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir*, 95-96.

⁷⁴¹ Ali Kuşçu, *Unkûd*, 170.

kavramdır.⁷⁴²

2.2.5.1.2. Fıkıh Usûlünde Mecazın Vaz'îliği Tartışması

Usûl eserlerinde mecazın vaz'îliği meselesinin bağımsız bir konu olarak incelenmemiştir. Bununla birlikte bu mesele, bazı usûl eserlerinde hakikat ve mecaz bahislerinde ele alınmıştır. Bu konudaki en ayrıntılı incelemeyi Teftâzânî'nin yaptığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca Lâmişî (v. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı), Alâeddin es-Semerkandî, Fahreddin er-Râzî, Seyfüddin el-Âmidî ve Ekmeleddîn el-Bâbertî (v.786/1384) gibi usûlcüler de mecazların vaz'îliği meselesini ele almışlardır.

Usûl âlimleri, lafızları mânalarına ve özellikle de hükümlere delâlet etme şekline odaklanan bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısına göre bütün lafızlar, anlamlarına vaz' yoluyla delâlet eder. Mecaz da bu durumun dışında değildir. Mecaz, bir lafzın kendi mânasından başka bir anlama delâlet etmesidir. Usûlcülere göre mecaz da kendi mânasına vaz' yoluyla delâlet eder. Ancak az önce de zikredildiği üzere dilcilere göre mecazda vaz'dan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü mecazda lafız, manasına bi-nefsihi değil de karine aracılığıyla delalet etmektedir. Dilciler ile usûlcüler arasında gerçekleşen bu görüş ayrılığının temelinde bu iki alanın farklı bakış açıları yatar. Usûlcüler, lafızları hükümlere delâlet etme açısından inceler. Dolayısıyla lafızların anlamlarının, kullanım bağlamıyla güçlü bir bağlantı içinde olduğunu düşünürler. Zira lafızlarla ilgili anlam türleri, şer'î hükümlerin belirlenmesinde önemli bir rol oynar.⁷⁴³

Hanefî usûlcülerinden Lâmişî, *Usûl* isimli eserinde mecazın, hakikat gibi vazedildiğini savunan bir gruptan bahseder. Devamında mecazın da dil konularından ve kelâmın iki türünden biri olduğunu açıklar. Buna gerekçe olarak da mecazın dil ehli tarafından vazedilmiş olmasını gösterir. Ancak hakikat ile mecazın vazedilişi arasında bir fark vardır. Buna göre hakikat, aslî vaz', mecaz ise tali bir vaz' ile ortaya çıkar.⁷⁴⁴ Lâmişî, mecazda vaz'ın bulunmadığını savunanların görüşlerine de yer verir. Bunlara göre mecaz dil ehli tarafından vazedilmiş olsa da bu, lafızların vaz'ı gibi bir vaz' değildir. Şayet lafızların vaz'ı gibi olsaydı bu, hakikat olurdu. Çünkü hakikat vâzı'nın aslen vazettiği şeydir. Lâmişî, eserinde bir grubun ise mecazları bilmenin yönteminin vaz'a dayalı olmadığını, mecazın kullanım alanlarının mülâhaza edilmesine dayandığını savunduğunu

⁷⁴² Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 42-43.

⁷⁴³ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 167-168.

⁷⁴⁴ Lâmişî, *Usûl*, 43-44.

belirtir.⁷⁴⁵ Bu görüşe göre mecazları bilmek için lafızların vaz'ına bakmak yeterli değildir. Mecazın kullanım alanlarını da göz önünde bulundurmak gerekir.

Semerkindî *Mizânü'l-usûl* isimli eserinde mecazların vazedilip edilmediği sorununu ele alır. Bu konuda Lâmişî'nin açıklamalarına benzer açıklamalara yer verir. Semerkindî, bu meseleyi, "hakikat ve mecazın hükümlerinin beyânı" başlığı altında "mecaz, hakikat gibi vaz'î midir değil midir?" şeklinde bir soru sorarak inceler.⁷⁴⁶ Semerkindî mecazın vazedilmesi konusunda farklı görüşlerin varlığından bahseder. Bir görüşe göre mecaz da hakikat gibi vazedilir. Ancak hakikat aslî vaz', mecaz ise tali bir vaz' ile vazedilir. Çünkü mecaz dil konularındandır. Hatta mecaz, kelâmın iki türünden biridir. Dilciler tarafından vazedilmemiş olsaydı dil konuları arasında yer almazdı.⁷⁴⁷

Semerkindî bu konuyla ilgili diğer bir görüşe de yer verir. Bu görüşe göre mecazı bilmek, mecâzî lafızlardan ziyade dilcilerin vaz'ıyla mümkündür. Bir başka ifadeyle mecazın hangi yöntemlerle yapılacağı, mecâzî lafızların vaz'ını bilenlerce değil dilcilerin vaz'ıyla bilinebilir. Nitekim dilciler için hakikatin vaz'ında, mecazı vazetmelerine imkân sağlayan bir zenginlik bulunur. Çünkü dilcilerin, hakikatin vaz' bilgisine sahip olmaları, mecazın vaz' bilgisine sahip olmalarına ihtiyaç bırakmaz. Ancak dilciler insanların konuşmalarında geniş bir alan sağlayacak bir yöntem ortaya koyarlar. Böylece konuşmalarda mecazın kullanımı, dilcilerin ortaya koydukları yöntem ve metoda göre gerçekleşir. Dolayısıyla mecaz dil konuları arasına dahil olur.⁷⁴⁸

Semerkindî'nin bu mesele ile ilgili yer verdiği diğer görüşe göre ise mecazlarda vaz'ın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Nitekim mecazların vazedilmesinin anlamı, mecazı inkâr etmek mânasına gelir. Hakikat ise dil koyucunun vazettiği şeyin ismidir. Hakikati bilmenin yolu da onun vazedilmiş olmasına bağlı değildir. Çünkü hakikat, mecaz isminin vaz'ının illetidir. Şer'î ahkâmı olduğu gibi illet her ne zaman mansûs olursa hüküm de mansûs olur. İlet mansûs olunca illet sebebiyle sabit olan hüküm de mansûs olur ve böylece mecaz kapısı kapanır. Bu durum dilcilerin kelâmın hakikat ve mecaz olduğu yönündeki icmâına aykırıdır. Nitekim mecazın dilciler arasında kullanımı oldukça yaygındır. Dil ehlinde az önce zikri geçen yöntemle ilgili bir açıklama gelmiş değildir. Onların şiirlerinde, diyaloglarında mecazın ve istiarenin kullanım

⁷⁴⁵ Lâmişî, *Usûl*, 44.

⁷⁴⁶ Semerkindî, *Mîzân*, 382.

⁷⁴⁷ Semerkindî, *Mîzân*, 382.

⁷⁴⁸ Semerkindî, *Mîzân*, 383.

keyfiyetine bakılarak ve bunlar hakkında teemmül edilerek mecazı bilme yöntemine ulaşılabilir. Bu tıpkı şer‘î ahkamda yer alıp da mansûs olmayan illetlerin nazar ve teemmülle anlaşılmasına benzer.⁷⁴⁹

Râzî *el-Mahsûl* isimli eserinde hakikat ve mecaz tanımı ile ilgili açıklamalarda bulunduğu kısımda mecazda vaz‘ olup olmadığı konusunu oldukça özet bir şekilde inceler. Hakikat ve mecazla ilgili en isabetli görüşün Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’ye ait olduğunu belirtir ve Basrî’nin hakikat ve mecaz tarifine yer verir. Buna göre hakikat, “ما

أُفِيدَ بِهَا مَا وَضِعَتْ لَهُ فِي أَصْلِ الاصْطِلَاحِ الَّذِي وَقَعَ التَّخَاطُبُ بِهِ لِتِلْكَ الْكَلِمَةِ/ hitabın gerçekleştiği ıstılahın/kullanımın aslında vazolunan anlamın, kendisiyle ifade edildiği lafızdır.” Buna göre lugavî, örfî ve şer‘î hakikat, bu tanıma dahil olur.⁷⁵⁰ Mecaz ise “ما أُفِيدَ بِهِ مَعْنَى مُصْطَلَحٍ/ hitabın

gerçekleştiği, غير ما اصْطُلِحَ عَلَيْهِ فِي أَصْلِ تِلْكَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي وَقَعَ التَّخَاطُبُ بِهَا؛ لِعِلَاقَةِ بَيْنِهِ وَبَيْنَ الْأَوَّلِ/ hitabın gerçekleştiği vaz‘ın aslındaki kullanımın dışında bir mânânın ilk anlamla olan irtibatı sebebiyle kendisiyle ifade edildiği lafızdır.” Râzî tanımın sonunda yer alan “لِعِلَاقَةِ بَيْنِهِ وَبَيْنَ”

”الاول” kaydının Basrî’nin tanımında bulunmadığını belirterek bu kaydın tanıma mutlaka eklenmesi gerektiğini söyler. Aksi takdirde alaka yoksa mecaz olmaz ve bu da yeni bir vaz‘ mânasına gelir.⁷⁵¹ Karâfî, *Nefâisü’l-usûl* isimli *el-Mahsûl* şerhinde “alakanın yokluğunun mecazın yokluğu ve yeni bir vaz‘ anlamına geleceği” şeklindeki açıklamaya şu şekilde bir şerh düşer: “Bunun anlamı bir adamın karısına boşamayı kastederek ‘سبحان’

’Sübhanallah’, ‘واسقني الماء’/Bana su ver’ demesi gibidir. Bu ifadeler alakanın yokluğundan dolayı mecaz değildir. Aksine bu sözleri söyleyen kişi tarafından ‘boşama’ mânasına vazettiği ifadelerdir.”⁷⁵² Râzî, açıklamalarının devamında tanımda geçen “مَعْنَى

”مصطلح عليه” ifadesinin, mecazda vaz‘ı zorunlu görenler açısından doğru olduğunu söyler.

Ancak mecazda vaz‘ olmadığını düşünenler açısından bu ifadenin tanımdan çıkarılması

⁷⁴⁹ Semerkandî, *Mîzân*, 382-383.

⁷⁵⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 98.

⁷⁵¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 98.

⁷⁵² Karâfî, *Nefâisü’l-usûl*, c. 2, 789.

gerektiğini belirtir.⁷⁵³

Âmidî *el-İhkâm* isimli usûl eserinde ismi, farklı açılardan çeşitli kısımlara ayırır. Bunlardan birisine göre isim, hakikat ve mecaz olarak iki kısma ayrılır. Usûlcülerin ıstılahında hakikatin, lugavî ve şer‘î kısımlarına ayrıldığını ifade eder. Lugavî hakikatin de örfî ve vaz‘î olmak üzere iki kısmından bahseder. Ardından bu kısımlarla ilgili örnek ve açıklamalara yer verir.⁷⁵⁴ Hakikat ve kısımları ile ilgili bilgilerden sonra müellif, sözlük ve terim mânasını vererek mecazın, usûlcülerin ıstılahına has olarak lafzın hakikat cihetinden başka bir cihete intikali anlamında olduğunu ifade eder. Mecazın, vaz‘î, örfî ve şer‘î hakikatten başka bir cihete çekilebileceğini bilinmesi gerektiğine dikkat çeker. Nitekim hakikat vaz‘î, örfî ve şer‘î olmak üzere üç kısımdır.⁷⁵⁵ Müellif, mecazla ilgili bu ön bilgileri verdikten sonra mecazların vazedilip edilmediğiyle alakalı meseleyi veciz bir şekilde ele alır.

Âmidî, mecazların vaz‘î olduğunu savunanların mecâzı “هو اللفظ المتواضع على استعماله” /lafzın asıl anlamı ile diğer mânaları arasında bulunan bir alakadan dolayı dilde ilk vazedilen anlamı dışında kullanılan lafız” şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Mecazın vaz‘iliğini kabul etmeyenlerin ise tanımını olduğu gibi bıraktıklarını ve tanımdaki “المتواضع/uzlaş” kavramını “المستعمل/müsta‘mel” terimiyle değiştirdiklerini zikreder. Bu durumda örfî ve şer‘î hakikat dışında kullanılan kelimelerin de mecaz kapsamına girdiğini ifade eder.⁷⁵⁶

Âmidî, bu açıklamaların akabinde câmi‘ ve mâni‘ bir tanım için zikri geçen tarife bazı eklemelerde bulunur. Buna göre mecâzı “هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير” /lafzın asıl anlamı ile diğer mânaları arasında bulunan bir alakadan dolayı hitabın/konuşmanın gerçekleştiği ıstılahta, dilde ilk vazedilen anlamı dışında kullanılan lafız”⁷⁵⁷ şeklinde tarif ederek tanımın kapsamını genişletir. Tanımda geçen “التعلق/alaka” kaydı ile hakikat ile mecazın mahalli arasında

⁷⁵³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 98.

⁷⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 45-47.

⁷⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 47.

⁷⁵⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 47-48.

⁷⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 48.

tecevvüzün şekil ve suret açısından hakikatin mahalline benzemesi kastedilir. Mesela “aslan” lafzının insan hakkında kullanılması, ikisinin cesaret sıfatı noktasında aralarında bulunan benzerlikten kaynaklanır. Tanımda geçen “المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما” “وضع له أولاً” kaydının mecazı, hakikatten temyiz etmek için konulduğunu ifade eder.

Tanımda yer alan “لما بينهما من التعلق” ifadesinin de tarifte bulunmaması durumunu, lafzın yeni vazedilmiş bir anlamda kullanılması anlamına geleceğini belirtir. Bu şekilde de lafzın mecaz değil müşterek lafız olmasına neden olacağını zikreder.⁷⁵⁸

Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* isimli usûl eserinde mecazların vaz'îliği ile ilgili birkaç noktaya temas eder. Vaz', isti'mâl ve haml arasındaki farkları incelediği başlığın altında vaz'ın mecazın şartı olup olmadığı hususunda ihtilaf edildiğini ifade eder. Bu ihtilafı iki görüş altında zikreder. Mecazdaki vaz'dan kasıtlarının mutlak anlamda isti'mâl olduğunu dile getirir. Araplardan bu türde bir mecazın kullanıldığının bir kere bile işitilmesi, mecazın şartının gerçekleşmesi için yeterlidir. Böylece vaz' veya galabetü'l-isti'mâl, lafzı, mânanın delili kılar.⁷⁵⁹

Karâfî, Râzî'nin *el-Mahsûl*'üne yazdığı *Nefâisü'l-usûl* adlı eserinde de mecazların vazedilip edilmediği konusunu inceler. Râzî'nin hakikat tanımını (ما أُفِيدَ بها ما وُضِعَتْ له في)

ما أُفِيدَ بها ما وُضِعَتْ له في)⁷⁶⁰ (أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ve lugavî, örfî ve şer'î hakikatin tanıma dahil olmasını sorun olarak görür. Gerekçe olarak ise “ıstılah” kavramının vaz'ın içerdiğini ve vaz'ın üç anlamı olduğunu gösterir. Bu anlamlardan birine göre vaz', çocuğa “Zeyd” isminin verilmesinde olduğu gibi lafzın, mânanın delili kılınmasını ifade eder. Vaz'ın diğer anlamını, “lafzın diğer anlamlarından daha yaygın oluncaya dek bir anlamında sıklıkla kullanılması (galebetü'l-isti'mâl)” olduğunu meçhul bir sîgayla zikreder. Bunun örneği olarak “salât” lafzı üzerinden şer'î ve “dabbe ve cevher” lafızları üzerinden örfî hakikatlerin vaz'ını gösterir. Yine meçhul bir sîgayla vaz'ın üçüncü anlamının mutlak anlamda isti'mâl olduğunu belirtir. Daha açık bir ifadeyle sadece bir kere bir surette olsa bile Araplardan mecazın bu türünü duymuş olmaları, mecazın şartının gerçekleşmesi için

⁷⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 48.

⁷⁵⁹ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 25.

⁷⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 98.

yeterlidir. Sadece bu durumda mutlak isti‘mâli, vaz‘ olarak isimlendirdiklerini belirtir.⁷⁶¹

Sübkî, *Minhâcü’l-vusûl*’e yazdığı *el-İbhâc* isimli şerhinde mecazların vaz‘îliği meselesini doğrudan ele almaz. Bununla birlikte *Minhâcü’l-vusûl*’de yer verilen mecaz tanımındaki (اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له، يناسب المصطلح)⁷⁶² unsurların analizini yaparken tanımda geçen “في معنى غير موضوع له” kaydının mecazın vazedilmediğini ifade ettiğini ve tanıma “بوضع أول” kaydının düşülmesinin daha iyi olacağına değinir. Bunun yanı sıra mecazın şartının aslî vaz‘ ile mecazî anlamı arasında özel bir bağın olması gerektiğini ve bu bağın da aslî vaz‘ın sübut bulmasından sonra mümkün olacağını ifade eder.⁷⁶³ Müellifin tanıma eklenmesinin iyi olacağını düşündüğü ve aslî vaz‘ ile mecazî mânâ arasında özel bir bağın olması gerektiği kaydı, mecazın ilk vaz‘/aslî vaz‘ ile ortaya konmadığını göstermesi açısından önemli hususlardır. Aynı müellifin *Cemü’l-cevâmi* isimli eserinde mecaza dair yaptığı tariften mecazların vaz‘îliğini kabul ettiğini anlamak çok daha kolaydır. Nitekim müellif mecazı “اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة”/bir alakadan ötürü ikinci vaz‘ ile müstamel lafızdır.” şeklinde tarif eder.⁷⁶⁴ Bu tarife göre ilk vaz‘ ile konan aslî mânânın bilinmesi zorunludur. Nitekim ikinci vaz‘ ile ortaya konan mânâ ile ilk mânâ arasında bir alaka kurulabilmesi için bu gereklidir. Bunun yanı sıra “بوضع ثانٍ” kaydı ile ilk vaz‘ ile gerçekleşen hakikî anlamın, ikinci vaz‘ ile ortaya konan mecazî anlama tekaddüm etmesi gerektiği bilgisini de içinde barındırır.⁷⁶⁵

İsnevî, Beyzâvî’nin *Minhâcü’l-vusûl* isimli eserine yazdığı *Nihâyetü’s-sûl* adlı şerhinde hakikat ve mecazın tanımında (الحقيقة، اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب.)⁷⁶⁶ yer alan unsurların analizini yaparken mecazların vaz‘îliği meselesine kısaca değinir. Buna göre hakikatin tanımında

⁷⁶¹ Karâfî, *Nefâisü’l-usûl*, c. 2, 788-789.

⁷⁶² Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 91.

⁷⁶³ Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 274.

⁷⁶⁴ Sübkî, *Cemü’l-cevâmi*, 30.

⁷⁶⁵ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Bedrü’t-tâli’ fî halli Cemi’l-cevâmi*, thk. Murtezâ Ali Muhammed ed-Dağıştânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2005), c. 1, 250.

⁷⁶⁶ Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 91.

geçen “فيما وضع له” ifadesi ile mecaz, tanım dışı kalır. “اصطلاح التخاطب” kaydı ile lugavî, şer‘î ve örfî hakikatler de tanıma dahil olur. Mesela “الصلاة” lafzı, lugatte “dua” anlamında hakikat iken “özel rükünleri içeren ibadet” anlamında mecazdır. Şer‘î ıstılahta da bu durumun tam tersi geçerlidir. Ardından İsnevî, şer‘î ve örfî hakikatte geçerli olan vaz‘dan maksadın “kullanım sıklığı/galabetü’l-isti‘mâl” olduğunu belirtir. Lügavi hakikatte vaz‘ın ise lafzın mânaya tahsisi ve onun delili olduğunu zikreder.⁷⁶⁷ Bunları açıkladıktan sonra Beyzâvî’nin mecazın vaz‘iliğini kabul ettiğini dile getirir. Beyzâvî’ye göre mecazın vaz‘ından maksadın ise Arapların mecazı bir tür/nev’ olarak dikkate almalarından bahseder.⁷⁶⁸ Muhammed Buhayt el-Mutiî ise *Nihâyetü’s-sûl*’a yazdığı haşiyede ise mecazların vaz‘iliği ile alakalı detaylı bilgilere yer verir. Mutiî’nin belirttiğine göre Beyzâvî, mecazların nev‘î vaz‘ ile vazedildiğini kabul eder. Nev‘î vaz‘ın da şu şekilde gerçekleşebileceğinden bahseder: Bi-nefsihi herhangi bir mânaya delâlet etmek üzere tayin edilen her lafzın, bu manânın kastedilmesine engel bir karine söz konusu olduğunda bu mânâ ile özel bir ilgisi bulunan bir başka mânaya tayin olunduğunu ve delâlet ettiğini gösteren bir kaidenin sübutu şeklinde olur. Söz konusu lafzın, mecazî mânada kullanımının mümkün olduğu dilin kurucusundan sabit olmasa dahi hakikatin aksine karine söz konusu olduğunda mecazî mânâ lafızdan anlaşılır ve lafız ilgili mecazî mânaya delâlet eder. Buradaki vaz‘dan maksat, lafzın mânaya bi-nefsihi delâlet edecek şekilde tayin edilmesidir. Bu tayin, ister lafzın fertleriyle isterse de “şu şu nitelikteki her lafız” şeklinde küllî bir kâideye eklenerek gerçekleşsin. Böylece hem şahsî vaz‘ hem de nev‘î vaz‘ın iki kısmından birini kapsamına alır. Lafzın tayininden kasıt ise bir karine ve alaka vasıtasıyla mânaya delâlet edecek küllî bir kâidenin sübutudur. Bu durumda şahsî vaz‘ ile vazedilmiş hakikatler ile mürekkebler, ikil/müsennâ, çoğul/cemî‘, ism-i tasgir ve nispet ismi gibi mânasına heyet ve maddesiyle delâlet eden lafızlar bu kapsamda değerlendirilir.⁷⁶⁹

Hanefî fakihlerinden Bâbertî, İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasar*’ına yazdığı *er-Rudûd ve’n-nukûd* isimli eserinde hakikat ve mecaz bahislerini incelerken mecazın vaz‘iliği meselesine kısaca değinir. İbnü’l-Hâcib’in hakikat tarifine yer verir (الحقيقة اللفظ المستعمل)

⁷⁶⁷ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl* (*Süllemü’l-vusûl* ile), c. 2, 147.

⁷⁶⁸ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl* (*Süllemü’l-vusûl* ile), c. 2, 147-148, 178.

⁷⁶⁹ Mutiî, *Süllemü’l-vusûl*, c. 2, 147.

Hakikat, ilk vaz‘ edildiği mânada /في وضع أول، وهي لغوية، عرفية وشرعية، كالأسد، والدابة، والصلاة kullanilan lafızdır ve aslan, dabbe ve salât gibi lugavî, örfî ve şer‘î gibi kısımlara ayrılır.) ve tanımda geçen kayıtları açıklar. Lugavî hakikat için “aslan”ın “yırtıcı hayvan” mânasında kullanımı, örfî hakikat için lugatte “yerde yürüyen canlı” mânasında olan “dabbe” kelimesinin “at” anlamında kullanımı, şer‘î hakikat için sözlük anlamı “dua” olan “salât” kelimesinin “namaz” mânasında kullanımını örnek gösterir.⁷⁷⁰

Bâbertî daha sonra tanımdaki kayıtları ele alır ve şu açıklamaları yapar: Tanımda geçen “أول” ifadesiyle mecaz tanım dışında kalır. Nitekim mecaz, vazedildiği ikinci mânada kullanılan lafızdır. Müellif, konunun ayrıntılarının daha sonra geleceği notunu düşerek İbnü’l-Hâcib’e burada eleştirilerini yöneltir. Bâbertî, İbnü’l-Hâcib’in hakikat görüşünde vaz‘dan bahsedip bununla vazedilenleri kastettiğini ifade ederek esnek davrandığını ve bunun maksadı ifade etmeye yetmediğini belirtir. Hakikatin, lugavî, örfî ve şer‘î olmak üzere üç kısmından bahseder ve her birisinin hakikat tanımına dahil olduğunu ifade eder. Tanıma “اصطلاح وقع به التخاطب”/hitabın gerçekleştiği istilahta” ifadesinin eklenmemesi durumunda hakikatin kısımlarının, mecaz olma ihtimalinden dolayı tanım dışı kalacağını dile getirir. Bu sebeple bu kaydın tanımda olmamasını ciddi bir eksiklik olarak değerlendirir. Nitekim bu kaydın tanımda yer almasıyla hakikatin kısımlarını, mecazın kısımlarından⁷⁷¹ ayırt etmek mümkün olur. Nitekim vâzı‘ dil ehli olursa lafız, lügavi hakikat; vâzı‘ örf olursa örfî hakikat ve vâzı‘ ehl-i şeriat olursa şer‘î hakikat adını alır.⁷⁷² Örnekleri az önce zikredildiği için ayrıca burada zikretmeye gerek yoktur. Bâbertî hakikat bahsinin sonunda ise bu taksimin vâzı‘ın dil ehlinden olması durumunda geçerli olduğuna dikkat çeker. Şayet ilk vâzı‘ Allah olursa bu taksimin sıhhati ortadan kalkar. Bu sebeple de tanımda geçen ilk vaz‘ ifadesinin de bir anlamı kalmaz.⁷⁷³

Bâbertî, hakikat bahsinin ardından mutat olduğu üzere mecâz konusunu inceler. Öncelikle İbnü’l-Hâcib’in mecaz tanımını ve ilgili açıklamaları aktarıp ardından birtakım değerlendirmelerde bulunur. “انجاز اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح، ولا بد من العلاقة”

⁷⁷⁰ Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Babertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Dayfullâh b. Sâlih b. Avn el-Ömerî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2005), c. 1, 232-233.

⁷⁷¹ Mecaz da hakikat gibi lugavî, örfî ve şer‘î kısımlarına ayrılmaktadır. Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, c. 1, 14; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 47; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 42; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 96.

⁷⁷² Babertî, *er-Rudûd*, c. 1, 232-233.

⁷⁷³ Babertî, *er-Rudûd*, c. 1, 233.

Mecaz sahîh bir vecih üzere /وقد تكون بالشكل كالإنسان، أو في صفة ظاهرة، كالأسد على الشجاع.

lafzın ilk vazedildiği mânâ dışında kullanılmasıdır. Bir alakanın muhakkak bulunması gerekir. Bu alaka insan gibi şekil açısından olabileceği gibi aslanın cesaretini ifade eden zahir bir sıfat açısından da olabilir.”⁷⁷⁴ Tanımda yer alan “في غير وضع أول” ifadesi, hakikati tanım dışına çıkarır. Yine tanımda geçen “على وجه يصح” ifadesi, iki anlam arasındaki alakayı ifade etmekte ve ciddiyetsiz mânâları tanım dışı bırakmaktadır.⁷⁷⁵

Babertî, yukarıda açıklamalardan sonra mecazların vaz‘iliği meselesiyle ilgili şu açıklamaları yapar:

Mecazın ikinci bir vaz‘ ile vazedildiğini kabul etmek, onun yokluğuna sebep olur ki bu batıldır. Çünkü mecazın varlığının varsayımı, aynı şekilde onu yok edemez. Şöyle ki vâzî‘ ya Yüce Allah’tır ya da onun dışında bir varlıktır. Dilin kurucusunun Allah olması durumunda Allah’ın “أسد” lafzını önce “yırtıcı hayvan” sonra da aralarındaki ortak özellikten dolayı “cesur adam” mânâsına vazettiğinin delili yoktur. Bunu iddia eden kimsenin durumu izah etmesi gerekir. Vâzî‘nın Allah’tan başkası olması durumunda ise bu sefer ikinci vâzî‘ ya ilki yani Allah ya da O’ndan başkasıdır. Birinci ihtimal (yani birinci vâzî‘nın Allah’tan başkası, ikincisi Allah ihtimali) bilinenin hilafıdır. Çünkü dua mânâsındaki “salat” lafzının zamanla dilin kurucusunun ortadan kalkmasından sonra “belirli ibadet” için kullanıldığını bilinmektedir. Salât lafzının belirli ibadet mânâsında kullanımı mecazı lugavî olur. İkinci ihtimal ise herhangi bir lafzın hakikat olduğuna dair güveni ortadan kaldırır. Nitekim bu durum, hakikat olarak isimlendirilen lafzın, bir alakadan dolayı başkası tarafından ikinci bir mânâda kullanılmış olma ihtimalini barındırır. Başka birisinin de aynı şekilde bu lafzı başka bir anlama vazetmiş olma ihtimali bulunur. Bu böyle devam eder.⁷⁷⁶

Özetle Bâbertî, mecazın varlığının bi-nefsihî değil karîne vasıtasıyla gerçekleşmesi hasebiyle onun vaz‘a bağlı olmadığını düşünür. Mecazın vaz‘ ile var olduğunu kabul etmenin aslında mecazın yokluğu ile eş anlamlı olduğunu dile getirmesi de bunu destekler.

Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît* isimli usûl eserinde hakikatin tanımında yer alan kayıtlarla ilgili açıklama yaparken mecazın vaz‘iliği ile ilgili kısa bir bilgiye yer verir. Hakikati “المستعمل في أصل ما وضعت له في اللغة”/dilte vazedildiği asıl mânâda kullanıldır.” şeklinde tanımlayan Zerkeşî’ye göre bu tanım, mecazın vaz‘î olmadığını ortaya koyar. Ardından mecazların vaz‘î olduğunun kabul edilmesi halinde tanıma “وضعا أولا” kaydının ilave edilmesi gerektiğini ifade eder.⁷⁷⁷ Bunun yanı sıra mecaz konusunu işlerken de

⁷⁷⁴ Babertî, *er-Rudûd*, c. 1, 234.

⁷⁷⁵ Babertî, *er-Rudûd*, c. 1, 234.

⁷⁷⁶ Babertî, *er-Rudûd*, c. 1, 235.

⁷⁷⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 152.

mecazın vaz'îliği meselesine değinir. Mecazı “وهو اللفظ المستعمل في المعنى غير موضوع له أولا”

يناسب المصطلح/istılaha uygun olarak ilk vazedildiği mânânın dışında kullanılan lafızdır.”

şeklinde tanımladıktan sonra birtakım değerlendirmelerde bulunur. Bu tarifiñ mecazın vaz'îliğini kabul etmeyenler açısından geçerli olduğunu vurgular. Ona göre tanımda geçen “أولاً” kaydı, mecazın vaz'îliğinin kabul edilmemesinin sonucudur. Mecazların

vaz'îliğinin kabul edilmesi durumunda ise tanımda “بوضع ثان” kaydına yer verilmesi

gerektiğini belirtir.⁷⁷⁸ Bu kısa bilgiden sonra Zerkeşî, mecazın vaz'î olup olmadığı konusundaki ihtilafı incelemeye başlar. Bu konudaki görüşleri şu şekilde özetler:

* Birinci görüş sahiplerine göre mecaz da hakikat gibi vazedilir. Ancak hakikatin vaz'î aslı iken mecazın vaz'î ise talidir.

*İkinci görüş sahipleri ise mecazın vaz'îliğini kabul etmez. Vazedilmiş olması mecaz lafızları bilmekten ziyade mecazı bilmenin yoludur. Çünkü dilcilerin hakikati vazetmeleri, mecazları vazetmelerine ihtiyaç bırakmaz. Dilciler insanların iletişimde genişlik sağlaması için yöntemler geliştirir.

*Üçüncü bir görüşe göre ise mecazın ne lafzı ne de yöntemi vazedilir. Çünkü vaz', mecazın illetidir. Her ne zaman illet vazedilirse hüküm de o illeti açıkça gösterir. Bu durum, şer'î hükümlerdeki illete benzer. Şer'î hükümlerdeki illet mansûs olunca hüküm de mansûs olur. Mecazın geçersizliği bu şekilde ortaya çıkar. Ayrıca mecazların vaz'îliğini kabul etmek dilcilerin kelâmın hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısımdan oluştuğu yönündeki icmâna aykırıdır. Onların şiirlerinde mecaz, teemmül ile bilinir.⁷⁷⁹

Zerkeşî bu açıklamaların devamında “tenbîh” başlığı altında birkaç noktaya dikkat çeker. Mecazlarda vaz' olduğunu savunmak, hakikatteki vaz' olgusuna aykırıdır. Nitekim hakikatteki vaz', lafzı, hakikati kılındığı mâna ile ilişkili hale getirir. Ancak mecazdaki vaz' buna aykırıdır. Zerkeşî, devamında *el-Kâşif* müellifi İsfahânî'den alıntıyla mecazların vaz'îliği meselesinden “bütün-parça” ilişkisinde⁷⁸⁰ olduğu gibi bu tarz bir mecazın, Arapların kullanımından nakledilmiş olan türü kastedildiğini belirtir. Buradaki ihtilafın vaz'a yüklenen anlamdan kaynaklandığını ifade eder. Bir kısmına göre vaz',

⁷⁷⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 178.

⁷⁷⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 179.

⁷⁸⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 179.

mutlak tayinden yani herhangi bir vasıta olmaksızın bi-nefsihi tayin demektir. Bazıları ise mecazın vaz'î olduğunu ancak bunun aslî vaz' ile mecazî mâna arasındaki alakadan sonra isti'mâlin, vâzî'nın iznine bağlı omadığını ifade eder. Bunun anlamı, mecazın, hakikatin vaz'ının fer'î olacağı şeklinde gerçekleşmesidir. Bu nedenle buradaki vaz', ilk vaz'dan farklıdır.⁷⁸¹

Zerkeşî mecazların vaz'îliği ile alakalı olarak “mesele” başlığı altında da başka bir hususu ele alır. Şayet mecazların vaz'î olduğu kabul edilecek olursa hakikat gibi mecazın da lugavî, şer'î ve örfî olmak üzere üç kısma ayrıldığını kabul etmek gerekir. Şer'î ve örfî hakikat ile ilgili ihtilafların şer'î ve örfî mecaz hakkında da söz konusudur. Lugavî mecazı ele alırken dilde mecazın varlığını kabul etmeyenlere değinir. Mecazın varlığını kabul etmeyenlerin hakikatin, bütün isimleri kapsadığını, bu nedenle mecazın mümkün olmadığını savunduklarını aktarır. Ardından İmamü'l-Harameyn'in mecazı kabul etmeyenlerle ilgili değerlendirmesine yer verir.⁷⁸²

İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* isimli usûl eserinde mecazların vaz'îliği ile alakalı açıklamalara yer verir. Yukarıda bahsi geçtiği üzere vaz'ı nev'î ve şahsî kısımlarına ayıran müellif, mecazı nev'î vaz' kapsamında değerlendirir. Nitekim mecaz, anlamına karine aracılığıyla delâlet eder. Vaz'ın, şahsî ve nev'î türlerinde örfî bir hakikat olduğunu belirtir.⁷⁸³ Diğer bir deyişle mevzusunun müteallakına kendisi delâlet eden şahsî ve nev'î vaz', mutlak anlamda vaz'ı akıllara getirdiği için hakikat olarak isimlendirilir.⁷⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, üçüncü bir türde yani mevzusunun müteallakına karine aracılığıyla delâlet eden nev'î vaz'da, vaz' lafzının mecaz olduğunu vurgular. Çünkü bu tür bir vaz'da takyîd olmaksızın mecazın vaz'îliği anlaşılmaz.⁷⁸⁵ Devamında vaz'dan kastedilenin şahsî vaz' olması durumunda müsennâ, ism-i tasğir gibi lafızların hakikatin tarifinden çıkacağı yönündeki iddiaların bertaraf edildiğini zikreder.⁷⁸⁶ Diğer bir deyişle delâleti, maddesi ile değil heyeti ile gerçekleşen bütün lafızlar nev'î vaz' ile vazedilir. Vaz'dan kastedilenin şahsî olması durumunda delâleti heyeti ile gerçekleşen bütün lafızlar hakikat tanımının dışında kalır.⁷⁸⁷ İbnü'l-Hümâm, vaz'ın şahsî ve nev'î vaz'dan daha genel anlamda

⁷⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 179.

⁷⁸² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 180.

⁷⁸³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 161.

⁷⁸⁴ Bkz. İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 4.

⁷⁸⁵ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 161; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 4; Emîr Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, c. 2, 6.

⁷⁸⁶ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, c. 1, 161.

⁷⁸⁷ İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 4; Emîr Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, c. 2, 6.

kullanılması durumunda ise mecazın, hakikat tanımına dahil olacağını belirtir.⁷⁸⁸ Çünkü mecaz, nev'î vaz' ile vazedilir.⁷⁸⁹ Mutlak vaz'dan, lafzın mânaya bi-nefsihi tayini yani karine olmaksızın tayini kastedildiğinde az önce zikredilen müsenna, tasğir gibi lafızlar hakikatin tanımına dahil olur ama mecaz tanım dışında kalır.⁷⁹⁰

Vaz'ın, şahsî ve nev'î vaz'dan daha genel bir anlamda kullanılması durumunda mecaz, hakikatin tanımına dahil olur. Buna göre mecazın bir lafızda iki vaz'ı gerektirdiği hususu ortaya çıkar. İki vaz'dan birisi, lafzın vazedildiği mânasında kullanılmasıdır ki bu hakikattir. Diğer vaz' ise hakiki mânası ile mecazî mânası arasında bulunan alakanın türünün anlamı içindir.⁷⁹¹ Nitekim “العلاقة” lafzında ‘ayn harfinin kesreli okunması, zihnin kendisi vasıtasıyla hakiki anlamdan mecazi anlama ya da mecazi anlamdan hakiki anlama geçişini sağlayan şey şeklinde anlam kazanır. Esasında alaka Arapça’da bir şeyi başka bir şeye bağlamayı ifade eder. ‘Ayn harfinin fethalı okunması ise “seveni sevdiğine bağlama” anlamına gelir.⁷⁹²

İbn Emîru Hâcc *et-Takrîr* isimli eserinde Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin mecazların vaz'ılığı ile alakalı ihtilafın “mecazî anlam karşılığında bir lafzın tayin edilip edilmediği” şeklinde lafzî bir ihtilaf olduğunu zikrettiğini belirtir. Bir lafzın mânâ karşılığında vazedilmesi iki şekilde anlaşılır. Birincisi lafzın mânaya bi-nefsihi tayini şeklindedir. Buna göre mecazda ne şahsî ne de nev'î vaz'dan söz edilemez. Çünkü vâzı', lafzı, mecazî anlam için tayin etmez. Aksine karine aracılığıyla mecazî anlama bir tayin söz konusudur. Bu karinenin mecazî anlamı göstermek üzere kullanılması vaz' sebebiyle değil bir tür münasebet ile alakalıdır.⁷⁹³ Bir lafzın mânâ karşılığında anlaşılmasının ikinci şekli ise lafzın mânâ karşılığında tayin edilmesidir. Bu durumda ise mecazda kesinlikle nev'î vaz' vardır. Çünkü burada dilin kurucusunun itibara aldığı bir karine türü aracılığıyla lafzın, mecazî anlama delâleti söz konusudur.⁷⁹⁴ Bahse konu edilen bu ihtilaf, naklin vucûbiyetini kabul edenlerle etmeyenler arasında gerçekleşen bir ihtilafır. Nakli kabul etmeyenlere göre mecazın kullanımı, sırf muteber bir alaka türüyle gerçekleşir. Burada

⁷⁸⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 161.

⁷⁸⁹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 4; Emîr Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, c. 2, 6.

⁷⁹⁰ Bkz. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 4.

⁷⁹¹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 161-162; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 4-5; Emîr Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, c. 2, 6.

⁷⁹² İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 5; Emîr Pâdişah, *Teysîru't-Tahrîr*, c. 6.

⁷⁹³ Bkz. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 5.

⁷⁹⁴ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. 2, 5.

itibarın vaz‘ olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Nakli kabul edenlere göre ise mecazın isti‘mâli, şahsî isti‘mâl ile muteber bir alakanın kullanımı şeklinde gerçekleşir. Karine ile isti‘mâl, yukarıda zikri geçen iki anlamıyla vaz‘ı gerekli kılmaz. Özetle nakli savunanlar, mecazda vaz‘ı kabul ederken naklin olmadığını savunanlar ise mecazda vaz‘ı kabul etmez.⁷⁹⁵

İbn Emîru Hâcc, açıklamalarının devamında mecazın vaz‘îliğine ilişkin bu ihtilafın kaynağının vaz‘ın, lafzın aynının mâna karşılığında tayini olup olmadığı sorusuna verilen cevaplarda da aranabileceğini belirtir. Çünkü bu durumda vaz‘, mânasına kıyasla lafzın aynıyla bağlantılı bir tayin olur. Bir başka ifadeyle vaz‘, mâna karşılığında lafzın tahsis edilmesidir. Böylece şahsî ve nev‘î kısımlarına ayrılır. Şahsî vaz‘ dikkate alındığında nakli şart koşanlar, mecazın vazedildiğini kabul etmektedirler. Çünkü isti‘mâl ile lafzın aynının mâna karşılığında tahsis edildiği bilinir. Nakli şart koşmayanlara göre mecazda vaz‘ bulunmaz. Bu ihtilaf, naklin gerekli olup olmadığına dayanan manevî bir ihtilafır. Nev‘î vaz‘ dikkate alındığında iki mezhebe göre de mecazlarda vaz‘dan bahsetmek mümkün değildir. İsti‘mâlin naklinin, şahsî vaz‘a delâlet etmediği şeklinde bir itiraz gelebilir. Aynı şekilde ism-i fâil gibi müştak isimler de hakiki mânasına delâlet etmek üzere nev‘î vaz‘la vazedilir.⁷⁹⁶

Hanbelî usûlcüsü Merdâvî (v. 885/1480), *et-Tahbîr* isimli eserinde birkaç yerde mecazın vaz‘î olduğunu ifade eder. Dil ile ilgili giriş mahiyetinde bilgiler aktardığı bölümlerde vaz‘ın özel ve genel tanımına yer verdikten sonra tanımdaki unsurları analizini yapar. Özel vaz‘ı “*وهو جعل اللفظ دليلا على المعنى [ولو مجازا]*”/lafzın mânanın delili kılınmasıdır [mecaz olsa bile].” şeklinde tanımladıktan sonra “*ولو مجازا*” kaydına şer‘î ve örfî hakikatten nakledilmiş lafızları kapsaması için yer verdiğini ve bunun sahih olduğunu belirtir. Bununla mecazın vaz‘îliğini kastettiğini zikreder.⁷⁹⁷ Mecazı “*قول مستعمل بوضع ثانٍ*” *لعلاقة*/bir alaka sebebiyle ikinci bir vaz‘ ile müstamel sözdür.” şeklinde tanımladıktan sonra tanımdaki kayıtlarla ilgili analizler yapar. Tanımdaki “*بوضع ثانٍ*” kaydının ilk vaz‘ ile vazedildiği için hakikatin tanım dışı kaldığını dile getirir. Mecazın vaz‘îliğini kabul

⁷⁹⁵ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, c. 2, 5.

⁷⁹⁶ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, c. 2, 5.

⁷⁹⁷ Merdâvî, *et-Tahbîr*, c. 1, 290.

etmeyenlerin tanıma “في غير ما وضع له” ifadesini eklediklerini ifade etmekte ancak sahih görüşün mecazların vaz‘îliğini kabul etmek olduğunu zikreder.⁷⁹⁸

Muhibbullah İbn Abdışşekûr, *Müsellemü’s-sübût* isimli usûl eserinde mecazların vaz‘îliği ile alakalı özet bilgilere yer verir. Müellif hakikat ve mecaz ile ilgili temel bilgileri aktardıktan sonra “fâide” şeklinde ara bir başlık açarak vaz‘ın tanımından hareketle bu konuya temas eder. Şayet vaz‘ denilen şey, şahsî olsun nev‘î olsun lafzın mânaya bi-nefsihi delâlet etmek üzere tayini şeklinde yorumlanacaksa mecazda vaz‘ın varlığından bahsedilemez. Fakat vaz‘, karine aracılığıyla olsa bile mutlak mânada tayin anlamında yorumlanacaksa mecazda vaz‘ın varlığından bahsetmek mümkündür.⁷⁹⁹ Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamût*’da mecazın tanımından yola çıkarak birtakım değerlendirmelerde bulunur. “المجاز هي المستعملة في غير الموضوع له لعلاقة”/bir alaka sebebiyle mevzu lehinin dışında kullanıldır.” şeklindeki mecaz tanımında her ne kadar “vazedildiği anlam dışında kullanılan” ifadesi yer alsın da bu tanımda mecazda vaz‘ olduğunu belirtir. Buna göre şahsî olsun nev‘î olsun vaz‘ın, lafzın mânaya bi-nefsihi delâleti şeklinde anlaşılması durumunda bir karineye ya da herhangi ek bir bilgiye ihtiyaç duymadan anlama doğrudan ulaşılması gerektiği için mecazlarda vaz‘ olmadığı ortaya çıkar. Çünkü mecaz, mecâzî anlamına nispetle bi-nefsihi değil de karine aracılığı ile delâlet etmek üzere vaz‘ edilir. Ancak vaz‘ın, mutlak anlamda lafzın mânaya tayini şeklindeki mânası dikkate alındığında karine aracılığıyla bile olsa mecazda vaz‘ın bulunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü mânaya delâleti karine aracılığıyla gerçekleşir.⁸⁰⁰

Özetle mecazda vaz‘ın bulunup bulunmadığı yani lafzın mecazî mânasına vaz‘ yoluyla tayin edilip edilmediği meselesinin özünü, vaz‘ tanımı ile ilgili yaklaşımlar oluşturur. Vaz‘ı mutlak tayin olarak değerlendirenler mecazı da vaz‘ çerçevesinde görürler. Ancak vaz‘ı, dar mânasıyla tanımlayanlara göre mecaz, vaz‘ çerçevesinde değerlendirilemez. Mecazda vaz‘ bulunduğunu savunanlar, bu vaz‘ ile hakikatte gerçekleşen aslî vaz‘ı bir ve aynı şey olarak görmezler. Bu görüşe sahip olanların çoğu, mecazda bulunan vaz‘ı nev‘î vaz‘ kapsamında değerlendirirler. Bunun yanı sıra vaz‘, lafzı, mânasıyla ilişkili hale getiren bir olgudur. Bu durumda lafzın türlerinden biri olan

⁷⁹⁸ Merdâvî, *et-Tahbîr*, c. 1, 392.

⁷⁹⁹ Bihârî, *Müsellemü’s-sübût*, 144.

⁸⁰⁰ Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamût*, c. 1, 169.

mecazın da bu durumun dışında kalmayacağı açıktır. Mecazda vaz'ın bulunup bulunmadığı meselesi, teorik düzeyde gerçekleşen bir ihtilaftır. Fer'î meselelerde somut etkileri görülme de lafızlar arasında teâruzun gerçekleştiği bazı durumlarda mecazın tercih edilmesinde vaz' ile irtibatının bulunmasının etkili olduğu ifade edilebilir.

2.2.5.2. Hakikat ve Mecâzın Cem'i ve Umûmu'l-Mecâz Meselesi

Bir lafzın vazedildiği mânada kullanılması asıldır. Bu sebeple hakikate imkân varsa mecaza başvurulmaz. “Kelâmıda asıl olan mânayı hakikîdir.”⁸⁰¹ kaidesi de bunu ifade eder. Bununla birlikte usûlcüler arasında bir lafzın aynı anda biri hakikat diğeri mecaz olmak üzere iki ayrı anlamda kullanılmasının imkânı meselesi tartışılmıştır. Usûlcüler bir lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz olmak üzere iki ayrı anlamda kullanılması meselesini genellikle “el-cem' beyne'l-hakika ve'l-mecaz” şeklinde ifade ederler.⁸⁰²

Hakikat ve mecazın cem'i ile oldukça benzer olan umûmu'l-mecâz ise bir lafzın hakiki anlamını da bünyesinde barındıracak şekilde mecazî anlamda kullanılmasıdır.⁸⁰³ Bir başka ifadeyle umûmu'l-mecâz, genel olarak bir lafzın yaygınlaşıp örf haline gelen mecazi mânasının hakiki anlamıyla birlikte kullanılmasını ifade eder.⁸⁰⁴ Bu meselede mecaz tarafı ağırlıktadır. Bazı kaynaklarda umûmu'l-mecazın cevazı hususunda âlimler arasında ihtilafın olmadığı belirtilir.⁸⁰⁵ Hanefîlerin bazı kaynaklarında ise isim verilmeden Şâfiî'nin ashâbına “mecazın umumu olmadığı” şeklinde bir görüş isnat edilmiştir.⁸⁰⁶ Şâfiî'nin ashâbına isnat ettikleri bu görüşün, daha çok “لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين”

ولا الصاع بالصاع/Bir dirheme iki dirhemi, bir sâ'ı iki sâ'a satmayın.”⁸⁰⁷ şeklindeki hadisten hareketle temellendirdikleri görülür. Bu hadiste geçen sâ' lafzı, hakikati ifade ederken sâ'ın içine giren mallar mecazı ifade eder. Ancak sâ'dan kastın ölçüğün kendisi olmadığı hususunda icma vardır. Hanefi usûlcüler, bu hadiste yer alan “الصاع” lafzından kastın,

⁸⁰¹ Mecelle (Mecelle) (ts.), md. 60.

⁸⁰² Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 176, 199; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 79, 82; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 147.

⁸⁰³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 161; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 150, 154.

⁸⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 161.

⁸⁰⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 161.

⁸⁰⁶ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 171.

⁸⁰⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 10/125 (No. 5885).

ölçülere satılan maddeler olduğunu, sâ‘ ya da başka ölçü aletleri ile ölçülebilen maddelerin de hadisin kapsamına girdiğini savunurlar. Burada sâ‘ dışında ölçülebilen maddelerin hadisin kapsamına girmesini, umûmu’l-mecaz şekliyle gerçekleştiğini açıklarlar. Sâ‘ lafzına bitişen “ال” takısı sayesinde lafız, umum ifade edeceği için yiyecek ve eşya türleri de bu hadis kapsamında değerlendirilir. Buna göre riba durumu, farklı ölçülerde satılan tüm maddeler için geçerli olur.⁸⁰⁸ Mecazın umumunu kabul etmediklerini ifade ettikleri Şâfiî ashabının ise “لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء”/eşit olması haricinde yiyecek karşılığında yiyeceği satmayınız.” hadisinin az önce zikredilen sâ‘ hadisini takyîd ettiğini, dolayısıyla “bir sâ‘ ı iki sâ‘ a satmayın” ifadesiyle sadece yiyecek cinsinden maddelerin kastedildiğini ve ribanın sadece yiyecek maddelerinde cereyan ettiğini savundukları belirtilir.⁸⁰⁹ Ancak Şâfiî mezhebine mensup usûlcülerin eserlerinde mecazın umumunu reddettiklerine dair net bir açıklama ya da bilgi yer almaz. Ayrıca sâ‘ hadisini, başka bir hadisle takyîd etmeleri onların mecazın umumunu kabul etmediğini ortaya koymaz.⁸¹⁰ Sem‘ânî, *Kavâtiu’l-edille* isimli usûl eserinde umumluğun, mecaza taalluk edip etmediği hususunda Şâfiîler arasında ihtilaf olduğuna değinir. İsim vermeksizin bazı usûlcülerin mecazın umum ifade etmediğini savunduğunu belirtir. Bunlara göre umum, sadece hakikate dahil olur. Sem‘ânî, diğer usûlcülerin ise hakikatin umum ifade etmesi gibi mecazın da umum ifade ettiğini savunduğunu dile getirir. Çünkü mecaz da kelâmın türlerinden birisidir.⁸¹¹

Bir lafzın hakiki anlamını da bünyesinde barındıracak şekilde mecazî anlamda kullanılmasını ifade eden umûmu’l-mecaz meselesinde⁸¹² Ebû Hanife ile İmâmeyn arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanife böyle bir durumda lafzın aslî mânasının dikkate alınacağını, İmâmeyn ise hem aslî hem mecazi mânasını kapsadığını savunur. Mesela “Fıratın su içmeyeceğim.” ya da “Bu buğdaydan yemeyeceğim.” diye yemin eden bir kişi Ebû Hanife’ye göre ağızla su içtiğinde ya da buğdayın kendisini yediğinde yemini bozulur. Çünkü bu sözün hakiki mânası ağızla su içmek ve buğdayın kendisini yemektir. Sürahi, ibrik tarzı bir kapla su içilmesi ise mecazdır. Aynı şekilde buğdaydan yapılan

⁸⁰⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 171-172.

⁸⁰⁹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 171-172.

⁸¹⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 3, 16.

⁸¹¹ Sem‘ânî, *Kavâtiü’l-edille*, c. 1, 170.

⁸¹² Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 161.

mamullerin yenmesi de mecazdır. İmâmeyne göre ise kişi ister ağzıyla ister sürahiyle içsin yemini bozulur. Aynı şekilde ister buğdayı yesin isterse buğdaydan yapılan unu ya da ekmeği yesin yemini bozulur. İmâmeyn burada umûmu'l-mecaza itibar ederek hüküm vermiştir.⁸¹³ İmâmeyn aynı şekilde “لا أضع قدمي في دار فلان/falancanın evine ayağımı basmayacağım.” diyerek yemin eden kişinin bu sözünün iki kısmında umûmu'l-mecazı işletir. Birincisi “لا أضع قدمي” ibaresinin örf-i hakikisi çıplak ayakla yürüyerek eve girmektir. Yaygın kullanıma sahip mecazi mânası ise herhangi bir şekilde girmektir. Buna göre eve nasıl girerse girsın yemini bozulur. Yemininin bozulması, mecazın umûmu yoluyla gerçekleşir. Mecazın umumunun işletildiği ikinci kısım ise “دار فلان” ibaresidir. Bu ibarenin hakiki mânası “kişinin mülkü olan evi” iken mecazi mânası icare ve âriyet yoluyla gerçekleşen meskenin nispetini ifade eder. Bu durumda yemin eden kişi o eve girince yemini bozulur.⁸¹⁴ Nitekim burada mecazi mânalar da hakiki mânalar gibi yaygınlaştığı için insanların aklına mecazi anlamlar da gelir.

Hanefî usûlcülere göre hakikat ya da mecaz olarak kullanılan bir lafzın umum ifade etmesini sağlayan unsurlar, lafza bitişen ve cins ifade eden “ال” takısı, lafzın sonuna “ون” ve “ات” gibi çoğul ekleri ya da nefîy siyakında kelimenin nekre gelmesidir. Bir başka ifadeyle mecaz ve hakikatteki umûmluk, lafza sonradan eklenen unsurlar aracılığıyla gerçekleşir.⁸¹⁵ Böylece isti'mâle konu olmuş lafızların umum ifade etmesi vaz' aracılığıyla gerçekleşmiş olur. Bu durum sadece hakikat ve mecazla sınırlı değildir. Dolayısıyla zikri geçen ekler, farklı lafız türlerine eklendiğinde onlar da umum ifade edebilir.

Yeniden hakikat ve mecazın cem'i meselesine dönecek olursak bir lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz mânada kullanımını ifade eden bu mesele, fıkıh usûlü açısından önemlidir. Çünkü bu durum, hüküm çıkarma faaliyetinde aynı konuda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açan etkenlerden biridir. Bu meselede temelde hakikat ve mecazın birleştirilmesini caiz görenler ve caiz görmeyenler şeklinde iki yaklaşımdan

⁸¹³ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 184.

⁸¹⁴ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 174; Şükrü Ayrar, *Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 112-113.

⁸¹⁵ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 171-172; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 62.

bahsedilebilir. Hanefiler, hakikat ve mecazın bir lafızda birleştirilmesini caiz görmezler. Nitekim Hanefilere göre bir lafız ile sadece bir mânanın kastedildiği genel bir kuraldır. Hakikat ve mecazın birleştirilmesi hususundaki olumsuz tavırları buraya dayanır. Bir lafzın hakikat mânasını da ifade edecek şekilde mecazi kullanımının sadece umûm yoluyla mümkün olduğunu savunurlar. Mesela az önce de zikredildiği üzere “Fırat’tan su içmeyeceğim.” diye yemin eden kişi, suyu nasıl içerse içsin yemini bozulur. Çünkü bu kişinin asıl niyeti ne şekilde olursa olsun nehirden su içmemektir. Buradaki hüküm umûmu’l-mecaz yoluyla temellendirilmiştir.⁸¹⁶ Cüveynî gibi bazı Şâfiîler de hakikat ile mecazın aynı anda bir lafızla birleştirilmesini caiz görmezler.⁸¹⁷ Gazzâlî ve Ebu’l-Hüseyn el-Basrî ise bu meseleyi müşterekin umumu kapsamında inceler. Bu iki usûlcü hakikat ve mecazın birleştirilmesini aklın caiz görürler. Gazâlî, böyle bir durumun vaz’a aykırı olduğunu ifade eder.⁸¹⁸ Nitekim lafızların vaz’ından maksat, her lafzın bir mânayı ifade etmek üzere vazedilmesidir. Dolayısıyla bir lafızla hem hakikat hem mecaz mânasının aynı anda kastedilmesi vaz’ düşüncesine aykırıdır.

Bir lafızda hakikat ve mecazın cem’inin caiz olmadığını savunanların birçok gerekçesi bulunur. Burada bu gerekçelerden vaz’ ile yakın irtibatlı olanlara temas edilecektir. Bu temel dayanaklardan birisi, hakikat ve mecaz arasındaki farklılıktır. Bilindiği üzere hakikat, lafzın vazedildiği mânada kullanımını ifade eder. Mecaz ise lafzın vazedildiği mâna dışında kullanımını ifade eder. Bu sebeple hakikat, kelâmda asıl konumunda iken mecaz halef konumundadır. Buna göre bir lafızla hem vazedildiği mâna hem de vazedildiği mâna dışında bir anlam aynı anda kastedilemez. Bir elbisenin aynı anda hem kişinin kendisinin mülkü hem de ödünç olması mümkün olmadığı gibi bir lafızla aynı anda hem hakikat hem mecaz mânanın ifade edilmesi mümkün değildir.⁸¹⁹ Mesela Ebû Hanîfe’ye göre bir kişi “falancanın oğluna ya da falancanın oğullarına” vasiyet ederse ve bu kişinin hem kendi oğulları ve hem de oğullarının oğulları (torunları) varsa torunlar vasiyetten hiçbir şey hak etmezler. Çünkü torunlar mânası burada mecaz mânadadır. Bir lafzın hakikat mânası varken mecaz mânası dikkate alınmaz. Aynı şekilde “hamr” dışında bir içki içen kişi sarhoş olmadıkça kendisine had uygulanmaz. Çünkü “hamr” hakikatte üzüm suyundan yapılan içkiyi ifade eder. Bunun dışındaki sarhoş edici

⁸¹⁶ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 184.

⁸¹⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 212-213.

⁸¹⁸ Basrî, *el-Mu’tamed*, c. 1, 300-301; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 141-142.

⁸¹⁹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 173-174; Teftâzânî’nin, hakikat ve mecazın cem’ini caiz görmeyenlerin delilleri ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 162-163.

içecekler mecaz konumunda olur. Hakikat varken mecaza gidilmez.⁸²⁰

Tesniye ve çoğul sîgaların kapsamında birden fazla fert bulunduğu için bu fertlerin bir kısmının hakikat bir kısmının da mecaz mânaya delâlet etmesi mümkündür. Mesela “وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ/Babalarınızın nikâhladıklarını nikâhlamayın.”⁸²¹ âyetinde geçen “آباء” lafzı çoğul bir sîgada gelmiştir. Bu lafız “öz babalar” anlamında hakikat, “dedeler” mânasında ise mecazdır. Dolayısıyla dedeler, bu âyetin kapsamına mecaz yoluyla dahil olur. Bu da lafzın çoğul sîgada gelmesi ile mümkün olmuştur.⁸²² Bu gibi kullanımlar, hakikat ve mecazın birleştiğini gösterir. Fakat burada iki mânanın birleştiği lafız, çoğul olduğu için gerçek anlamda bir birleşmeden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim tesniye ve çoğulda mecaz ve hakikatin cem’inden ziyade umûmu’l-mecâz söz konusudur.⁸²³

Mu‘tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr, Şâfiî usûlcülerin bir kısmı, Malikî ve Hanbeliler, hakikat ve mecazın birleştirilmesini caiz ve mümkün görürler.⁸²⁴ Eğer sözün sahibi mecazla birlikte hakikate de niyet ederse bir lafız aynı anda hem hakikat hem de mecaz mânada kullanılabilir. Mesela karısına dokunmayacağına dair yemin eden kişi bununla hem tenine dokunmayı hem de cinsel birlikteliği kastedebilir. Ancak adam, bunlardan birisine niyet ederse sadece o mânaya hamledilir.⁸²⁵ Hakikat ve mecazın cem’i meselesinde bazı eserlerde “وَأَوْ لَا مَسْتُمْ التَّسَاءَ/ya da kadınlara dokunduğunuzda...”⁸²⁶ âyetinde geçen “لامس” lafzının, elle dokunmak anlamında hakikat, cinsi münasebet anlamında mecaz olduğu yönündeki bir anlayış İmam Şâfiî’ye nispet edilir.⁸²⁷ Bu durumda elle dokunma ve cinsi münasebet anlamı birlikte kastedilmiş olur. Ancak Hanefiler âyette geçen “لامس” fiilinin “cinsi münasebet” anlamında icmâ’ bulunduğunu ifade ederler.⁸²⁸

⁸²⁰ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 173.

⁸²¹ en-Nisâ 4/22.

⁸²² Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 177.

⁸²³ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 177; Osman Aktaş - Mahmut Samar, “Fıkıh Usûlü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi”, *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2022), 167.

⁸²⁴ Sem‘ânî, *Kavâtiü’l-edille*, c. 1, 277; Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 67; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 174.

⁸²⁵ Aktaş - Samar, “Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi”, 168.

⁸²⁶ en-Nisâ 4/43.

⁸²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 212.

⁸²⁸ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 73.

Bazı çalışmalarda umûmu'l-mecaz meselesine verilen örneklerle hakikat ve mecazın birleştirilmesine verilen örnekler aynıdır.⁸²⁹ Bu durum, iki meselenin birçok noktada birbiriyle kesiştiğini gösterir. Ancak umûmu'l-mecaz, bir lafzın hakikat mânasını da kapsayacak şekilde mecaz mânada kullanımı ifade eder. Hakikat ve mecazın birleştirilmesi, her iki anlamın da aynı anda kullanılmasıdır. Bu durumda her iki anlam da birbirini kapsamaz.⁸³⁰ Başka bir deyişle hakikat ve mecazın cem'inde tek bir lafızda farklı kullanımları olan iki anlam bir arada bulunur.⁸³¹ Hakikat ve mecazın cem'i ile umûmu'l-mecâzda hem hakikat hem de mecaz mânasının bir lafzın delâlet ettiği mânanın kapsamına dahil olması bu konuda karışıklığa yol açan sebep olarak değerlendirilir.⁸³² Mesela “aslan gördüm” ifadesiyle, aynı anda hem hakikat olan “yırtıcı hayvan” hem de mecaz olan “cesur kişi” mânasının kastedilmesi, hakikat ve mecazın birleştirilmesini ifade eder. Burada bir lafzın aynı anda ve tek bir kullanımla hakikat ve mecaz mânası ifade edilmiş olur. Buna göre lafzın tekrar edilmesi, konuşanın, yerin, mahallin ve zamanın değişmesiyle bir lafzın hem hakikat hem de mecaz mânayı ifade etmesi bu kapsamda değerlendirilmez.⁸³³

Umûmu'l-mecaz meselesinde her ne kadar hakikat, mecazın kapsamında yer alsada burada hakiki mâna ile mecazî mânanın bir anlamda birleşimi söz konusudur. Ancak bu birleşim vaz'a aykırılık oluşturan bir birleşim değildir. Bir lafızla aynı anda hem hakikat hem mecazın kastedilmesinde vaz'a aykırılık söz konusu iken mecazın umumunda, vaz'a aykırılık bulunmaz. Nitekim mecazın umumunda bir kapsama ilişkisi bulunur ve hakiki mâna bu ilişkinin fertlerinden birisidir.

⁸²⁹ İsmetullah Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 223-227; Ayran, *Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*, 89.

⁸³⁰ Aktaş - Samar, “Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi”, 163.

⁸³¹ Bkz. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîru'l-Ebsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvız (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), c. 1, 206.

⁸³² Aktaş - Samar, “Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi”, 165.

⁸³³ Aktaş - Samar, “Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi”, 165.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİLDE VAZ‘ VE İSTİ‘MÂL OLGUSUNA İLİŞKİN USÛLÎ GÖRÜŞLERİN FİKHÎ İÇTİHATLARA ETKİSİ

3.1. Lafzın Mânaya Konuluşu/Vaz‘ı ile İlgili Usûlî Görüşler

Bilindiği üzere lafzın mânaya konuluşu, dildeki kelimelerin anlamlarının belirlenmesi sürecini ifade eder. Bu süreç hem dinî hem hukukî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda usûlcülerin lafzın mânaya konuluşu ile ilgili meseleler üzerinde yaptıkları çalışmalar sonucunda ortaya çıkan usûlî görüşler, bu metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu başlık altında lafzın mânaya konuluşu ile ilgili usûlî görüşlerin hükümlere yansımaları incelenecektir. Bu bağlamda, vaz‘ olgusu ile gerekçelendirilen meseleler ele alınacaktır. Ancak burada ele alınan meselelerin tek dayanağı vaz‘ unsuru olmayıp her meselede bu hususun hatırdan tutulması gerekir.

3.1.1. Âm Lafız ile İlgili Usûlî Görüşler

Âm lafzın tanımı konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Âmin kapsamının ne olduğu yönünde ortaya çıkan tartışmaların âm lafzın farklı tanımlarını ortaya çıkardığını ifade etmek mümkündür.⁸³⁴ Nitekim ehl-i umum adı verilen bazı usûlcüler âm lafız için istiğrakı şart koşarken,⁸³⁵ ehl-i husus adı verilen bazı usûlcüler de umurun “kesret, içtima‘ ve şümul” anlamlarına geldiğini ileri sürmektedir.⁸³⁶ Vâkıfiyye adı verilen bazı usûlcüler ise umurun istiğrak ile cem-i killet arasında müşterek olduğunu ifade etmektedir.⁸³⁷

İstiğrak mânasını merkeze koyanlara göre âm lafız, bütün fertlerini eksiksiz bir biçimde kapsamaktadır. Şümul anlamını esas alanlar, âm lafzın tüm fertlerine tek tek delâlet etmediğini bu yüzden hepsini istisnasız kapsamasının gerekli olmadığını düşünmektedir. Bir başka deyişle âm lafzın sadece çoğunluk/kesret/içtima ifade edecek

⁸³⁴ Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, 256-259.

⁸³⁵ Bkz. Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 1, 189; Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 200; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 294; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 56.

⁸³⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, c. 3, 5; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 94; Semerkandî, *Mîzân*, 255-257; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 53.

⁸³⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 1, 206; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, c. 1, 309; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 107-108.

biçimde birden fazla ferdi içermesi yeterlidir.⁸³⁸

Âm lafzın tanım ve kapsamına dair yaklaşımlar, âm lafız ile ilgili usûlî görüşlere de yansımıştır. Burada âm lafız ile ilgili bütün usûl kâideleri ele alınmayacaktır. Nitekim umurun kaynağı sadece vaz' olgusu değildir. Bu nedenle burada vaz' olgusu ile irtibatlı olan usûlî görüşlere yer verilecektir.

3.1.1.1. Âm Lafzın Umumu Üzere Kalması

Âm lafzın delâlet ettiği bütün fertlere şâmil olması lafzın en başından bu şekilde vazedilmesi ile alakalı bir durumdur. Buna göre geçerli bir muhassıs olmadıkça âm bir lafzın delâlet ettiği mânânın kapsamının daraltılması uygun değildir. Bu asıl üzerine bina edilen birçok mesele bulunmaktadır. Bunlardan birkaçını şöyle zikretmek mümkündür:

Mesela Hanefilere göre namazda Fatiha suresinin okunması vacipken Şâfiîlere göre ise farzdır. Hanefiler'in bu görüşünün dayanağı, “فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ/Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun”⁸³⁹ âyetinin umum ifadesidir. Onlara göre bu âyetin umumunu daraltabilecek güçlü bir delil bulunmadığı için namazda Kur'an sayılabilecek kadar bir kısmın okunması farzdır. Fatiha'nın vacip olmasını “لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب/Fatiha'yı okumayanın namazı yoktur.”⁸⁴⁰ hadisine dayandırmışlardır.⁸⁴¹ Görüldüğü üzere Hanefiler âyetin umumundan hareketle namazda Kur'an sayılabilecek bir miktarın kıraatini farz saymışlardır. Nitekim yukarıdaki hadis, ahâd olduğu için kat'iyet ifade eden Kur'an âyetlerinin umumunu tahsis edemez. Hanefiler'in bu sonuca ulaşmalarında etkili olan unsurlardan biri, âm lafızların umum ifade etmesinin asıl olması ilkesidir. Çünkü âm lafız, içtima/şumûl ifade etmek üzere vazedilmiş lafızdır. Buna göre kişi, namazda Kur'an sayılabilecek hangi sureyi ya da âyeti okursa okusun âyetin umumuna göre hareket etmiş olur.

وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا/Onlardan birine yüklerle (mehir) vermiş olsanız

⁸³⁸ Ömer Yılmaz, “Hanefilerde Âmin Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 187.

⁸³⁹ el-Müzzemmil 73/20.

⁸⁴⁰ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî*, thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Daru's-Selâm, 1999), “Salât”, 69 (No. 247).

⁸⁴¹ Burhânüddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi (Leknevî Şerhi ile birlikte)* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2008), c. 1, 319; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418), c. 1, 87.

bile ondan hiçbir şeyi geri almayın.”⁸⁴² âyetine göre karısına hibe veren kişinin hibesinden dönmesi câiz değildir. Çünkü âyette geçen “verilen şey” umum ifadesi, mehir ya da başka şey arasında fark gözetmeksizin kadına verilenleri almayı yasaklamıştır.⁸⁴³

Mesela Hanefiler, ölüm cezasına çarptırılan bir kimsenin Harem’e sığınması durumunda “*وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا*”/kim oraya girerse güvende olur.”⁸⁴⁴ âyetinin umumuna dayanarak o kişinin orada öldürülemeyeceğini veya oradan çıkması için fiili olarak eziyet edilemeyeceği sonucuna ulaşmışlardır.⁸⁴⁵

3.1.1.2. Âm Lafzın Fertlerine Delâletinin Kat‘îliği

Tahsise uğramayan âm lafzın aksine bir delil bulunmadıkça kapsadığı tüm fertlere delâlet ettiği âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilir. Ancak âm lafzın kapsadığı fertlere delâletinin derecesi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Fukaha usûlcülerin çoğunluğuna göre âm lafzın bütün fertlerine delâleti kat‘î olup bu, âm lafzın tahsis edilmeyeceği mânasında değildir. Âm lafız, geçerli bir delil bulunduğu tahsis edilebilir. Salt ihtimalden hareketle âm lafzın tahsis ihtimali, âm lafzın zannîlik ifade etmesi için yeterli değildir.⁸⁴⁶

Âm lafzın kapsadığı tüm fertlerine kesin olarak delâlet ettiğini kabul edenlerin temel gerekçelerinden birisi âm lafızların, bütün fertlerini kapsamak üzere vazedildiğidir. Dolayısıyla âm lafzın istiğrak ifade etmesi hakikattir. Lafzın hakikat mânası asıldır. Buna göre âm lafzın tahsis edildiğine ya da sadece bazı fertlerinin kastedildiğine dair bir delil olmadıkça âm lafzın zannî olduğunu savunmak doğru değildir.⁸⁴⁷

Mütakellim usûlcülerinin büyük çoğunluğuna göre hem tahsisten önce hem de tahsisten sonra âm lafzın fertlerine delâleti zannîdir. Bu anlayışları “tahsise uğramayan âm yoktur” kuralına dayanmaktadır. Bir başka ifadeyle âm lafızların tahsise uğraması çok yaygın bir durumdur. Bu yüzden tahsis edici bir delil olmasa dahi âm lafzın tahsise ihtimali her zaman vardır. Nitekim âm lafızların tahsise ihtimali olmasaydı naslarda “كل،

⁸⁴² en-Nisâ 4/20.

⁸⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2, 139.

⁸⁴⁴ Âl-i İmrân 3/97.

⁸⁴⁵ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 134; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 433; Benzer örnekler için bkz. Rifat Yıldız, “Fıkhî İhtilaflara Etkisi Bakımından Âm Lafızların Delâleti”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2021), 718-723.

⁸⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 96; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 132; Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, c. 1, 68.

⁸⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 100-101; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 96; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 132; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr (Rehâvî Haşiyesi ile)*, c. 1, 552.

”أجمعين” gibi lafızlarla tekîd edilmesi gerekmezdi. Aynı şekilde “جاءنا الرجال/Adamların hepsi bize geldi.” gibi cümleler “üç kişi” hakkında yakîn ifade ederken üçten fazlası hakkında yakîn ifade etmesi şüphelidir. Dolayısıyla şüphenin olduğu yerde bir kesinlikten bahsedilemez. Genel olarak şer‘î naslarda da âm lafızların çoğunun tahsise uğradığını ifade etmişlerdir.⁸⁴⁸ Tahsîse uğrama ihtimalinin vaz‘ kaynaklı değil isti‘mâle bağlı gelişen durumlardan kaynaklandığını belirtmekte fayda vardır. Nitekim İmâm Şâfiî, dilde umum ifade eden lafız ve sîgaların bulunduğunu kabul etmektedir. Bu durumda İmâm Şâfiî’nin vaz‘ açısından umum ifade eden lafızların ve sîgaların bulunduğunu kabul etmesi ile bunların her zaman tahsis ihtimalinin olduğunu düşünmesi arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü tahsis ihtimali olduğunu bahsettiği âm lafızlar, isti‘male konu olmuş lafızlardır. Bir lafız isti‘male konu olduktan sonra onu çevreleyen durum ve şartlara göre vazedildiği mânânın kapsamını ifade etmesinde daralmalar ya da genişlemeler söz konusu olabilir. Bu da şer‘î metinlerde sıklıkla karşılaşılan bir durum olduğu için zanna kapı aralayan bir ihtimal olarak nitelendirilmiştir.

Bu konuda farklı görüşlerin, usûl ve fîruda birtakım yansımaları bulunmaktadır. Ancak bunların büyük çoğunluğu doğrudan vaz‘ meselesi ile ilgili olmadığı için burada yer verilmeyecektir.⁸⁴⁹ Bunları şu şekilde zikretmek mümkündür:

- * Tahsis edici bir delil araştırılmaksızın umum ile amelin gerekip gerekmediği,
- * Umumun, ibtidâen kıyas ve haber-i vahidle tahsis edilebilir olup olmadığı,
- * Has lafzın, âm lafzı tahsis etmesi,
- * Has lafzın, âm lafız ile neshedilmesi.⁸⁵⁰

3.1.1.3. “ل” Takısı Alan Müfred Lafız Umum İfade Etmesi

Usûlcülerin çoğu ahd karinesi bulunmadığında “ل” takısı alan müfred lafızların umum ifade ettiğini savunmuştur. Nitekim bu takı, müfred lafızların başına gelince cins ifade etmektedir.⁸⁵¹ “ل” takısı alan müfred lafızların, istisna kabul etmesi, onun umum

⁸⁴⁸ Şîrâzî, *el-Lüma’*, 72; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, 143; Ferrâ, *el-Udde*, c. 2, 527; Zencânî, *Tahrîcü’l-furû’*, 326-327; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 69-70.

⁸⁴⁹ Bu konuda ayrıntılı için bkz. Yıldız, “Fıkhî İhtilaflara Etkisi Bakımından Âm Lafızların Delâleti”, 716-723.

⁸⁵⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîd*, c. 3, 29; Ahmed Hamdi Şîrvânî, *Levâmi’ud’d-dekâik fî tercemeti Mecâmi’i’l-hakâik*, thk. Hüseyin Örs ve Seher Erdem Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 93.

⁸⁵¹ Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb et-Timurtâşî, *el-Vusûl ilâ kavâidi’l-usûl*, thk. Muhammed Şerif Mustafa Ahmed Süleyman (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2020), 136.

ifade ettiğini gösteren bir delil olarak değerlendirilmiştir. Buna göre “ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * ” ifade ettiğini gösteren bir delil olarak değerlendirilmiştir. Buna göre “ *And dolsun insan ziyandadır. Ancak iman edip salih amel işleyenler, birbirine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka.*”⁸⁵² âyetinde geçen “الْإِنْسَانَ” kelimesi, umum ifade etmektedir. Burada ahd karinesi de bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada kastedilen bütün insanlar olmaktadır. Bununla birlikte “ *أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ* ”/Firavun’a bir peygamber gönderdik. Ancak Firavun o peygambere isyan etti.”⁸⁵³ âyetlerinde ise “الرَّسُولَ” kelimesinin başına gelen “ال” takısı ahd ifade etmektedir. Çünkü “الرَّسُولَ” kelimesinden önceki âyette bu lafız zikredilmiştir. Öncesinde zikri geçen lafzın başına “ال” takısı gelirse istiğrak değil ahd ifade eder. Bu ise umum mânası ihtiva etmez.⁸⁵⁴

Kur’an’da bununla ilgili birçok örnek yer almaktadır. “ *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي* ”/Zina eden kadın ve zina eden erkek”⁸⁵⁵ ve “ *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ* ”/Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadın”⁸⁵⁶ gibi âyetler bu örneklerden birkaçını oluşturmaktadır. Mesela “ *وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ* ”/Allah alışverişi helal kılmıştır.”⁸⁵⁷ âyetine göre kendisinden faydalanılan ve yasaklanmayan her şeyin satımı caizdir. Nitekim âyette “الْبَيْعَ” kelimesi “ال” takısı almıştır. Bu takının ahd ifade ettiğine dair bir karine de bulunmamaktadır. Buna göre “الْبَيْعَ” kelimesinin umum ifade ettiğinden hareketle insanoğlunun sütünün satılması da caiz olduğu söylenmiştir.⁸⁵⁸

Mesela karısına “ *الطَّلَاقَ يَلْزَمُنِي* ”/Bana talak gerekir.” ya da “ *أَنْتَ الطَّلَاقُ* ”/sen talaksın”

⁸⁵² el-Asr 103/1-2.

⁸⁵³ el-Müzzemmil 73/15-16.

⁸⁵⁴ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 3, 97.

⁸⁵⁵ en-Nûr 24/2.

⁸⁵⁶ el-Mâide 5/38.

⁸⁵⁷ el-Bakara 2/275.

⁸⁵⁸ Alauddin Ebu'l-Hasen Ali Muhammed el-Ba'li İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye*, thk. Abdülkerim el-Fudayli (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 265; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 3, 98.

diyen kişinin “ال” takısı alan müfredin umum ifade etmesi dolayısıyla üç talakı gerçekleşir. Bir talak gerçekleşir diyenler ise bu takının “ahd” mânasında olduğunu ifade ederler. Bu durumda mahûd kabul ettikleri şey “sünnî talak” olmaktadır ki o da bir talaktır.⁸⁵⁹

Mesela “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ/Namaza kalktığınızda...”⁸⁶⁰ âyeti, namaz için abdestin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Âyette “الصَّلَاةُ” lafzı, “ال” takısı alan müfred bir lafızdır.

Yani cins ifade etmekte olup farz ya da nafîle fark etmeksizin bütün namazları kapsamına alır. Bütün namazları kapsaması itibariyle umum ifade etmektedir. Burada ahd karinesi de yoktur. Bu yüzden buradan hareketle abdest bütün namazlar için gereklidir sonucu elde edilir. Aynı şekilde efendi, kölesine “إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَأَنْتَ مُدَبِّرٌ/Eğer Kur’an’ı okursan müdebbersin” dese, köle de Kur’an’ın bir kısmını okusa müdebber olmaz. Çünkü Kuran lafzının başına gelen “ال” takısı umum ifade etmektedir. Buna göre Kur’an’ın bir kısmı Kur’an’ın tamamı yerini tutamamaktadır.⁸⁶¹

3.1.1.4. “ال” Takısı Alan Çoğul Lafzın Umum İfade Etmesi

Müzekker, müennes, sâlim ve teksîr olmasına bakılmaksızın çoğul lafızlar önüne “ال” takısı aldığında ahd karinesi yoksa umum ifade eder.⁸⁶² Bazı usûlcüler bu şekilde gelen âm lafzı “kâmil âm” şeklinde isimlendirmiştir. Çünkü hem lafızda hem medlûlde bir genişleme söz konusudur. Bir başka ifadeyle burada hem sîga hem mâna itibariyle bir umûmluk meydana gelmiştir.⁸⁶³

Âm lafız, bütün fertlerini kesin bir delâletle kapsar. Bu şekildeki lafızların umum ifade ettiğine dair Hz. Peygamber’in “الْأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ/İmamlar Kureyş’tendir.”⁸⁶⁴ sözünü dile getiren Hz. Ebubekir’e Ensar’dan hiç kimsenin karşı çıkmadığı gösterilmektedir.⁸⁶⁵

⁸⁵⁹ İbnü’l-Lahhâm, *el-Kavâid ve ’l-fevâid*, 267.

⁸⁶⁰ el-Mâide 5/6.

⁸⁶¹ İbnü’l-Lahhâm, *el-Kavâid ve ’l-fevâid*, 270.

⁸⁶² Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 3, 86.

⁸⁶³ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, c. 2, 474.

⁸⁶⁴ *el-Müsneid*, 19/318 (No.12307).

⁸⁶⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 313-314; Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 248; Şevkânî, *İrşâdû’l-fuhûl*, c. 1, 536-537.

Mesela “إن كان الله يعذب الموحدين، فامرأتي طالق” Allah muvahhidlere azap ederse karım boştur” dese ve bütün muvahhidleri kastederse lafzın umumuyla amel etmek için karısı boş olmaz. Çünkü azâb bazı muvahhidler için vardır. Ancak bazılarına azap etmeyi kastederse karısının boş olacağı söylenmiştir.⁸⁶⁶ Burada niyetin, lafzın vazedildiği mânanın kapsamını genişletme ya da daraltma şeklinde bir unsur olduğu söylenebilir. Normalde umum ifade eden lafzın umumiyeti ile amel etmek asıl olandır. Ancak kişi âm olan “الموحدين” kelimesi ile birkaç kişiyi kastederse boşama gerçekleşir. Burada niyetin lafzın vazedildiği mânanın kapsamını daraltma fonksiyonunun devreye girdiği söylenebilir.

3.1.1.5. Cem‘ İsimlerin Umûm İfade Etmesi

Yukarıda zikri geçtiği üzere “الإنس، والجن، والقوم، والرهط، والجميع، والكل، وما، ومن، وأين،” gibi isimler, mânasıyla âm olan lafızlardır. Bunların sîgaları tekil olduğu halde mânaları sayısız fertleri içine almaktadır.⁸⁶⁷ Bunlardan “الإنس، والجن، والرهط، والقوم، والجميع” gibi lafızlar, fertlerinin tamamına birden delâlet etmektedir. Bir başka ifadeyle bunların hükmü fertlere ayrı ayrı değil bir bütün halinde taalluk etmektedir. Buna göre “القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا/Bu kaleye giren kavme şu şey verilecektir.” dense ve kaleye kavimden sadece bir kişi girse herhangi bir şey almaya hak kazanmaz. Ancak kavim halinde girilmesiyle ödüle hak kazanılır.⁸⁶⁸ Geriye kalan isimler ise fertlerinin tamamına birden veya ayrı ayrı delâlet edebilir. Mesela “من دخل هذا الحصن فله كذا/kim bu kaleye girerse ona şu ödül vardır.” denirse tek başına ya da toplu giren herkes söz konusu ödüle hak kazanmaktadır.⁸⁶⁹ “الكل” lafzında infirâd mânası bulunup, fertlerini şümul yoluyla kapsar. Mesela bir kimse “كل من دخل هذا الحصن فله كذا/Kaleye giren herkese şu kadar ödül

⁸⁶⁶ İsnevî, *et-Temhîd*, 405-406.

⁸⁶⁷ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 154, 158; Semerkandî, *Mîzân*, 261; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 178; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr (Rehâvî Haşiyesi ile)*, c. 1, 590, 594; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, 49.

⁸⁶⁸ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, 49.

⁸⁶⁹ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, 49-50.

vardır.” dese kaleye giren herkes ayrı ayrı ödül kazanır. Ama bu cümlede “كل” yerine “جميع” olsaydı, kaleye giren herkes ödülde ortak olurdu. Çünkü “كل”de infirâd mânası, “جميع”de ictimâ mânası vardır.⁸⁷⁰

3.1.1.6. Müzekkerlik Alâmeti ile Zikredilen Çoğul

Hanefî usûlcülere göre müzekkerlik alâmetiyle gelen çoğul lafız, karışık olmaları durumunda hem erkekleri hem de kadınları kapsar.⁸⁷¹ Ancak bu durum, vaz‘ın aslı itibariyle değil, Arapların kullanımlarından kaynaklanır. Nitekim dilin aslında, müzekker lafız, erkekleri ifade etmek ve müennes lafız ise kadınları ifade etmek üzere vazedilir. Araplar, kadın ve erkek karışık olduğunda daha çok müzekker lafızlar kullanırlar.⁸⁷² Bu meseleyle alakalı Şafîîler’in bir kısmı, delil olması haricinde müzekkerlik alâmetiyle gelen çoğul lafzın, kadınları kapsamadığını savunur. Çünkü her alâmet, vaz‘ açısından özel bir durumu gösterir. Bu durumda kelâm, mutlak geldiğinde hakikatine hamledilir. Bu durumda müzekkerlik alâmetiyle gelen çoğul lafız, kadınları kapsıyorsa hakikat ile mecazın cem‘ edilmesi ve Yüce Allah’ın şu sözünde “إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ

وَالْمُؤْمِنَاتِ/Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mü‘min erkekler ve mü‘min kadınlar...”⁸⁷³ tekrar lazım gelirdi.⁸⁷⁴ Şafîîler ayrıca bu âyette “Müslüman kadınlar” ibaresinin “Müslüman erkekler” ibaresine atfedildiğini, atfın da muğâyeret gerektirdiğinden hareketle müzekker çoğul lafızların kapsamında, kadınların bulunmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁷⁵

Mesela Hanefilere göre hem oğlu hem kızı olan kimsenin “آمنوني على بني/çocuklarım konusunda bana emân veriniz.” sözünde emân, ikisini de kapsar. Ancak “آمنوني على بني/bana kızlarım konusunda emân veriniz.” sözünde ise emân, erkek evlatlarını

⁸⁷⁰ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 136.

⁸⁷¹ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 228.

⁸⁷² Timurtâşî, *el-Vusûl*, 228; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 562-566.

⁸⁷³ el-Ahzâb 33/35.

⁸⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 144; Timurtâşî, *el-Vusûl*, 228.

⁸⁷⁵ İsnevî, *et-Temhîd*, 448.

kapsamaz.⁸⁷⁶

Mesela sadece kızları olan bir kişinin “آمنوني على بني”/çocuklarım konusunda bana emân veriniz.” sözünde emân, kızları kapsamaz. Çünkü az önce de zikredildiği üzere cem‘i müzekker, kız ve erkek karışık olduğu durumlarda kadınları kapsar.⁸⁷⁷

Şâfiilere göre bir kimse malını Zeyd’in oğullarına (بني زيد) vakfetse bu sözün kapsamında kızlar yer almaz. Ancak bir kimsenin “وقفْتُ على بني تميم أو بني هاشم/Benî Temîm ya da Benî Hâşim’e vakfettim.” sözüne, sahih olan görüşe göre kızların da dahil olduğu ifade edilmiştir. Çünkü burada belirli bir cihet yani kabile kastedilmiştir.⁸⁷⁸

3.1.1.7. Siyak-ı Nefiyde Gelen Nekrenin Umum İfade Etmesi

“ما، لن، لم، ليس” gibi nefiy siyakında nekre, cinsini nefyeden “لا”dan sonra gelen nekre ya da nekrenin başına zâid harf-i cer gelmesi ya da sadece nefiyde kullanılan nekre lafızlar umum ifade etmektedir.⁸⁷⁹ Nefiy siyakında gelen nekrenin umum ifade etmesi her zaman geçerli olan bir durum değildir. Bu konuda farklı görüşler de bulunmaktadır.⁸⁸⁰

Nefiy siyakında gelen nekrenin umum ifade etmesinin doğrudan lugavî vaz‘a dayanmadığını belirtmek gerekir. Ancak vaz‘ dışında değerlendirilmesi de mümkün değildir. Nefiy siyakında gelen nekrenin umum ifade etmesini nev‘î vaz kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim vâzı, “menfi nekrenin istiğrak ifade ettiği”ni genel bir kural zımında ortaya koymuştur.⁸⁸¹ Aynı şekilde nehiy, şart, istifham vb. bağlamlarda gelen nekrenin umum ifade etmesi de nev‘î vaz‘ kategorisine dahil edilebilir. Bununla birlikte siyak-ı nefiyde gelen nekrenin umum ifade etmesini doğrudan dilin vaz‘ından kaynaklandığını ifade edenler de vardır.⁸⁸² Menfî nekrenin dil ile ilgili bir mesele olması ve dilin temelini vaz‘ olgusuna dayanması itibarıyla bu görüşün yanlış olduğu söylenemez. Nitekim dil ile ilgili meselelerin büyük çoğunluğu vaz‘ olgusu ile doğrudan veya dolaylı bir şekilde irtibatı bulunmaktadır. Ancak “siyak-ı nefiyde nekre,

⁸⁷⁶ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 85-86.

⁸⁷⁷ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 229.

⁸⁷⁸ İsnevî, *et-Temhîd*, 448.

⁸⁷⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, 192; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 295; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, c. 3, 62, 110.

⁸⁸⁰ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, c. 3, 110-113.

⁸⁸¹ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, c. 1, 251-252.

⁸⁸² Bkz. Cîzânî, *Meâlimu usûli'l-fikhi*, 417.

umum ifade eder” tarzında genel kural bildiren dil meselelerinin nev’î vaz kategorisine dahil edilmesi ilmî tutarlılık açısından daha uygundur.

Mesela bir kimse “لا أكلم رجلاً/herhangi bir adamla konuşmayacağım” ya da “لا أشتري/herhangi bir at almayacağım” şeklinde yemin etse hangi adamla konuşursa veya hangi atı alırsa alsın yemini bozulur.⁸⁸³

Namazda لا يصلح فيها شيء من كلام الناس. إنما هو التسبيح، والتكبير، وقراءة القرآن” insan kelâmından herhangi bir şeyin bulunması doğru değildir. Namaz ancak tesbîh, tekbîr ve Kuran kıraatidir.”⁸⁸⁴ hadisinde yer alan “شيء” lafzı nefiy siyakında gelmiştir.

Dolayısıyla âm ifade etmektedir. Buna göre insan kelâmına dahil olabilecek her şeyi kapsar.⁸⁸⁵

3.1.1.8. Siyak-ı Nehiyde Gelen Nekrenin Umum İfade Etmesi

Hayızlı ve cünüb olan kişi Kur’an’dan bir şey okumaz.”⁸⁸⁶ hadisinde “شيء” lafzı siyak-ı nehyde gelmiştir. Bu yüzden âm ifade etmektedir. Şâfiilere göre hayızlı ya da cünüb olan kişi Kur’an’dan bir âyet veya bir harf okuması caiz değildir. Çünkü âyet Kur’an’dan sayıldığı gibi harf de Kur’an’dan kabul edilmektedir. Bu sonuca ulaşmalarında nekrenin siyak-ı nehyde umum ifade etmesi etkili olmuştur.⁸⁸⁷

Savaşta küçük çocukların öldürülmesinin haram olması da Hz. Peygamber’in “قاتلوا من كفر بالله. اغزوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا” Allah’ı inkar edenlerle savaşın. Galip gelin, aşırılık yapmayın, ihanet etmeyin, müslle yapmayın ve hiçbir çocuğu öldürmeyin.”⁸⁸⁸ hadisine dayanmaktadır. Bu hadiste nekre olan “وليد” nehiy siyakında

⁸⁸³ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 140.

⁸⁸⁴ *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1991), "Mesâcid ve Mevâdi’u’s-Salât", 7 (No.537).

⁸⁸⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hılv (Riyad: Daru ’Âlemü’l-Kütüb, 1997), c. 2, 446; Bu konu hakkında diğer görüşler için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 2, 444-449.

⁸⁸⁶ *Tirmizî*, "Tahâret", 98 (No.131).

⁸⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1, 200.

⁸⁸⁸ *Müslim*, "el-Cihâd ve’s-Siyer", 2 (No. 1731).

3.1.1.9. Siyak-ı İstifham ve Siyak-ı Şartta Gelen Nekrenin Umum İfade Etmesi

Mesela bir adam karısına “فأنت طالق/إن/bir çocuk doğurursan boşsun.”

إن كان ما في بطنك ذكرا، فأنت طالق طلقة، وإن كان أنثى، فأنت طالق

طلاق/Eğer karındaki erkek çocuksa bir talakla boşsun; eğer karındaki kız çocuksa iki talakla boşsun.” dese ve kadın iki erkek ya da iki kız çocuğu doğurursa sahih olan görüşe göre talak gerçekleşir. Çünkü siyak-ı şartta gelen nekre umum ifade eder.⁸⁹²

3.1.1.10. “من” Şart Edatının Kapsamı

H.z. Peygamber’in “**من بدّل دينه فاقتلوه**”/Kim dinini değiştirirse onu öldürün.”⁸⁹³ hadisi, mürtedlerin öldürülmesi hükmünü içermektedir. Şâfiîler umum ifade eden lafızlardan olan “**من**” edatının hem erkekleri hem dişileri kapsayan âm bir lafız olduğundan hareketle mürted kadınların da öldürüleceğini savunmuştur.⁸⁹⁴ Hanefiler ise başka delilleri gerekçe göstererek dinden çıkan kadınların öldürülmeyeceğini savunmuşlardır.⁸⁹⁵

3.1.1.11. Hitabı Yapanın Âm Hitabın Kapsamına Dâhil Olması

Âm bir hitap, onu dile getiren kişiyi de kapsamına almaktadır.⁸⁹⁶ Nitekim yukarıda

⁸⁹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 148; Tûfî, *Serhu Muhtasari'r-Ravza*, c. 2, 537-538.

da zikredildiği üzere âm lafzın, umum mânasına hamledilmesi asıldır. Buna mütekellim de dahildir. Mesela Hz. Peygamber'in "Amelinin kendisini cennete sokacağı kimse yoktur." sözü üzerine sahabînin sorduğu "senin de mi ey Allah'ın Resûlü?" sorusuna "Allah'ın merhamet etmesi hariç benim de."⁸⁹⁷ şeklinde verdiği cevap, mütekellimin âm hitaba dahil olduğunu göstermektedir.⁸⁹⁸

Ancak bazı usûlcülere göre mütekellim, âm hitaba dahil değildir. Bu görüşe sahip olanlar " *وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ* / *O her şeyin Rabbidir.*"⁸⁹⁹ âyetinin umumuna Allah'ın dahil olmadığını gerekçe göstermişlerdir. Aynı şekilde efendinin kölesine "eve kim girerse ona bir dirhem ver" demesi üzerine kölenin efendisine dirhem vermesinin güzel olmadığı da delil gösterilmiştir.⁹⁰⁰ Ancak bu istidlalin fasid olduğu ifade edilmiştir. Nitekim hitap âm, ancak mütekellimi hitabın kapsamından çıkaran karineler vardır. Dolayısıyla mütekellimin kendisi, her türlü hitabın kapsamından çıkması için yeterli değildir. Karineler hitapdan hitaba farklılık gösterebilir. Burada umum ifade eden lafza uymak asıldır. Vaz' açısından mütekellim hitabın kapsamına dahil olsa da tahsisi gerektiren bir karineden dolayı kapsam dışına çıkabilir.⁹⁰¹ Bir başka ifadeyle mütekellim, bazı hitapların kapsamında yer almasa bile o lafzın umum ifade etmediği sonucuna ulaşamaz. Bir âm lafzın tahsise uğrama ihtimali, o lafzın umum ifade etmesine engel değildir.

Bir başka görüşe göre ise mütekellim, emir ve nehiy şeklinde gelen hitaba dahil olmaz, diğer hitaplara dahil olur. Çünkü emir bir şeyin isti'lâ cihetiyle bir şeyin yapılmasını istemektir. Mütekellim buna dahil olursa başkasına verdiği emrin kapsamına girmesi, kendisinden bir şeyi yapmasını istemesi mânasına gelir. Bu da muhaldir.⁹⁰²

Ancak sahih olan görüş, umum ifade eden sîgaların mutlak anlamda herkesi kapsamasıdır. Çünkü âm lafız, bu amacı gerçekleştirmek üzere vazedilmiştir. Bunu engelleyen karine veya delil olmadıkça âm lafzın kapsamının daraltılması uygun değildir. Buna göre Kur'an'da yer alan "يا أيها الذين آمنوا، يا أيها الناس" gibi hitaplar Hz. Peygamber dahil tüm mükellefleri kapsamına almaktadır. Şâfiî mezhebinde âm hitaba kafirler de

⁸⁹⁷ Müslim, "Sıfâtü'l-Münâfikîn ve Ahkâmuhum", 17 (No.2816).

⁸⁹⁸ Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, c. 2, 538-539.

⁸⁹⁹ el-En'âm 6/164.

⁹⁰⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 148.

⁹⁰¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 148; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, c. 2, 540.

⁹⁰² Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, c. 2, 539-540.

dahildir.⁹⁰³

Mesela bir kimse “من تكلم بعد هذا فامرأته طالق ثلاثا/Bundan sonra kim konuşursa karısı iç kere boştur.” dese ve kendisi konuşsa “من تكلم” ifadesinin umum ifade etmesinden dolayı karısının üç talakı vaki olur. Ancak bu ifadenin belirsiz olduğu ve yemin edenin ise tanındığı ifade edilmiştir.⁹⁰⁴ Mesela bir kimse “إن دخل داري أحد فامرأته طالق/Biri evime girerse karısı boştur.” dedikten sonra kendisi eve girerse karısı boş olmaz. Çünkü burada kişi evi kendisine izafe ederek marife ve girecek kişiyi nekre kılmıştır. Bu yüzden bu hitaba dahil değildir. Mesela bir kişi “إن دخل هذه الدار أحد فامرأته طالق/Biri bu eve girerse karısı boştur.” deyip kendisi eve girse karısı boş olur. Bu kullanımda da evi de eve gireni de mutlak ifade etmiştir. Dolayısıyla bu hitabın kapsamına dahil olur.⁹⁰⁵

Mesela bir kimse “Dünyadaki kadınlar boştur.”, “Rey şehrinin kadınları boştur.”, “Bağdat ehlinin kadınları boştur.” dese ve kendisi de bunlardan olsa İmam Muhammed’in iki görüşünden birine göre niyetine bakılmaksızın karısının boş olduğu, diğer görüşüne göre ise niyet etmemişse karısının boş olmadığı ifade edilmiştir.⁹⁰⁶

3.1.1.12. Marifeye Muzaf Olan Müfred ve Çoğul İsimlerin Umûm İfade Etmesi

“أعتقت عبدي وإمائي/Köle ve cariyelerimi azat ettim.”, “ضربت عبيدي/kölelerimi dövdüm.”, “زيد/عبيد/Zeyd’in köleleri” örneklerinde görüldüğü üzere izafet terkiibinde muzaf olan lafızlar umum ifade eder. Muzaf olan ismin umum ifade etmesi açısından müfred veya cem’ olması arasında fark bulunmaz.⁹⁰⁷ Bu durumda izafetle umum ifade eden müfred lafız, “ال” takısı alan müfred lafız gibi olur.⁹⁰⁸

Şevkânî, izafetin umumunun daha güçlü olduğunu belirtir. Mesela bir kimse “لا الماء” su içmeyeceğim.” diye yemin etse biraz içse bile yemini bozulur. Çünkü “الماء”

⁹⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 144-145.

⁹⁰⁴ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 236.

⁹⁰⁵ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 236.

⁹⁰⁶ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 236-237.

⁹⁰⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 295, 316; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 252; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 539.

⁹⁰⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 540.

lafzının fertlerinin bir sınırı yoktur. Ama kişi “لا أشرب ماء البحر/Deniz suyunu içmeyeceğim.” diye yemin etse bütün denizi içmedikçe yemini bozulmaz.⁹⁰⁹ İzafetin umumun daha güçlü olması, daha belirgin olmasıyla açıklanabilir. Örnekten de anlaşıldığı üzere mutlak gelen “su” kelimesi, yer altı, yer üstü, tatlı, tuzlu vs. tüm suları kapsar. Ancak “deniz suyu” ise daha belirgin olan bir suyu ifade eder.

Mesela dört karısı olan bir adamın “زوجتي طالق/karım boştur.” sözüyle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örfün isti‘mâlini delil gösterenler bir kadının boş olacağını ifade ederken izafetin umum ifade ettiğinden hareket edenler dört kadının da boş olduğunu söylemişlerdir.⁹¹⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber’in “والحلّ ميتته”/Suyu temiz, meytesi helaldir.”⁹¹¹ hadisinde geçen “ماء” ve “ميتة” kelimeleri izafet terkinde muzaf oldukları için umum ifade eder. Hadiste geçen bu ifadelerden deniz suyunun tamamının temiz olduğu ve canlı ya da cansız bütün fertlerinin helal olduğu izafetin umumu ile anlaşılır.⁹¹²

3.1.1.13. Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umûmiliğine İtibar Edilmesi

Âm bir nâss, farklı şekillerde inebilir. Bazen bir soruya cevap olarak, bazen sebepsiz bazen de özel bir sebebe binaen inebilir. Bu bağlamda usûl eserlerinde özel bir sebebe binaen inen âm nasların umumiliğinin mi yoksa sebebin hususiliğinin mi dikkate alınacağı hususu, hakkında ihtilafın gerçekleştiği bir meseledir.⁹¹³

Usûl eserlerinde bir sebebe binaen inen âm ifadeler hususunda temelde iki farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. Birinci yaklaşıma göre âm lafızların umumiliği esastır. Özel sebebe dayanmaları, lafzın umumiliğini etkilemez. Bu nedenle hüküm sebebe hasredilemez. Bu çoğunluğun benimsediği görüştür.⁹¹⁴ İkinci yaklaşıma göre özel bir sebebe dayanması, âm bir lafzın umumiliğini ortadan kaldırır. Bu nedenle hüküm sebebe hasredilir. Bu durumda hüküm, kıyas ya da benzeri bir delille sebebin dışındakilere de

⁹⁰⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 540.

⁹¹⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 540.

⁹¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Sâlih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), "et-Tahâre ve Sünenühâ", 38 (No.386).

⁹¹² Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Furûk*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), c. 1, 172.

⁹¹³ Bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 586.

⁹¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 131; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 293-294.

teşmil edilebilir. Bu görüşler İmam Şâfiî'ye ve İmâm Malik'e nispet edilmektedir.⁹¹⁵ Ancak İmam Şâfiî'nin sebebe değil lafza itibar ettiğine dair açıklamaları mevcuttur. Nitekim sebebin bazen mevcut olduğunu ve kelâmın sebepsiz bir şekilde meydana gelebileceği şeklinde ifadeleri bulunmaktadır.⁹¹⁶

Zencânî bu mesele bağlamında “ *وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ* ” *Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük bir günahdır.*”⁹¹⁷ âyeti ile ilgili görüş ayrılıklarını ele almıştır. İmâm Şâfiî'ye göre bilerek veya unutarak bismelenin terk edilmesi, kişinin kestiği hayvanın helal olmasını engellemez. Çünkü âyet, sebebin mahalli olan meyte ile tahsis edilmiştir. Zira Araplar, meyte yiyorlar ve Allah'ın öldürdüklerini yemek yerine kendi öldürdüklerini (kestiklerini) yedikleri için Müslümanlarla tartışıyorlardı. Araplar, “kesme”yi “bismillah” şeklinde isimlendirmişlerdir. Zikri geçen âyetin siyak ve sibakı da bunu göstermektedir.⁹¹⁸ Hanefîlere göre ise âyetin hükmü, bismelenin kasten ya da unutulmuş olarak terk edildiği her şeyi kapsamına alacak şekilde geneldir. Buna göre kişinin, besmeleyi kasten veya terk ederek kestiği hayvan helal değildir. Burada sebebe itibar edilmez. Âyetin hükmü lafzın umumu dikkate alınarak belirlenir.⁹¹⁹

Mesela Hz. Peygamber, Meymûne'nin ölen koyununun yanından geçince “ *أَيَا إِهَاب* ” *دِيع طهر* /Tabaklanmış her deri temizdir.”⁹²⁰ buyurmuştur. Sebep hususi olmasına rağmen burada umum mânaya itibar edileceği ifade edilmiştir.⁹²¹ Aynı şekilde hırsızlık yapanlar, zina edenler, li'ân, zihâr, kazif ile ilgili inen âyetler, özel bir sebebe binaen nazil olmalarına rağmen umum ifade etmektedirler.⁹²² Çünkü burada önemli olan lafzın umum ifade etmesidir. Burada da etkili olan unsur vaz' unsuru olmaktadır. Çünkü umum ve

⁹¹⁵ Zencânî, *Tahrîcû'l-furû'*, 359; Zerkeşî'nin bu görüşün İmam Şâfiî'ye nispeti hakkında eleştirisi için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 3, 206-207; Bu mesele hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında "İtibâr, Sebebin Hudûsîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir" İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

⁹¹⁶ Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1961), c. 5, 259.

⁹¹⁷ el-En'âm 6/121.

⁹¹⁸ Zencânî, *Tahrîcû'l-furû'*, 361-362.

⁹¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 345; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 432.

⁹²⁰ Tirmizî, “Libâs”, 7 (No. 1728).

⁹²¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 131.

⁹²² Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 132; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 390-391.

hususluk doğrudan vaz‘ ile bağlantılı meselelerdir.

3.1.2. Has Lafız ile İlgili Usûlî Görüşler

Has, lafzın mânaya vazediliş itibariyle ele alınan lafız türlerinden birisidir. Tek bir anlama veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet eden bir lafız türüdür. En az tartışma yaşanan lafızlardan biridir.

3.1.2.1. Has Lafzın, Bilinen Bir Mânaya Ale'l-İnfirâd Vazedilmiş Olması

Bir meselede infiradın, başka kimseyle o meselede ortak olmama anlamına gelmesi nedeniyle kök harflerini paylaştığı “فرد/fert” kavramı ile ilişkilendirilmesi mümkündür.⁹²³

Nitekim infirad niteliği taşıyan şey, fert kavramı ile açıklanır.⁹²⁴ Bu nedenle fert kavramından yola çıkıldığında infirad kaydının, lafzın medlûlünün tek bir fert olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu noktada Buhârî’nin bu konuyla ilgili şu açıklamaları önemlidir:

المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث إنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له في

الحارج أفراد أو لم تكن
İnfirâd üzere sözünden kasıt, lafzın tek bir mânayı öyle bir şekilde kapsamasıdır ki o mânanın dışarıda fertleri olup olmadığına bakılmaksızın tektir.⁹²⁵ Buna göre has lafzın mahallinin tek bir mâna olduğu anlaşılmaktadır. Bu usûlî görüşe ilişkin meselelerden bazıları şunlardır:

3.1.2.1.1. Abdestte Besmele, Niyet, Tertûb

Abdestin nasıl alınacağı “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar yıkayın.” âyetinde belirtilmiştir. Abdest âyetindeki “فاغسلوا” ve “وامسحوا” kelimelerinin has oluşundan hareketle Hanefîler, bazı haber-i vahidlerde öngörülen niyet, tertîb ve muvâlatın abdestin farzları arasında yer alamayacağını ifade

⁹²³ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 27-28.

⁹²⁴ Cevherî, “f-r-d”, 2/518.

⁹²⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 49.

etmişlerdir. Çünkü âyette yer alan “فَاغْسِلُوا” ve “وَأَمْسَحُوا” fiilleri, dilde konuldukları anlamların ne olduğu kesin olarak bilinen has lafızlardır. Bu kesinliğinden dolayı has bir lafza, haber-i vahid ve benzeri zannî delillere dayanarak “niyet, besmele, tertîb” gibi ilave şartlarda bulunulamaz.⁹²⁶

3.1.2.1.2. Mehrin Mukadder Vacip Oluşu

Hanefîler mehrin mukadder vacip olduğunu ispat sadedinde has lafzın delâletinden yararlanmışlardır. Onlara göre “قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ/Onlara eşleri ve cariyeleri hakkında neyi farz kıldığımızı biliyoruz.”⁹²⁷ âyeti, mehri belirleme işinin Şârie mahsus olduğunu göstermektedir. Çünkü âyetteki “فَرَضْنَا” lafzı, “قدرنا/takdir ettik, belirledik” anlamındadır. Mehrin belirlenmesi ise en azından mehrin üst ya da alt sınırından birini belirlemekle olur. Mehirden üst sınırın belli olmadığı konusunda icma bulunduğuna göre âyette belirlenmiş olduğu belirtilen husus, mehrin alt sınırı olmalıdır. Belirlenmiş olması gereken asgari miktar bize beyân edilmediğine göre biz mehrin asgari miktarını, şer‘an bedel olarak muteber tutulan bir şeye kıyas yoluyla belirlemek durumundayız. Bu da hırsızlık nisabı olan ve el kesmeyi gerektiren on dirhemlik miktardır. Şâfi‘ye göre ise akitte semen yani satım bedeli olmaya uygun her şey ister on dirhemden az ister çok olsun mehir olmaya uygundur. Dolayısıyla ona göre mehrin belirlenmiş bir alt sınırı yoktur.⁹²⁸

3.1.2.2. Has Lafzın Delâletinin Kat‘î Olması

Has lafzın delâletinin kat‘îliğiyle kastedilen şey, delilden kaynaklanan bir ihtimale açık olmaması ve zaten açık olduğu için beyâna ihtiyaç duymamasıdır.⁹²⁹ Delilden kaynaklı bir ihtimale açık olmayan ve beyâna da ihtiyaç duymaması has lafzın delâletini kat‘îlik seviyesine çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra hasın kat‘îliğinin vaz‘ itibariyle olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü has, tek bir mâna karşılığında vazedilen lafızdır. Has lafzın kat‘îliğine dayanan birçok mesele bulunmaktadır.

⁹²⁶ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 130.

⁹²⁷ el-Ahzâb 33/50.

⁹²⁸ Bkz. Hacı Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 213-214.

⁹²⁹ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 129.

3.1.2.2.1. İddet Süresi

Yukarıda çeşitli bağlamlarda çokça zikri geçtiği üzere boşanan kadınların iddeti, “وَالْمُطَلَّاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” / *Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.*⁹³⁰ âyetinde belirtilmiştir. Ancak âyetteki “القرء” lafzı Arapça’da birçok mânası bulunan müşterek bir lafızdır. Ancak Hanefîler âyette geçen “ثلاثة” has lafzının mânasına kesin olarak delâlet ettiğinden hareket ederek “القرء” lafzıyla âyette kastedilenin “hayız” mânası olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Çünkü boşamanın sünnete uygun olması için temizlik müddeti içerisinde gerçekleşmiş olması gerekir. Şayet “قرء” lafzıyla temizlik kastedilirse boşamanın yapıldığı temizlik sayıldığında iki buçuk, sayılmadığı halde üç buçuk temizlik müddeti hesaplanır. Halbuki “ثلاثة/üç” lafzı anlamına tam anlamıyla delâlet etmek durumundadır. Bu nedenle boşamadan sonraki üç hayız müddeti hesaplanarak has olan “ثلاثة/üç” lafzının anlamına delâleti tahakkuk ettirilmiş olur.⁹³¹

3.1.2.2.2. Mehrin Nikâh Akdiyle Sabit Olması

Hassın kesinliğine dayanan bir başka örnek “وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ” / *Mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı.*⁹³² âyetinde geçen “بأموالكم” kelimesindeki “ب” harf-i ceri ile ilgilidir. Bu harf “ilsâk/bitıştırme” mânasına vazedilen has bir lafızdır. Dolayısıyla burada mehir, nikâh talebiyle bir arada zikredilmiştir. Bu da mehrin, nikâh talebinden ayrılmasa gerektiğine işaret etmektedir. Bu nedenle kadın mehirsiz evlenmeyi kabul etse de sahih bir nikâh akdi, erkeğin nikâhlandığı eşine mehir vermesini vacip kılar.⁹³³ Has lafzın kesinlik bildirmesi neticesinde Hanefî mezhebine göre mehirsiz olarak evlenen (nikâh akdi yapan), kocası ölen veya cinsel birliktelik

⁹³⁰ el-Bakara 2/228.

⁹³¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 12; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 61-62; Fenârî Hasan Çelebi, *Haşiyetü'l-Fenârî ale't-Telviḥ* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), c. 1, 182-184; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 25; Timurtâşî, *el-Vusûl*, 129.

⁹³² en-Nisâ 4/24.

⁹³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 65; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 24.

göstermeye değil- kocanın fiilini (talak) pekiştirmeye yöneliktir. Böylece Allah boşamanın iki türünü de yani “mal karşılığı olan boşama”yı ve “mal karşılığı olmayan boşama”yı açıklamış olmaktadır. Hanefîler’in yorumuna göre “فَإِنْ طَلَّقَهَا” sözüyle kastedilen talak üçüncü talak olur.⁹³⁶

Şâfiî ise âyetin, altında noktalı çizgi bulunan “وَلَا يَحِلُّ” kısmından altında noktalı çizgi bulunan “فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ” kısmına kadarki yeri, ara cümle (itiraziye) kabul ederek “فَإِنْ طَلَّقَهَا” ifadesindeki ف harfini, daha yakındaki muhâleadan koparıp âyetin başındaki “الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ” kısmına bağlamakta ve ara cümlede zikredilen muhâleayı talak değil, fesih saymaktadır.⁹³⁷

3.1.2.3. Mutlak Lafzın İtlakı Üzere Kalması

Mutlak lafız, herhangi bir kayıt ile sınırlandırılmadan vazedildiği mânaya delâlet eden lafız olup aksi sabit olmadıkça bu vasfıyla mânayı gösteren lafızdır. Bir başka ifadeyle mutlak, itlâk mânası karşılığında vazedilen lafızdır. Dolayısıyla vazolunduğu mânada muhafaza edilmesi gerekmektedir.⁹³⁸ Bir başka ifadeyle her bir lafız, ayrı ayrı aslî vaz’ları üzere câri olur.⁹³⁹ “Mutlak, itlakı üzere cari olur. Eğer nasen yahut delâleten takyîd delili bulunmazsa.”⁹⁴⁰ şeklindeki Mecelle maddesinin de bu duruma dikkat çektiğini ifade etmek mümkündür. Bir açıdan bu, Hanefîlerin mutlak ve mukayyed lafzı neden has lafzın kapsamında değerlendirdiği hususunu göstermektedir. Çünkü has lafız, vazolunduğu mânaya kat’î olarak delâlet etmekte ve aksine delil olmadığı sürece tevil edilememektedir. Bunun yanı sıra dilin mantığı ve konuşanın iradesi böyle gerektirmektedir.⁹⁴¹ Mesela kendisiyle evlenilmesi haram olanların sayıldığı âyette kayınvalide de yer almakta fakat kayın hısımlığının nasıl gerçekleştiğine vurgu yapılmaksızın mutlak olarak “وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ/Anneleriniz.....

⁹³⁶ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 62-63; Timurtâşi, *el-Vusûl*, 129.

⁹³⁷ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 212-213.

⁹³⁸ Bkz. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. M. Çevik-K. Meral (İstanbul: Meral Yayınları, 1966), 143.

⁹³⁹ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, c. 3, 6; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 145.

⁹⁴⁰ Mecelle, md. 64.

⁹⁴¹ Bkz. Mustafa Hayta, “Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 146.

ve kayınvalideleriniz size haram kılındı”⁹⁴² şeklinde zikredilmektedir. Başka bir yerde onu kayıtlayan herhangi bir ibare ya da mefhum bulunmadığından mutlak lafzın delâletinin kuvveti gereği, duhûlün gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın bir erkeğin bir kadınla sırf nikâh akdi yapmasıyla artık kayınvalidesi kendisine haram olmaktadır.⁹⁴³ Bu usûlî görüşe ilişkin meselelerden bazıları şunlardır:

3.1.2.3.1. Kaza Orucu

“وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”/Ancak hasta veya yolcu olup da oruç tutamayan kimse, tutamadığı oruçları başka günlerde tutsun.”⁹⁴⁴ âyetindeki “أَيَّامٍ” kelimesi mutlak olarak gelmiştir. Bu âyette bu lafızla ilgili takyid edici herhangi bir bilgi bulunmadığı için kelimenin mutlak haline göre amel etmek gerekir. Bunun sonucu ise Ramazan ayında hastalık ya da yolculuk sebebiyle oruç tutamayan kimsenin tutamadığı günlere karşılık kaza edeceği günleri peş peşe tutma mecburiyetinin bulunmayışı, isterse ayrı ayrı isterse peş peşe tutabileceğidir.

3.1.2.3.2. Azat Edilecek Kölenin Mümin Olup Olmaması Meselesi

Hanefiler’e göre zihâr ve yemin kefaretlerinde azat edilecek kölenin mümin olmasına gerek yoktur. Çünkü Kur’an’da zihâr ve yemin kefaretlerinde azat edilecek köle herhangi bir kayıtlı takyid edilmemiştir. Ancak adam öldürme kefaretinde azat edilecek köle, “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ”/mümin bir kölenin azadı...”⁹⁴⁵ âyetinde mümin sıfatıyla takyid edilmiştir. Şâfiiler ise bu âyetten hareketle zihâr ve yemin kefaretlerinde azat edilecek kölenin mümin olmasını şart koşmuşlardır.⁹⁴⁶ Hanefiler’in bu konudaki yaklaşımları vaz’ düşüncesine daha yakındır. Çünkü mutlak, ıtlak ifade etmek üzere vazedilen lafzı ifade etmektedir. Mutlakın mukayyede hamli için bazı şartlar gerekmektedir. Ancak konumuz dışında olduğu için burada o şartlara yer verilmeyecektir.

3.1.2.3.3. Kocası Vefat Eden Kadının İddeti

⁹⁴² en-Nisâ 4/23.

⁹⁴³ Bkz. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî tertîbi’s-Şerâi’* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), c. 2, 258.

⁹⁴⁴ el-Bakara 2/185.

⁹⁴⁵ en-Nisâ 4/92.

⁹⁴⁶ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 244.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا/Vefat eden müminlerin geride bıraktıkları hanımları kendi başlarına dört ay on gün beklerler.”⁹⁴⁷ âyetindeki “أزواجًا” kelimesi mutlaktır, “zifafa girilmiş olması” kaydını taşımamaktadır. Başka nasta da bu kayıtlarla varit olmamıştır ve böyle bir takyid için herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu yüzden bu kelimenin mutlak haline göre amel edilir. Buna göre evli bir erkek vefat ettiğinde ister zifafa girmiş ister girmemiş olsun karısının iddet beklemesi gerekir.

Hiz. Peygamber’in “أَنْ نَسْتَجِي بِرَجِيعٍ أَوْ عَظْمٍ/Kuru hayvan dışkısı ve kemikle istinca etmemizi yasakladı.”⁹⁴⁸ hadisinde geçen “رجيع” ve “عظم” lafızları herhangi bir kayıtlarla sınırlanmadığı için ıtlak mânasına hamledilir.⁹⁴⁹

3.1.2.3.4. Mutlak Vekâlet

Bir kimse, başka birini “benim için bir at al!” diye kendine vekil kılarsa onu ale’l-ıtlak bir at almaya vekil tayin etmiş olur. Zira at lafzı mutlaktır. Nitekim “al, kır, Rumeli, Anadolu” gibi bir kayıt ile belirtilmemiştir. Şu hâlde vekil, kır at alıp getirirse müvekkil “ben bunu istemem maksadım şöyle idi.” diyemez. Vekil nasıl bir at olursa olsun mutat olan bir atı alırsa uhde-i vekaletten çıkar. Lakin “bana bir Macar atı al!” dese bunun yerine Rumeli atı ya da Arap atı alamaz. Çünkü tevkil mukayyettir. Binaenaleyh takyidi üzere cari olur.⁹⁵⁰

3.1.2.3.5. Ramazan Ayında Başka Oruca Niyet Etme

Mesela kim Ramazan ayında nafile oruca ya da Ramazan orucu dışında farz bir oruca niyet ederse bu niyeti Ramazan orucu için yeterli gelmektedir. Nitekim “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ/Sizden kim o aya yetişirse oruç tutsun.”⁹⁵¹ oruç tutma emri mutlak gelmiştir. Özel herhangi bir şart belirlenmemiştir. Dolayısıyla hangi şekilde oruç tutarsa sorumluluğunu yerine getirmiş olur.⁹⁵²

⁹⁴⁷ el-Bakara 2/234.

⁹⁴⁸ Müslim, “Tahâret”, 17 (No.262).

⁹⁴⁹ Safvân b. Adnân Dâvûdî, *Kavâidü usûli’l-fıkh ve tatbikâtuhâ* (Dâru’l-Âsime, t.y.), 480.

⁹⁵⁰ Bkz. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, 143.

⁹⁵¹ el-Bakara 2/185.

⁹⁵² Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), c. 1, 187.

3.1.2.3.6. Fıtır Sadakasının Verileceği Kişinin Mümin Olup Olmaması

Fıtır sadakasının verileceği kimseleri ifade eden biri mutlak diğeri mukayyed iki hadisten birinde “Hür ve köle için yarım sâ’ fıtır sadakası verin.”⁹⁵³ buyrulurken diğeri ise “Müslüman olan hür ve köle için fıtır sadakası verin.”⁹⁵⁴ buyrulmaktadır. Her iki hadiste de fıtır sadakasının sebebi bakmakla yükümlü olunan kişilerdir. Bu kişiler, birinci hadiste mutlak iken diğeri hadiste Müslüman olmakla kayıtlanmıştır. Hanefiler bu hadisleri birbirine hamletmeyip her ikisiyle de ayrı ayrı amel etmiş ve Müslüman olsun veya olmasın bakmakla yükümlü olunan kişiler için fıtır sadakasının verileceği sonucuna varmıştır. Şâfiîler ise bu hadislerdeki mutlak lafzı mukayyed olana hamledip kendisi için fıtır sadakası verilecek kişinin Müslüman olmasını şart koşmuşlardır.⁹⁵⁵

3.1.2.4. Mukayyed Lafzın Takyidi Üzere Hamledilmesi

Mukayyed lafız haddi zatında takyîd mânası karşılığında vazedilmiştir. Bu yüzden esas vaz‘ı olan takyîd mânası üzere câri olması gerekir.⁹⁵⁶

3.1.2.4.1. Zihâr Kefaretinde İki Ay Peş Peşe Oruç Tutma

Zihâr yapanların sözlerinden dönmeleri için bir köle azat etmeleri gerektiğini düzenleyen âyette köle azat etmeye gücü yetmeyenler için “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ”

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ/Buna imkân bulamayan temastan önce iki ay peş peşe oruç tutar.”⁹⁵⁷

hükmüne yer verilmektedir. Bu iki ay oruç tutma “شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ” şeklinde mukayyed olarak gelmiştir. Mukayyed lafzın takyidi üzere hamledilmesi asıl olduğu ve bu kaydın kaldırıldığına dair herhangi bir delil olmadığı için buna göre amel edilir. Çünkü mukayyed lafız, takyid mânasına vazedilmiştir. Buna göre zihâr yemininde bulunup da köle azat etmeye gücü yetmeyen kişi “peş peşe” iki ay oruç tutmalıdır. Aralıklı olacak şekilde iki ay oruç tutması kişiyi kefarete borcundan kurtarmaya yeterli değildir.⁹⁵⁸

⁹⁵³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 204.

⁹⁵⁴ Bkz. Müslim, “Zekât”, 4 (No. 984); *el-Müsneid*, 9/243 (No. 5339).

⁹⁵⁵ Bkz. Ali el-Hafîf, *Esbâbu İhtilâfî’l-Fukahâ* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, t.y.), 129-130; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 216-217.

⁹⁵⁶ Bkz. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 143.

⁹⁵⁷ el-Mücadele 58/4.

⁹⁵⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 269.

3.1.2.5. Mutlak Emrin Vücûb İfade Etmesi

Emrin mûcebi konusu bir önceki bölümde ele alındı. Büyük çoğunluk mutlak emrin vücûb ifade ettiğini savunmuştur. Çünkü talep edilen şeyin kesin bir şekilde yerine getirilmesi, emrin hakikatini yani vaz'î mânasını oluşturmaktadır.

3.1.2.5.1. Ric'atte Şahit Tutma Zorunluluğu

Mesela “فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ”

*/Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun ya da uygun biçimde bırakın ve içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun.”*⁹⁵⁹ âyetinde geçen “أَشْهَدُوا” emrinin

vücûba mı nedbe mi delâlet ettiği hususunda farklı görüşler vardır. Şâfiî mezhebinde iki görüşten birine göre bu âyetteki emir vücûba delâlet ettiği için karısını ric'î talakla boşayan adamın, iddet süresi dolmadan karısına geri dönmesi halinde döndüğüne dair şahit tutması gerekir. Diğer görüşe göre ise ric'atte şahit getirme zorunluluğu yoktur. Bu görüş Şâfiî mezhebinde azhar görüş olarak ifade edilmiştir.⁹⁶⁰ Ancak Hanefî mezhebine göre sözü edilen emir, burada çeşitli sebeplerden dolayı nedb ifade eder. Dolayısıyla ric'at ettiğine dair şahit tutması vacip değildir. Ric'at, nikâhın devam ettirilmesidir. Nikâhın devam ettirilmesinde ise şahit getirme zorunluluğu bulunmaz.⁹⁶¹ Mutlak emir, vücûb ifade etmek üzere vazedilse de geçerli karine ya da delillerin varlığı ile vaz'î mânanın bırakılıp delillerin gerektirdiği mâna esas alınabilir. Nitekim hükümlerin ortaya konmasında vaz' olgusu tek başına yeterli olmamaktadır.

3.1.2.5.2. Kurban Kesmenin Vacipliği Meselesi

Mesela Hanefilere göre kurban kesmek, vaciptir. Bu hükmün dayanaklarından birisi, “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ”/Rabbin için namaz kıl ve kurban kes.”⁹⁶² âyetidir. Nitekim bu âyette geçen “انْحَرْ” emri, vücûb ifade etmektedir.⁹⁶³ Şâfiîler ise başka karinelerin varlığından

⁹⁵⁹ et-Talâk 65/2.

⁹⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 10, 319; Ebû İshak Cemalüddin İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmami's-Şâfiî*, thk. Zekeriyya Umeyrâ (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), c. 3, 48.

⁹⁶¹ Bu meselede gösterilen diğer deliller için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 6, 19; Talip Türkan, “İslâm Hukukunda Boşanmada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluğu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 263-276.

⁹⁶² el-Kevser 108/2.

⁹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 12, 8.

hareketle kurban kesmenin sünnet olduğunu savunmuşlardır.⁹⁶⁴

3.1.2.5.3. Uyku ve Unutmadan Dolayı Kaçırılan Namazın Kazası

Uyku veya unutmadan dolayı namazı kaçıran kimsenin hatırladığında namazı kılmasının vacip olduğunu savunanlar Hz. Peygamber'in "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها" "Kim namazı unuttur ya da uyuyakalırsa hatırladığında kılсын."⁹⁶⁵ hadisinde geçen "فليصلها" emrinin vucûb ifade ettiğini gerekçe göstermişlerdir.⁹⁶⁶

3.1.2.5.4. Lukatanın Duyurulmasının Gerekliliği

Kayıp bir malın bir yıl boyunca duyurulmasının vacip olması Hz. Peygamber'e lukata hakkında soru soran kişiye "عرفها حولاً/onu bir sene duyur!"⁹⁶⁷ şeklindeki sözünde geçen "عرفها" emir ifadesidir. Buna göre emir vucub ifade ettiği için lukatanın bir yıl boyunca duyurulması şarttır. Bulduğu malı duyurmazsa günahkâr olur.⁹⁶⁸

3.1.2.6. Mutlak Nehyin Tahrîm İfade Etmesi

Aksini gösteren bir delil olmadıkça nehiy sîgası, tahrîm ifade eder. Nitekim tahrîm, nehyin vaz'î mânasıdır. Dolayısıyla nehyin, vaz'î mânasının dışında bir mânada kullanıldığını iddia etmek ancak bir delil ile mümkün olur.

3.1.2.6.1. Müdebber Kölenin Satımı

Hanefilere göre mutlak müdebber kölenin satımı caiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber "المدبر لا يباع، ولا يوهب، وهو حر من الثالث" /Müdebber köle satılmaz, hibe edilmez, üçte birlik kısımda hürdür."⁹⁶⁹ buyurmuştur. Bu hadiste müdebber kölenin satışı ile ilgili bir nehiy söz konusudur. Mutlak nehiy ise tahrîm ifade eder. Dolayısıyla müdebber

⁹⁶⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 15, 71-73.

⁹⁶⁵ Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), "Salât", 11 (No.435).

⁹⁶⁶ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Müflih, *el-Mübdî' şerhu'l-Mukni'*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafi'î (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), c. 1, 313.

⁹⁶⁷ Buhârî, *Buhârî*, "Lukata", 1 (No. 2426).

⁹⁶⁸ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ' ani'l-İknâ'* (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Adl, 2006), c. 9, 490, 507.

⁹⁶⁹ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru'l-Marife, 2001), 3/374.

kölenin satımı da yasaktır.⁹⁷⁰ Hanefiler, sadece nehyin tahrir ifade etmesinden hareketle bu sonuca ulaşmamışlardır. Ancak bu görüşlerinin temel dayanaklarından birisi mutlak nehyin tahrir ifade etmesi kuralıdır. Şâfiiler ise başka delillerden hareketle müdebberin satışının caiz olduğunu savunmuşlardır.⁹⁷¹

3.1.3. Müşterek Lafız ile İlgili Usûlî Görüşler

Müşterek lafız, fukaha usûlcüleri tarafından genellikle dörtlü taksim içerisinde ilk sırada bulunan “vaz olunduğu mâna bakımından lafızlar” ana başlığı altında incelenmiştir. Mütakellim usûlcüler ise müşterek lafzı farklı başlıklar ve tasnifler altında incelemiştir. Mesela Gazzâlî, lafızları, vazolundukları mâna ve dil açısından “mücmel ve mübeyyen”, “zâhir ve müevvel”, “emir ve nehiy” ve “âm ve has” şeklinde dört başlık altında ele almıştır.⁹⁷² Müşterek lafzı da “mücmel ve mübeyyen” başlığı altında mücmelin kısımlarından biri olarak incelemiştir.⁹⁷³ Âmidî ise lugavî bilgileri ele aldığı kısımda müşterek lafza yer vermekle birlikte mantuk-mefhum ayrımında mantukun delâleti genel başlığı altında âm lafzın içerisinde “umûmü’l-müşterek” meselesinde müşterek lafızdan bahsetmiştir.⁹⁷⁴

Fıkıh usûlünde müşterek lafızla ilgili farklı tanımlar yapılmıştır. Erken dönem Hanefî usûlü eserlerinde müşterek lafız, “iki veya da çok farklı mâna için vazolunan lafız”⁹⁷⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Debûsî ise müşterek lafzı, “intizam olmaksızın birbirinden farklı isim ve mânalar ifade etmeye ihtimali olan lafızdır” şeklinde tarif etmiştir. Farklı mânaları içeren “ayn” kelimesini örnek göstererek tanımdaki kayıtları şu şekilde açıklar: “müşterek lafız muhtemel mânalarını hepsini aynı anda kapsamaz, bunlardan sadece birini ifade eder, diğer mânalar ise dışarıda kalır.”⁹⁷⁶ Pezdevî’nin müşterek lafız tanımı ise “birbirinden farklı birkaç mânadan veya birkaç isimden birine ihtimali olan ve bunlardan sadece birinin kastedilmiş olduğu lafız”⁹⁷⁷ şeklindedir. Serahsî’ye göre müşterek lafız “aynı anda hepsini kapsayacak şekilde değil de her birinin tek başına murat edilmiş olma ihtimali olan birden çok isim ve mânayı ifade eden her

⁹⁷⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, c. 5, 141.

⁹⁷¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, c. 6, 105; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi’l-mezheb*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1997), c. 3, 468.

⁹⁷² Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, 41; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 28.

⁹⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 36.

⁹⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 36; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, 297.

⁹⁷⁵ Şâsî, *Usûlu’s-Şâsî*, 36; Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 76.

⁹⁷⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 94.

⁹⁷⁷ Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, 7.

lafızdır.”⁹⁷⁸ Semerkandî’ye göre “müşterek, birden çok mânaya eşit derecede ihtimali olan lafızdır.”⁹⁷⁹ Ondan gelen bir başka tanıma göre müşterek, “farklı veya zıt mânaları aynı anda kapsayan ve anlamı sözün sahibi tarafından bilinen ancak işiten/muhatap kişi tarafından bilinmeyen lafızdır.”⁹⁸⁰ Semerkandî, müşterek lafzın dil ve şer‘ açısından iki çeşit olduğundan bahseder. Dilde müşterek lafzın çeşitlerinden birisi aslen malum fakat vasfen bilinmeyen şeyler hakkında gelen lafızdır. Buna şu âyetleri örnek olarak zikreder: “فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ”

Sonra onu açıklamak da bize aittir”⁹⁸¹, “وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ”/Mahsûlün toplanıp biçildiği

gün de yoksulun hakkını verin!”⁹⁸², “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ”/Namazı gerektiği şekilde kılın

ve zekâtı verin!”⁹⁸³ Dilde müşterek lafzın ikinci çeşidi ise “القرء” ve “العين” lafızlarında

olduğu gibi murâd edilen şeyin iki veya daha çok mânâ arasında ortak olduğu lafızlardır.

Bu tür müştereğe kastedilen şey, mütekellim tarafından bilinse de muhatap tarafından bilinmemektedir.⁹⁸⁴ Şer‘ cihetinden ise müşterek iki çeşittir. Lafız dil açısından mücmel

olmamakla beraber şer‘ yönünden açıklamaya ihtiyaç duyacak kadar kapalı olabilir. Şer‘

açısından birinci çeşit müşterek, bir kısım belirsizliğin kendisinden tahsis edildiği âm

lafız gibi lafzın vazedildiği mânâlardan bazılarını içerecek şekilde kullanılmasıdır. Şer‘

yönünden ikinci çeşit müşterek ise mecaz gibi lafzın vazedildiği mânâ dışında

kullanılmasıdır. Bu durumdaki müşterek lafız, beyân gelmeden önce mücmeldir.⁹⁸⁵

Semerkandî, bu sebeple müşterek lafzın, mücmelin (kapalı lafızların) bir çeşidi olduğunu

belirtir. Bunu ise “her müşterek mücmeldir, fakat her mücmel müşterek değildir.”

şeklinde formüle eder.⁹⁸⁶ Neseî ise müşterek lafzı “hayız ve taharet mânalarını ihtiva

eden kur’ lafzı gibi mahiyetleri farklı olan birden çok ferdi bedel yoluyla (aynı anda değil

de birbirinin alternatifi olarak) kapsayan lafız”⁹⁸⁷ şeklinde tarif eder.

⁹⁷⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 126.

⁹⁷⁹ Semerkandî, *Mîzân*, 92.

⁹⁸⁰ Semerkandî, *Mîzân*, 340.

⁹⁸¹ Kıyâmet 75/18-19.

⁹⁸² el-Enâm 6/141.

⁹⁸³ el-Bakara 2/43.

⁹⁸⁴ Semerkandî, *Mîzân*, 341.

⁹⁸⁵ Semerkandî, *Mîzân*, 342.

⁹⁸⁶ Semerkandî, *Mîzân*, 342.

⁹⁸⁷ Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *el-Menâr fî usûli’l-fikh* (Dersaadet: Ahmet Kâmil Matbaası, 1326), 7.

Müşterek lafzı “اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً” ilk baştan iki veya daha çok farklı mânâ için vaz edilen lafızdır.” şeklinde tanımlayan Râzî, “وضعاً أولاً/ilk baştan” kaydı ile özellikle hakikat ve mecâz olarak farklı mânâlara gelen lafızların müşterek kapsamında olmadığına dikkat çeker.⁹⁸⁸ Mâlikî fakihlerden Karâfî’ye göre ise müşterek “هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر كالعين” lafzı gibi iki ve daha çok mânâdan her biri için ayrı ayrı vazedilmiş lafızdır.”⁹⁸⁹ Sadrüşşeria ve Teftazânî’nin müşterek tanımları ise “birden çok vaz ile çok mânâ için vaz olunan lafız”⁹⁹⁰ şeklindedir. Aynı lafzın birden çok mânâ karşılığında ayrı ayrı vazedilmesi, dilsel açıdan lafzın bu anlamların her birine temel anlam çerçevesinde eşit seviyede delâlet ettiği anlamına gelmektedir. Mesela birbirinden farklı birçok anlamı bulunan “عين” lafzı, “duyu organı göz, kaynak, terazinin gözü” gibi anlamlara aynı derecede delâlet eder.⁹⁹¹

Erken dönemlerde yapılan tariflerden hareketle sonraki dönem usûlcüler, müşterek lafzı, “her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla mânâya gelen lafız” olarak veya bu tanıma yakın şekilde tanımlamışlardır.⁹⁹² Zikredilen bu tanımlar müşterek lafzın üç özelliğini öne çıkarır. Birincisi, müşterek lafız, iki ve daha çok hakiki mânâ için kullanılmasıdır. İkincisi müşterekin her bir mânâ için ayrı ayrı vazedilmesidir. Üçüncüsü ise müşterekin bu mânâları birbirinin alternatifi olarak (bedel yoluyla) kapsamasıdır. Bu özellikleri sebebiyle müşterek, âm ve mutlak lafızdan ayrılır. Çünkü âm, kapsamına giren bütün fertleri kapsarken, müşterek ise bu fertlerden sadece birini ifade eder. Muhatap açısından her zaman bilinmese de müşterek lafızla kastedilen mânâ tektir ve bellidir.⁹⁹³

Dilde aslolan her lafzın tek mânâyı ifade etmek üzere vazedilmesidir. Nitekim dil ehlinin kelimeyi “müfred mânâ için türetilmiş lafızdır.”⁹⁹⁴ şeklinde tarif etmeleri, bu hususu gösteren bir işaret olarak yorumlanabilir. Fakat birçok dilde birden fazla anlamı olan lafızlar bulunur. Arapça’da da farklı şeylerin tek bir lafızla ifade edildiği durumlar

⁹⁸⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 83.

⁹⁸⁹ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi l-fusûl*, 30.

⁹⁹⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, c. 1, 55; Teftâzânî, *Şerhu t-Telvîh*, c. 1, 55.

⁹⁹¹ Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, c. 1, 55.

⁹⁹² Buhârî, *Keşfü l-esrâr*, 60; Molla Hüsrev, *Mirkâtü l-vusûl*, 86; Şevkânî, *İrşâdü l-fuhûl*, c. 1, 125; Muhammed Ebû Zehrâ, *Usûlü l-fikh* (Kahire: Dâru l-Fikri l-Arabî, 1958), 168; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli l-fikh* (Beyrut: Müessesetü r-Risâle, 1987), 326.

⁹⁹³ Semerkandî, *Mîzân*, 342.

⁹⁹⁴ Cemâlüddin Abdullah İbn Hişâm, *Şerhu Katri n-nedâ ve belli s-sadâ*, nşr. Sıdkî el-Attâr (Beyrut: Dâru l-Fikr, 2009), 21-22; Süyûtî, *Hem u l-hevâmî*, c. 1, 19-20.

söz konusudur. Bu nedenle bir lafzın birden çok anlamı olabilir. Müşterek ifadelerin bulunma sebeplerini genel olarak şöyle özetlemek mümkündür:

1. Arap kabilelerinin bir lafzı farklı mânalarda kullanması ve sonraki nesillere hangi kabile tarafından hangi mâna için konduğu zikredilmeksizin intikal etmesi.

2. İki farklı mânanın ortak noktasını oluşturan bir anlam için konulan bir lafzın zamanla bu ortak mânasının unutulup o iki mânadan her biri için kullanılır hale gelmesi. Mesela “القرء” lafzı sözlükte “belirli bir durumla ilgili her türlü zaman devresi” anlamına gelmektedir . Bu ortak anlamdan hareketle daha sonra kadının âdet gördüğü ve âdetten temizlendiği dönemlere de “القرء” adı verilmektedir.

3. Belirli bir mâna için konmuş lafzın bir alaka sebebiyle başka bir mânada mecazî olarak kullanılmasının örfî hakikat haline gelecek biçimde yaygınlık kazanması ve böylece sonraki nesillere her iki mânada da hakikat olarak intikal etmesi.

4. Dönüşme (ibdâl), düşme (hazif) ve ziyade gibi sebeplerle bir kelimenin diğer bir kelimeyle aynileşmesi.

5. Salât (dua), zekât (artış) ve hac (kast) örneklerinde olduğu üzere sosyal ve kültürel değişim ve gelişmelere bağlı olarak lafızlara yeni anlamların yüklenmesi.⁹⁹⁵

Müşterek lafız, farklı itibarlar dikkate alınarak çeşitli kısımlara ayrılır.⁹⁹⁶ Ancak burada vaz‘ açısından yapılan taksim itibara alınacaktır. Vaz‘ cihetinden müşterek lafız, “manevî ve lafzî” olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir lafzın tek vaz‘ ile küllî bir mânaya konup bu mânaya bedel yoluyla birçok ferdin ortak olması haline “manevî müşterek” denir.⁹⁹⁷ Bir başka ifadeyle manevî müşterek, bedel yoluyla birçok ferdi tek vaz‘ ile içine alan ortak bir mânadır.⁹⁹⁸ “القتل” lafzının tessebbuben öldürme, kasten öldürme, şibh-i kast ile öldürme, hatâen öldürme, nefs-i müdafaa sebebiyle öldürme, had uygulanırken öldürme gibi farklı ölüm türlerini ihtiva etmesi, manevî müşterekin örneği olarak zikredilebilir.⁹⁹⁹

⁹⁹⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 62; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 89; Muhammed Edib Salih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), c. 2, 136-137; Koca, “Müşterek”, 32/173; İsmail Durmuş, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/172.

⁹⁹⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulvehhâb Abdüsselâm Tavîle, *Eserü'l-lüga fi ihtilâfî'l-müçtehidîn* (Kahire: Darü's-Selâm, 2000), 88-89.

⁹⁹⁷ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr (Rehâvî Haşiyesi ile)*, 644.

⁹⁹⁸ Karataş, “Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek”, 556.

⁹⁹⁹ Tavîle, *Eserü'l-lüga*, 87.

Fıkıh usûlünde ele alınan asıl müşterek türü ise “her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla mânaya gelen lafız” anlamındaki lafzî müşterektir. Bir başka ifadeyle mutlak anlamda müşterek dendiğinde esasında lafzî müşterekin kastedildiğini ifade etmek mümkündür. Hem hayız halini hem temizlik halini ifade eden “القرء” lafzı buna örnek gösterilebilir.¹⁰⁰⁰

3.1.3.1. İştirakin Aslın Hilafına Olması

Her lafzın bir mâna karşılığında vazedilmesi asıl olmasına rağmen, dilde müşterek lafızlar bulunmaktadır. Nitekim lafızlar iletişimi sağlamak için vazedilmiştir. Ancak iştirak bu durumu sağlamadığı için vaz’ın maksadına aykırıdır. Bu sebeple iştirak, aslın hilafıdır.¹⁰⁰¹ Buna göre bir lafzın müşterek olup olmadığı bilinmiyorsa galip olan görüş, iştirakin olmadığı yönündedir. Mesela “nikâh” lafzı, “cinsel ilişki” ve “akit” mânasında müşterektir. Bu durumda mânalardan biri tercih edilir. İki mânada kullanılmaz. Çünkü lafızların bir mâna ifade etmesi asıldır.¹⁰⁰²

3.1.3.2. Umûmu’l-Müşterekin Câiz Olması

Hanefîler, Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu ve Şâfiî usûlcülerinden birkaç isim müşterekin umumunu caiz görmemişlerdir. Nitekim onlara göre vaz’ erbâbı, bu ismi müsemmaların her biri karşılığında bedel yoluyla vazetmişlerdir. Mânalarının hep birlikte kastedilmesi için vazetmemişlerdir. Dolayısıyla isim, mânalarının hepsine hamledildiğinde vazedildiğinin zıttına ve kastedilenin aksine isti‘mal edilmiş olur.¹⁰⁰³

Şâfiî mezhebinin çoğunluğu, müşterek lafzın bütün mânalarına hamledilebileceği görüşündedir. Bu görüşlerinin dayandığı iki gerekçe vardır. Birincisi lafzın, müsemmalarından her birine nispeti eşittir. Bu yüzden bu mânalardan birinin diğerinden daha belirgin olması evlâ değildir. Dolayısıyla ihtiyat açısından mânaların hepsine birden hamledilir.¹⁰⁰⁴ İkincisi, müşterekin bu şekilde vuku bulması aynı zamanda mânalarının hepsine hamledilmesinin caiz olduğunu gösterir. Nitekim “إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا

¹⁰⁰⁰ İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr (Rehâvî Haşiyesi ile)*, c. 2, 645; Hüseyin Mütâvî Hüseyin et-Tertûrî, *el-Müşterek ve delâletuhu ala’l-ahkâm* (Mekke: Câmiatü el-Melik Abdülaziz, Yüksek Lisans Tezi, 1400), 32.

¹⁰⁰¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 92-93; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 62.

¹⁰⁰² Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 92-93; Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 253; Dâvûdî, *Kavâidü usûl*, 133-134.

¹⁰⁰³ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 1, 301-302; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 126; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, 141-142.

¹⁰⁰⁴ Zencânî, *Tahrîcü’l-furû’*, 313.

اٰیُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ /Allah ve melekleri nebiye salât ederler, ey iman edenler siz de ona salât edin...”¹⁰⁰⁵ âyetinde geçen salât kelimesi, Allah’ın rahmeti, meleklerin istiğfarı ve müminlerin duasını ifade etmektedir. Yüce Allah bu âyette bir lafızla iki mânayı birlikte kastetmiştir.¹⁰⁰⁶ Fakat Hanefiler bu âyetin Hz. Peygamber’in durumunun önemsenmesiyle alakalı olduğunu dolayısıyla âyette salât kelimesinden kastın hepsini kapsayan “itina” mânası olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre Allah’ın Hz. Peygamber’e itinası rahmet, meleklerin itinası istiğfar ve müminlerin itinası dua şeklinde anlaşılır.¹⁰⁰⁷

Bu usûlî görüşe ilişkin meselelerden bazıları şunlardır:

3.1.3.2.1. İddetin Süresi

وَالْمُطَلَّقاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ /Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler”¹⁰⁰⁸ âyetinde geçen kur’ lafzı ile “hayız” ve “temizlik” mânasında müşterektir. Bazı kaynaklarda kişinin içtihiadı sonucunda ulaştığı neticeyi esas alacağı ifade edilmiştir. Buna göre içtihat sonucunda hayız mânası ağır basıyorsa bu mânayı ve temizlik mânası ağır basıyorsa bu mânayı esas alır.¹⁰⁰⁹ Ancak bunun müşteregin umumu için bir örnek olarak zikredilmesi uygun değildir. Çünkü kur’ lafzını, iki mânaya birden hamleden olmamıştır. Bir başka ifadeyle içtihat sonucunda mânalardan birini seçmek umumu’l-müşterek kapsamına girmez. Aksine bu mesele, iştirakin aslın hilafına olması ile ilgili usûlî görüşün kapsamında değerlendirilmeye daha müsaittir.

3.1.3.2.2. Maktulün Velisinin Kisas ve Diyet Arasında Muhayyer Olması

İmâm Şâfiî, kasten adam öldürmenin gereğini, maktûlün velisinin, kisas ile diyet arasında muhayyer olması şeklinde açıklamaktadır. Bu hükmü “وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا

لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا /Her kim mazlum olarak öldürülürse biz onun velisine bir hak (sultan) vermişizdir.”¹⁰¹⁰ âyetinden istifadeyle elde etmiştir. Nitekim âyette geçen “سُلْطَانٌ/hak”

lafzı müşterek olup “diyet” ve “kisas”a ihtimali vardır. İmâm Şâfiî buradan hareketle

¹⁰⁰⁵ el-Ahzâb 33/56.

¹⁰⁰⁶ Zencânî, *Tahrîcü’l-furû’*, 313.

¹⁰⁰⁷ Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 202.

¹⁰⁰⁸ el-Bakara 2/228.

¹⁰⁰⁹ Zencânî, *Tahrîcü’l-furû’*, 313-314.

¹⁰¹⁰ el-İsrâ 17/33.

öldürülenin velisinin diyet ile kısas arasında muhayyer olduğunu savunmuş ve bu iki mânadan her biri için vücûb vasfını sabit kılmıştır.¹⁰¹¹ Hanefiler’e göre ise öldürülenin velisi muhayyer değildir. Aksine bu hak, kısasa hamledilir. Diyet ancak, tarafların karşılıklı rızası ile sabit olur.¹⁰¹²

3.1.3.2.3. Kitâbet Akdi

“...فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا”/kendilerinde hayır görürseniz onlarla kitâbet akdi yapın...¹⁰¹³ âyeti, kitabet akdinin meşruiyeti hususunda delil olarak değerlendirilmiştir. İmâm Şâfiî âyette geçen “hayır” kelimesini “kölenin güvenilirliği/salih amel” ve “nafakasını kazanma kudreti (mal, para)”ne sahip olma şeklinde açıklamıştır. Nitekim “فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ”/Kim zerre miktarı **hayır** yapmışsa onu görür.¹⁰¹⁴ âyetinde bu kelime “salih amel” anlamında kullanılmaktadır. Aynı kelime “كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ”/Biriniz ölüm yaklaştığında eğer geriye **mal** bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı¹⁰¹⁵ ve “O, **mal** sevgisine aşırı derecede kapılmıştır.”¹⁰¹⁶ âyetlerinde “mal” anlamına gelmektedir. Buna göre mükâtebe yapmak isteyen bir kölenin hem güvenilir sâlih bir kimse olması hem de nafakasını kazanma kudretine birlikte sahip olması şarttır.¹⁰¹⁷

Görüldüğü üzere burada mükâtebe âyetindeki hayır kelimesinin müşterek bir lafız olduğu, hangi mânada kullanıldığına dair bir karene bulunmadığı ve iki anlamına da hamletmenin imkânı/uygunluğu varsayımından hareketle ortaya çıkmaktadır. Buna göre yukarıda ifade edilen yaklaşım doğrultusunda Şâri ‘in buradaki muradını iptal etmek yerine lafzı iki mânasına da hamletme yoluna gidilmektedir. Ne var ki fıkıh ve usûl

¹⁰¹¹ Zencânî, *Tahrîcü'l-furû*, 314-315; Şâfiî mezhebinde bahsedilen görüş dışında bir görüş daha vardır. Bu görüş Hanefiler’in görüşü gibi kasten adam öldürmenin gereğinin sadece kısas olduğu şeklindedir. Bkz. İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbü'rî el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), c. 16, 137.

¹⁰¹² Serahsî, *el-Mebsût*, c. 26, 60.

¹⁰¹³ en-Nûr 24/33.

¹⁰¹⁴ Zilzâl 99/7.

¹⁰¹⁵ Bakara 2/180.

¹⁰¹⁶ Âdiyât 100/8.

¹⁰¹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, c. 8, 31-32.

literatüründe konuyla ilgili bahisler incelendiğinde bunun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Öncelikle âyette geçen hayır kelimesine iki sebepten dolayı “mal/para” anlamını vermek doğru değildir. Birincisi kölenin özel mülk edinme hakkı olmadığından malı/parası olmaz. İkincisi Arapça sahiplik, “ل/âm” harfi cerri ile anlatılmaktadır. Buna göre kelimenin “إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا” şeklinde gelmesi gerekirdi. Oysa âyette “إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا” denmektedir ki bu Arap dilinde ve o günkü örfte dinde sâlih olmayı ifade etmektedir. Ancak âyetin hükmüne göre gayr-i müslim kölelerle de mükâtebe yapılacağı sahabenin fakihleri başta olmak üzere fukaha tarafından kabul edilen bir husustur. Buna göre âyetteki “hayır” kelimesiyle kastedilen anlamın Hz. Peygamber’in de ifade ettiği gibi “hurfet/meslek” olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü mükâtebe akdi yapan kölenin hürriyetine kavuşması için çalışıp para kazanması gerekmektedir. Bu da borcunu ödeme konusunda bir beceriye sahip olması anlamına gelmektedir.¹⁰¹⁸

3.1.3.2.4. Yemin Meseleleri

Hanefilere göre birisine “لا أكلم مولاك”/senin mevlâlarınla konuşmayacağım.” diye yemin etse ve o kişinin hem alt ve üst mevlâsı olsa hangisiyle konuşursa yemini bozulur. Bu durum, umumu’l-müşterekten ziyade nefiy siyakında gelen müşterek lafzın umum ifade etmesiyle alakalıdır. Buna göre müşterek, sadece yeminler konusunda umum ifade etmektedir.¹⁰¹⁹

Mesela efendi kölesine “إِنْ رَأَيْتَ عَيْنًا فَأَنْتَ حُرٌّ”/Eğer ‘ayn görürsen hürsün.” dese ve kölesi ‘ayn olabilecek ne görürse görsün hür olur.¹⁰²⁰ Çünkü ‘ayn lafzı, birçok mânası bulunan müşterek bir lafızdır.

3.1.3.3. Müştereğin Zıt Mânalarına Hamledilmesinin İmkânsız Oluşu

“وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْزُقْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ”/Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayır veya temizlik müddeti) beklerler”¹⁰²¹ âyetinde geçen kur’ lafzı ile hem hayız hem

¹⁰¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, c. 3, 415-416.

¹⁰¹⁹ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir (Nüzhetü’n-nevâzir ile)*, thk. Muhammed Muti’ el-Hafız (Dimeşk: Darü’l-Fikr, 2005), 214; Timurtâşî, *el-Vusûl*, 167.

¹⁰²⁰ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 168-169.

¹⁰²¹ el-Bakara 2/228.

temizlik mânâsının kastedilmesi imkânsızdır. Aynı şekilde “افعل” sîgasını, “talep” ve “tehdit” mânâsında hakikat olduğunu savunanlara göre bu sîga zıt iki mânâsı olan müşterektir. Ancak bu ikisinin aynı anda kastedilmesi mümkün değildir. Şayet karısına “أنت علي حرام/sen bana haramsın” diyen adam bununla hem talâk hem zihâra niyet ederse bu iki anlam sabit olmaz. Çünkü talak ve zihâr, tahrim konusunda müşterek olsalar da aralarında zıtlık vardır. Talak, zihârın aksine evlilik bağına çözer.¹⁰²²

Mesela bir adam karısına “أنت طالق في كل قرء طلاق/her kur’da bir talak boşsun.” dese kadının her kur’da bir talakı vaki olur. Bu lafzın hayız ve temizlik arasında müşterek olmasından hareketle bir boşamanın hayızda bir boşamanın temizlikte vaki olacağı mânâsına hamledilmesi sahih değildir.¹⁰²³ Bu hem dil açısından hem de şer‘ açısından sıkıntılı bir durumdur. Çünkü kadının hayız içindeyken talakının verilmesi sünnete uygun değildir.

3.1.3.4. Naklin, İştirakten Evlâ Oluşu

Nakil bir şeyin, konumundan başka bir konuma taşınmasıdır. Bu bağlamda mecaz, örfî ve şer‘î hakikat ifade eden lafızlar, nakil işleminden geçen lafızlar olarak kabul edilebilir. Fıkıh usûlünde menkûl lafız, vazedildiği mânaya münasebeti olup karine olmaksızın anlaşılabilen diğer bir mânada kullanımı yaygın olan lafızdır. Menkûl, nakledildiği mânaya göre şer‘î, ıstılahî ve örfî olmak üzere üç çeşittir.¹⁰²⁴

Nakil ve iştirak arasında bir teâruzun oluşması durumunda nakle öncelik verilir.¹⁰²⁵ Çünkü menkûl lafız, nakledildiği mânâ itibariyle yeni bir vaz‘ iken müşterek lafız vaz‘ itibariyle eskidir. Vaz‘ itibariyle eski olanın, vaz‘ı yeni olan nispetle unutulma ihtimali daha yüksektir. Bu nedenle müşterek lafzın vaz‘ın temel gayesi olan anlama işine halel getirmesi söz konusudur. Bu durumda nakil öncelikli hale gelmektedir. Çünkü menkûl lafzın nakledilmeden önce ve nakledildikten sonra medlûlü bellidir. Nakil gerçekleşmeden evvel lugavî mânasıdır. Nakil gerçekleştikten sonra ise bağlamına göre örfî ya da şer‘îdir. Ancak müşterek lafzın birçok medlûlü bulunmaktadır. Bir medlûlü

¹⁰²² Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 127-128.

¹⁰²³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 139.

¹⁰²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 129; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 129-130; Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 434.

¹⁰²⁵ Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 488.

olan menkûl bu şekilde birçok medlulü olan müşterek lafızdan daha evlâ bir konuma gelmektedir.¹⁰²⁶

Mesela “zekât” lafzının “nemâ” ve “nisaptan çıkarılan miktar” mânaları arasında müşterek olma ihtimali vardır. Başlangıçta sadece “nemâ” mânasına vaz edilmişken daha sonra şer‘ tarafından “nisaptan çıkarılan miktar” mânasına nakledilmiştir. Bu iki mâna arasında teâruz vuku bulursa nakil önceliklidir.¹⁰²⁷

3.1.3.4.1. Köpeğin Yaladığı Kabın Temizliği

İmâm Şâfiî, “طهور إناء أحكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعا”/Sizden birinizin kabını köpek yaladığı vakit onun temizliği yedi kere yıkanmasıdır.”¹⁰²⁸ hadisinde geçen “taharet” kelimesinin şer‘in örfünde “hades” ve “habis”in izalesi mânasına nakledildiğini ifade etmiştir. Ortada abdestsizlik durumuyla ilgili bir şey olmadığı için zikri geçen kelime necaseti ifade eden habis mânasına hamledilir.¹⁰²⁹ Malikiler’in ise taharet lafzının “pisliklerin izâle edilmesi” şeklindeki lugavî mânası ile Allah’a yakınlaşma mânasını içeren “gusûl” anlamı arasında müşterek olduğunu, müşteregin mücmel olup onunla istidlâlin geçersiz olduğunu savundukları ifade edilmiştir. Fakat Şâfiîler, lafzın naklinin, iştirakten evlâ olduğunu savunmuşlardır.¹⁰³⁰

3.1.3.4.2. Kadının Kendi Başına Nikâh Akdini Yapması

Hanefiler, yetişkin bir kadının nikâh akdini doğrudan kendisinin yapabileceğini savunmuştur. Bu görüşlerini “...başka bir koca ile evlenmedikçe...”¹⁰³¹ ve “...boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın...”¹⁰³² âyetlerine dayandırmışlardır. Bu âyetlerden kadınlara akit yetkisi verildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî ve Malikiler’in düşündükleri gibi kadınların bu konuda kısıtlanmaması gerekir. Nikâh, müşterek bir lafızdır. Nikâh lafzı, şer‘in örfünde akit mânasına nakledilmiştir. Bu durumda nakil, iştirakten evlâ olmaktadır.¹⁰³³

¹⁰²⁶ Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 325; Dâvûdî, *Kavâidü usûl*, 140.

¹⁰²⁷ Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 325.

¹⁰²⁸ Müslim, “Tahâret”, 27 (No. 279).

¹⁰²⁹ Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 325-326.

¹⁰³⁰ Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 326.

¹⁰³¹ el-Bakara 2/230.

¹⁰³² el-Bakara 2/232.

¹⁰³³ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 977-978.

3.1.4. Me‘ânî Harfleriyle İlgili Usûlî Görüşler

Arap dilinde bu harflerle ilgili birçok görüş ortaya çıkmıştır. Bu yüzden ulema arasında yaşanan ihtilafların sebeplerinden birisi bu harflerdir. Burada hepsini incelemek mümkün olmadığı için en önemli olan harflerle ilgili usûlî görüşlere yer verilecektir.

3.1.4.1. Vâvın (و) Mutlak Cem‘ İfade Etmesi

Atıf edatları arasında en çok bilinen vâv harfinin esas anlamı, “cem/toplama”dır. Bununla birlikte “tertîb, istînâf, hâl, kase ve مع/birliktelik” gibi çeşitli anlamlarda da kullanıldığı ifade edilmektedir.¹⁰³⁴ Vâv harfinin bütün mânalarını burada incelemek mümkün olmadığı için yaygın olan mânalarına yer verilecektir.¹⁰³⁵

Vâv harfi, matuf ile matuf aleyhin arasını “قام زيد وقعد عمرو/Zeyd kalktı ve Amr oturdu.” örneğinde olduğu gibi iki cümlenin birbirine atfedilmesi durumunda bu iki cümlenin “var olma” açısından ortak olduğunu göstermektedir. “قام زيد وعمرو/Zeyd ve Amr kalktı.” örneğinde olduğu gibi Zeyd ve Amr’in “hüküm” yönünden ortak olduğunu ifade etmektedir. “قام زيد وقعد عمرو/Zeyd kalktı ve oturdu.” örneğinde olduğu gibi iki fiili birbirine atfederek bu iki fiilin “zat/fâil” cihetinden müşterek olduğunu göstermektedir.¹⁰³⁶

Usûl eserlerinde vâv harfinin anlamları “mutlaku’l-cem: hükümde mutlak birliktelik; el-cemu’l-mutlak: hükümde mutlak birliktelik” ve “mutlaku’l-iştirâk: hükümde mutlak ortaklık” şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰³⁷ “Mutlaku’l-cem” ve “el-cemu’l-mutlak” ifadelerinin hemen hemen birbirinin aynısı olduğu ifade edilmektedir. Muhtemelen sebebi, “مطلق الجمع” terkinin “sıfatın mevsufuna izafeti” kabilinden olup

¹⁰³⁴ Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 83-86; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 462-482; Abdullah b. Yusuf el-Mısri el-Ensârî İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn-i Mâlik (Uddetü’s-sâlik ile birlikte)* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.), c. 3, 356-360; Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, c. 3, 153-156; Muhammed Alâuddin b. Ali el-Haskefî, *İfâdatü’l-envâr ‘alâ usûli’l-Menâr*, thk. Muhammed Berekât (Dimeşk: Mektebetü’l-İmâm el-Evzâ’î, 2008), 135-138; İsmail Durmuş, “Vâv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/575-576.

¹⁰³⁵ Vâv harfinin diğer anlamları ve ilgili örnekleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Fatih Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu’l-Meânî ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü* (Adana: Giriş Basımevi, 2014), 6-46; Durmuş, “Vâv”, 42/575-576.

¹⁰³⁶ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 181.

¹⁰³⁷ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 274; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 88; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 383; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, c. 2, 50-53.

aslı aynen diğeri gibi “الجمع المطلق” olmasıdır. Dolayısıyla bazı usûlcülerin ikisi arasında tercih yapmaya çalışmalarının anlamlı olmadığı dile getirilmektedir. Cem kelimesini içeren her türlü ifade yerine, anlamı daha açık olduğundan iştirak kelimesini içeren terkiplerin daha isabetli olduğu ifade edilmektedir.¹⁰³⁸

Ancak bu edat, birbirine atfedilenler arasında bir sıralamayı (tertîb) ifade etmemektedir. Cümledeki hüküm, “vâv”dan sonraki ögede, önceki ögeden daha sonra, daha önce veya aynı zamanda (musâhabe) gerçekleşmiş olabilir. Örneğin “جاء زيد وزيد/Zeyd ve Ziyâd geldi” sözünde üç ihtimal söz konusudur. Bunların kullanım bakımından en yaygınının aynı zamanda gerçekleşen olayların birbirine atfının olduğu söylenebilir. Bunu zamansal sıralamaya uygun atıf takip etmektedir. Tersine bir sıralamanın bulunduğu atıf ise en azıdır. Hiçbir karine bulunmayıp aralarında tercih yapmak gerektiğinde bu sıralama göz önünde bulundurulur.¹⁰³⁹

Âlimler, “vâv” harfinin ifade ettiği “cem” anlamını farklı biçimlerde yorumlamaktadırlar. “Maiyyet” ve “tertîb” bu anlamlardan birkaçıdır. Maiyyet/birliktelik iki iş arasında bir eş zamanlılığın olması demektir. İmam Mâlik’e göre “vâv” harfi, matuf ile matufun aleyhin arasını eş zamanlı olarak “cem” eder. Bu görüşün İmâm Şâfiî’nin de eski görüşlerinden olduğu zikredilmektedir. Örneğin evlilik sonrası ilişkiye girilmemiş kadına “أنت طالق وطالق وطالق/Sen boşsun ve boşsun ve boşsun.” denildiğinde İmâm Mâlik ve Şâfiî’ye göre üç talak gerçekleşmektedir. Çünkü onlara göre bu cümledeki “vâv” harfi “mukarenet” anlamı taşımaktadır.¹⁰⁴⁰

Ancak Hanefiler, vâv harfinin cem‘ için oluşunun “mukarenet” ve “tertîb” mânasını gerektirmediğini savunmuşlardır. Hanefiler, Şâfiîler’in bazı şer‘î nasları delil göstererek vâv harfinin tertîb ifade ettiği şeklindeki düşüncelerini eleştirmişlerdir. Hanefiler, Şâfiîler’in abdestte tertibin gerekliliğini, sa’ye Safâ’dan başlanmasını ve namazda rükû’nun secdeden önce olmasını vâv harfinin tertîb ifade etmesine bağladıklarından bahsedilmektedir.¹⁰⁴¹ Tüm bunların dil meseleleri kabilinden olduğunu ve burada doğru

¹⁰³⁸ İlgili düşünce için birinci dipnota bkz. Savaş Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisi’nde Atıf Teorisi* (Diyarbakır: A Grafik Tasarım, 2015), 53.

¹⁰³⁹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 463-464; Süyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, c. 3, 155.

¹⁰⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 258.

¹⁰⁴¹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 200.

sonuca ulaşmanın ancak Kur'an, Sünnet ve Arap kelâmı üzerinde iyice düşünülmesi ile mümkün olduğunu vurgularlar. Arap kelâmından vâv harfinin tertibi ifade etmediği sonucuna ulaştıklarından bahsederler.¹⁰⁴² Mesela “لا تأكل السمك وتشرب اللبن/Balık yeme ve süt içme! (Süt içerken balık yeme!)” diyen birisinin bu sözü yeme ve içmeyi art arda sıraya yapılması anlamı taşımamaktadır. Aksine burada iki fiilin aynı anda yapılmaması istenmektedir. Yine bir başka örnek olarak “جاءني زيد وعمرو/Bana Zeyd ve Amr geldi.” cümlesinden Zeyd ve Amr'ın sırayla geldiği, birinin önce diğersinin sonra geldiği anlaşılmaktadır. Anlaşılan şey ikisinin gelmiş olduğudur.¹⁰⁴³

Şayet vâv, tertîb ifade etseydi “ف” harfinin onun yerine söylenmesi mânâyı veya hükmü değiştirmezdi. Mesela bir adamın karısına “إن دخلت الدار وأنت طالق/Eve girersen boşsun.” şeklindeki sözünde talak hemen gerçekleşir. Şayet vâv bu cümlede “ف” yerine kullanılmış olsaydı zikri geçen cümledeki boşama, şartın gerçekleşmesi süresine kadar gecikirdi.¹⁰⁴⁴

Ayrıca lugavî vaz‘ cihetinden isim ve fiillerde olduğu gibi her harf, özel bir mânâ karşılığında vazedilmiştir. Dolayısıyla iştirak, vâzın gafleti ya da bir özür sebebiyle oluşmaktadır. Buna göre tek bir anlam için lafızların tekrar etmesi, faydayı ihlal etmektedir. Çünkü “ف” harfi, “hemen sonra gerçekleşen takîb”, “ثم” harfi “gecikmeli tertîb” ve “مع” harfi “mukârenet/birlikte” mânası karşılığında vazedilmiştir. Eğer vâv harfi, mukârenet ya da tertîb anlamını gerekli kıldığı iddia edilirse vaz‘ın aslı itibariyle bir tekrar meydana gelmiş olur. Ancak vâv harfinin, mutlak atıf mânasını gerekli kıldığı söylenirse vaz‘ın aslı itibariyle yeni bir fayda ortaya çıkmaktadır. Aksi durumda bu atıf harfinin anlamı, her biri farklı bir anlam ifade eden harflerin türleri kadar çok olabilir.¹⁰⁴⁵ Mesela “الرفقة” ismi mutlak anlamda zât içindir denir. Yani herhangi bir vasıfla nitelendirilen takyid anlamına delâlet etmez. Aslî vaz‘ı itibariyle vâv harfinin mutlak anlamda “atıf” ifade etmesi de böyledir. Buna göre abdest âyetinde tertîb ve mukârenet

¹⁰⁴² Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 200.

¹⁰⁴³ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 200-201.

¹⁰⁴⁴ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 201.

¹⁰⁴⁵ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 201.

olmaksızın gusûl ve teyemmüm mutlak olarak zikredilmiştir. Tertîb Hz. Peygamber'in fiili itibariyle söz konusu olup bu kemal ile alakalı bir durumdur.¹⁰⁴⁶

Serahsî, Hanefiler'den bazılarının Ebû Hanîfe'nin görüşlerinde vâv harfinin tertîb mânâsının baskın geldiğini, İmâmeyn'in görüşlerinde ise vâv harfinin mukarenet anlamının baskın geldiğini iddia ettiklerinden bahsetmiştir. Bu kanıya ise bir adamın zifafa girmediği karısına “إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق”/Şayet eve girersen sen boşsun ve boşsun ve boşsun.” şeklindeki sözüyle ilgili tarafların görüşlerinden hareketle varmışlardır. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre kadın eve girerse yalnızca bir boşama vaki olur. Çünkü ikinci talakın gerçekleşmesi, birincide olduğu gibi şarta bağlı değildir. Bu yüzden bu cümlede sadece bir talakın gerçekleşmesi gerekir. İmâmeyn'e göre ise üç talak gerçekleşir. Çünkü üç talak da kadının eve girme fiiline bağlanmıştır.¹⁰⁴⁷ Serahsî bunların yanlış olduğunu söyleyerek Hanefiler arasında vâv harfinin mutlak anlamda atıf ifade ettiği hususunda bir ihtilaf olmadığını belirtmiştir. İmâmeyn'in matuf ile matufun aleyhin haberde ortak olması gerektiği görüşünden bahsetmiştir. Yani “إن دخلت الدار فأنت طالق” cümlesi tam olmakla birlikte “وطالق” cümlesi ise nakıstır. Çünkü nakıs olan bu cümlede şart zikredilmemiştir. Atfın dikkate alınmasıyla tam cümlede geçen haber, nakıs cümlede zikredilmiş gibi olur. Böylece bütün boşamalar vasıtasız bir şekilde kadının eve girmesine bağlanmış olur ve eve girmesiyle sanki bütün boşamalarda şart tekrar etmiş gibi olur. “جاءني زيد وجاءني”/Bana Zeyd ve Amr geldi.” cümlesinden anlaşılan şey ile “جاءني زيد وجاءني” cümlesinden anlaşılan şey aynıdır.¹⁰⁴⁸ Ebû Hanîfe vâv harfinin atıf için olduğunu söyler. Ona göre yukarıda geçen sözde talak, şarta bağlıdır. Cümledeki ikinci ifade ise birinci ifade vasıtasıyla şarta bağlıdır. Bu durum, atfın gerektirdiği bir şeydir. İlk cümle (إن دخلت الدار فأنت طالق) şarta vasıtasız bir şekilde bağlıdır. İkinci ifade (وطالق) ise birinci ifade vasıtasıyla şarta bağlıdır. Bu ikinci ifadenin şarta bağlı olması, bağ vasıtasıyla ipte asılı kandil gibidir. Şartın gerçekleşmesiyle bağlı

¹⁰⁴⁶ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 201.

¹⁰⁴⁷ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 202.

¹⁰⁴⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 202.

olan şey düşer yani boşama gerçekleşir.¹⁰⁴⁹

Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün sözün hakikatini gözetmeye daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre şart gerçekleştiğinde bu ifade edilen şeyin talak olduğu bilinmektedir. Bu durumda bu vasıtanın zikredilmesi atfın zorunluluğundan olunca şartın gerçekleşmesiyle talak vaki olur. Talakların farklı zamanlarda gerçekleşmesinin zorunluluğundan dolayı da bir talak gerçekleşir. Bu talak da bain talak olduğu için iddete gerek kalmaz.¹⁰⁵⁰

Serahsî, “أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار/Sen boşsun ve boşsun ve boşsun, şayet eve girersen.” cümlesinde geçen vâv harfinin İmam Malik'e göre “maiyyet” anlamı taşıdığı gerekçesiyle üç talakın gerçekleştiğini zikretmiştir. Ancak bu hükmün yanlış olduğunu belirten Serahsî, “maiyyet” mânası için “مع” harfinin vazedildiğini ve vâv harfinin “maiyyet” mânasına hamledilmesinin tekrar olacağını belirtmiştir.¹⁰⁵¹ Ayrıca bu cümlede olduğu gibi şartın en sona bırakılmasıyla üç talakın vaki olması vâv harfinin maiyyet ifade etmesiyle değil atıf olmasıyla ilgilidir. Nitekim matuf kelâmında asıl olan, sözün sonunda gelen şey sözün ilk kısmının mücebini değiştirirse sözün başının, sonuna bağlı olmasıdır.¹⁰⁵²

Mesela İmam Züfer'e göre bir adam beraber olmadığı karısına “أنت طالق واحدة”/Sen yirmi bir kere boşsun.” derse bir talak gerçekleşir. Çünkü burada vâv atıf harfidir. Yirmiyi zikretmeden önce bir talak açığa çıkar. Ancak Serahsî, zikri geçen ifadenin daha kısa bir şekilde ifade edilmesi mümkün olmadığı için bu sözün hüküm yönüyle tek bir söz olduğunu ifade etmiştir. Bir şeyin bir şeye atfedilmesi bir kelimedede değil iki kelimedede gerçekleşir. Dolayısıyla burada üç talak vaki olur. Bu tıpkı “واحدة”/bir buçuk” kere boşsun diyen birinin iki talakının gerçekleşmesi gibidir. Çünkü bunu daha kısa bir şekilde ifade edecek bir şey yoktur. Böylece hüküm itibariyle tek kelime olur. Züfer'e göre bu sözle bir talak gerçekleşir.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 202.

¹⁰⁵⁰ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 203.

¹⁰⁵¹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 203.

¹⁰⁵² Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 203.

¹⁰⁵³ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 204.

3.1.4.2. Fa Harfinin (ف) Takip İfade Etmesi

Önemli atıf edatlarından biri olan “ف” harfinin en yaygın mânası “vasıl sıfatıyla takîb/tertîb”dir.¹⁰⁵⁴ Takîb mânası matufun, matufun aleyh sonrasında arada herhangi bir süre olmaksızın gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁵ Bunun dışında “vâv harfî, terâhî, sebebiyet, cevap fe’si ve ibtida” mânalarında kullanıldığı da olmaktadır.¹⁰⁵⁶

Karısına “إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتَ طَالِقٌ”/Şayet bu eve ve hemen şu eve girersen boşsun.” diyen bir kişinin sözünün gerçekleşmesinin şartı, kadının birinci evden sonra gecikme sayılacak bir süre geçmeden ikinci eve girmesi halinde gerçekleşmektedir. Kadın ikinci eve gecikme sayılacak kadar bir süre sonra girmesiyle şart gerçekleşmediği için boşama da vaki olmamaktadır.¹⁰⁵⁷

“لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ”/Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden sorumlu tutar. Bunun kefareti ise on yoksulu yedirmek...”¹⁰⁵⁸ âyetine göre yemin edip bozduktan sonra kefaretin vacip olduğu hususu yer almaktadır. Bu hususta ulema arasında ittifak bulunmakla birlikte yemin edip de yemini bozmadan önce kefaret ödemenin caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. İmam Şafii’ye göre âyette yemin bozulmasından bahsedilmeksizin yemin akdinin hemen arkasından kefaret “ف” harfî ile zikredilmektedir. Bu harf de fasıla olmaksızın “takîb” mânasını ihtiva etmektedir. Bu da kefaretin yemin akdine birleştirilebileceğini göstermektedir.¹⁰⁵⁹

Mesela bir kimse bir kumaşı terziye götürüp kumaştan bir gömlek çıkıp çıkmayacağını sorsa terzi de çıkacağını söylese ve o kişi de “فَاقْطَعْهُ”/öyleyse onu kes” dese ve terzi de kumaşı kestikten sonra gömlek çıkmayacağını anlasa kumaşın değerini o

¹⁰⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 88; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 207; Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, 138.

¹⁰⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 88; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 261.

¹⁰⁵⁶ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 261-266; Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî*, 47-53.

¹⁰⁵⁷ Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî es-Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh fî usûli'l-fikh* (Şerhu't-Telvîh içinde), thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), c. 1, 188; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr (İbnü'l-Aynî Haşiyesi ile)*, 136; Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, 138-139.

¹⁰⁵⁸ el-Maide 5/89.

¹⁰⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 8, 147.

kişiyi öder. Çünkü buradaki “ف” harfi, vasıl mânasındadır. Çünkü bu kişi terziye “إن كفاي” eğer benim için bir gömleğe kâfi gelirse onu kes.” demiş gibi olmaktadır. Şayet kumaş sahibi “اقطعه/onu kes” deseydi terziye ödeme zorunluluğu doğmazdı. Çünkü bu durumda kişi, terziye mutlak izin vermiş olacaktı.¹⁰⁶⁰

3.1.4.3. Sümme Harfinin (ثم) Terâhî İfade Etmesi

Atıf edatlarından biri olan “ثم” harfi terâhî suretinde gerçekleşen “takîb/tertib” anlamı mânasına vazedilmiştir. Bir başka ifadeyle bu harfle kastedilen mâna hemen değil bir süre sonra olmayı, arada bir zaman bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶¹ Bu harfin süreli tertîb anlamı dışında da çeşitli mânaları bulunmaktadır.¹⁰⁶² Ebû Hanîfe’ye göre bu harfin terâhî sıfatı, konuşan kişinin susup sonra sözü tamamlamak için konuşmaya yeniden başlaması gibidir. İmâmeyn’e göre ise bu harfin terâhi mânası, atıf mânasının gözetilmesi için konuşmada hükümde birlikteliği sağlamaktadır.¹⁰⁶³

Bir kimse zifafa girmediği karısına “إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق”/Şayet eve girersen boşsun sonra boşsun sonra boşsun.” dese Ebû Hanîfe’ye göre ilk talak kadının eve girmesine bağlı olur, ikinci talak o anda gerçekleşir ama üçüncü talak geçersiz olur. Bu tıpkı atıf harfi olmaksızın kurulan “أنت طالق طالق طالق”/sen boşsun boşsun boşsun” cümlesine benzer ki cümlenin bir kısmı diğer bir kısmından kopmaktadır.¹⁰⁶⁴ İmâmeyn’e göre ise zikri geçen cümledeki bütün talaklar kadının eve girmesine bağlanmıştır. Kadın eve girdikten sonra verilen talaklar sırayla gerçekleşir. “ثم” harfinin terâhî mânası itibariyle sadece bir talak gerçekleşmez.¹⁰⁶⁵

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ

¹⁰⁶⁰ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 208.

¹⁰⁶¹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 209; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 196; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 320-322; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr (İbnü’l-’Aynî Haşiyesi ile)*, 137.

¹⁰⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 91; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 320-324; Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu’l-Meânî*, 58-61.

¹⁰⁶³ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 209.

¹⁰⁶⁴ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 209.

¹⁰⁶⁵ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 209.

الْفَاسِقُونَ/İffetli kadınlara zina suçu isnad edip de sonra dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun. Onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyin. Çünkü onlar fasıkların ta kendileridir.”¹⁰⁶⁶ âyeti zina iftirasında bulunup şahit getirmeyen kişi hakkında seksen sopa vurulması ve şahitliğinin kabul edilmemesi hususunda hüküm barındırmaktadır.

Yukarıda zina isnadında bulunup şahit getirmeyen kişiye had uygulanacağı noktasında ittifak bulunmakla birlikte zina iftirasında bulunan kişinin şahitliği ile ilgili ihtilafların, had cezasının uygulanması öncesi ve sonrası yönünde geliştiğini ifade etmek mümkündür. Ancak burada sadece “ثَمَّ” harfinden kaynaklı ihtilafa yer verilecektir. Hanefilere göre had cezası verilinceye kadar bu kişinin şahitliği geçerlidir. Bu görüşlerini dayandırdıkları gerekçelerden birisi de âyette geçen “ثَمَّ” harfi olup ifade ettiği “terâhî” anlamıdır. Zina iftirası ile dört şahidin getirilmesi arasında bir terâhînin olması gerekmektedir. Dolayısıyla zina isnadından hemen sonra şahit getiremeyen kişi hakkında fasık hükmü verilmez. Nitekim “ثَمَّ” harfinin terâhî mânası, şahitlerin getirilmesine imkân verecek sürenin bitimine kadar iftirada bulunan kişiyi fasıklıkla suçlanmasını engeller.¹⁰⁶⁷

3.1.4.4. Ev Harfinin (و) İki veya Daha Ziyade İşten Birini İfade Etmesi

Farklı görüşlerin ortaya çıkmasından etkisi bulunan harflerden bir diğeri “و” harfidir. İki veya daha fazla isim ya da fiil arasına girer. Bu harf, aslî vaz’ı itibariyle “iki şeyden biri”ni kapsamaktadır.¹⁰⁶⁸ Bu harfin “tahyîr (seçim sunma), ibâha, taksim, şüphe” gibi anlamları bulunmaktadır. Ayrıca “و” ve “بَل” gibi harflerin yerine de kullanılabilir.¹⁰⁶⁹

“و” harfinin tahyîr ve ibâha mânası, daha ziyade talep ifade eden cümlelerde görülmektedir. Bu durumda “و” harfi, seçilen şeyin gerçekleşmesini ifade ederken diğer

¹⁰⁶⁶ en-Nûr 24/4

¹⁰⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. 3, 353; Fatih Yakar, “İslâm Hukukunda 'Hurûfu'l-Meânî'-Hüküm İlişkisi (Kazif Haddi Uygulanan Kişinin Şahitliği Örneği)”, *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 205.

¹⁰⁶⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 213.

¹⁰⁶⁹ Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsmâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1955), c. 2, 423-424; İlgili harfin diğer anlamları için bkz. Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî*, 73-85.

şeyin ise kişiye yasak olduğunu ifade etmektedir. Örneğin “خَذْ مِنْ مَالِي دَرَهْمًا أَوْ” şeyin ise kişiye yasak olduğunu ifade etmektedir. Örneğin “خَذْ مِنْ مَالِي دَرَهْمًا أَوْ” cümlesinde kastedilen şey, dirhem ve dinarlardan birisinin alınmasıdır. Bu durumda dinarı almayı tercih eden kişinin, dirhemleri alması yasak olmaktadır.¹⁰⁷⁰ Mesela “جالس الحسن أو ابن سيرين/Hasan veya İbn Sîrîn'den ders al!” cümlesinde kişinin Hasan'da ders alması durumunda İbn Sîrîn'den ders alması yasak olmaz. Bir başka deyişle ikisinden de ders alma hakkı bulunmaktadır.¹⁰⁷¹

Mesela hacda tıraş olmanın kefareti “وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ” *Kurban mahalline ulaşınca kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı var ise (tıraşını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidiye ödesin.*¹⁰⁷² âyetinde belirtilmiştir. Fidiye ödeyecek kişinin oruç, sadaka ve kurban arasında seçim yapacağı “أَوْ” bağlacıyla ifade edilmiştir.¹⁰⁷³ Aynı şekilde bir kimse başka birine “بيع هذا العبد أو هذا/bu köleyi ya da bunu satın al.” kişi ikisinden birini almakta serbesttir.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ *Allah ve Resul'üne karşı savaşanların ve yeryüzünde fitne fesat çıkarmaya çalışanların cezası ya öldürülmek veya asılmak yahut elleri ve ayakları çaprazlama kesilmek ya da bulundukları yerden sürgün edilmektedir.*¹⁰⁷⁴ âyetinde cezalar açık bir şekilde belirtilmesine rağmen hangi suça hangi cezanın verileceği konusunda bir belirsizlik vardır. Bu belirsizlik, cezalar arasında kullanılan “أَوْ” harfinin “tahyîr” ya da “taksîm” anlamında olup olmadığı tartışmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla “أَوْ” harfinin “tahyîr” mânasında olduğu savunulduğunda suçlulara iki cezadan birinin uygulanacağı, “taksîm” anlamında olduğu kabul edildiğinde her suça ayrı

¹⁰⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, c. 2, 280; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 200.

¹⁰⁷¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, c. 2, 280; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 201.

¹⁰⁷² el-Bakara 2/196.

¹⁰⁷³ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 213.

¹⁰⁷⁴ el-Mâide 5/33.

bir ceza verileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁷⁵

Mâlikî fakihlerine göre “أَوْ” harfi, tahyîr anlamındadır. Bu durumda yol keserek insan öldüren, insanların mallarını çalan veya onları korkutan kişilere imam, âyette zikredilen cezalardan birini uygulayabilir. Bu görüşe göre yol keserek halkın malını zorla alan kişilere imam, öldürme cezası verebilir.¹⁰⁷⁶ Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlere göre âyette kullanılan “أَوْ” harfi taksîm anlamındadır. Bunlara göre “أَوْ” harfi sadece ceza çeşitlerini belirtmek için kullanılmıştır. Bu nedenle her bir suça suçun ağırlığına göre uygun ceza verilmelidir.¹⁰⁷⁷

3.1.4.5. Hattâ Harfinin (حَتَّى) Gaye/Nihâyet İfade Etmesi

“Gâye” anlamı karşılığında vazedilen “حَتَّى” harfi, atıf ve cer harflerinden birisidir.¹⁰⁷⁸ Gâye, “حَتَّى” harfinin karşılığında vazedildiği has mânâdır.¹⁰⁷⁹ Bu harften sonra gelen kısım, bir parçası olup olmamasına bakılmaksızın kendinden öncekinin gayesidir. “أَكَلْتُ السَّمَكَ حَتَّى رَأْسَهَا/Balığ başına kadar yedim.” cümlesinde “حَتَّى” harfinden sonraki kısım önceki kısmın bir parçasıdır. “مَطْلَعِ الْفَجْرِ/ O gece tan yeri ağarıncaya kadar esenlik doludur.”¹⁰⁸⁰ âyetinde ise geçen “حَتَّى” harfinden sonraki kısım öncekinin bir parçası değildir.¹⁰⁸¹

Mesela bir adam karısını bir ya da iki talakla boşayıp iddet süresi içinde hanımına dönmezse ve karısı başka bir kocayla evlenip cinsel ilişkiye girse ya da sahih halvet gerçekleşse ardından ikinci koca bu kadını boşasa ve ilk koca eski karısıyla yeniden

¹⁰⁷⁵ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 215-216; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehîd ve nihâyetü'l-muktesîd*, thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1995), c. 4, 1759; Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, 144-145.

¹⁰⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehîd*, c. 4, 1759.

¹⁰⁷⁷ Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, c. 13, 352-354; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, c. 7, 93; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 12, 475-476.

¹⁰⁷⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 105; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 218; Sem'ânî, *Kavâtiü'l-edille*, c. 1, 43; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, c. 2, 315; “حَتَّى” harfinin diğer mânaları için bkz. Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî*, 96-98.

¹⁰⁷⁹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 218.

¹⁰⁸⁰ el-Kadir 97/5.

¹⁰⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 208.

evlense eski kocanın kaç talak hakkının bulunduğu noktasında ulema arasında görüş ayrılıkları yaşanmaktadır. Ebû Hanife ve İmam Yusuf'a göre eski kocanın üç talak hakkı olur. Nitekim ikinci kocanın sahih nikâhıyla ilk kocanın üç talak meydana gelmekte ve kadın ilk kocasına yabancı olmaktadır.¹⁰⁸² Nitekim onlara göre “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ” *Şayet koca, karısını (üçüncü defa) boşarsa artık bu kadın bir başka erkekle evleninceye kadar o kocaya helal olmaz*¹⁰⁸³ âyette geçen “حَتَّى” harfi mecazen gâye anlamı taşımaktadır. Bunu da “hükmü sona erdirmek” ile “hükmü kaldırmak” arasındaki farktan hareketle dile getirmektedirler. Hakikatte “gâye”, muğayyanın hükmünü sona erdirmektedir. Burada ise “gâye” hükmü sona erdirmekten ziyade hükmü ortadan kaldırmaktadır. Bir başka deyişle burada “حَتَّى” harfi mecazen “gâye” görevi görmektedir. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا” *Yolcu olanlar hariç cünüp olanlar gusledinceye kadar..... namaza yaklaşmayın.*¹⁰⁸⁴ âyetinde de aynı durumun geçerli olduğuna değinilmektedir. Bu âyette geçen gusül de kirliliği sona erdirmekten ziyade kaldırmaktadır. Bu yüzden bu âyette geçen “حَتَّى” harfi de mecazen gâye anlamı taşımaktadır. Talak da kirlilik gibi sona ermez fakat kaldırılır. Nitekim talakın hükümleri belirli bir vakte kadar değil sonsuz bir biçimde gerçekleşmektedir. Ancak hükmünü kaldıran bir şeyle talakın hükmü kalkabilir. Bu da ikinci kocanın nikâhıdır. Bu nikâh kadını daha önce hiç evlenilmemiş bir kadın haline getirmektedir. Dolayısıyla ilk koca karısıyla tekrar evlenince üç talak hakkına sahip olmaktadır.¹⁰⁸⁵

İmam Şafii ve İmam Muhammed ise bu konuda eski kocanın, kalan talaktan başka boşama hakkı olmadığı görüşünü benimsemektedir. İmam Muhammed'e göre “حَتَّى تَنْكِحَ” *başka bir koca nikâhlayıncaya kadar*” âyetindeki ikinci koca ancak üç talakla yapılmış boşamadan doğan haramlık için “gaye” olabilir. Çünkü “حَتَّى” harfi hakikatte “gaye” mânasında kullanılmaktadır. Bir ya da iki talakla yapılan boşamada ise haramlık

¹⁰⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, c. 6, 95.

¹⁰⁸³ el-Bakara 2/230.

¹⁰⁸⁴ en-Nisâ 4/43.

¹⁰⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 6, 95.

vaki olmamaktadır. Çünkü illetin bir kısmının gerçekleşmesiyle hükümden bir şey sabit olmaz. Burada hüküm kadının boşama sonrasında kocasına haram olması şeklinde tezahür etmektedir. Bir ya da iki boşamayla illetlerin tamamı vaki olmadığı için hüküm yani haramlık sabit olmamaktadır. Bu yüzden ikinci koca “حَقِّ” harfinin anlamına uygun olarak ancak üç boşamanın gerçekleşmesiyle haramlığa “gaye” olabilir.¹⁰⁸⁶ Ayrıca gaye, muğayyanın varlığından önce var olamaz. Bu yüzden karının kocasına haram olmasının gayesi, haramlık sabit olmadan önce var olamaz. Bir başka ifadeyle kişi karısını ikinci koca nikâhlamadan önce ya da sahih halvet gerçekleşmeden önce nikâhlasaydı adamın kalan talaklarından başka boşama hakkı olmayacaktı. Gaye (ikinci koca) de muğayyadan (karının kocasına haram olması) önce olduğu için itibara alınmaz ve sanki ikinci koca yokmuş gibi olur. Dolayısıyla ilk kocanın kalan talaklarından başka boşama hakkı kalmamış olur.¹⁰⁸⁷

3.1.4.6. ‘Alâ Harfinin (على) Şekil veya Mâna İtibariyle İsti‘la İfade Etmesi

Asli vaz‘ itibariyle “ilzâm” mânasındadır. Çünkü bu harfin hakikati, bir şeyin bir şey üstünde yükselmesidir. Bu da vücûb ve ilzâm anlamına gelmektedir.¹⁰⁸⁸ Bu harfin temel anlamı olan “isti‘lâ” mânası dışında şart anlamında ya da “ب”, “من”, “إلى” gibi çeşitli harfler mânasında da kullanıldığı söylenebilir.¹⁰⁸⁹ Mesela “زيد على السطح/Zeyd yerin üzerindedir.” cümlesinde hissî olarak bir mekânın üzerinde olma durumu söz konusu iken “فلان على دين/Filanın bende borcu vardır.” cümlesinde ise ödenmesi gereken bir borç ifade edilmektedir. Bu ikinci cümledeki “على” harfi, kişinin üzerinde/isti‘lâ ödemesi gereken bir borcu ifade ettiği için ilzâm/îcâb mânası ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle isti‘lâ, aslî vaz‘ itibariyle kişinin yerine getirmesi gereken bir duruma dair olunca îcâb mânası ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 6, 95.

¹⁰⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 6, 95.

¹⁰⁸⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 221.

¹⁰⁸⁹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 221-222; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 259-260; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 305-306.

¹⁰⁹⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 259; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 213; İlgili harfin diğer anlamlarda kullanımı hakkında bkz. Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî*, 121-124.

“سرت من بيروت إلى دمشق/Beyrut’tan Dımeşk’e yürüdüm.” cümlesinde bu kişi, bu cümleyi “Dımeşk sınırına kadar yürüdüm.” anlamında kullanabileceği gibi “Dımeşk’in içine kadar yürüdüm.” mânâsında da kullanmış olabilir. Bu ihtilafın fıkıh ilmine yansımaları ise şu örnek üzerinden gösterilebilir: Eşine “أنت طالق من واحدة إلى ثلاث/birden üçe kadar boşsun.” diyen bir adamın bu sözünün üç talak ifade ettiğini savunanlar olduğu gibi iki talak ifade ettiğini belirtenler de olmuştur.¹⁰⁹⁷

Mesela karısına “أنت طالق إلى شهر/Sen bir aya boşsun.” diyen bir adam hemen boşamaya niyet etmişse talak gerçekleşir ve kelâmını sonu ilga olur. Eğer geciktirmeye niyet etmişse talakın gerçekleşmesi bir ayın geçmesiyle olur. Herhangi bir niyeti yoksa İmam Züfer’e göre talak o anda gerçekleşir. Çünkü bir şeyin tehiri, o şeyin aslının sübutuna engel değildir. Bu tıpkı borcun belli bir zamâna ertelenmesine benzer ki bu durumda borç sabittir. Serahsî ise “bize göre” şeklinde bir kayıt düşerek talakın o anda gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü aslî vaz’ı itibariyle tehiri ifade eden bir kelime, talaka mukarin geldiği için bir ayın geçmesi ya da bir ay geçmesinden sonra talakın gerçekleşme ihtimali vardır.¹⁰⁹⁸

Mesela “ثُمَّ أَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ/Sonra orucu akşama kadar tamamlayın.”¹⁰⁹⁹ âyetinde geçen “إِلَى” harfî, belirlenen sınırın bittiği yeri ifade eder. Buna göre orucun akşam vaktine kadar olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁰⁰

“فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ/Yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın.”¹¹⁰¹ âyetinde geçen “إِلَى” harfî, dirseklerin ellere dahil olduğunu ifade etmektedir. Normalde el, parmaklardan koltuk altına kadar olan bir uzuvdur. Ancak bu âyette “إِلَى” harfî ile dirsek ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla dirsekten yukarısı âyetin hükmünden hariç edilmiştir. Serahsî bunu şu şekilde izah etmektedir: “Gâye, bi-nefsihi kâim ise hükme dahil olmaz. Çünkü kendisi sınırdır. Sınır ise mahdûda dahil olmaz. Buna

¹⁰⁹⁷ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 221; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 269.

¹⁰⁹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 220.

¹⁰⁹⁹ el-Bakara 2/187.

¹¹⁰⁰ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 220.

¹¹⁰¹ el-Mâide 5/6.

göre bir kimse “لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط/bu duvardan şu duvara falan kişininidir.”

şeklinde ikrarda bulunsa iki duvar da ikrarın hükmüne dahil olmaz. Bi-nefsihi kâim olamayan ise şayet kelâmın aslı, gâyeyi kapsıyorsa gâyenin zikredilmesi, kendisinin arkasındakini hariçte tutmak içinse gâyenin yeri, sınıra dahil olur. Abdest âyetinde zikri geçen dirseklerin ellere dahil olması bu şekilde gerçekleşir. Orucun akşama kadar olduğunu ifade eden âyette olduğu gibi kelâmın aslı gayenin bulunduğu yeri kapsamıyorsa ya da bu konuda şüphe varsa gâye bu durumda hükme dahil olmaz. Nitekim oruç mutlak anlamda “tutmak”tır ve belli bir süreyi kapsamaktadır. Böylece âyette gayenin zikredilmesi, hükmün gayenin yerine kadar devam ettiğini göstermek içindir.¹¹⁰²

3.1.4.8. Min Harfinin (من) İbtidâu’l-Gâye İfade Etmesi

Serahsî, “من” harfinin, aslî vaz’ı itibariyle teb’îz mânasında olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰³ Harfin teb’îz mânası için uygun olup olmadığı onun yerine “بعض” kelimesi getirilip cümlelerin mânasını bozmamasıyla anlaşılır.¹¹⁰⁴ Teftâzânî, bu harfin teb’îz anlamında asıl olduğunu iddia etmenin iştirak ihtimalinin devre dışı bırakılmak istenmesinden kaynaklandığını söylemiştir. Ancak bunun doğru olmadığını çünkü dilcilerin bu harfin asıl mânasının “ibtidâü’l-gâye olduğu hususunda mutabık olduklarından bahsetmiştir.¹¹⁰⁵ Bu mânaları dışında “beyân, sebebiyye, , bedel, cinsin temyizi” gibi anlamlarda kullanılabilmektedir. Bunun yanı sıra “عن، على، الباء” harfleri yerine de kullanıldığı olmaktadır.¹¹⁰⁶

“...فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ”
onunla elinizi ve yüzünüzü mesh edin.”¹¹⁰⁷ âyet-i kerimesinde zikri geçen “من” harfinin anlamıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu farklı görüşlerden dolayı farklı

¹¹⁰² Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 220-221.

¹¹⁰³ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 222.

¹¹⁰⁴ İsnevî, *et-Temhîd*, 293; Timurtâşî, *el-Vusûl*, 190.

¹¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Telvîh*, c. 1, 214.

¹¹⁰⁶ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 222-223; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 85; Üşmûnî, *Şerhu’l-Üşmûnî*, c. 1, 227-228; Muhammed Fatih Ergen, *Fıkhî İhtilaflarda Arap Dilinin Etkisi: Bidâyetü’l-Müctehid Örneği* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora, 2021), 69.

¹¹⁰⁷ el-Mâide 5/6.

hükümler ortaya çıkabilmektedir. Hanefî fakihlere göre âyette zikredilen “من” harfinin, bazı eserlerde “cinsin temyizi” anlamında,¹¹⁰⁸ bazı eserlerde ise “ibtidâü'l-gâye”¹¹⁰⁹ anlamında kullanıldığı bilgisi bulunmaktadır. Buna göre âyetin anlamı “teyemmümde meshin toprak ve toprak cinsinden olan şeylerle yapılması gerektiği” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu mânaya göre toprağın tozlu olması ve abdest azalarına değmesi şart değildir. Aksine vacip olan kişinin meshe arzdan başlamasıdır. Böylece teyemmüm için elin duvar ve kaya gibi cisimlere sürülmesi dahi yeterlidir.¹¹¹⁰ Ancak bu görüş Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Ebû Yusûf sadece toprak ile teyemmüm konusunda İmam Şâfiî ile aynı görüştedir. İmam Muhammed ise teyemmüm yapılan şeyden ellere tozun bulaşması konusunda İmam Şâfiî ile aynı görüştedir.¹¹¹¹

Şâfiî ve Hanbelî fakihlere göre ise “من” harfî, “teb'îz” anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı “bir kısmı/bazısı tozlu olan toprak ile teyemmüm alın!” şeklinde tezahür etmektedir. Bu anlama göre toprağın bir kısmı olan tozun teyemmüm azalarına değmesi gerekmektedir.¹¹¹²

Mesela bir adamın karısına “ثلاث من نفسك من ثلاث ما شئت/Üç talaktan dilediğin kadar kendini boşla!” kadının bir veya iki talak hakkı olur. Üç talakın hepsini kullanamaz. Çünkü cümlede geçen “من” harfî, teb'îz ifade etmektedir.¹¹¹³ İmâmeyn ise burada “من” harfinin beyân olduğunu ve “ما”nın ise umum ifade ettiğinden hareketle isterse üç talak hakkını kullanabileceğini savunmuştur.¹¹¹⁴

Mesela bir kimse “إن كان ما في يدي من الدراهم إلا ثلاثة/Şayet elimdeki dirhemler üç değilse...” diye yemin etse ve elinde dört dirhem olsa yemini bozulur. Çünkü dördüncü dirhem, “dirhemler”in bir kısmıdır. Bu mânayı ise “من” harfinin teb'îz anlamından

¹¹⁰⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehîd*, c. 1, 139.

¹¹⁰⁹ Bkz. Abdülmümin b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî, *Teyşîru'l-vusûl ilâ kavâidi'l-usûl* (y.y.: Dâru'l-Fazîle, 2001), c. 1, 236.

¹¹¹⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-furû'*, 72; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, c. 2, 652.

¹¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, 109.

¹¹¹² Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, c. 2, 652.

¹¹¹³ İsnevî, *et-Temhîd*, 293.

¹¹¹⁴ Timurtâşî, *el-Vusûl*, 190.

almaktadır.¹¹¹⁵

3.1.4.9. Bâ Harfinin (ب) İlsâk İfade Etmesi

Aslî vaz‘ itibariyle “ب” harfî “ilsâk” ifade etmektedir¹¹¹⁶. Bunun yanı sıra “musâhabe, istiâne, tekîd, ta’diye, kasem, sebebiye ve zarfiye” gibi çeşitli mânalarda da kullanılmaktadır.¹¹¹⁷ Birçok anlamda kullanılan “ب” harfi, fakihler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Ancak bu harfin “ilsâk” mânası daha yaygındır.¹¹¹⁸

Abdestte başın mesh edilmesinin farz olduğu hususunda görüş birliği vardır. Ancak mesh edilmesi gereken miktar hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. “وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” /...başınızı mesh edin.”¹¹¹⁹ âyetinde geçen “ب” harfine verilen farklı anlamlardan dolayı farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Hanefî fakihler “ب” harfinin “ilsâk” anlamından hareketle başın dörtte birinin mesh edilmesi gerektiği görüşünü benimsemektedir. Nitekim onların açıklamasına göre ilsâk anlamında olan “ب” harfi, mesh eden şeye dahil olursa fiil doğrudan mesh edilen şeye isnâd edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla “مَسَحْتُ الْحَائِطَ /Duvarı elimle meshettim.” örneğinde olduğu gibi bu şeyin tamamı mesh edilmelidir. Fakat “ب” harfi, mesh edilen şeye dahil olursa fiil, mesh aletine isnad edilmiş olur ve aletin tamamı mesh etmelidir. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olur: “وَامْسَحُوا أَيْدِيَكُمْ /Elinizi başınızla mesh edin.” Bu ise elin başa yapıştırılmasını ifade etmektedir.

Bu durumda fiil, mesh edilen yere isnad edilmediği için başın tamamının mesh edilmesi değil elin tamamının belki çoğunun kapladığı yerin mesh edilmesi gerekmektedir. Zira bir şeyin çoğunu mesh etmek tamamını mesh etmek demektir. Böylece başın bir kısmının

¹¹¹⁵ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 223; Timurtâşî, *el-Vusûl*, 191.

¹¹¹⁶ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 229.

¹¹¹⁷ Bkz. Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, c. 2, 293; Orhan, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî*, 104-109.

¹¹¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 1, 94; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 266.

¹¹¹⁹ el-Mâide 5/6.

mesh edilmesi, bu şekilde ortaya çıkmaktadır.¹¹²⁰

Mâlikî fakihler “ب” harfinin “tekîd” anlamında ya da sıla/zâid olduğunu savunmaktadırlar. Bu durumda mesh fiili doğrudan mesh edilen yer olan başa isnad edilmiş olmaktadır. Bu yüzden başın tamamının mesh edilmesi gerekmektedir.¹¹²¹ Şâfiî fakihlerin bir kısmına göre “ب” harfi, âyette “teb‘îz/kısmiyet” anlamı taşımaktadır. O halde başın bir kısmının mesh edilmesi yeterlidir.¹¹²² Râzî, âyette zikredilen “ب” harfinin “teb‘îz” ifade ettiğini şu şekilde açıklamaktadır: “Harf-i cer olan “ب” harfi, geçişli/müteaddî olan bir fiile taalluk ederse “teb‘îz” mânasını gerektirmektedir. Ancak “كتبْتُ بالقلم/kalemla yazdım.” cümlesinde olduğu gibi geçişsiz/müteaddî olmayan bir fiile taalluk ederse “ilsâk” mânasını gerektirmektedir.”¹¹²³

Ancak Serahsî, Mâlikî ve Şâfiîlerin bu görüşlerini eleştirmektedir. Teb‘îz anlamının “ب” harfi için geçerli olmadığını, bu mânayı karşılamak üzere “من” harfinin vazedildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla “ب” harfinin, başka bir harfin mânasına hamledilmesi tekrar ve iştirake sebep olur. Tekrar ve iştirâkin ise aslî vaz ile sabit olmadığını ifade eden Serahsî, aynı şekilde “ب” harfinin sıla mânasına hamledilmesinin de geçerli olmadığını savunmuştur. Bu itirazını sılada ilga mânasının olduğu veya kastedilmeyen bir faydaya (tekide) hamledildiği gerekçesine dayandırmıştır. Ona göre ilsâk anlamı, aslî vaz ile bağlantılıdır.¹¹²⁴

3.2. Lafzın İsti‘mâli ile İlgili Usûlî Görüşler

Yukarıda da bahsedildiği üzere isti‘mâl, vaz‘ olgusu ile yakından alakası bulunan önemli hususlardan birisidir. Bu yakın alakası, lafzın isti‘mâlden kaynaklanan mânasının doğrudan vaz‘î mânasına mutabık olması ya da bir alakadan dolayı vazedildiği mana dışında kullanılmasından kaynaklanır. Bu durum hakikat ve mecaz olarak ifade edilmiştir.

¹¹²⁰ Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 108-109; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 229.

¹¹²¹ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 228; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 254-255.

¹¹²² Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 108; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 147; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 254.

¹¹²³ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 147.

¹¹²⁴ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 228-229.

Mecaz her ne kadar vazedildiği mânâ dışında kullanılan lafzı ifade etse de aslî mânâsı ile bağlantılı bir alakanın varlığı sayesinde vaz'î mânâsıyla irtibatını koruyan bir lafız türüdür. Aşağıda da geleceği üzere birçok teâruz durumunda mecazın tercih edilmesinin sebeplerinden birisi aslî mânâsı ile irtibatını alaka sayesinde koruması olarak görülebilir.

3.2.1. Hakikat ve Mecaz ile İlgili Usûlî Görüşler

Hakikat ve mecaz hem Arap dilinin hem de fıkıh usûlünün temel konularından biridir. İlk dönem hariç bırakılacak olursa hakikat ve mecaz konuları fukaha metoduna göre yazılan usûl eserlerinde yapılan dörtlü taksimde genel olarak “dilde vazedildiği anlamda kullanımı/isti‘mâli itibariyle lafızlar” kategorisinde¹¹²⁵ incelenirken mütekkellim usûl eserlerinde ise daha çok mantûk-mefhûm şeklinde yapılan ikili taksimde mantûk başlığı altında bahse konu edilmektedir.¹¹²⁶

Lafızların vazedildikleri mânâ için kullanılması asıldır. Lafzın vazından maksat ise vazedenin kimliğine bakılmaksızın karine olmadan anlamına delâlet etmesidir.¹¹²⁷ Hakikat, lafzın temelde belirlenen anlam için kullanılmasını ifade etmektedir. Bu anlamda vaz bilgisine sahip olmak, hakikat çerçevesinde kullanılan lafzı bilmek için yeterlidir.¹¹²⁸ Lafzın belirli anlam karşılığında tayin edildiğinin bilgisi ise nakille elde edilmektedir.¹¹²⁹ Lafız, geçerli bir gerekçe olmaksızın hakikat anlamından koparılamamaktadır. Bir başka ifadeyle hakikat anlamı vaz'î delâlet üzere sabit olmaktadır.¹¹³⁰ Dolayısıyla hakikat değişmeyen bir asıldır.¹¹³¹

Hakikati biri vâzı/dilin kurucusu diğeri mânâları arasında geçişi/nakil açısından olmak üzere temelde iki ana başlık altında tasnif etmek mümkündür. Buna göre dilin kurucusu cihetinden hakikat lugavî, örfî ve şer'î kısımlarına ayrılırken başka mânaya geçişi açısından mürtecel ve menkûl olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir.¹¹³² Hakikatin dilin kurucusu bakımından lugavî, örfî ve şer'î şeklinde kısımlara

¹¹²⁵ Bkz. Debûsî, *Takvîmü 'l-edille*, 119; Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, c. 1, 46; Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh*, c. 1, 132; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 132; İbn Melek, *Şerhu 'l-Menâr (Rehâvî Haşiyesi ile)*, c. 1, 156-157.

¹¹²⁶ Bkz. Bâkillânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd*, 192; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, 23; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 97-98; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 47-48.

¹¹²⁷ Teftâzânî, *Şerhu 't-Telvîh*, c. 1, 127.

¹¹²⁸ Teftâzânî, *Şerhu 't-Telvîh*, c. 1, 161.

¹¹²⁹ Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, c. 1, 97.

¹¹³⁰ Molla Hüsrev, *Mir 'ât*, 112; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü 'd-dekâik*, 83.

¹¹³¹ Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, c. 1, 98; Teftâzânî, *Şerhu 't-Telvîh*, c. 1, 164.

¹¹³² Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, 14-17; Teftâzânî, *Şerhu 't-Telvîh*, c. 1, 127.

ayrılmasının¹¹³³ sebebi şu şekilde açıklanabilir: Hakikatin bir vaz'ının bulunması kaçınılmazdır. Vaz'ın ise bir sahibi vardır. Vâzî' ne zaman taayyün etse hakikat ona nispet edilir. Vaz'ın sahibi dil ehlinde olunca lugavî, Şâri' olunca şer'î hakikat, vâzı taayyün etmezse de örfî hakikat adını almaktadır.¹¹³⁴ Çalışmamızın birinci bölümünde dilin kurucusu açısından vaz'ın lugavî, örfî ve şer'î kısımlardan oluştuğu zikredildi. Vaz'ın bu kısımlarının usûl eserlerinde yaklaşık olarak hakikatin lugavî, örfî ve şer'î kısımlarına tekabül ettiğini ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla hakikatin bu kısımları burada ayrıca incelenmeyecektir.

Başka mânaya geçişi açısından hakikat mürtecel ve menkûl olmak üzere iki kısımdır. Mürtecel, vazedildiği mânadan başka bir mânada münasebet gözetilmeyerek sahih bir isti'mâl ile kullanılan lafızdır. Sahih isti'mâl ile kastedilen galat olmayacak şekilde kullanımdır. Sahih kullanım yeni bir vazın delili olduğundan, mürtecel lafız ikinci mânada kullanılmış olmakla hakikatten sayılmaktadır.¹¹³⁵ Mecazdan ayrıldığı nokta vazedildiği mânâ dışında bir alaka gözetilmeksizin kullanılmasıdır. Nitekim mecazda, lafzın vazedildiği mânâ ile mecaz mânası arasında bir alakanın varlığı gözetilmektedir. Alaka gözetilmeksizin lafzın başka mânada sahih kullanımı yeni bir vazdır. Lafız, vazedildiği mânada kullanıldığı için hakikattir. Mürtecelin, hakikatin vazedildiği mânanın dışında kullanımının bir parçası olması ilk vaza itibarladır. Çünkü ilk vazın dikkate alınması evladır.¹¹³⁶

Lugavî anlamla irtibatının olmaması sebebiyle yeni bir vaz olarak isimlendirilen mürtecelin, konuşanın lafzı herhangi bir anlam için kullanmasına yol açabileceği düşünülebilir. Ancak lafzın mürtecel olarak nitelendirilmesi isti'mâl ile değil, isimlendirme ile gerçekleşmektedir.¹¹³⁷ Bu sebeple bazı âlimler mürteceli hakikatin kısımlarından saymaktadırlar.¹¹³⁸ Bazı âlimler ise mürtecel ve menkûl lafızları hakikatin kapsamından ziyade asıl anlamı dışında kullanılan lafızların taksimi içerisinde mecaz ile bir arada değerlendirmektedir.¹¹³⁹

¹¹³³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, 14; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 96; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 154; Şemsüddin Muhammed b. Osman b. Ali el-Mârdînî, *el-Encümü'z-zâhirât alâ halli elfâzi'l-Varakât fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996), 112.

¹¹³⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 96.

¹¹³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 126; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 112; Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 432.

¹¹³⁶ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 127.

¹¹³⁷ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 127; Selma Çakmak, *Fıkıh Usûlünde Lafızların Kesinliği Problemi* (İstanbul: Timaş Akademi, 2022), 234.

¹¹³⁸ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 112; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 127.

¹¹³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 126.

Vazedildiği mânâ dışında kullanılan lafızlar mecaz ve mürtecel ile sınırlı değildir. Mürtecelin aksine menkûl lafızlarda alakanın varlığı zorunludur. Buna göre menkûl lafız, vazedildiği mânaya münasebeti olup karine olmaksızın anlaşılabilen diğer bir mânada kullanımı yaygın olan lafızdır. Menkûl, nakledildiği mânaya göre şer‘î, ıstilahî ve örfî olmak üzere üç çeşittir.¹¹⁴⁰

Şer‘î menkûl, şeriat ehli tarafından nakledilen lafızlardır. “Sarî” lafzı, sözlükte “döndürmek, değiştirmek” mânasında olduğu halde şeriat ehli bu lafzı, “akçe bozmak” mânasına nakletmiştir. İstilahî menkûl, hususi bir örfün ehli tarafından nakledilen lafızlardır. Yukarıda zikri geçen örf-i hasın karşılığıdır. Örfî menkûl ise büyük bir topluluk tarafından nakledilen lafızlardır. “الدابة” lafzı, sözlükte yeryüzünde hareket eden hayvanlar mânasında iken umumi örfte “dört ayaklı ya da tırnaklı hayvan” mânasına nakledilmiştir.¹¹⁴¹ Lugavî menkûl yoktur. Bir başka ifadeyle diğer vazlardan lugate bir şey nakledilmez. Çünkü lugat asıldır. Nakil ise lugat üzerine ârız olmuştur.¹¹⁴²

Menkûl lafızların hakikat mi mecaz mı olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle nakli gerçekleştirilen lafızlar bir açıdan hakikat kapsamında iken bir başka açıdan da mecaz olabilmektedir. Her ne kadar vaz‘ dille sınırlı olsa da varlığını devam ettirme açısından dil dışında da vaz‘ kaynakları mevcuttur. Menkûl lafızların kaynakları da bunlardır.¹¹⁴³ Mesela “الدابة” lafzı lugatte yeryüzünde hareket eden hayvanlar mânasında iken örfte dört ayaklı hayvan için kullanılmaktadır. Bu lafzın örfte dört ayaklı hayvan mânasında kullanımı mecazdır. Ancak buradaki mecaz durumu, dil açısından değildir. Nitekim bu lafzın dört ayaklı hayvan mânası, lugat mânası değildir. Dolayısıyla vazedildiği mânâ dışında kullanılması itibariyle mecaz olmakla birlikte örf açısından hakikati ifade etmektedir. Aynı durum tersi için de geçerli olmaktadır. Bu lafzın yeryüzünde hareket eden hayvan mânası, örf açısından mecazken dil açısından hakikat olmaktadır.¹¹⁴⁴ Özetle menkûl lafız, bir mânasına nispetle hem hakikat hem mecaz olabilmektedir. Mesela lugatten şer‘î mânaya nakledilen lafız, şer‘î açıdan hakikat iken

¹¹⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 129; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 129-130; Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 434.

¹¹⁴¹ Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 434.

¹¹⁴² Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 130; Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 434.

¹¹⁴³ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 126, 128.

¹¹⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 129.

lugat cihetinden ise mecaz olmaktadır.¹¹⁴⁵

Dilsel delâlet cihetinden lafız ile anlam arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmayışı, dilde kıyas yapılamayacağını gösteren önemli delillerdendir. Bu ilke, menkûl ile mecaz arasında önemli bir farka işaret etmektedir. Zikri geçtiği üzere mecaz mânânın gerçekleşmesi için mânalar arasında bir alakanın bulunması gerekmektedir. Çünkü mecazda lafız, dilsel delâlet açısından kullanılmaya devam etmektedir. Kullanımdaki farklılık anlam üzerinden gerçekleşmektedir. Mesela cesur anlamı taşıyan her şey için “أسد” lafzı mecazen kullanılabilir. Ancak aynı durum şer‘î hakikat anlamına nakledilen “صلاة” lafzı için geçerli değildir. Bir başka ifadeyle salât lafzı, dilde dua anlamı olan başka bir şey için kullanılamamaktadır. Bu da şer‘î hakikatin mecaz olmaktan çıktığını göstermektedir. Dilde kıyas caiz olmadığı için bu lafzın farklı anlamlar için kullanımı imkân dairesinin dışına çıkmaktadır.¹¹⁴⁶ Bu bağlamda şer‘î hakikat ilgili anlam için ilk defa vazedilmiş gibidir. Bu sebeple menkûl lafızlar dilde mecaza dönüşmektedir.¹¹⁴⁷

Her ne kadar nakil işleminin yeni bir vaz‘ olduğu söylene¹¹⁴⁸ de burada lafzın yeni bir anlama tayin edilişi, dilin temelini oluşturan vaz‘dan farklı ve bulunduğu alanla sınırlıdır. Bu ayrımla kullanımda lugavî vaz‘ın asıl oluşu desteklenmektedir. Böylece isti‘mâlin zemini olarak dilin otoritesi, sınırları ve sabitliği korunmaktadır.¹¹⁴⁹

Bir lafzın lugavî mânasından şer‘î ve örfî mânasına intikal etmesi dilde mecazen bulunan lafzın kullanım sıklığı ile bağlantılı bir durumdur. Bir başka ifadeyle hakikatin kullanımı azaldıkça mecaza dönüşmekte ve mecazın kullanımı çoğaldıkça da hakikate dönüşmektedir.¹¹⁵⁰ Şer‘ veya örf tarafından nakli gerçekleştirilen lafzın hangi anlamının asıl olduğu hususunda ihtilaf bulunduğu zikredilmişti. Bazı eserlerde bununla ilgili lafzın nakledildiği anlamda hakikat, anlamın terkedilmesi sebebiyle nakilden önceki çerçevede mecaz olarak değerlendirilmesi şeklinde açıklamalar bulunmaktadır.¹¹⁵¹ Bu anlamda menkûl lafızlar, her bir mânasına dilsel delâlet cihetinden eşit seviyede delâlet eden

¹¹⁴⁵ Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 434.

¹¹⁴⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 129.

¹¹⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 128-130.

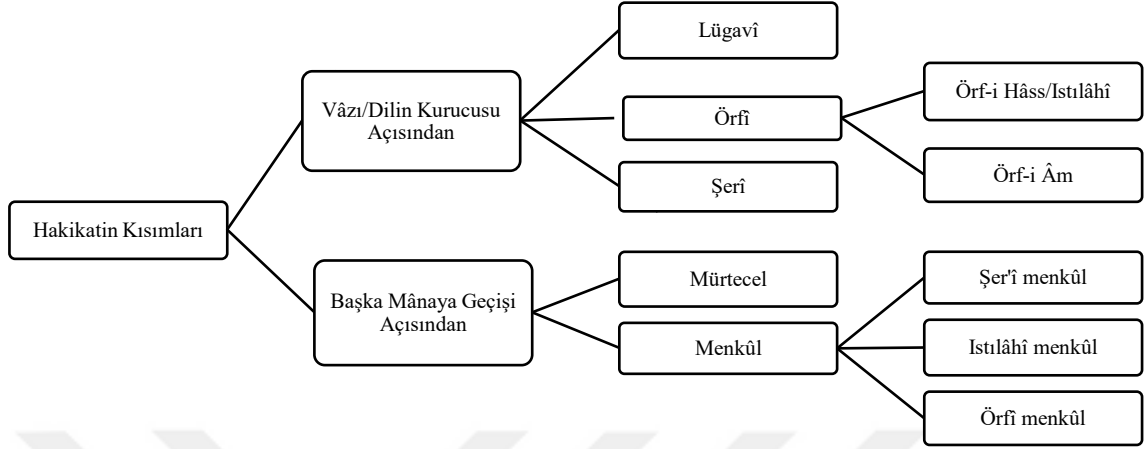
¹¹⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 126; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 127.

¹¹⁴⁹ Çakmak, *Lafızların Kesinliği Problemi*, 233.

¹¹⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 131.

¹¹⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, c. 1, 126.

müşterek lafızdan ayrılmaktadır. Nitekim müşterek lafızlar mânalarına nakil olmaksızın delâlet etmektedir.¹¹⁵²



Tablo 3. 1. Hakikatin Kısımları.

Dil sadece hakikat yönünden oluşmamaktadır. Farklı kullanım alanlarına sahiptir. Bu kullanım farklılıkları, kelimenin farklı anlamlarda kullanılmasına neden olmaktadır. Bunlardan biri hakikat diğeri ise mecazdır. Hakikat bilindiği üzere lafzın vazedildiği mânada kullanılmasını ifade ederken mecaz lafzın vazedildiği mânâ dışında kullanılmasıdır.

Vaz' ya da vâzı temele alındığında mecaz, lugavî, örfî ve şer'î mecaz olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.¹¹⁵³ Lugavî mecaz, lafzın, dilde kendisi için vazedildiği mânâ dışında başka bir mânada kullanılmasıdır. Mesela bir hayvan için kullanılan “aslan” lafzının “cesur adam” için kullanılması lugavî mecazın en yaygın örneği olarak zikredilebilir.¹¹⁵⁴ Örfî mecaz, lafzın örfte kazandığı mânanın dışında başka bir mânada kullanılmasıdır. Örfî hakikatte olduğu gibi örfî mecaz da örf-i âm ve örf-i has olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Örneğin “الدابة/binek” lafzı hareket eden hayvan anlamında lugavî hakikattir. Ancak genel örfte “toynaklı hayvanlar/dört ayaklı hayvanlar” anlamında kullanılmaktadır. Hareket eden her hayvan için kullanılması örf-i mecaz olmaktadır. “الجوهر/cevher” lafzı, genel örfte değerli maddeler için kullanıldığında

¹¹⁵² Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 128-129.

¹¹⁵³ Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, 14; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 47; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 42; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 1, 96; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl (Süllemü'l-vusûl ile)*, c. 2, 149.

¹¹⁵⁴ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 42; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, c. 1, 537.

hakikati ifade etmektedir. Özel iletişim dilinde “asıl varlık” mânasında kullanıldığında hakikati ifade eder. Ancak “karakterli” insan için kullanıldığında ise hem günlük iletişim dilinde hem de özel iletişim dilinde mecazı ifade etmektedir.¹¹⁵⁵ Şer ‘î mecaz ise lafzın, şer‘î vaz‘ itibariyle Şâri‘in kastettiği anlam dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır. “الصلاة/namaz” kavramı, “günün belirli vakitlerinde belirli şart ve rükünler dahilinde yerine getirilen ibadet” mânasında kullanıldığında şer‘î hakikati ifade ederken aynı kavram “dua” anlamında kullanıldığında şer‘î mecazı ifade etmektedir. Aynı şekilde “الربا/faiz” kavramı “ödünç verilen bir malın zamâna bağlı olarak alınan nisbî ücret” mânasında kullanıldığında şer‘ açısından şer‘î hakikati ifade ederken bu kavram “artma” ve “gelişme” anlamında kullanıldığında şer‘î mecazı ifade etmektedir.¹¹⁵⁶

Usûl eserlerinde yaygın olan bir tasnif olmamakla birlikte bazı kitaplarda mecazın mevzu leh açısından müfred ve mürekkeb mecaz kısımlarına ayrıldığı görülmektedir.¹¹⁵⁷ Bazı kitaplarda ise üst bir başlık kullanılmadan mutlak mecaz, müfred ve mürekkeb kısımlarına bölünerek incelenmektedir.¹¹⁵⁸ Son dönem usûl eserlerinde ise müfred ve mürekkeb mecaz, lugavî mecazın alt başlıkları olarak incelenmektedir.¹¹⁵⁹

Kelimede meydana gelen mecaza müfred mecaz denmektedir. Bu mecaz türünün, yukarıda lugavî mecaz ile aynı olduğu zikredildi. Nitekim usûl eserlerinde bu kısım için verilen örnek ile müfred mecaz için verilen örneklerin benzer olduğu görülmektedir. “Cesur adam” yerine “aslan” lafzının kullanılması bunun en bilinen örneğidir.¹¹⁶⁰ Bu tür mecaz, usûlcülerin incelediği ve onu lugavî ve lafzî olarak isimlendirdikleri mecazdır.¹¹⁶¹ Bu mecaz istiare ve mecaz-ı mürsel şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ancak bu mecaz türleri konumuz dışında kaldığı için incelenmeyecektir.

Müfred lafızların bir araya gelerek oluşturduğu cümlelerin başka bir anlamda kullanılması haline terkîbî ya da mürekkeb mecaz denmektedir. Mesela “سؤال/sual” lafzı, “زَيْدُ سَأَلْتُ/Zeyd’e sordum” şeklinde cevap vermeye müsait olan kişilere yönelik

¹¹⁵⁵ Fütûhî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, c. 1, 179-180.

¹¹⁵⁶ Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, 42; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, c. 1, 180.

¹¹⁵⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, 43.

¹¹⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 116; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, c. 2, 214.

¹¹⁵⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, c. 1, 116; Emîr es-Sanânî, *Îcâbetü’s-sâil*, 270-271.

¹¹⁶⁰ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 118; Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, 43.

¹¹⁶¹ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, c. 2, 214.

kullanılmaktadır. Bu cümle “سَأَلْتُ الْقَرْيَةَ/köye sordum” şeklinde kurulunca mürekkebe mecaz gündeme gelmektedir. Aynı şekilde “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ/anneleriniz size haram kılındı.”¹¹⁶² âyetinde de mürekkebe mecaz bulunmaktadır. Çünkü tahrîm, zatlardan ziyade fiillere yöneliktir. Ancak bu âyette haramlık zât ile terkîb edilerek kullanılmaktadır. Bu yüzden burada mürekkebe mecaz gündeme gelmektedir.¹¹⁶³ Usûlcüler mürekkebe mecazı, aynı zamanda aklî mecaz olarak da nitelendirmektedirler.¹¹⁶⁴

Ancak mürekkebe mecazın aklî olarak nitelendirilmesine bazı usûlcüler tarafından şu şekilde eleştirildiği görülmektedir:

(Fiil ile fail arasındaki) nispeti, mürekkebe olarak ifade etmek doğru değildir. Doğru olan terkîb ile ifade etmektir. Çok hasta olan cesur bir adam kastedilerek “هَلَكَ الْأَسَدُ” denilirse bu nispette/isnatta değil, mürekkebe meydana gelen bir mecâzdır... (Fiil ile fail arasındaki) nispetten kaynaklı olmayan tüm mecâzlar mürekkebe mecâzdır. Zira “جاء الأسد” cümlesindeki الأسد kelimesi başka bir kelimeye bittiği için mürekkebe mecâzdır.¹¹⁶⁵

Terkîbî mecaz şu örnek üzerinden açıklanabilir:

“أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ كَرَّ الْغَدَاةَ وَمَرَّ الْعَشَى/Gündüz ve gecenin birbirini takip etmesi, küçüğün saçına ak düşürdü, yaşlıyı da fani kıldı.” Bu şiirdeki bütün kelimeler aslî mânalarında kullanılmaktadır. Bununla birlikte “أَشَابَ” ve “أَفْنَى” fiillerinin “كَرَّ الْغَدَاةَ وَمَرَّ الْعَشَى” ifadesine isnadı hakikate mutabık değildir. Nitekim bu şiirde ihtiyarlatma ve fani kılma fiilleri gece ve gündüzün bir eylemi olarak ifade edilmektedir. Çünkü bunlar Allah’ın fiiliyle meydana gelmektedir. Buna göre bir fiili, herhangi bir eylemi gerçekleştirecek bir kabiliyete ve güce sahip olmayana isnad etmek gerçeğe aykırıdır. Bu nedenle burada terkîbde meydana gelen bir mecazdan bahsedilebilmektedir.¹¹⁶⁶

Lugavî mecazda mecaz, lafzın vasfı iken aklî mecazda ise cümleyi nitelemektedir. Zira mecaz, müsned ve müsnedün ileyhi olan lafızlarda söz konusu olmayıp bilakis isnadın kendisinde meydana gelmektedir. Başka bir ifadeyle cümleyi oluşturan kelimeler hakîkî mânada gelirken mecaz ise ancak cümlelerin terkibinde söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla aklî mecazda lügat tarafından vazedilmiş bir mecaz söz konusu olmadığı için

¹¹⁶² en-Nisâ 4/23.

¹¹⁶³ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 43-44.

¹¹⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 122; Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 294.

¹¹⁶⁵ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl (Süllemü'l-vusûl ile)*, c. 2, 163; Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 296.

¹¹⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 118.

burada oluşan mecazın varlığını gösteren şey akıldır. Diğer bir ifadeyle fiil ile fâil arasındaki münasebet ancak akıl ile bilindiği için ikisinin arasında meydana gelen mecaz da ancak akıl ile anlaşılmaktadır. Aklî mecaz terkîbî, isnâdî, nisbî, isbâtî ve hükûmî mecaz olarak da isimlendirilmektedir.¹¹⁶⁷

3.2.1.1 Hakikatin Asıl Olması

Vazedildiği mânada kullanıldığı için hakikat, usûl eserlerinin genelinde “asıl” olarak nitelendirilmektedir. Hakiki mânanın esas alınması, lafzın mutlak kullanımıyla doğrudan alakalıdır. Bir başka ifadeyle lafzın bir mânâ karşılığında vazedilmesi, geçerli bir delil olmadan onun başka mânada kullanılmasını engellemektedir. Dolayısıyla lafız mutlak geldiğinde vazedildiği hakiki mânada anlaşılması gerekmektedir. Bunun yanı sıra hakiki mânanın zihin tarafından algılanması daha güçlüdür. Nitekim hakikatin anlaşılması için başka bir şeye ihtiyaç duyulmazken mecazın bilinmesi bir alaka ya da karineye bağlıdır. Buna göre “akla ilk gelme” özelliği, hakikatin alametlerindendir. Bu durum birçok eserde vaz’ın sâbık, isti’ mâlin mütevassıt ve hamlin lâhık olması şeklinde ifade edilmektedir.¹¹⁶⁸

Mesela Şâfiîler’e göre isim birliğinden dolayı “zina” lafzı hem zina eden erkeğe (zâni) hem de zina eden kadın (zâniye) hakkında hakikattir. Dolayısıyla zina eyleminde her ikisine de ceza uygulanır. Hanefîler’e göre ise “zinanın bir eylem, kadının ise sadece eylemin mahalli olması” sebebiyle zina ismi erkek hakkında hakikat, kadın hakkında ise mecaz olduğundan kadına zina cezası uygulanmaz. Bu durumda bir kadın, bir çocuk veya deliyle yahut bir yere bağlayıp zorlama ile bir adamla zina eylemi gerçekleştirirse Şâfiîler’e göre kadına had gerekir. Hanefîler’e göre ise had cezası gerekmez.¹¹⁶⁹

Hakikatin asıl olmasının içtihatlarla ve hükümlere yansıyan sonuçları bulunmaktadır. Hakikatin asıl olmasıyla ilgili ortaya çıkan usûlî görüşler örnekler üzerinden incelenecektir.

3.2.1.1.1. Hakikat ve Mecazın Teâruzu Durumunda Hakikatin Tercih Edilmesi

Hakikatin asıl olmasıyla ilgili ortaya çıkan bu görüş, bir lafzın hakiki mânâ ile

¹¹⁶⁷ Hindî, *Nihâyetü’l-vusûl*, c. 2, 340; Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 294-296.

¹¹⁶⁸ Bkz. Karâfî, *Nefâisü’l-usûl*, c. 2, 570; Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi’l-fetâvâ ‘ani’l-aşkâm ve tasarrufâtî’l-kâdî ve’l-imâm*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbûâti’l-İslamiyye, 1995), 77; Merdâvî, *et-Tahbîr*, c. 1, 291.

¹¹⁶⁹ Zencânî, *Tahrîcü’l-furû’*, 342-343; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 2, 423.

mecaz mânânın da anlaşılması halinde hakikatin mukaddem olduğunu bildirmektedir. Bir başka ifadeyle hakikat ve mecaz eşit olduğunda hakikat öncelikli konumdur. Lafzın hakiki mânasına göre hüküm verilir. Örneğin “إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلٍ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ” *İçki, kumar, tapınmak ve putlara kurban kesmek için dikilen taşlar, fal ve şans okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının...*¹¹⁷⁰ âyeti hamr (şarap) haram kılmıştır. “Hamr” üzüm suyunun keskinleşmiş halini ifade eden bir içecek olup bu anlamda hakikattir. Hanefî usûlcüler buradan hareketle diğer sarhoş edici içeceklerin hamr kapsamında değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü lafzın vazedildiği mânada kullanılması esastır. Bu durumda arızî olan mecazî mâna terkedilir. Buna göre şarap içene uygulanan had cezası, sarhoş etmediği sürece diğer sarhoş edici nitelikteki içeceklere uygulanmaz.¹¹⁷¹ Şarap dışındaki sarhoş edici nitelikteki diğer içeceklerin alınmasıyla uygulanan had cezası Hz. Peygamber’in bu konudaki “السكر من كل شراب/sarhoşluk, her türlü içecekten olabilir.”¹¹⁷² şeklindeki hadise dayandırılmaktadır.¹¹⁷³

Şâfiî usûlcüleri bu meseleyi dilde kıyas ya da hakikat ile mecazın bir arada kullanılması bağlamında ele almaktadır.¹¹⁷⁴ Şâfiî mezhebinde nebîz için hamr isminin hakikat olarak kullanılıp kullanılmayacağı ihtilaflıdır. Müzenî nebîz için hamr isminin kullanılabileceğini ifade etmektedir. Müzenî’nin bu düşüncesi, sıfattaki iştirakin isimde de iştiraki gerektirdiği hususuna dayandırılmaktadır. Bunun usûldeki karşılığı dilde kıyas olup Şâfiîlerin birçoğuna göre bu caizdir.¹¹⁷⁵ Öte yandan Râfiî, Şâfiî usûlcülerin çoğunluğunun hamr isminin, nebîz hakkında mecazen kullanıldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte hamrda uygulanan had cezası nebîz içenler hakkında da geçerlidir. Nitekim bu konuda “كل مسكر خمر وكل خمر حرام/her sarhoş edici hamrdır ve her hamr haramdır.”¹¹⁷⁶ hadisi delil gösterilmiştir.¹¹⁷⁷

¹¹⁷⁰ el-Mâide 5/90.

¹¹⁷¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 72-73.

¹¹⁷² Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Âlî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “el-Eşribe”, 48 (No. 5686).

¹¹⁷³ Bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 73.

¹¹⁷⁴ Zencânî, *Tahrîcû’l-furû’*, 68.

¹¹⁷⁵ Şemsüddin Muhammed b. el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meâni elfâzi’l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil İtânî (Beyrut: Darü’l-Marife, 2014), c. 4, 245.

¹¹⁷⁶ *İbn Mâce*, “el-Eşribe”, 9 (No. 3390).

¹¹⁷⁷ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, c. 4, 245.

Yukarıdaki örnekten anlaşıldığı üzere her mezhep elde ettiği sonucu, kendi savunduğu görüşe uygun yöntemlerle gerekçelendirmektedir. Hanefî usûlcüleri dilde vazedildiği mânadaki kullanımı ifade eden hakikatin asıl olduğu bu yüzden mecazın devre dışı kalması gerektiğinden hareket ederek hamr dışındaki sarhoş edici içeceklere hem hamr isminin verilmesinin doğru olmadığı hem de bir lafızla aynı anda hakikat ve mecazın bir arada bulunamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bir başka ifadeyle lafzın hakiki mânasını ifade ettiği yerde mecazın geri çekilmesi gerekmektedir. Hakikatin asıl, mecazın halef olması da doğrudan vaz‘a dayananın öncelikli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Hanefîlerin bu sonuca varmasında tek unsurun vaz‘ olduğunu söylemek mümkün değildir. Her ne kadar metin ve naslardan hareket edilse de genelde dil özelden ise vaz‘ verileri dışında birçok unsurun dikkate alındığı bilinmektedir.

Şâfiî usûlcülerinin çoğunluğu dilde kıyası ve hakikat ile mecazın bir lafızda toplanmasını mümkün gördüklerinden nebîz için hamr isminin hakikaten ya da mecazen kullanılabileceği düşüncesinden hareket etmişlerdir. Buna göre hamr için geçerli olan hüküm diğer sarhoş edici içecekler için de geçerli olmaktadır. Ancak Şâfiîlerin bu sonuca varmalarında konu hakkında varid olan hadislerin daha etkili olduğunu ifade etmek mümkündür.

3.2.1.1.2. Şer‘î Hakikatin, Lugavî Hakikate Mukaddem Olması

Lafzın, şer‘î ve lugavî mânası mânasına ihtimali varsa şer‘î mâna öne geçirilir. Çünkü şer‘, dilden sonra gelmiştir. Dilin amacı şer‘in hükümlerini açıklamak olduğu için lafzın şer‘î mânaya hamledilmesi evladır. Fakat lugavî hakikatin tercihe daha şayan olduğunu gösteren bir mâna olması durumunda lugavî hakikat öncelikli olur. Örneğin “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ / *Namazı dosdoğru kılınız ve zekâtı veriniz.*”¹¹⁷⁸ âyetinde geçen “الصلاة” ve “الزكاة” lafızları dilde “dua ve temizleme, artış” gibi mânalara gelmektedir. Ancak şer‘î mânaları ise “namaz ve zekât”tır. Bu âyette de şer‘î mânalarına öncelik verilmektedir.

3.2.1.1.2.1. Zinanın Sıhriyet Haramlığını Gerektirip Gerektirmediği Hususu

Zinanın sıhriyet haramlığını gerektirip gerektirmediği hususunda farklı görüşler

¹¹⁷⁸ el-Bakara 2/43.

ortaya çıkmıştır. Hanefî ve Mâlikîler'e göre zina sıhriyet haramlığını gerektirir. Zira “ وَلَا

تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا /Cahiliye devrinde geçenler müstesna babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyiniz. Şüphe yok ki o, pek çirkindir.”¹¹⁷⁹ âyetinde geçen nikâh lafzı “cinsel ilişki” mânasında hakikat olup “babalarınızın ilişkiye girdiği kadınlarla ilişkiye girmeyin” anlamındadır. Babanın zina yoluyla da olsa ilişkiye girdiği kadınla oğlunun ilişkiye girmesi haramdır. Bu görüşü savunanlara göre âyette geçen “cahiliye devrinde geçenler müstesna” ifadesi, söz konusu tevilin doğruluğu için bir karine ve delildir. Çünkü cahiliye Arapları, babalarının eşlerini miras olarak alıyorlardı. Yaygın olan bu verasette akit değil, cinsellik öncelikliydi. Zira kendilerine miras kalan babalarının eşleriyle yeni bir evlilik akdi yaptıkları bilinmemektedir. Ayrıca âyette geçen “şüphe yok ki o pek çirkindir” ifadesi de akde değil, söz konusu ilişkiye işaret etmektedir. Dolayısıyla Hanefîler'e göre erkeğe, zina ettiği kadının kızı veya annesi haram olduğu gibi zina edilen kadın da erkeğin oğlu veya babasına haram olur.¹¹⁸⁰

Şâfiîler ve bazı Mâlikîler'e göre ise zina, sıhriyet haramlığını gerektirmez. Zira şer'î hakikat olarak nikâh lafzından maksat, “evlilik akdi”dir. Cinsel ilişki anlamında ise mecazdır. Lafızlar şer'î hakikat varken mecaza hamledilerek tevil edilmez. Dolayısıyla Şâfiîlere göre erkeğe, zina ettiği kadının kızı veya annesi haram olmadığı gibi zina edilen kadın da erkeğin oğlu veya babasına haram değildir.¹¹⁸¹

Bu örnekten anlaşıldığı üzere elde edilen hükümlerin dayanaklarından birisi de lafzın şer'î vaz'ının öncelikli olması hususudur. Şâfiîler şer'î naslarda şer' mânasının öncelikli olduğundan hareketle âyet ve hadislerde geçen “nikâh” kelimesini akit mânasına hamletmişlerdir. Hanefîler ise burada nikâh kelimesinin cinsel ilişkide hakikat ifade ettiğini ve bu mânanın kullanılmasına mâni bir delil olmadığı sürece başka mânaya

¹¹⁷⁹ en-Nisâ 4/22.

¹¹⁸⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdurrahman el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve 'z-ziyâdât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), c. 4, 504-505; Ebû Zeyd b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, t.y.), 136; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 4, 205-206; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, c. 2, 260; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), c. 3, 164, 166.

¹¹⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, c. 5, 25, 153; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 9, 214; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. 12, 240; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâili'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 381-382; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, c. 10, 29.

hamledilmesinin caiz olmadığı ilkesini benimsemiştir. Dolayısıyla helal ya da haram ilişki olup olmamasına bakılmaksızın cinsel ilişkinin sıhriyet haramlığını gerektirdiği ortaya çıkmaktadır. Ancak Şâfiîler nikâh lafzıyla “akit” kastedildiğini savunduğu için zina ile sıhriyet haramlığı oluşmadığı sonucuna ulaşmışlardır.¹¹⁸² Bu durumda Hanefilerin vardığı sonuç lugavî mânasına daha yakın bir özellik arz ederken Şâfiîlerin elde ettiği hüküm şer‘î mânaya daha yakındır.¹¹⁸³ Her iki mezhep, vardıkları sonuçları başka delillerle de gerekçelendirmişlerdir. Ancak bu çalışma, vaz‘ düşüncesinin hükümlere etki edip etmediğini tespit etmeyi hedeflediği için bu delillere burada yer verilmeyecektir.

3.2.1.1.2.2. İhramlının Nikâhı Meselesi

Hanefîlere göre Hz. Peygamberin “لا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يَنْكِحُ وَلَا يَخْطُبُ”/Muhrim evlenmez, evlendirmez ve kız istemez!¹¹⁸⁴ hadisiyle haram kıldığı husus, akit değil cinsel ilişkidir. Hanefîler bu hususta hem nikâh lafzının cinsel ilişkide hakikat olmasını hem de İbn Abbas’tan rivâyet edilen “Hz. Peygamber, Meymûne ile ihramlıyken evlendi.”¹¹⁸⁵ hadisini delil göstermektedirler.¹¹⁸⁶ Mâlikî ve Şâfiîlere göre ise ihramlının nikâh akdi fasittir. Nitekim nikâh kelimesinden maksadın “cinsellik” olduğunu söylemek şer‘î bir mecaz, söz konusu kelimeden maksadın “akit” olması ise şer‘î bir hakikattir. Şer‘î bir lafzı şer‘î hakikatine hamletmek aynı lafzı mecazî anlamına hamletmekten evlâdır.¹¹⁸⁷ Bir başka delilleri ise bizzat Hz. Meymûne’nin “Hz. Peygamber ile Sürf’te evlenirken ihramlı değildik.” ifadesidir.¹¹⁸⁸ Hattâbî bu iki farklı rivâyet hususunda “Meymûne kendi evlilik akdini herkesten daha çok bilmektedir.” demektedir.¹¹⁸⁹

3.2.1.1.2.3. Bâkire Kızın Nikâha İcbarı Meselesi

Bu konuyla ilgili olarak Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği “لا تُنْكَحُ الْيَتِيمَةُ حَتَّى”

¹¹⁸² Zencânî, *Tahrîcû'l-furû'*, 272-273.

¹¹⁸³ Bkz. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, c. 3, 165.

¹¹⁸⁴ *Müslim*, “Nikâh”, 5 (No. 1409).

¹¹⁸⁵ *Buhârî*, “Cezâû's-Sayd”, 12 (No. 1837); “Meğâzî”, 43 (No. 4258); “Nikâh”, 30 (No. 5114).

¹¹⁸⁶ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 397; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, c. 3, 184.

¹¹⁸⁷ Muhammed b. Ahmed b. Alî et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'i'l-furû' 'ale'l-usûl* (Suudi Arabistan: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998), 475.

¹¹⁸⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, c. 5, 78, 177-178; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *İhtilafü'l-hadîs (el-Ümm içerisinde)*, thk. Rifat Fevzî (y.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001), c. 10, 193-194; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehîd*, c. 2, 645-646.

¹¹⁸⁹ Ebû Süleymân Muhammed b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1933), c. 2, 183.

تُسْتَأْمَرُ/Nikâhta yetim kızın izni aranır.”¹¹⁹⁰ hadisinde geçen “yetim” lafzının zahir mânası “babası olmayan”dır. Muhalif mefhum gereği yetim olmayan, yani babası olan kızın izni istenmeden de evlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla baba, kızını nikâha zorlayabilir.¹¹⁹¹ Burada nikâhtan kasıt evlilik akdidir. Zira nikâh lafzı, “cinsel ilişki/وطا” şeklinde mecaza tevil edilse babanın kızını cinsel ilişkiye zorlaması gibi etik olmayan bir anlamın ortaya çıkacağı açıktır.¹¹⁹² Ebû Hanife başta olmak üzere diğer bazı âlimlere göre ise İbn Abbas’ın rivâyet ettiği “Bâkirenin izni istenir, izni ise sükûtudur.”¹¹⁹³ hadisinde geçen “bâkire” ifadesinin umumundan, yetim veya yetim olmayan bütün kızların izinlerinin aranması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca hadiste geçen “يَتِيمَة” ifadesi “tek, eşi olmayan” anlamında da kullanılmış olabilir.¹¹⁹⁴ Eğer bu şekilde tevil edilirse zaten Şâfiîler ile Malîkîlerin iddiası tamamen ortadan kalkmaktadır.¹¹⁹⁵ Ancak Şâfiî ve Malîkîler, hem Arapların örfünde hem de Kur’an naslarında yetim ifadesinin zâhir ve akla ilk gelen anlamının “baba yoksunu” olduğunu ifade ederek böyle bir tevilin uzak olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁹⁶

3.2.1.1.3. Örfî ve Lugavî Hakikat Teâruzu Durumunda Örfî Hakikatin Tercih Edilmesi

Bir lafız lugavî mânası ile örfî mânası arasında gidip geliyorsa örfî mânası tercih edilir. Çünkü örf, dilden sonra ortaya çıkmıştır. Örf tasarruflara etki ettiği için hüküm örf göre şekil alır. Mesela mutlak olarak “et” lafzı, herhangi bir karine olmazsa kırmızı et mânasında kullanılır. Bu durum, insanların örfünde mutlak “et” kelimesinin “kırmızı et” mânasından yaygınlaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde “mescid” kelimesi dilde secde edilen yer demektir. Ancak örfte namaz kılınan yer anlamı yaygınlaşmıştır.

Mesela “baş satın almamak” üzere yemin eden kişi güvercin ya da serçe başı alırsa yemini bozulmaz. Çünkü örfte “baş” kelimesi genelde koyun ya da inek başı şeklinde

¹¹⁹⁰ Tirmizî, “Nikâh”, 18 (No. 1109); Nesâî, “Nikâh”, 36 (No. 3272).

¹¹⁹¹ Ebû Zekeriyâ Muhîyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe li'ş-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty.), c. 17, 265.

¹¹⁹² Abdülbaki Deniz, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tevil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 394.

¹¹⁹³ Tirmizî, “Nikâh”, 17 (No. 1107); Nesâî, “Nikâh”, 32 (No. 3266).

¹¹⁹⁴ Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), c. 3, 262.

¹¹⁹⁵ Deniz, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tevil*, 394.

¹¹⁹⁶ Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 9, 56; Nevevî, *el-Mecmû'*, c. 17, 265; Deniz, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tevil*, 395.

bilinmektedir. Aynı şekilde “yumurta yememek” üzere yemin eden kişi deve kuşu yumurtası yediğinde yemini bozulmaz. Çünkü örfte yumurta, tavuğun yumurtası olarak yaygınlık kazanmıştır.¹¹⁹⁷

İbn Kayyım, ikrar, yemin, vasiyet vb. konularda hâkim örfte câri olan lafızlar hakkında örf ehlinin bilmediği bir şekilde hüküm verilmesinin caiz olmadığını ifade etmektedir. Aslî hakikatine muhalif olsa da örfte bilinen mânasına göre hüküm verilmesi gerekmektedir.¹¹⁹⁸ Mesela “özgürlük” lafzının “iffet” mânasında kullanıldığı bir belde yaşayanlardan birisi kölesi ya da cariyesi hakkında “o hürdür” derse köle ya da cariyeye bu sözle hür olmaz. Çünkü yaygın örfte bu söz, iffet mânasında bilinmektedir.¹¹⁹⁹

3.2.1.1.4. Şer‘î Hakikatin, Örfî Hakikate Tercih Edilmesi

Bir lafız şer‘î mânası ile örfî mânası arasında gidip geliyorsa şer‘î anlamı tercih edilir. Bu durum şer‘î mânaya bir hüküm taalluk etmesi itibariyledir. Bir başka ifadeyle şer‘î ve örfî mânaya ihtimalli lafızda şer‘î anlam bir hüküm ortaya koyuyorsa şer‘î mânası dikkate alınır.¹²⁰⁰

Namaz kılmamaya ya da oruç tutmamaya yemin eden kişi tespih ettiğinde ya da niyetsiz oruç tuttuğunda yemini bozulmaz. Çünkü şer‘î mânasına göre namaz, rükû ve secdeyi, oruç da niyetle birlikte bir imsâkı ifade etmektedir. Aynı şekilde satma, satın alma, evlenme, boşama gibi konularda şaka yapan kişinin tasarruflarının geçerli olduğu ifade edilmiştir. Çünkü şer‘ bunlara hüküm bina etmiştir.¹²⁰¹ Ayrıca bu konu hakkında “ثلاث جدهن جد وهزهن جد النكاح والطلاق والرجعة/Ciddisi de ciddi şakası da ciddi olan üç şey vardır: nikâh, talâk ve ric‘at.”¹²⁰² şeklinde bir hadis vardır.

Ancak şer‘î mânaya bir hüküm ve teklif taalluk etmiyorsa örfî mâna öne geçirilir. Özellikle yeminler konusunda yemin eden kişinin içinde bulunduğu örf belirleyicidir. Mesela et yemeyeceğine yemin eden kişi balık ya da çekirge yediğinde yemini bozulmaz.

¹¹⁹⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 143; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, c. 1, 75.

¹¹⁹⁸ Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Meşhûr Hasan Ali Selman Ebû 'Ubeyde (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), c. 6, 151.

¹¹⁹⁹ İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkûn*, c. 6, 152.

¹²⁰⁰ Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), c. 2, 111; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, c. 3, 475; Ahmed b. Muhammed el-Gazzî el-Bûrnû, *el-Vecîz fi idâhi kavâidi'l-fikhi'l-küllîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 287.

¹²⁰¹ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, c. 2, 111.

¹²⁰² Ebû Davûd, "Kitâbü't-Talâk", 9 (No. 2188).

Bunlar Allah tarafından et olarak isimlendirilmişse de örf ehli arasında et denince akla çekirge ya da balık gelmemektedir. Aynı şekilde kandille aydınlanmayacağına dair yemin eden kişi güneşle aydınlansa yemini bozulmaz. Halıya oturmayacağına yemin eden kişi toprağa oturduğunda yemini bozulmaz. Oysa toprak da bir nevi halı olarak isimlendirilmiştir. Tüm bu durumlarda örfün isti'mâline göre hüküm verilmektedir.¹²⁰³

3.2.1.1.5. Mecazın İsti'mâlde Hakikate Eşit Olup Tercih Gerektiren Bir Durum Olmadığında Hakikatin Tercih Edilmesi

Dilde vazedildiği mânada kullanılması itibariyle hakikat asıl olsa da bazı durumlarda mecaz mânanın isti'mâlinin hakikat kadar yaygınlık göstermesi sebebiyle hakikat ve mecaz eşit olabilmektedir. Bu durumda tercihi gerektiren bir durum yoksa hakikat öne geçirilir. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf bu konuda müttefiktir.¹²⁰⁴ Mesela “nikâh” lafzı yukarıda açıklandığı üzere hem “akıt” hem de “cinsel ilişki” mânasında kullanılmaktadır. Ebû Hanife söz konusu lafzın “cinsel ilişki” mânasında hakikat ifade etmesi dolayısıyla bu mânasını esas almıştır.

3.2.1.2. Mecazın Aslın Hilafına Olması

Mecaz, vazedildiği mânâ dışında kullanılması itibariyle aslın hilafı olarak nitelendirilmiştir. Bir lafzın vazedildiği mânada kullanılması asıl olup hakikat bunu ifade etmektedir. Ancak mecazın vazedildiği mânâ dışında kullanılması, onun tamamen vaz'î mânasından bağımsız olduğu mânasına gelmemektedir. Nitekim lafzın mecaz mânası ile vaz'î mânası arasında bir alakanın bulunması zorunludur. Böylece mecaz mânanın vaz'î anlamla irtibatı sağlanmış olmaktadır. Mecazın aslın hilafı ile alakalı usûlî birçok görüş vardır.

3.2.1.2.1. Mecazın, Hakikatin Halefi Olması

Mecazın, hakikatin halefi olduğu noktasında bir ihtilaf bulunmamakla birlikte mecazın ne cihetten hakikatin halefi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir.¹²⁰⁵ Bu ihtilaf, hakikatin asıl olması kuralına dayanmaktadır. Mecazın hakikatin halefi olması, onun fer'î olmasıdır. Bir şeyin diğer şeye halef olabilmesinin şartı, aslın, nefsü'l-emirde mümkün

¹²⁰³ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, c. 2, 110; Bûrnû, *el-Vecîz fî idâhi kavâidi'l-fıkhi'l-küllîyye*, 287.

¹²⁰⁴ Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 316; Emîr Pâdişah, *Teyşîru't-Tahrîr*, c. 2, 50; Merdâvî, *et-Tahbîr*, c. 2, 481-482; Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, c. 1, 196.

¹²⁰⁵ Şâşî, *Usûlu's-Şâşî*, 37-38; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 113-114; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, c. 1, 181; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. 2, 225.

ve zatında varlığının tasavvur edilebilir olmasıdır. Hatta arızî olarak ortaya çıkan bir duruma binaen asıl mânanın anlaşılması mümkün olmasa, diğer bir şeyin onun halefi olması sahîh olur. Fakat bir şey nefsü'l-emirde mümkün olmazsa diğeri de ona halef olamaz.¹²⁰⁶

Ebû Hanîfe'ye göre mecaz, konuşma/tekellüm hakkında haleftir. Yani bir lafız ile konuşulup da vazedildiği mânâ murad edilirse asıldır. Yine o lafız ile konuşulup da mecaz murad edilirse ona haleftir. Bu durumda hakiki mânanın imkânsız olduğu durumlarda mecaza gidilir. Bu şekilde kelâm ihmalden çıkarılıp i'mâl edilmiş olur. Hakiki mânâ esas alınamadığında halef-asıl ilişkisi kelâm ile mecaz arasında gerçekleşir. Böylece mecaz, kelâmın hakikati yerine geçer. Nitekim hakikat ve mecaz lafızların vasıflarıdır. Bu konuda dilciler arasında ittifak vardır. Dolayısıyla halefiyet ve asalet ilişkisi lafızda gerçekleşir. Bu surette konuşulan lafzın terkibi cihetiyle sıhhati, mecazî mânanın sıhhati açısından yeterlidir.¹²⁰⁷ Mesela Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi yaşça kendisinden büyük ve nesebi bilinen kölesine “bu oğlumdur” dediğinde köle azat olur. Çünkü bu cümle dil açısından doğrudur. Ancak o şahsın yaşça büyük olması ya da nesebinin bilinmesi gibi arızî bir durum sebebiyle mânası imkânsızdır. Bu sebepten halefi olan mecazî mânaya hamledilir ve azat tahakkuk eder.¹²⁰⁸ Ebû Hanîfe, mecazın, konuşmada hakikatin halefi olmasını istisna örneğine benzeterek açıklamaktadır. Buna göre bir adam karısına “أنت

طالق ألفا إلا تسعمائة وتسعة وتسعين/Dokuz yüz doksan dokuz hariç bin kere boşsun.” dese, bu söz ile bir talak vaki olur. Çünkü konuşma açısından bu söz doğru olduğu için bu şekilde bir söz ile talak verilmesi de doğrudur.¹²⁰⁹

İmâmeyn'e göre ise mecaz, hüküm hakkında haleftir. Yani hakikat, mânasının hükmü itibariyle asıldır. Mecaz da mânasının hükmü itibariyle fer'dir. Bu surette hakiki mânanın asıl olması hasebiyle hükmen sahîh olmalıdır ki arızî bir sebepten dolayı imkânsız olduğunda diğeri ona halef olabilsin. Buna binaen bir kişi yaşça kendisinden büyük ve nesebi bilinen kölesine “bu oğlumdur” dediğinde köle azat olmaz. Çünkü bu terkinin hakiki mânası ve hükmü, nefsü'l-emirde sahîh olmadığından halefi de sabit

¹²⁰⁶ Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 468.

¹²⁰⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 113-114.

¹²⁰⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 114; Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 468.

¹²⁰⁹ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 186.

olmaz.¹²¹⁰ İmâmeyn'e göre mecazla gerçekleşen hüküm, maksuddur. Maksud, bir vasıta konumunda olan ibareden daha değerlidir.¹²¹¹ Mecazın hükmün halefi olması, hakikatin hükmünün mecazda ortaya çıkarılması anlamındadır. Mecaz hükmün halefi olduğu için örfte yaygın mecaz, müsta'mel hakikate tercih edilmelidir. Çünkü burada amaç, ibare değil hüküm olduğu için umumu'l-mecaz tercihe daha şayandır. Bu şekilde hakikat ve mecaz, bir lafız kapsamında zikredilir. Bu da mecazın hükmü yanında hakikatin hükmünün de esas alınmasını sağlar.¹²¹²

İmâm Şâfi'ye göre mecaz, konuşmada olduğu gibi hükümde de hakikatin halefidir. Bir başka ifadeyle mecaz ile hükmün ispatı, hakikatinin tasavvur edilebilmesine ve haddi zatında mümkün olmasına bağlıdır. Hakikat ifade etmesi imkânsız ise mecazi mânası da sahih olmaz.¹²¹³ Bu konudaki gerekçesi, hükümlerin, mecazi lafızlara değil lugavî hakikatlerine dayandırılmasının asıl olmasıdır. Konuşmada bir esneklik sağlamak amacıyla hakikate olan yakınlığı sebebiyle mecaz, hakikat yerine konulmuştur. Halef olan şeyde hükmün sabit olmasının şartı ise bu hükmün asılda sabit olmasının imkân dahilinde olmasıdır.¹²¹⁴ Buna göre bir kimse yaşça kendisinden büyük ve nesebi bilinen kölesine “bu oğlumdur” dese ya da kendisinden yaşça küçük olan kölesine “bu benim babamdır” dese bu sözlerle köle azat olmaz. Çünkü bu sözlerin hakikati tasavvur edilemez. Dolayısıyla mecazı da tasavvur edilemez. Çünkü mecaz, hüküm ispatında da hakikatin halefidir.¹²¹⁵

3.2.1.2.2. Râcih Mecazın, Mercûh Hakikate Mukaddem Olması

Bir lafız, mercûh hakikat ile râcih mecaz arasında gidip geliyorsa mecaz öne geçirilir. Mecazın râcih olması, kullanım sıklığından kaynaklanmaktadır. Hakikatin mercûh olması ise kullanımının azlığına bağlıdır.¹²¹⁶ Ebû Hanife'ye göre mercûh hakikatin evlâ olduğu ifade edilmiştir. Buna karşılık İmâmeyn'in ise râcih mecazı evlâ gördüğü belirtilmiştir.¹²¹⁷ İmâmeyn bu durumu umumu'l-mecaz tarikiyle açıklamıştır.¹²¹⁸

¹²¹⁰ Seydişehrî, *Telhîs*, c. 1, 468, 470.

¹²¹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, 114.

¹²¹² Şâfi, *Usûlu's-Şâfi*, 37-38; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 184-185.

¹²¹³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, c. 2, 225.

¹²¹⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-furû'*, 387.

¹²¹⁵ Zencânî, *Tahrîcü'l-furû'*, 388.

¹²¹⁶ İsnevî, *et-Temhîd*, 277; Dâvûdî, *Kavâidü usûl*, c. 1, 98.

¹²¹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, 128-129; Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 315.

¹²¹⁸ Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, 1403), 138.

Mecazın râcîh olması Fatıma isimli iki karısı olan bir adamın durumuna benzetilmiştir. Bu adamın bir karısının babasının ismi Muhammed, diğerinin babasının ismi de Muhammed olmasına rağmen insanlar arasında Zeyd ismiyle bilinmektedir. Bu adamın “karım Muhammed’in kızı Fatıma boştur.” sözüyle “Zeyd ismiyle bilinen adamın kızını kastettim.” demesi hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bazıları babaların koyduğu isimlerin asıl olmasını dikkate almıştır. Bazıları ise insanlar arasında daha yaygın olan ismi göz önünde bulundurmuştur.¹²¹⁹

Mesela “talak” lafzı, sözlükte nikâh, milk-i yemin ya da başka bir şeyden kaynaklanan “bağın izale edilmesi” anlamındadır. Bu lafız daha sonra örfün isti‘mâlinde nikâh bağı için özel kullanılmıştır. Buna göre cariyesine “sen boşsun” diyen bir adam niyet etmedikçe cariyesi azat olmaz.¹²²⁰ Bu durum mecazın râcîh olmasına dayanmaktadır. Nitekim bazı durumlarda hakikatin kullanım azlığı, o hakikatin akla hemen gelmesini engelleyebilir. Mesela “bu nehirden su içeceğim.” diyen bir kişinin nehirden ağızyla su içmesi hakikat ifade ederken bardağı nehre daldırıp bardaktan su içmesi ise mecazdır. Çünkü suyu nehirden değil bardaktan içmektedir. Ancak bu mecâz râcîh olduğu için insanların böyle bir cümleyi duymaları akıllarına hakikat mânasını değil mecaz mânasını getirmektedir.¹²²¹

“Bu ağaçtan yemeyeceğim.” diyen kişinin yemini, “bu ağacın meyvelerinden yemeyeceğim.” şeklinde anlaşılır. Bu ise halk arasında yaygınlık kazanmış râcîh mecaz olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde “bu koyundan yemeyeceğim” diye yemin eden kişi, koyunun etinden yerse yemini bozulurken sütünü içmesi ya da yavrusunun etini yemesiyle yemini bozulmaz.¹²²² Ancak Ebû Hanîfe, mercûh da olsa hakikati asıl olarak değerlendirmiş ve ağacın kendisinin yenmesiyle yemininin bozulacağını meyvelerinin yenmesiyle bozulmayacağını ifade etmiştir. İmâmeyn ise ister ağacın kendisini yesin isterse meyvesini yesin yemininin bozulacağını ifade etmiştir. Bu sonuca umumu’l-mecaz yoluyla ulaşmışlardır.

3.2.1.2.3. Bir Lafzın Hakiki Mânayı İfade Etmesi İmkânsız Olduğunda Mecaza Gidilmesi

¹²¹⁹ İsnevî, *et-Temhîd*, 279.

¹²²⁰ İsnevî, *et-Temhîd*, 277.

¹²²¹ İsnevî, *et-Temhîd*, 277-278.

¹²²² Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, c. 4, 509.

Bu görüş, Mecelle’de “mânayı hakiki müteazzir oldukta mecaza gidilir.”¹²²³ şeklinde kaide olarak kaydedilmiştir. Lafzın hakikat mânasının asıl olduğu herkes tarafından müsellemidir. Durum bu olmakla birlikte bazı hallerde lafzın hakiki mânasını ifade etmesi imkânsızdır. Mesela yabancı bir kadına “seni nikâhlarsam kölem hürdür” dese, onunla nikâh akdi yapsa kölesi azat olur. Çünkü daha önce de zikri geçtiği üzere nikâh lafzı “cinsel münasebet” anlamında hakikat, “akit” mânasında ise mecaz ifade etmektedir. Yabancı bir kadınla “cinsel ilişki” haram olduğu için şer‘an hakikat mânası terkedilmiştir. Hakikat mânasına hamletme imkânsız olduğu için mecaz mânaya gidilir.¹²²⁴ Bu görüşün, “kelâmın i‘mâli, ihmalinden evlâdır.” kaidesi çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür.

3.2.1.2.4. İki Mecazın Teâruz Etmesi Halinde Hakiki Mânaya En Yakın Olanın Dikkate Alınması

Bir lafzın hakikate hamledilmesinin imkânsızlaştığı durumlarda mecaz taayyün etmektedir. Ancak bazen mecazlar arasında teâruz meydana gelebilir. Bu durumda mecaz mânalardan hakikate en yakın olanı tercih edilir. İbn Dakîku’l-‘İd bu duruma ihtimallerin birbirine münafi olması kaydını eklemiştir. Dolayısıyla onlardan hakikate en yakın olanı tercih edilir. Mesela “niyetsiz amel yoktur.” sözünün hakikate hamledilmesi imkânsızdır. Bu sözle mecazi birçok mâna takdir edilebilir. Bunlardan birisi niyetsiz amelin “sıhhat”inin olmadığıdır. Diğerine göre niyetsiz amelin “kemal”inin olmadığı takdir edilebilir. Bu iki ihtimal de mecazdır. Sözün bunlardan birisine hamledilmesi diğer ihtimali nefyeder. Çünkü niyetsiz amelin sıhhatinin olmaması bu amelin kemalini ortadan kaldırır. Ancak niyetsiz amelin kemalinin olmaması, amelin sıhhatini nefyetmez. Bu durumda sözün sıhhate hamledilmesi hakikatin nefyine, sözün kemale hamledilmesinden daha yakındır. Bu yüzden sözün sıhhate hamledilmesi evlâdır. Çünkü bir şey için gerekli olan, lafzın mutlak kullanımında insanın aklına daha çabuk gelir.¹²²⁵

“لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب”¹²²⁶ Fatihâ’yı okumayanın namazı yoktur.”¹²²⁶ hadisinin ifade ettiği hakiki mâna, namazın nefyidir. Ancak namaz bir zât olması itibariyle nefye

¹²²³ Mecelle, md. 61.

¹²²⁴ Emîr Pâdişah, *Teyşîru’t-Tahrîr*, c. 2, 50; Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 192.

¹²²⁵ Ebü’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîku’l-‘İd, *İhkâmu’l-ahkâm şerhu Umdeti’l-ahkâm*, çev. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1953), c. 1, 10-11; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, c. 2, 232; Emîr es-Sanânî, *İcâbetü’s-sâil*, 426.

¹²²⁶ Tirmizî, “Salât”, 69 (No. 247).

kâbil değildir. Dolayısıyla bu hadisi hakiki mânasına hamletmek imkânsız olduğu için mecazî mânalarından hakikî anlama en yakın olana hamledilmesi evlâdır. Bu hadisin mecazi mânalarından birisi kemâlin nefyi, diğeri ise iczânın nefyidir. Bu mânalardan hakikatin nefyine en yakın olan mâna, iczânın nefyidir. Çünkü bu mâna akla daha önce gelir. Ayrıca bu mâna, kemalin nefyini de gerekli kılarken tersi durum söz konusu değildir. Dolayısıyla iczânın nefyine hamledilmesi evlâdır.¹²²⁷

Cüveynî, bu hadise benzer bir hadis olan “لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل/oruca geceden niyet etmeyenin orucu yoktur” hadisi bağlamında ilgili görüşleri açıkladıktan sonra lafzın, cevazın nefyi hususunda zahir olduğunu, kemâlin nefyi hususunda oldukça hafi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü kâmil olmayan oruç da oruçtur. Hz. Peygamber ise oruç olmadığını ifade etmiştir. Cüveynî tercih ettikleri görüşün, lafzın cevâzın nefyinde zahir olduğunu, kemalin nefyinde ise mecaz olduğunu dile getirmiştir.¹²²⁸

Mesela “البَّيْعَانُ/الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا” Alış-veriş yapan iki kişi, birbirlerinden ayrılmadıkça onlardan her biri muhayyerdir.”¹²²⁹ hadisi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Hanefiler ve Malikiler meclis muhayyerliğini kabul etmemişlerdir. Buna karşılık Şâfiîler ve Hanbeliler meclis muhayyerliğini kabul etmişlerdir. Nitekim mezhepler bu hadiste geçen lafızlara dayanarak farklı yorumlara ulaşmışlardır. Bununla birlikte her mezhebin görüşüne delil gösterdiği aklî ve naklî deliller de vardır. Ancak burada sadece lafza dayalı ihtilafları ele alınacaktır.¹²³⁰

Şâfiîler ve Hanbeliler’in hadiste geçen lafızların daha çok zahirine göre hareket ettikleri söylenebilir. Hadiste yer alan “البَّيْعَانُ/الْمُتَبَايِعَانِ” lafzını, îcâb ve kabulün tamamlandığı ancak henüz bedenlen ayrılmayan taraflar olarak anlamışlardır. Hanefiler bu lafzı îcâbın yapıldığı andan başlayıp kabulün gerçekleşmesine kadar geçen sürede anlaşma süreci devam eden taraflar olduğunu savunurlar.¹²³¹ Nitekim bu kelime, “بيع” kökünden türemiştir. Bu lafzın biri, “bir malın bedel karşılığında satılması” diğeri de “akit

¹²²⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, c. 3, 467-468; Emîr Pâdişah, *Teyşîru't-Tahrîr*, c. 3, 157; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, c. 3, 25; Dâvûdî, *Kavâidü usûl*, 106.

¹²²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, 306.

¹²²⁹ *Buhârî*, “Buyû”, 19 (No. 2079); *Müslim*, “Buyû”, 10 (No. 1531).

¹²³⁰ Bu konu hakkında aklî ve naklî deliller için ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Tüfekçi, “İslâm Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 11-42.

¹²³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 6, 258.

yapmak” şeklinde iki anlamı vardır.¹²³² Birinci mânâ esas alındığında taraflardan biri البائع (satıcı) diğeri müşteri denir. Bu durumda hadiste geçtiği gibi ikisine birden hakikat ifade edecek şekilde البائع denemez. Akit mânâsı esas alındığında hadiste yer aldığı şekliyle البيعان denilebilir. Dolayısıyla hadiste kastedilen satıcının îcâbda bulunup müşterinin henüz kabul beyânında bulunmadığı, akitle meşgul olan taraflar mânâsında kullanıldığıdır.¹²³³ Hanefilere göre hadiste geçen “البيعان/المتبايعان” kelimesine “satıcı” anlamı verilemez. Çünkü îcâba kabulle karşılık verilmeden önce ortada iki tane satıcı bulunmamaktadır.¹²³⁴ Buna göre hadiste taraflara “البيعان” denmesi mecazî bir kullanımdır. Bununla aralarında satım akdinin devam ettiği, pazarlık yapanlar “المتساومان” mânâsı kastedilmiştir.¹²³⁵ Yani “بيع” kelimesinin hakiki mânâsı her ne kadar alış-veriş olsa da pazarlığın alış-verişin vasıta ve vesilesi olması hasebiyle burada mecaz yoluyla “pazarlık” mânâsı kastedilmiştir.¹²³⁶

“البيعان/المتبايعان” kelimesine verilen anlamlar aynı hadiste yer alan “تفرق/ayrılık” kavramının mânâsını da etkilemiştir. Hanefiler ve Malikiler’e göre teferruk, “sözle ayrılığı” ifade ederken Şâfiiler ve Hanbeliler’e göre ise “bedenen ayrılığı” ifade etmektedir.¹²³⁷

Hanefiler’e göre hadiste bahsi geçen teferruk, “ictimâ” kelimesinin zıt anlamlısıdır. İctimâ iki şey arasındaki ittisali ifade edip bunu sağlayan çeşitli alaka türleri vardır. Alaka türleri çoğaldıkça ittisalin ihtimalleri de artmaktadır. İctimâ bu kadar çeşitli olunca

¹²³² Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Î'lâu's-sünen* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1717), c. 14, 9.

¹²³³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 13, 157.

¹²³⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 6, 258.

¹²³⁵ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-asâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4, 15; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. 2, 225; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-âsâr*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvâ, 1967, c. 4, 12-13; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehîd*, c. 3, 1239; Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta'i'l-İmâm Muhammed*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), c. 3, 236.

¹²³⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-asâr*, c. 4, 15; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. 2, 225; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 13, 157; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. 6, 258; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), c. 4, 251.

¹²³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, c. 3, 7-8; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 6, 11; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, c. 3, 232-233.

teferruk da çeşitli olur. İmam Şâfiî, bu alaka türleri arasından bir tanesini esas alıp tarafların bedenlen ayrılmadıkça muhayyer oldukları sonucuna ulaşmıştır. Hanefiler ise ihtimaller arasında Şâri'in maksadına daha uygun olduğunu düşündüğü seçeneği tercih etmişlerdir.¹²³⁸

Şâfiiler ve Hanbeliler, lafzın hakiki mânasına ya da hakiki mânasına daha yakın bir mânaya hamledilmesi gerektiğinden hareketle bu görüşü kabul etmemişlerdir. Onlara göre alıcı ve satıcı bedenle ayrılmadıkça meclis muhayyerliği devam eder. Zira hadisin zâhiri ile “ayrılık” kelimesinin ilk çağrıştırdığı anlamın “bedenle” olması bunu gerektirmektedir.¹²³⁹ Hattâbî, söz konusu hadisi açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Gerçekleşmesiyle satışın sahih hâle geldiği ayrılık hususundaki ihtilafta cumhur ‘fizikî/bedensel ayrılığı’ savunurken Neha’î ve reyciler ‘antlaşma olması durumunda satışın sahih olduğu’ yönünde görüş beyân etmişlerdir. Malik de bu görüştedir. Ama hadisin zâhiri fizikî ayrılığı savunanlara tanıklık etmekte, halkın dil örfü ve muamelesi de bu tezi desteklemektedir. Zira ‘insanlar ayrıldı’ ifadesinden bedensel ayrılık anlaşılmaktadır. Bunun dışındaki anlamlar ancak bitişik gelen bir karineyle ortaya çıkabilmektedir.¹²⁴⁰

Dilciler de bedensel ayrılık ile belli bir kayıtla gerçekleşen söylem ayrılığı arasına fark koymuşlardır. Şayet maksat, görüş ve söylemde ayrılık ise “görüş ve söylemde ayrıldılar” ifadesi gibi bitişiginde bir kayıt getirme durumu söz konusu olur. Hattâbî’ye göre “يُفترقان” ile “يُفترقان” ifadeleri arasında fark vardır. “يُفترقان” söylemde ayrılığı ifade ederken “يُفترقان” fiilinde bedensel ayrılık söz konusudur.¹²⁴¹ Bu hususta hadisin zâhirine bağlı kalıp tevile başvurmayan Şâfiiler ve Hanbeliler’in görüşü, sıhate daha yakın durmaktadır. Ayrıca lafzı hakikat anlamından mecaza tevil etmenin ancak güçlü bir delil ile mümkün olduğu gerçeğine rağmen Hanefîler, bu konuda iki yerde lafzın hakikî anlamından mecazî anlamına başvurmuşlardır.¹²⁴² Birisi yukarıda bahsedildiği gibi “البيعان” lafzının pazarlık yapanlar anlamında kullanması, ikincisi ise teferruku “sözle ayrılık” mânasına hamledilmesidir.

Görüldüğü üzere Hanefiler hadiste geçen ibarelerin hakikat mânalarının imkânsız gördükleri durumda Şâriin maksadına daha uygun olarak değerlendirdikleri mecaz

¹²³⁸ Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, c. 14, 10.

¹²³⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, c. 9, 205, 218, 262; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 6, 10-11.

¹²⁴⁰ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 3, 118-119.

¹²⁴¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, c. 3, 119.

¹²⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), c. 10, 138; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, c. 4, 251.

anlamlar arasından tercih etmişlerdir. Şâfiîler ise bu konuda hadisteki ibarelerin hakikati ile ameli mümkün gördükleri için mecaz mânaya başvurmamıştır.

3.2.1.2.5. Bir Lafzın İmkânsız Olması Haricinde Hem Hakiki Hem Mecazi Mânasının Aynı Anda Kullanılmasının Caiz Olması

Bazı kaynaklarda bu görüşün, müşterek lafzın iki mânasında isti‘mâli konusunun bir fer‘i olduğu ifade edilmiştir. Mecaz, mecazi anlamına nispetle nev‘î vaz‘ ile vazedilmiştir. Dolayısıyla mecaz, iki vaz‘a nispetle müşterek konumundadır. Müşterek lafzın iki veya daha fazla mânasında kullanılabileceğine cevaz verenler hakikat ile mecazında bir lafızla aynı anda ifade edilmesini mümkün görmektedir.¹²⁴³

Hakikatin asıl olmasıyla bağlantılı bu görüş, bir lafızla aynı anda hakikat ve mecazın birlikte kastedilemeyeceği mânasını ihtiva etmektedir. Ancak bazı durumlarda hakikat ve mecazın aynı lafızla ifade edildiği durumlar olabilmektedir. Şâfiî usûlcüler ile Mu‘tezile usûlcülerin bir kısmına göre imkânsız olması haricinde bir lafızla aynı anda hem hakiki hem mecazi mânası kastedilebilir. Buradaki imkânsızlık, emir fiilinin bir şeyi hem yapılması hem de yapılmaması mânasında kullanılmasıdaki imkânsızlık gibidir.¹²⁴⁴

Hanefî mezhebi bu konuda hakikat ve mecazın bir lafızla aynı anda ifade edilmesini umumu’l-mecaz yoluyla mümkün görmektedir. Bir başka ifadeyle bir lafız tesniye ya da çoğul olduğunda hakikat ve mecazın bir lafızla ifade edilmesi ihtimal çerçevesine girmektedir. “القلم أحد اللسانين/Kalem iki dilden biridir.” ve “الخال أحد الأبوين/Dayı iki babadan biridir.” cümleleriyle biri hakikat diğeri mecaz anlam aynı anda ifade edilmektedir. Nitekim kalem, bahse konu cümlede, yazı yazma aracında hakikat, bilgi mânasında mecaz anlamdadır. Aynı şekilde yukarıdaki cümlede baba, öz baba anlamında hakikat, dayı anlamında mecazdır. Bu cümlelerin aynı anda hakikat ve mecaz ifade etmesi umumu’l-mecaz tarikiyle mümkün olmuştur.¹²⁴⁵

Mesela İmam Şâfiî’nin “لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ

...Siz sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar ve cünüp iken yolcu olmanız dışında

¹²⁴³ İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr (İbnü’l-‘Aynî Haşiyesi ile)*, 111.

¹²⁴⁴ Emîr Pâdişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, c. 2, 37; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, c. 1, 160.

¹²⁴⁵ Emîr Pâdişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, c. 2, 37; Leknevî, *Fevâtihu’r-rahamût*, c. 1, 185; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, c. 1, 160.

anlaşılmıştır. Hadiste geçen “الصاع” kelimesi “ölçek” mânasına vazedilen ve kendisine cins ifade eden “ال” takısı bitişen nekre bir lafızdır. Bilindiği üzere bu takının bitiştiği kelimeler, umum ifade etmektedir. Bu hadiste geçen “الصاع” kelimesinden maksadın ölçeğin kendisi olmadığı hususunda icma olduğu ifade edilmiştir. Çünkü ahşap ya da başka bir malzemeden yapılan ölçeğin kendisinde faiz gerçekleşmez. Buna göre hadiste geçen “الصاع” kelimesinden maksat, sâ’ ile ölçülebilen yiyecekler ile başka ölçü aletleri ile ölçülebilen değişik maddelerdir.¹²⁵⁵ Hanefiler bunun mecazın umumu vasıtasıyla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Kelimenin başına geldiği “ال” takısı sayesinde ölçeğin içeriği umum ifade ederek buğday gibi yiyecek türleri ile kireç gibi eşyalar da hadisin kapsamına girmektedir. Buna göre iki sâ’ karşılığında bir sâ’ın satımının hükmüyle sâ’ın içeriğinin satımının hükmü aynı olmaktadır. Ölçüye girmeyen veya ölçülecek miktarı bulmayan bir iki elma ve bir avuç buğday faiz kapsamına girmemektedir.¹²⁵⁶ Mecazın umumunu kabul etmeyen bazı Şâfiîler’in “لا تبيعوا الطعام بالطعام لا تبيعوا الطعام بالطعام”/Eşit olması haricinde yemeği, yemek karşılığında satmayın.” hadisinden hareketle yukarıda zikri geçen hadiste sâ’ ile kastedilenin “yiyecek” ile sınırlı olduğunu savundukları ifade edilmiştir. Dolayısıyla ribâ, sadece yiyecek cinsinde olan maddelerde cereyan eder. Yukarıda zikredilen hadisteki gibi bir umumluk durumu söz konusu değildir.¹²⁵⁷ Ancak Teftâzânî, Şâfiî eserlerinde umumu’l-mecâzın caiz olmadığına dair bir bilgiye rastlamadığını belirtmiştir. Bazı Şâfiîler’in sâ’ hadisinde umum olmadığı yönündeki görüşlerinin umumu’l-mecazı reddetmelerinden kaynaklanmadığını ifade etmiştir. Sâ’ ile kastedilenin “yiyecek” ile sınırlı olduğu yönündeki görüşlerinin daha çok ribanın illetinin yiyecek cinsinden olan maddelere dayandığını izah etmiştir.¹²⁵⁸

¹²⁵⁵ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 171; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 12, 112; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 59-62; Hüsameddin Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî, *el-Vâfi fî usûli’l-fikh* (Suudi Arabistan: Câmiatü Ummü’l-Kura, 1997), c. 1, 202-203, 205-206.

¹²⁵⁶ Şâfi, *Usûlu’ş-Şâfi*, 32-33; Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 171-172; Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 1, 228; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 160; Molla Muhammed Feyzû’l-Hasan el-, *Umdetü’l-havâşî şerhu Usûli’ş-Şâfi (Usûlü’ş-Şâfi ile)* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 32.

¹²⁵⁷ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, 171; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, 60-61; Leknevî, *Fevâtihi’r-rahâmût*, c. 1, 185-186.

¹²⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, c. 1, 161.

3.2.1.2.7. Mecaz ile Müsterek Arasında Gidip Gelen Lafzın Mecaz Anlamının Tercih Edilmesi

Bu görüş “mecaz, iştirakten hayırlıdır” şeklinde de ifade edilmektedir.¹²⁵⁹ Mecazın iştirakten evlâ olması, daha çok vuku bulmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla daha çok vuku bulan mânaya hamletmek de daha evlâdır. Bir başka sebep olarak ise karinenin yokluğunda müsterekin anlamayı zorlaştırmasıdır.¹²⁶⁰ Ancak mecazda karinenin yokluğunda lafız, hakikate hamledilir. Karine olduğunda ise mecaza hamledilir. Karinenin varlığı ya da yokluğu, mecazda muradın tayinini ortadan kaldırmamaktadır. Fakat müsterekte karinenin yokluğunda muradın tayini imkânsızlaşmaktadır.¹²⁶¹

Mesela Maliki mezhebinin gâibin satışının niteliklerinin belli olması durumunda caiz olduğu yönündeki görüşünü bu kapsamda değerlendirenler olmuştur. Malikiler bu görüşünü “*اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا*”/Allah alış-verişi helal ve ribâyı haram kılmıştır.”¹²⁶² âyetine dayandırmışlardır. Bu âyetin umum ifade ettiği ve umumla amel edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. İmam Şâfiî’nin bu sîğanın bazen umum ifade etmek üzere geldiği bazen de husus ifade etmek üzere geldiği, isti’ mâlde hakikatin asıl olduğunu ifade ettiği belirtilmiştir. Bir başka grubun ise bu sîgaların müsterek olduğunu, bu durumda bu sîgaların mücmel olup bunlarla istidlalin sâkıt olduğunu savundukları zikredilmiştir. Malikilerin usûl ilminde yerleşmiş görüşten dolayı bu sîgaların, mecaz anlamda kullanılmasının iştirakten evlâ olduğunu ileri sürdükleri belirtilmiştir.¹²⁶³

3.3. Lugavî İsimlerde Kıyasın Geçerliliği

Dilde kıyas meselesi ikinci bölümde ayrıntılarıyla ele alındı. Lugavî isimlerde kıyasın geçerli olduğu görüşü bazı Şâfiî ve Hanbelî usûlcüler tarafından benimsenmiştir. Mesela “örtme” anlamından türeyen “hamr”, “gizlice alma” anlamından türeyen “sirkat” kelimesinde olduğu gibi birtakım anlamlardan türetilen lugavî isimlerde kıyasın geçerli

¹²⁵⁹ Sübkî, *el-İbhâc*, c. 1, 327; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 596.

¹²⁶⁰ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Refu'l-hâcib 'an Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), c. 1, 386; Alauddin Ebu'l-Hasen Ali Muhammed el-Ba'li İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fi usûli'l-fıkıh (Şerhu'l-Muhtasar ile)*, thk. Abdünnâsir b. Abdülkâdir el-Beşbîşi (Suudi Arabistan: Dâru Künûz İşbilyâ, 2008), 79; Emîr Pâdişah, *Teyşîru't-Tahrîr*, c. 3, 157; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. 1, 155-157; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, c. 1, 177.

¹²⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 2, 354.

¹²⁶² el-Bakara 2/275.

¹²⁶³ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, c. 2, 980.

olmasına bir engel yoktur.¹²⁶⁴

Dilde kıyası kabul edenlere göre “livâta” hadd cezasını gerektirmektedir. Çünkü livâtada “zinâ” anlamı bulunmaktadır. Şâfiî usûlcülerinden Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc, livâtanın zinâ olduğu hususunda istidlâlde bulunduğu kaydedilmiştir. Zinânın hükmü Kitab nası ile sabittir. Aynı şekilde nebîzin hamr olduğu hususunda istidlâlde bulunduğu ifade edilmiştir. Hamrın hükmü de Kitab nası ile sabittir.¹²⁶⁵ Ancak dilde kıyas konusunun ele alındığı ikinci bölümde Şâfiîlerin bu hükme varmasının sadece isimlerin vaz'î mânalarından hareketle ulaştıkları bir durum olmadığı ifade edildi. Bunun yanı sıra birçok naklî delile de dayanmışlardır.¹²⁶⁶ Hanefilerin ise dilde kıyası caiz görmedikleri için livâtaya zinâ haddinin uygulanmayacağını savundukları ifade edilmiştir.¹²⁶⁷ Ancak bu görüş Ebû Hanife'ye ait olup livâtanın cezası ta'zîrdir. İmâmeyn ise livâtayı zina gibi değerlendirmiştir.¹²⁶⁸ Aynı şekilde nebbâşın (kefen soyucu) eli, hayatta olan birinin malını çalan hırsıza ilhâk edilerek kesilir.¹²⁶⁹ Hanefilere göre ise dilde kıyas caiz olmadığı için nebbâşın eli kesilmez.¹²⁷⁰

İsimlerin vaz'î anlamlarından hareket ederek bu anlamın bulunduğu diğer isimlerde de aynı anlamların geçerli olduğu fikrinden hareketle hüküm istinbat faaliyetini gerçekleştirmek, usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir. Nitekim bir hükmün ortaya konması, sadece dil verilerinden hareketle sağlanabilen bir şey değildir. Bu çalışmada da görüldüğü üzere dilin çok katmanlı yapısı, dili kuşatan karine ve deliller gibi çeşitli hususların dikkate alınması, hüküm çıkarma faaliyetinin titiz bir süreçte gerçekleştiğini ifade etmektedir. Fıkıh usûlü cihetinden dilde kıyas meselesi, dil bahislerinde merkeze konulabilecek ya da bir hükmün ne olacağını belirleyecek bir mesele olmaktan ziyade ulaşılan hükmü destekleyen tali bir dayanak olabilir. Nitekim dilde kıyas sonucunda ulaşıldığı ifade edilen meselelerin birçoğunun farklı dayanaklarının olması da bunu destekler mahiyettedir.

¹²⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, c. 1, 185-186; İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâid ve'l-fevâid*, 164.

¹²⁶⁵ Zencânî, *Tahrîcû'l-furû*, 345-346.

¹²⁶⁶ Bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. 17, 196-198.

¹²⁶⁷ Zencânî, *Tahrîcû'l-furû*, 345.

¹²⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, 77.

¹²⁶⁹ Zencânî, *Tahrîcû'l-furû*, 347; Nebbâşın elinin kesilmesi için gerekli şartlar için bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. 17, 255.

¹²⁷⁰ Hanefiler'in bu konudaki görüşleri için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, c. 9, 159.

SONUÇ

Bu çalışmada vaz' ile ilgili tartışmalar ve bunların fikhî içtihatlar üzerindeki etkisi incelendi. En genel ifadeyle vaz', lafzın bir anlam karşılığında tayinini ifade etmektedir. Fıkıh usûlünün bu meseleyle ilgilenmesi, ahkâm istinbât sürecinde lafız ve mânalardan müteşekkil nasların anlaşılmasıyla yakından bağlantılıdır. Nitekim usûl eserlerinin büyük çoğunluğunda elfâz bahislerinin ilk kısımlarda incelenmesi de bunu desteklemektedir. Çünkü hükümlerin anlaşılması, mânanın bilinmesine bağlıdır. Mânanın bilinmesi ise lafız ile mâna arasındaki irtibatı sağlayan vaz' bilgisi ile mümkündür. Bu yüzden vaz' ile ilgili meseleler, fıkıh usûlü açısından mukaddime niteliğindedir. Bu kısa girişten sonra bu çalışmanın sonuçlarını maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

* Lafız ile mâna arasında irtibat sağlayan bir unsur olması açısından vaz', fıkıh usûlünün önemli meselelerinden ve dayanaklarından birisidir. Çünkü usûlcüler, hem vaz' ile alakalı meseleleri incelemişler hem de bu meseleler ile ilgili ulaştıkları hükümlerin temellendirilmesinde vaz' olgusundan yararlanmışlardır. Nitekim fıkıh usûlünde lafız-mâna ilişkisi çoğunlukla hüküm ekseninde incelenmiştir. Bu sebeple vaz' olgusu ile ilgili veriler, fıkıh usûlü açısından merkezi bir konumdadır. Usûlcüler, Kur'an ve sünnet naslarını anlamak ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemlerini belirlemek üzere vaz' verilerinden faydalanmışlardır. Buradan hareketle vaz'ın, fıkıh usûlü açısından nasların anlaşılması ve hükümlerin belirlenmesinde temel bir dayanak noktası olduğu söylenebilir.

* Vaz', dil bilimlerine ait bir konu olmasına karşın dil bilimleri, mantık, kelâm ve fıkıh usûlü gibi çeşitli disiplinler arasında köprü görevi gören önemli bir olgudur. Bu disiplinler arası etkileşim, "Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın yaratılması", "isim-müsemma ilişkisi", "dil'in menşei" ve "şer'î-dinî isimler" gibi kelâmî yönleri ön plana çıkan meselelerde kendini göstermiştir. Mesela dilin kökeni meselesi, dilin kim tarafından oluşturulduğuna dair bir sorudur. Bu, doğrudan vaz' ameliyesini gerçekleştiren irade ya da kimlikle ilgili bir konudur. Lafzın menşei, ilâhî bildirime dayandıran anlayış, şer'î naslara yaklaşımda daha ihtiyatlı bir tutum sergilemektedir. Buna göre şer'î naslar yorumlanırken ya da bunlardan hüküm istinbât edilirken daha fazla delil ve kurala başvurulmuştur. Dilin menşei toplumsal uzlaşıya dayandıranların ise nasların yorumlanmasında daha esnek olduklarını ifade etmek mümkündür. Buradan hareketle vaz' meselesi özelinde benimsenen kelâmî anlayışın, usûlcülerin vaz' ile ilgili tutumlarını etkilediğini ifade etmek mümkündür. Bu hususu, kelâm ilminin, fıkıh usûlünün

epistemolojisi olma özelliğiyle ilişkilendirmek mümkündür. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin, dini isimler görüşünü temellendirmek için fıkıh usûlünün temel konularından biri olan şer‘î hakikatler meselesine başvurması, fıkıh usulünün, kelâmî bazı meselelere dayanak oluşturduğunu gösterir. Özetle dilin vaz‘ı meselesi, dil ilimleri, kelâm ve fıkıh usûlü gibi disiplinlerin kesişim noktasında yer alan önemli bir meseledir.

* Vaz‘, genel itibariyle lafız ve anlam ilişkisine odaklanan teorik bir ilimdir. Bu nedenle vaz‘ ile ilgili mesele ve tartışmalar da ağırlıklı olarak teorik bir çerçevede gerçekleşir. Ancak fıkıh usûlünde bu mesele ve tartışmaların pratik etkilerini görmek mümkündür. Bu yönüyle fıkıh usûlü, vaz‘ ilmine katkıda bulunarak derinleşmesine olanak sağlar. Mesela usûl eserlerinde dilin kurucusuna nispetle vaz‘ın kısımlarından biri olan şer‘î vaz‘ türü, fıkıh usûlü eserlerinde şer‘î hakikat olarak incelenmiştir. Şer‘î metinlerde şer‘î vaz‘ın öncelikli olması durumu, vaz‘ ilminde teorik olarak ele alınsa da fıkıh usûlü, bunun hükümlere yansıyan yönünü görme fırsatı sunmaktadır. Bu bağlamda “namaz kılınız!” şeklinde gelen bir emirde, “namaz/salât” lafzının şer‘î vaz‘ ile tayin edildiği “belirli bir ibadet” mânası dikkate alınır. Bu sayede lafız-mâna ilişkisine Şâri’in tasarrufla bulunmasıyla söz konusu lafız, şer‘î bir anlam kazanıp ahkâm ile ilişkili hale gelir. Bunun benzerini, örfî hakikate tekabül eden örfî vaz‘da da görmek mümkündür. Bu durum, vaz‘ın, şer‘î alandaki görünümü olarak da yorumlanabilir.

* Vaz‘ ilminin bir disiplin olarak gelişmesi ve olgunlaşması, nispeten geç bir döneme denk geldiği için fıkıh usûlünde vaz‘ ile ilgili ıstılahlar, daha çok geç dönemde yazılan eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu, erken dönem usûl eserlerinde vaz‘ ile ilgili bilgilerin yer almadığı mânasına gelmemektedir. İlk dönem usûl eserlerinde vaz‘ ile ilgili bilgi ve açıklamalar, daha çok iptidai bir düzeydedir. Ancak sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerde “vaz‘, vâzı‘, mevzu, mevzu leh, vaz‘ın amacı, şahsî-nev‘î vaz‘, özel-genel vaz‘, mecazların vaz‘iliği, mürekkeb lafızların vaz‘iliği” gibi meseleler kavramsal düzeyde incelenmeye başlamıştır. Bu durum, fıkıh usûlünün kendisinden yararlandığı disiplinlerin gelişimini takip ettiğini ve bundan etkilendiğini göstermektedir.

* Fıkıh usûlü eserlerinde vaz‘ ile ilgili verilerin neredeyse tamamı “elfâz bahisleri”nde ele alınmıştır. Bu veriler müstakil bir başlık altında değil konu ile irtibatı oranında incelenmiştir. Bilindiği üzere genel kabul gören lafızlar sınıflandırmasının ilk kısmı, vaz‘ cihetinden oluşturulmuş ve bu kısımda “âm”, “has” ve “müşterek” lafızlar incelenmiştir. Bu lafız türleri “kapsam, teklik, çokluk, belirlilik” vb. özellikler

bakımından ele alınmıştır. Buradan hareketle lafızlar sınıflandırmasının ilk kısmı olarak incelenen vaz'ın, fikhî hükümlerin kapsamını ifade ettiği söylenebilir. Nitekim bu kısımda yer alan âm ve has, kapsam ifade eden lafızlardır. Bunlara taalluk eden hükümlerin kapsamı da bu lafızların kapsamı doğrultusunda şekillenmektedir.

* Vaz', hükümlerin kapsamını belirlemesinin yanı sıra lafız-mâna-hüküm çizgisinin başlangıç noktasını oluşturur. Bir başka ifadeyle lafzın mânayla ilişkili hale gelip hüküm ifade edebilmesi için öncelikle bir mâna karşılığında vazedilmiş olması gerekir. Fakat bu, hükme ulaşmada tek başına yeterli değildir. Bir anlam karşılığında vazedilen lafız, vazedildiği mânada ya da bu mânayla bağlantılı başka bir mânada isti'mâle (hakikat-mecaz) konu olur. Yani vaz', başta isti'mâl olmak üzere birçok unsurun temeli olma özelliğine sahiptir. Doğrudan vaz' ile bağlantılı olan isti'mâl süreci, bu şekilde hüküm istinbât sürecinin temel yapıtaşlarından birini oluşturur. Bu süreçte vaz' ve isti'mâl dışında başka unsurların da bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bu çalışmada sadece vaz' ve isti'mâl ile ilgili meselelere yer verildi.

* Dilde umum ifade eden lafızların varlığı, lafzın mânaya vazedilmesi ile ilgili tartışılan meselelerden birisidir. Her ne kadar umum ifade eden özel lafızlar olmadığı şeklinde görüşler olsa da hem dil ilimlerinde hem de fıkıh usûlünde umum mânâ ifade eden lafızların varlığı genel kabul görmüştür. Bu lafızların kullanıma girdikten sonra çeşitli delil ve karinelerle kapsamının daralması, onların umum mânâsı karşılığında vazedildiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Nitekim umum ifade eden lafızlar, insanlar için iletişimi kolaylaştıran ve ihtiyaç duyulan bir husustur. Bu sebeple kapsamının daraltıldığını gösteren bir delil ya da karine yoksa bu lafızların umum mânâsı ile amel edilir.

* Lafzın vaz'ı bağlamında tartışılan meselelerden bir diğeri ise emir ve nehiy için özel bir sîganın vazedilip vazedilmediği hususudur. Bu husus, “افعل” ve “لا تفعل” sîgasında gelen her lafzın emir ve nehiy ifade ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim vaz' açısından bu sîgaların emir ve nehiy ifade etmesi, mutlak bir şekilde gelmesi halinde geçerlidir. Dolayısıyla bir lafzın ya da kelimenin içinde bulunduğu bağlama göre anlam kazanması, onun vaz'iliğini iptal etmez. Buna göre karineden bağımsız gelen mutlak sîgaların emir ve nehiy ifade etmesi, sîganın vaz'ına dayanıyorken bağlama göre bu sîgaların ibaha ya da mekruha delâlet etmesi, tamamen vaz'î anlamının dışında değerlendirilmesine olanak sağlamaz. Bunun yanı sıra emir ya da nehiy sîgasında gelen

bir lafzın sadece vaz‘î mânasına dayanılarak ifade ettiği hükme ulaşamaz. Bu durumda bağlam, delil, karine vs. gibi hususların göz önünde bulundurulması gerekir. Kaldı ki lafızlara taalluk eden şer‘î ahkâmın büyük çoğunluğu sadece vaz‘a dayanılarak ortaya çıkmış değildir. Ancak vaz‘î anlamın tamamen göz ardı edilmesi de mümkün değildir. Bu durumda fıkıh usûlü açısından vaz‘ın, lafza ilişen hükümlerin niteliklerini belirleme işlevine sahip bir dayanak olarak değerlendirilmesi mümkündür.

* Fıkıh usûlünde elfâz bahislerinin çeşitli meseleleri bağlamında vaz‘ın amacına sıklıkla vurgu yapıldığı görülmektedir. Mânayı muhataba ileterek iletişimin sağlıklı ve şeffaf bir zeminde gerçekleşmesini sağlamak şeklinde ifade edilen bu amaca dayanılarak bazı meseleler çoğunluk tarafından kabul görmemiştir. Bunlardan birisi müşterek lafzın bütün mânalarının aynı anda kastedilmesini ifade eden “umûmu’l-müşterek” meselesidir. Yine vaz‘ın amacına vurgu yapılarak kabul görmeyen bir diğer mesele ise bir lafızla aynı anda hem hakikat hem mecaz mânasının kastedilmesini ifade eden “hakikat ve mecazın cem‘i” meselesidir. Nitekim bu meseleler, vaz‘ın asıl amacını yerine getirmesini engelleyen özellikler barındırmaktadır. Hakikat ve mecazın cem‘ine benzeyen “umûmu’l-mecaz”da her ne kadar mecaz ve hakikatin birleşimi söz konusu olsa da bu birleşim vaz‘î bir özellik olan “kapsam”a ilişkisi sayesinde mümkün olmaktadır. Yani umûmu’l-mecazda kullanımı yaygınlaşan mecazın insanların aklına gelen ilk seçenek olduğu bununla birlikte hakiki anlamın da bir seçenek olarak bulunduğu bir durum söz konusudur. Hakiki mâna bu ilişkinin bir ferdi olduğu için mecazın umumuna dahil olmaktadır. Bu şekilde gerçekleşen bir durumda mecazi mâna ağırlıkta olsa da hakiki mânanın esas olduğunu ve hükmün buna göre verilmesi gerektiğini savunan bir yaklaşım da vardır. Özellikle yemin bahislerinde yukarıda örnekleri verildiği üzere bu meselenin etkilerini görmek mümkündür. Bununla birlikte hakikatin kullanım sıklığı, mecaza göre az olsa da Ebû Hanife’de görüldüğü üzere mercûh hakikat, yaygın mecaza tercih edilebilir. Bu hususun sebebini hakikatin, vaz‘ ile doğrudan bağlantısına dayandırmak mümkündür. Bir başka ifadeyle bir lafzın vazedildiği mânada kullanılması, tercih sebebidir. Diğer yandan mecazın yaygınlaşıp insanların aklına ilk seçenek olarak gelmesi, onu hakikat menzilesine çıkardığı için yine tercih gerektiren bir sebeptir. Çünkü işitilen bir lafzın akla gelen ilk anlamının hakikat olduğu yaygın bir kanaattir.

Fıkıh usûlü âlimleri, vaz‘ ile bağlantılı olarak inceledikleri birçok meseleyle ilgili kâide şeklinde nitelendirilebilecek görüşlere eserlerinde sık sık yer vermektedir. Bu usûlî görüşlerin mütalaası sonucunda şunları ifade etmek mümkündür:

* Bir hüküm ortaya konurken kural olarak lafzın aslî vaz‘ı öncelenir. Aslî vaz‘ ile lugavî vaz‘ kastedilir. Fıkıh usûlü açısından da her ne kadar genel kural olarak lugavî vaz‘ asıl olsa da ahkâm söz konusu olduğunda lafzın aslî vaz‘ı, hakikatin farklı seviyelerinde her lafzın bulunduğu seviyeyi ifade eder. Buna göre Kur‘an ve sünnet metinlerinde, şer‘î hakikate denk gelen şer‘î vaz‘ lugavî hakikate/lugavî vaz‘a öncelenir. Bir başka ifadeyle hükme taalluk eden şer‘î vaz‘, lugavî vaz‘dan öncelikli konuma gelmektedir.

* Ahd karinesi haricinde “ل” takısı alan lafzın umum ifade etmesi, “siyak-ı nefîy, siyak-ı şart, siyak-ı istifhamda gelen nekrenin umum ifade etmesi gibi kâideler, nev‘î vaz‘ kapsamındadır. Bunun çerçevesi daha da genişletilebilir.

* Âm ve has lafzın fertlerine delâletinin kat‘îliği vaz‘ olgusundan kaynaklansa da bu, her durumda bunların kat‘iyyet ifade edeceği anlamına gelmez. Vaz‘ olgusundan kaynaklanan kat‘iyyet durumları, kapsamlarının daraltılması ya da genişletilmesine olanak sağlayan karine ve delillerle ortadan kalkabilir. Buradan hareketle lafza bitişen bir hükmün kat‘iyyet ifade ettiğinin sadece vaz‘a dayandırılması yeterli değildir. Kat‘iyyeti destekleyen başka delillerin bulunması da gerekir. Bununla birlikte vaz‘ın, hükümlerin delil değerini belirleyen hususlardan biri olduğu söylenebilir.

* Fıkıh usûlünde isti‘mâl, bir tür vaz‘ olarak değerlendirilebilir. Çünkü isti‘mâl, doğrudan vaz‘ ile bağlantılıdır. Lugavî-örfi-şer‘î vaz‘ın fıkıh usûlünde lugavî-örfi-şer‘î hakikat olarak isti‘mâle bağlı tasnifte yer alan hakikat kategorisinin kısımları olarak incelenmesi bunu desteklemektedir. Bunun yanı sıra isti‘mâlde de bir tür lafız-anlam ilişkilendirmesi mevcuttur. Nitekim genel anlamıyla vaz‘, lafız ile mânânın ilişkilendirilmesini ifade etmektedir. Böylece vazedildiği mânânın dışında bir anlamda kullanılan lafzı ifade eden mecaz, vaz‘ çerçevesinde kalmış olur. Mecazın vaz‘îliği meselesi, teorik bir mesele olsa da mecazın vaz‘ çerçevesinde kalması, özellikle lafızların teâruzu durumunda onu birçok lafız türüne tercih edilmesine güçlü bir dayanak sağlar. Bunlardan birisi, mecazın müşterek lafza tercih edilmesidir. Müşterek lafız, vaz‘ cihetinden yapılan taksimde yer alsa da birden fazla vaz‘ ile birden çok mânaya konulması neticesinde bir tür mücmel olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla mecazın vaz‘

çerçevesinde kalması, onun müşterek lafza tercih edilmesi için güçlü bir sebep olarak değerlendirilebilir. Ancak tek sebebin bu olmadığıнын altını çizmek gerekir.

Fıkıh usûlü açısından vaz‘ meselesinin tüm yönleriyle ortaya konulabilmesi için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu bağlamda “delâlet” ve “haml” kavramlarının vaz‘ ile ilişkisi incelenebilir. Ayrıca “içtihat”, “mefhum”, “tevil” gibi konuların da vaz‘ ile bağlantısı araştırılabilir. Bu tür çalışmalar, vaz‘ meselesinin daha iyi anlaşılmasına ve fıkıh usûlünde daha sağlam bir temele oturmasına katkıda bulunacaktır.



KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2012.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Aktaş, Osman - Samar, Mahmut. "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2022), 151-174.
- Alâî, Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî. *Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehye yaktedi'l-fesâd*. thk. İbrahim Muhammed Selkînî. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Alâî, Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî. *Telkîhu'l-fühûm fî tenkîhi siyeği'l-umûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Alevî, Ali b. eş-Şerif. *Ebvâbü'd-duhûl li fehmi ilmi'l-usûl*. yy.: Darü's-Sekâfe, ty.
- Ali Kuşçu, Alâuddîn. "Risâle fî vaz'i'l-müfredât". nşr. Abdullah Yıldırım. *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 63-85.
- Ali Kuşçu, Alâuddîn. *Unkûdü'z-zevâhir fî's-sarf*. thk. Ahmed Afîfî. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2001.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak 'Afîfî. Riyad: Darü's-Sami'î, 2003.
- Amîrînî, Ali Abdulaziz. "Subûtü'l-Lüga bi'l-Kıyâs 'inde'l-Usûliyyîn". *Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 7 (1978), 373-415.
- Ânî, Râfî' b. Taha er-Rıfâî. *el-Emru inde'l-usûliyyîn*. Dimeşk: Dâru'l-Mahabbe, 2006.
- Anter, Abdülhamîd. *İlmü'l-vaz*. Kuveyt: Merkezü'r-Râsihûn, 2017.
- Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 4. Baskı., 2017.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 9-28.
- Aruçi, Muhammed. "el-Esmâ ve's-Sıfât fimâ beyne 'Ulemâi's-Selef ve'l-İ'tizâl". *İslam Araştırmaları Dergisi* 1 (1997), 31-46.
- Arûsî, Muhammed Abdulkadir. *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fikhi ve usûli'd-dîn*. y.y.: Mektebetü'r-Rüşd, t.y.

- Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-Cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Ayran, Şükrü. *Haneî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Babertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbn Hâcib*. thk. Dayfullâh b. Sâlih b. Avn el-Ömerî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Bağdâdî, Abdülmümin b. Abdilhak b. Abdillâh. *Teyssîru'l-vusûl ilâ kavâidi'l-usûl*. 2 Cilt. y.y.: Dâru'l-Fazîle, 2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. *el-Esmâ ve es-sıfat*. haz. Muhammed Aruçi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1994.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fîmâ yecîbu i'tikaduhu ve lâ yecüzü'l-cehl bihi*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı., 1998.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Seyyid Osman. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydâr. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. nşr. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Batalyevsî, İbnü's-Sîd. *el-İnsâf fî't-tenbîh ala'l-meânî ve'l-esbâbi'l-letî evcebeti'l-ihtilâfu beyne'l-Müslimîne fî arâihim*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı., 1983.
- Bekşehrî, Ahmed Şâkir b. Ahmed. *Tasvîru'l-vaz' alâ Nemûzeci'l-Vaz' (el-Mecmû'u'l-Muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz' içerisinde)*. thk. Şâmil eş-Şahîn. Dimeşk: Dâru Gâri Hirâ, 2005.

- Bennânî, Addurrahman b. Câdellâh. *Hâşiyetü'l-Bennânî alâ şerhi'l-Celâl alâ metni Cem 'i'l-Cevâmi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı., 2003.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Bihârî, Muhibbullâh b. Abdişşekûr. *Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Kefrû'tamâîn: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, t.s.
- Bîhî, Muhammed Davud. *Risâle fî ilmi'l-vaz*. Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2018.
- Birsin, Mehmet. "Ebû'l-Hasen el-Mâverî'nin Bilgi Anlayışı". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2019), 36-76.
- Buğda, Sadrettin. "Kur'an'ı Anlamada Fıkıh Usûlünün Rolü: Emir Sîgalarının Tayini ve Delâleti Bağlamında". Antalya: SADAB, 2020.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı., 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-Kinâ' ani'l-İknâ'*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Adl, 2006.
- Bûrnû, Ahmed b. Muhammed el-Gazzî. *el-Vecîz fî idâhi kavâidi'l-fikhi'l-küllîyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım., 2002.
- Büyük Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. nşr. M. Çevik-K. Meral. İstanbul: Meral Yayınları, 2. Baskı., 1966.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman. *el-Fevâidü'z-ziyâiyye*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2016.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. 'Uceyl Casim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut,: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı., 1990.
- Chomsky, Noam. *Dil ve Zihin İncelemelerinde Yeni Ufuklar*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Cîzânî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Meâlimu usûli'l-fikhi inde ehli's-sünneti ve'l-cemâati*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 7. Baskı., 1429.
- Cudey', Abdullah b. Yusuf. *Teyisîru İlm-i Usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Cuma, Ali. *el-Mustalahu'l-usûli ve müşkilatü'l-me'fâhîm*. Kahire: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Hancî, 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel*. nşr. Reşîd A'razî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Mînşâvî. Kahire: Darü'l-Fazîle, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'*. İstanbul: Matbaatü'l-Hâc Muharrem Efendi, 1303.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Hâşiyetü es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî (Şerhu Muhtasari'l-müntehâ içinde)*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf (Siyâlkûtî ve Çelebî Hâşiyesi ile)*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmamü'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Daru'l-Vefâ, 2012.
- Cüveynî, İmamü'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbü'rî. *Kitabü'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Abdulmunim Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Cüveynî, İmamü'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah en-Nisâbü'rî. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.

- Çakmak, Selma. *Fıkıh Usûlünde Lafızların Kesinliği Problemi*. İstanbul: Timaş Akademi, 2022.
- Çalışkan, Kâmil. *Fıkıh Usûlünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103-116.
- Çelebi, İlyas. “Mu‘tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Nihâyetü’l-İkdâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çelik, İmam Rabbani. “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer’î Hakikatler Meselesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 7-43.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü’l-Dârekutnî*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Marife, 2001.
- Dâvûdî, Safvân b. Adnân. *Kavâidü usûli’l-fıkh ve tatbikâtuhâ*. 2 Cilt. Dâru’l-Âsime, t.y.
- Debûsî, Ebû Zeyd b. Ömer b. İsa. *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd b. Ömer b. İsa. *Te’sîsü’n-nazar*. thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, t.y.
- Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Deniz, Abdülbaki. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tevil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Dicvî, Yusuf. *Hülâsatü ilmi’l-vaz’*. Mısır: Mektebetü’l-Kahire, 1920.
- Dirşevî, Abdullah Muhammed Nuri. “Mezâhibü’l-Usûliyyîn fî isti’mâli’l-müşterek fî meânîhi meân”. *Journal of Faculty of Sharia* 20/20 (2002), 227-280. <https://qspace.qu.edu.qa/handle/10576/9399>

- Durmuş, İsmail. “Müşterek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. “Vâv”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/574-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş‘as el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Avâme. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1998.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Usûlü’l-fikh*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1958.
- Ebu’r-Rîş, Musa Ayış. “el-Kıyasü’l-Lügavî beyne’l-Müsbitîn ve’n-Nâfîn ve’l-Eserü’t-Teşri‘î: Diraseten Usûliyyeten”. *Mecelletü’l-Belkâ li’l-Buhûs ve’d-Dirâsât* 21/1 (2018), 23-35.
- Eginî, İbrahim b. Halil. *Metn fi’l-vaz’ (Mecmûatü’l-vaz’ içinde)*. İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Emîr es-Sanânî, Muhammed b. İsmail. *İcâbetü’s-sâil şerhu Buğyetü’l-âmil*. thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyâğî ve Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Baskı., 1988.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî. *Teysîru’t-Tahrîr*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- Enbâbî, Muhammed. *Hâşiye alâ Risâleti’l-Allâme Muhammed es-Sabbân fî ilmi’l-beyân*. Mısır: el-Matbaatü’l-Emîriyye, 1315.
- Enîs, İbrahim. *Delâletü’l-elfâz*. Mısır: Mektebetü’l-Ancelo el-Mısriyye, 1976.
- Ergen, Muhammed Fatih. *Fikhî İhtilaflarda Arap Dilinin Etkisi: Bidâyetü’l-Müctehid Örneği*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora, 2021.
- Esterâbâdî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu’l-Kâfiye fi’n-nahv (Seyyid Şerîf el-Cürcânî Hâşiyesi ile)*. Tahran: el-Mektebetü’l-Murtezaviyye, 1989.
- Eşkar, Muhammed Süleyman. *Ef‘âlü’r-Rasûl ve delâletühâ ‘ale’l-ahkâmi’s-şer‘iyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2003.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-lüga*. thk. Abdülkerim el-Azbavî. 15 Cilt. Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, 1964.
- Fenârî Hasan Çelebi. *Haşiyetü’l-Fenârî ale’t-Telvih*. 3 Cilt. Kahire: el-Matbaatü’l-Hayriyye, 1322.

- Ferrâ, Ebû Ya'îla Muhammed b. Hüseyin. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mübarekî. 5 Cilt. Riyad, 3. Baskı., 1993.
- Fettenî, Abdülmelik b. Abdilvehhâb. *Şerhu'l-Ikdi'l-leâlî fî ilmi'l-vaz*. y.y.: Matbaatü's-Şerefiyye, t.y.
- Fütûhî, Ebu Bekir Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed İbnü'n-Neccâr. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zuhayli - Nezih Hammâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi meâni esmâillâhi'l-hüsnâ*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1970.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2. Baskı., 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fî'l-mezheb*. thk. Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yârü'l-ilm fî'l-mantık*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Gelenbevî, İsmail Efendi. *Burhânu Gelenbevî*. Dersaadet: Matbaatü Osmâniyye, 1310.
- Güman, Osman. "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 27/33 (Şubat 2012), 103-132.
- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Gürânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmail. *ed-Dürerü'l-levâmi fî şerhi Cemi'l-cevâmi*. thk. Said b. Galib Kâmil el-Mecîdî. 5 Cilt. Medine-i Münevvere: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2008.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsî. *Menâfi'ü'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*. y.y.: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1273.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, 1403.

- Hacak, Hasan - Çelik, İmam Rabbani. “Kâdî Beyzâvî’nin Usul Düşüncesi”. *İslam İlim ve Düşünce Gelenğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Hafif, Ali. *Esbâbu İhtilâfî’l-Fukahâ*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, t.y.
- Hafnavî, Muhammed İbrahim. *Dirâse fi’l-Kur’âni’l-Kerim*. Kahire: Darü’l-Hadis, ty.
- Halil, Hilmî. *el-Müvelled fi’l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1985.
- Haskefî, Muhammed Alâuddin b. Ali. *İfâdatü’l-envâr ’alâ usûli’l-Menâr*. thk. Muhammed Berekât. Dimeşk: Mektebetü’l-İmâm el-Evzâ’î, 2 Baskı., 2008.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Muhammed b. Muhammed. *Meâlimü’s-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaatü’l-İlmiyye, 1933.
- Hayta, Mustafa. “Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 143-170.
- Herevî, Hasan. *Hâşiyetü Hasan el-Herevî alâ Haşiyeti’l-Cürcânî (Şerhu Muhtasari’l-münteha içinde)*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004.
- Heyet. *Mucemu mustalahâtî’l-ulûmî’ş-Şeriyye*. 4 Cilt. Riyad: Medinetü’l-Melik Abdülazîz li’l-Ulûm ve’t-Tefniye, 2. Baskı., 2017.
- Hınn, Mustafa Saîd. *Eseru’l-ihtilâf fi’l-kavâ’idi’l-usûliyye fi ihhtilâfî’l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Baskı., 1982.
- Hindî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm el-Urmevî el-. *Nihâyetü’l-vusûl fi dirâyeti’l-usûl*. thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf ve Sad b. Sâlim el-Süveyh. Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, 1996.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta mine’l-meânî ve’l-âsâr*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvâ. 26 Cilt, 1967.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû’l-Muhtâr ’alâ Dürri’l-Muhtâr Şerhi Tenvîru’l-Ebsâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003.
- İbn Akîl, Behâuddîn Abdullah. *Şerhu İbn Akîl (Minhatü’l-celîl ile)*. Kahire: Dâru’t-Türâs, 10. Baskı., 1980.
- İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâdih fi usûli’l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Dakîkû'l-Îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî. *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*. çev. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1953.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-Luğa*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Emîru Hâc, Şemsüddîn el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 1983.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Darü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf el-Mısırî el-Ensârî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyeti İbn-i Mâlik (Uddetü's-sâlik ile birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdullah. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. nşr. Sıdkî el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2009.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Yusûf. *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-eârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Abdullah Hamdullah. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 5. Baskı., 1979.
- İbn İmâm el-Kâmilîyye, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Teysîru'l-vusûl ilâ Minhâci'l-usûl minel'l-menkûl ve'l-makûl*. thk. Abdulfettâh Ahmed Kutub Duhmîsi. 6 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Hâdîse, 2002.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb. *Bedâi'u'l-fevâid*. thk. Ali b. Muhammed el-Umrân. Mekke: Darü'l-Âlemi'l-Fevâid, 1424.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hılv. 15 Cilt. Riyad: Daru 'Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-menâzır fî usûli'l-fikh*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım. *Hülâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-Menâr*. thk. Hâfız Senâullâh ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Sâlih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâder, t.y.
- İbn Melek, Abdullatif. *Şerhu'l-Menâr fî usûli'l-fikh (İbnü'l-'Aynî Haşiyesi ile)*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1308.
- İbn Melek, Abdullatif. *Şerhu'l-Menâr fî usûli'l-fikh (Rehâvî-Azmîzâde ve Envâru'l-Halak Haşiyesi ile)*. thk. İlyas Kaplan. 3 Cilt. İstanbul: Şirketü Dâru'l-İrşâd, 2014.
- İbn Metteveyh, Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râd*. thk. Samî Nasr Lutf - Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Darü's-Sekâfe, 1975.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir (Nüzhetü'n-nevâzir ile)*. thk. Muhammed Muti' el-Hafız. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 4. Baskı., 2005.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hüseyn. *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Gazâlî Ömer Câbî. Dübey: Darü'l-Buhus li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 2001.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehîd ve nihâyetü'l-muktesîd*. thk. Mâcid el-Hamevî. 4 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1995.
- İbn Sinâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitabü's-Şifâ: Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitabü'l-esmâ ve's-sıfât*. thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddin Nasrullah b. Muhammed el-Mûsılî. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâleddin Osman b. Ömer. *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasaru'l-Münteha'l-usûlî*. Kahire: Matbaatü Kürdistani'l-İlmiyye, 1326.

- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasarü'l-münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezâr Hamâdû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdadî. *el-Mukaddime fî'l-usûl*. thk. Muhammed b. Süleyman es-Süleymânî. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-müvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Meşhûr Hasan Ali Selman Ebû 'Ubeyde. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- İbnü'l-Lahhâm, Alauddin Ebu'l-Hasen Ali Muhammed el-Ba'î. *el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye*. thk. Abdülkerim el-Fudayli. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.
- İbnü'l-Lahhâm, Alauddin Ebu'l-Hasen Ali Muhammed el-Ba'î. *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh (Şerhu'l-Muhtasar ile)*. thk. Abdünnâsır b. Abdülkâdir el-Beşbîşî. Suudi Arabistan: Dâru Künûz İşbîliyâ, 2008.
- İbnü'l-Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Mübdî 'şerhu'l-Mukni'*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafi'î. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl: Bedû'n-nizâm el-câmi' beyne kitâbi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*. 2 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1418.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Fevâidü'l-gıyâsiyye fî ulûmi'l-belâga*. nşr. Âşık Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1991.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *er-Risâletü'l-Vaz'ıyye (el-Mecmû'u'l-muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz' içerisinde)*. thk. Şâmil eş-Şahîn. Dimeşk: Dâru Gâri Hirâ, 2006.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-Müntehâ el-Usûlî*. thk. Târik Yahyâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütetekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

- İsfehânî, Muhammed b. Mahmûd. *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İsferâyînî, İsmâüddîn İbrahim b. Muhammed. *Şerhü'r-Risâleti'l-vaz'îyye*. y.y., t.y.
- İsnevî, Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasan. *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû ale'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 2009.
- İsnevî, Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhaci'l-usûl (Süllemü'l-vusûl ile)*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1343.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. thk. Taha Hüseyin. 20 Cilt, ts.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Hemedânî. *Şerhu usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kara, Ömer. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında "İtibâr; Sebebin Hudûsiliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir" İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *el-Furûk*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı., 2009.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûaâtî'l-İslamiyye, 2. Baskı., 1995.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*. haz. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2004.
- Karataş, Fatih. "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 550-574.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-Sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 1986.
- Kayapınar, Hasan. "Hanefî ve Şâfiî Usul Geleneklerinde Dilde Kıyas Problemi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (2022), 1-25.

- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdîrrahman. *en-Nevâdir ve'z-zîyâdât*. thk. Muhammed Haccî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- Kazvîni, Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kazvîni, Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân. *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed el-Berkûk. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1932.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Musâ el-Hüseynî. *el-Küllîyyât*. thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kerhî, Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin. *Risâletü'l-Kerhî fî'l-usûl (Te'sîsü'n-nazar içinde)*. thk. Mustafa Muhammed el-Kabbâni. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, t.s.
- Kılıç, Sadık. *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'ânı Anlama Sorunu*. İstanbul: İhtar Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "Müşterek (Fıkıh Usulü)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkıh Usulüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 149-175.
- Kocabaş, Savaş. *İslam Hukuk Metodolojisi'nde Atıf Teorisi*. Diyarbakır: A Grafik Tasarım, 2015.
- Koloğlu, Orhan Ş. "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîflik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddin er-Râzî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Kelam Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, ts.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Usûlü'l-Fıkıh*. thk. Abdülmecîd et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn es-Sihâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- Leknevî, Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta'i'l-Îmâm Muhammed*. thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 5. Baskı., 2011.
- Leysî, Ebu'l-Kâsım b. Ebî Bekr es-Semerkindî. *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye el-'Adudiyye (el-Mecmû'u'l-Muntehab içerisinde)*. thk. Şâmil eş-Şahîn. Dimeşk: Dâru Gâri Hirâ, 2006.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Bedrü't-tâli' fî halli Cemi'l-cevâmi'*. thk. Murtezâ Ali Muhammed ed-Dağıştânî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2005.
- Mârdînî, Şemsüddîn Muhammed b. Osman b. Ali. *el-Encümü'z-zâhirât alâ halli elfâzi'l-Varakât fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Baskı., 1996.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitabü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûçî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî. *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, t.y.
- Mehnâ, İbrahim b. Mehnâ b. Abdillâh. *Tahrîru mahalli'n-nizâ' fî'l-mesâili'l-hilâfiyyeti'l-müteallika bi-delâleti'l-elfâz*. Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1430.
- Mekkî, Muhammed Ali b. el-Hüseyn. *Tehzîbü'l-furûk ve'l-kavâidü's-seniyye fî'l-esrâri'l-fikhiyye (el-Furûk ile)*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı., 2009.
- Merdâvî, Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Merginânî, Burhânüddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi (Leknevî Şerhi ile birlikte)*. 8 Cilt. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2. Basım, 2008.
- Mestçizâde, Abdullah Efendi. *İhtilafü's-Seyyid ve'-Sa'düddîn*. İstanbul: Mektebetü'l-Harbiye Matbaası, 1278.
- Mevlâna Abdürrahim. *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, ts.

- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîl-l-Muhtâr*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418.
- Molla Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ali Ferâmurz. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1321.
- Molla Muhammed Feyzû'l-Hasan. *Umdetü'l-havâşî şerhu Usûli's-Şâfi' (Usûlü's-Şâfi' ile)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mutî'î, Muhammed Bahît. *Süllemü'l-vusûl li şerhi nihâyeti's-sûl (Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl içinde)*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, t.y.
- Mübârek, Muhammed. *Fikhü'l-lüga ve hasâisu'l-Arabiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1991.
- Neccâr, Ali b. Muhammed. *Risâle fî ilmi'l-vaz*. Kuveyt: Merkezü'r-Râsihûn-Dâru'z-Zâhiriyye, 2017.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Menâr fî usûli'l-fikh*. Dersaadet: Ahmet Kâmil Matbaası, 1326.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr (Şerhu Nurü'l-envâr 'ale'l-Menâr ile)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Kitâbü'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzi*. thk. Muhammed Necîb el-Muti'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Halil Memûn Şeyhâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2006.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât: el-Luğât*. thk. Ali Muhammed Muavvız - Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2009.
- Nursî, Said. *Ta'likât alâ Burhânî'l-Gelenbevî fi'l-mantık*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 1993.
- Orhan, Fatih. *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fıkhi İhtilaflardaki Rolü*. Adana: Giriş Basımevi, 2014.
- Özdemir, İbrahim. "Bir Dil Bilimi Olarak Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi". *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Özdemir, İbrahim. *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Özen, Şükrü. *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1995.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl (Tahrîcu Ehâdisu Usûl'i-Pezdevî ile)*. nşr. Mîr Muhammed Kütüphanesi. Karaçi, ty.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin. *Müfredâtu elfazil-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dimeşk: Darü'l-Kalem, 2014.
- Rahmî, Muhammed. *el-Ucâletü'r-Rahmiye (Mecmûatü'l-vaz' içinde)*. İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. Lübnan: Darü'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Kutbuttîn Muhammed b. Muhammed. *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr*. İstanbul: Matbaatü'l-Hâc Muharrem Efendi, 1303.
- Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Darü'l-Me'ârif, 1969.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-Fıkıh (Şerhu't-Telvîh ile)*. thk. Zekerîya Umeyrât. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tenkîh fî usûli'l-fıkh (Şerhu't-Telviḥ içinde)*. thk. Zekeriya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Salih, Muhammed Edib. *Tefsîru'n-nusûs fî'l-fıkhî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Baskı., 1993.
- Samar, Mahmut. "İslam Hukuk Usûlünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tatışmalar". *Eskiye* 42 (2020), 96984.
- Sami, İsmetullah. *İslam Hukuk Usûlünde Mecaz*. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. ed. Nuaym Zerzûr. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 1987.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâtiü'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi'î. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadise, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsül-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 2005.
- Serahsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, 1989.
- Seydişehrî, Mahmud Esad İbn-i Emîn. *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*. nşr. Bahaddin Karakuş. 2 Cilt. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2022.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. nşr. Selçuk Çamcı-Haydar Yıldırım. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Sığnâkî, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali. *el-Vâfi fî usûli'l-fıkh*. Suudi Arabistan: Câmiatü Ummü'l-Kura, 1997.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *Kitabu Sibeveyh*. thk. Abdusselam Muhammed Harûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Cemü'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı., 2013.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Refu'l-hâcib 'an Muhtasari İbn Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvız ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Sülemî, İyâz b. Nâmî. *Usûlü'l-fıkhi'l-lezî lâ yeseu el-fakîhu cehlehû*. Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 2005.
- Süyûfî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lügati ve envâ'ihâ*. thk. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- Süyûfî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cemi'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 8 Cilt. Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1961.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Abdülfettâh Kebbâre. Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2010.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *İhtilafü'l-hadîs (el-Ümm içerisinde)*. thk. Rıfat Fevzî. y.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlu's-Şâşî ('Umdetü'l-havâşî ile)*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1082.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*. thk. Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Daru İbn Affân, 1997.
- Şensoy, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl*. thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabî. 2 Cilt. Riyad: Darü'l-Fazîle, 2000.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 16 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddin İbrahim b. Ali. *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmami's-Şâfiî*. thk. Zekerîyya Umeyrâ. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddin İbrahim b. Ali. *Şerhu 'l-Lüma*. thk. Abdülmecîd et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî. *el-Lüma 'fî usûli 'l-fikh*. thk. Muhyiddîn Dîb Misto - Yusuf Ali Büdeyvi. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1995.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî. *et-Tebşîra fî usûli 'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1980.
- Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni 'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti meâni elfâzi 'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halil İtânî. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, 5. Basım, 2014.
- Şîrvânî, Ahmed Hamdî. *Levâmi 'ud'd-dekâik fî tercemeti Mecâmi 'i 'l-hakâik*. thk. Hüseyin Örs ve Seher Erdem Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni 'l-asâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tavîle, Abdulvehhâb Abdüsselâm. *Eserü 'l-lüga fî ihtilâfi 'l-müçtehidîn*. Kahire: Darü's-Selâm, 2. Basım, 2000.
- Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi 'l-'Ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *Hâşiyetü Sadüddîn et-Teftâzânî alâ Şerhi Muhtasari 'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu 'l-Akâidi 'l-Nesefiyye*. thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2014. Basım, ts.
- Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu 'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı., 1998.
- Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu 't-Telvîh ala 't-Tavdîh*. thk. Zekerîya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Teftezânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *Hâşiyetü 't-Taftazânî ve Hâşiyetü 'l-muhakkik el-Cürcânî 'alâ Şerhi 'l-Kâdî li-Muhtasari 'l-Müntehâ*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1973.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî. *Keşşâfu istilahâtî 'l-fünûn ve 'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc - Abdullah el-Hâlidî vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâu's-sünen*. 22 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve 'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1717.

- Tertûrî, Hüseyin Mütâvî Hüseyin. *el-Müşterek ve delâletuhu ala'l-ahkâm*. Mekke: Câmiatü el-Melik Abdülaziz, Yüksek Lisans Tezi, 1400.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed b. Ali. *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'i'l-fürû' 'ale'l-usûl*. Suudî Arabistan: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb. *el-Vusûl ilâ kavâidi'l-usûl*. thk. Muhammed Şerif Mustafa Ahmed Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 2020.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Câmiu't-Tirmizî*. thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Daru's-Selâm, 1999.
- Tûfî, Necmüddin Ebû'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Tüfekçi, İbrahim. "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 11-42.
- Türçan, Talip. "İslam Hukukunda Boşanmada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluğu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 263-276.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantikî ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Urmevî, Sırâceddin Mahmud b. Ebibekr. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdulhamid Ali Ebû Züneyd. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-'Âlemiyeye, 2011.
- Urmevî, Tâcüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Hüseyin. *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkḥ*. thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî. 2 Cilt. Bingazi: Câmiatü Karyûnus, 1994.
- Useymin, Muhammed b. Sâlih. *el-Usûl min ilmi'l-usûl*. Demâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetü'd-Dâru't-Türâs, 1992.
- Üşmûnî, Nûruddîn Ali b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfîyeti İbn Mâlik*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1955.
- Yakar, Fatih. "İslâm Hukukunda 'Hurûfu'l-Meânî'-Hüküm İlişkisi (Kazif Haddi Uygulanan Kişinin Şahitliği Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 195-210.

- Yaşar, Recep. *Arapçada Fiil Gibi Amel Eden İsimler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldırım, Abdullah. “Vaz’ İlmi”. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Abdullah. *Vaz’ İlmi ve Unkûdü’z-zevâhir/Alî Kuşçu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yıldırım, Zeki. “Kur’ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 88-107.
- Yıldız, Rıfat. “Fıkîhî İhtilaflara Etkisi Bakımından Âm Lafızların Delâleti”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2021), 710-728.
- Yılmaz, Fetullah. “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delaletlerinin Kökeni ve Fıkîh Usûlüne Girişi”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 26 (2016), 101-136. http://isamveri.org/pdfdrg/D02671/2016_26/2016_26_YILMAZF.pdf
- Yılmaz, Ömer. “Hanefîlerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 181-210.
- Yücel, Yusuf İbrahim. *İslam Hukuk Usûlünde Nehiy*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü’l-Arabî, 2001.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufasssal fî ‘ilmi’l-lüga*. thk. Fahr Salih Kadâra. Ammân: Daru ‘Ammâr, 2004.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Ruûsü’l-mesâili’l-hilâfiyye beyne’l-Hanefiyye ve’ş-Şâfiyye*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1987.
- Zencânî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü’l-furû’ ale’l-usûl*. thk. Muhammed Edîb Sâlih. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 4. Baskı., 1982.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fıkh*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslam, 2. Baskı., 1992.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır. *Teşnîfü’l-mesâmi’ bi-Cemi’l-cevâmi*. thk. Seyyid Abdülaziz ve Abdullah Rabî. 4 Cilt. Mektebü Kurtuba, 2. Baskı., 2006.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fi'l-kavâid*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı., 1985.

“İştirâk”. *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye*. C. 4. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslam, 1986.

Mecelle (ts.).

