

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

**IRAK VE SEMERKANT HANEFÎ MEŞÂYİHİNİN
LAFIZLARIN DELALETİYLE İLGİLİ
YAKLAŞIMLARININ MUKAYESESİ**

Yüksek Lisans Tezi

MURAT SARITAŞ

İstanbul, 2013

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

**IRAK VE SEMERKANT HANEFÎ MEŞÂYİHİNİN
LAFIZLARIN DELALETİYLE İLGİLİ
YAKLAŞIMLARININ MUKAYESESİ**

Yüksek Lisans Tezi

MURAT SARITAŞ

Danışman: PROF. DR. İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

İstanbul, 2013



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi MURAT SARITAŞ'ın IRAK VE SEMERKANT HANEFİ
MEŞAYİHİNİN LAFIZLARIN DELALETİYLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARININ
MUKAYESESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.06.2013 tarih ve 2013/21-
28 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak
kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ...18.../...07.../...2013...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ABDULLAH KAHRAMAN	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ERTUĞRUL BOYNUKALIN	

ÖNSÖZ

Ebû Hanîfe ve ashabının furû çözümleri etrafında teşekkül eden Hanefî mezhebinin itikadî açıdan Mutezililik ve Sünnîlik gibi farklı eğilimleri içinde barındırması, fıkıh ve kelam ilimleri arasındaki ilişkinin belirgin hale geldiği fıkıh usulünde mezhep içinde fikir ayrılıklarına, hatta gruplaşmalara zemin hazırlamıştır. Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısıyla dördüncü yüzyıl boyunca etkin olan, taraflarını Mutezile ile yakın ilişki içerisindeki Iraklı Hanefîlerle Mutezili fikirler karşısındaki sert muhalefetiyle tanınan Semerkant Hanefî ulemâsının teşkil ettiği Irak meşâyih-Semerkant meşâyih şeklinde anılan gruplaşma, temelinde farklı itikadî eğilimlerin bulunduğu bahsettiğimiz türden bir gruplaşmadır. Irak ve Semerkant meşâyihinin lafızların delaletiyle ilgili yaklaşımlarının mukayesesini konu edinen bu çalışma, lafızların delaletiyle doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilişkili usul meseleleri özelinde adı geçen meşâyih gruplarının karakteristik özelliklerini ve yerleşik Hanefî usulüne etkilerini tespit etmenin yanı sıra sözü edilen ayrışmanın kelâmî zeminini ortaya çıkarmayı, böylece esasen kelâmî bir tartışma olan va'îd-i fussâk meselesinin fıkıh usulü tartışmalarını nasıl ve hangi ölçüde etkilediğini göstermeyi hedeflemektedir.

Araştırmanın konusunun seçilmesinden sonuçlandırılmasına her aşamada derin birikimini yanımda hissettiğim danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez'e, yol gösterici değerlendirmeleriyle jüri üyeleri Prof. Dr. Abdullah Kahraman ve Doç. Dr. Ertuğrul Boynukalın'a, tezi baştan sona okuyup gerek muhteva gerekse biçime yönelik eleştiri ve değerlendirmeleriyle katkısını esirgemeyen Doç. Dr. Hasan Tuncay Başoğlu'na, her daim birikiminden istifade imkanı sunan dostum Bünyamin Saygılar'a, müsveddesini okuyup tez hakkındaki düşüncelerini benimle paylaşan arkadaşım Mehmet Ekim'e, AYP projesi kapsamında bize verimli bir çalışma ortamı hazırlayan başta Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın ve Doç. Dr. Hasan Tuncay Başoğlu olmak üzere İSAM yetkililerine, şerî ilimler tahsilimde önemli bir yeri bulunan, bilhassa Arapça öğrenimim hususunda kendisine çok şey borçlu olduğum hocam Ali Ulvi Uzunlar'a, yetişmem için hiçbir fedakarlıktan kaçınmayan, üzüntü ve sevinçlerime ortak olan, maddi-manevi destekleriyle her zaman yanımda olan anne-babama, tezimle ilgili

değerlendirme ve eleştirilerinden yararlandığım, evliliğimiz süresince tezimin bütün sıkıntılarını benimle beraber çeken eşime şükranlarımı sunarım.

İstanbul, 2013

Murat Sarıtaş

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	5
III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI VE ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	6
IV. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	8
A. LAFİZ	8
B. MÂNÂ	9
C. DELALET	10
1. Delaletin Kısımları	11
2. Lâfzî-Vaz'î Delalet	13
D. USULCÜLERİN LAFİZ-MANA İLİŞKİSİNE YÖNELİK TASNİFLERİ	15
1. Mütakellimîn Usulcülerinin Tasnifleri	15
2. Fukahâ Usulcülerinin Tasnifleri	19
V. IRAK VE SEMERKANT MEŞÂYİHİ	22

BİRİNCİ BÖLÜM

IRAK VE SEMERKANT MEŞÂYİHİ ARASINDAKİ LAFIZLARIN DELALETİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

I. ÂM.....	38
A. TERİM ANLAMİ.....	42
1. Manaların Umûmu.....	44
2. İstiğrâk Şartı	48
B. DELALETİ	50
1. Irak Meşâyihî.....	56
2. Semerkant Meşâyihî	67
3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	74
C. TAHSİS EDİLMİŞ ÂM LAFZIN DELALETİ	77
1. Hakikat veya Mecaz Olması Bakımından	77
a. Irak Meşâyihî	77

b. Semerkant Meşâyihî	83
c. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	84
2. Delil Oluşu Bakımından	85
a. Irak Meşâyihî	85
b. Semerkant Meşâyihî	91
c. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	92
II. HÂS.....	94
A. IRAK MEŞÂYİHÎ	94
B. SEMERKANT MEŞÂYİHÎ	96
C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ	98
III. EMİR	99
A. DELALET ETTİĞİ HÜKÜM	99
1. Irak Meşâyihî.....	100
2. Semerkant Meşâyihî	105
3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	109
B. TEKRAR VE MERRE ANLAMLARI AÇISINDAN DELALETİ	111
1. Irak Meşâyihî.....	112
2. Semerkant Meşâyihî	118
3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	120
C. FEVR VE TERÂHÎ ANLAMLARI AÇISINDAN DELALETİ	126
1. Irak Meşâyihî.....	126
2. Semerkant Meşâyihî	130
3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	132
IV. NEHYİN DELALET ETTİĞİ HÜKÜM	141
A. IRAK MEŞÂYİHÎ.....	144
B. SEMERKANT MEŞÂYİHÎ	146
C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ	149
V. ZÂHİR VE NAS	151
A. IRAK MEŞÂYİHÎ.....	153
B. SEMERKANT MEŞÂYİHÎ	154
C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ	155

İKİNCİ BÖLÜM

DELALET TARTIŞMALARININ ETKİLEDİĞİ USUL MESELELERİ

I. BEYANIN TEHİRİ	157
A. BEYAN'IN MÂHİYETİ VE KISIMLARI	158

1. Mâtürîdî	158
2. Cessâs	160
3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	161
B. BEYAN'IN TEHİRİ KONUSUNDA İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER VE DELİLLERİ	166
1. Irak Meşâyihî.....	167
2. Semerkant Meşâyihî	171
3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	172
II. ÂM İLE HÂSSIN TEÂRUZU.....	176
A. IRAK MEŞÂYİHİ.....	176
B. SEMERKANT MEŞÂYİHİ	182
C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ	184
III. NAS ÜZERİNE ZİYÂDENİN MÂHİYETİ	186
A. IRAK MEŞÂYİHİ.....	186
B. SEMERKANT MEŞÂYİHİ	190
C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ	191
IV. ÂMMİN HABER-İ VÂHİD VE KİYÂS İLE TAHSİSİ	194
A. IRAK MEŞÂYİHİ.....	194
B. SEMERKANT MEŞÂYİHİ	197
C. DEBÛSÎ, SERAHSÎ VE PEZDEVÎ	199
SONUÇ	200
KAYNAKÇA.....	203

KISALTMALAR

b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
t.y.	: Baskı tarihi yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI

Allâh'ın mesajının insanlara ulaşmasında dil önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim her peygamberin kendi toplumunun diliyle gönderildiğini vurgulayan “*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın*” (İbrâhîm, 14/4) ayetinde de bu duruma işaret edilmektedir. Vahyin ilk muhatapları olan sahabe neslinin Kur'ân ve Sünnet'i vahyin indiği bağlamdan yararlanarak veya bizzat Hz. Peygamber'e sorarak anlamalarına karşılık, önlerinde bu kaynakları hazır bulan, ancak vahyin bağlamına şâhit olmadıkları gibi manası kendilerine kapalı kalan nasları Hz. Peygamber'e sorma imkânına da sahip olmayan sonraki nesiller, vahyin kendilerine ne ifade ettiğini öğrenebilmek için öncelikle onu dil düzleminde anlamaya ihtiyaç duymuşlar ve bunun için doğrudan dille ilgili kuralların yanı sıra nasların anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili bir takım metot ve prensipler geliştirmek durumunda kalmışlardır.¹ İslâmî ilimler içerisinde nasların anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili metot ve prensipleri ortaya koyma görevini üstlenen ilim dalı fıkıh usulü olmuştur.²

Fıkıh usulünün kelâm ilmiyle ilişkisine değinen Gazzâlî (505/1111) bu iki ilim dalı arasında küllîlik-cüz'îlik ilişkisi bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre kelâm ilmi fıkıh usulünün de aralarında bulunduğu diğer İslâmî ilimlere ilkelerini vermektedir. Söz gelimi, hükümlere delaleti açısından nasları inceleyen usulcü, temellendirme görevini kelâm ilmine bırakarak Hz. Peygamber'in sözlerinin hüccet olduğu bilgisini doğru kabul eder ve bunların sıhhat şartları ile delalet yollarını tartışır.³ Fıkıh usulü ve kelâm arasındaki genel bir ilişkiden bahseden Gazzâlî'nin bu iddiasını bir adım ileri taşıyan Semerkandî (539/1144), fıkıh usulünde ileri sürdüğü görüşlerin usulcünün kelâmî duruşuyla uyumlu olması gerektiği kanaatindedir. Meselâ usulcünün âm niteliğindeki

¹ Köksal, *El-fâz*, s. 5.

² Görmez, *Sünnet*, s. 137.

³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 6-7.

lafızların delaletine ilişkin tartışmada savunduğu görüşün, bir kelâm problemi olmasına rağmen bu tartışmayla yakından ilişkili va'îd-i fussâk meselesindeki tutumuyla çelişmemesi; emrin tanımıyla ilgili düşüncelerinin kelâm sıfatıyla ilgili teolojik tartışmada benimsediği fikirlerle uyum içerisinde olması gerekmektedir. Hanefî usul eserlerini bu açıdan bir değerlendirmeye tabi tutan Semerkandî, Hanefî usul geleneği içerisindeki iki farklı eğilimin varlığına dikkat çekmektedir.

Kelâm ilminin bir alt dalı kabul ettiği fıkıh usulü alanında telif edilen bir eserin müellifinin benimsediği kelâmî öncüllerle uyum içerisinde olmasının kaçınılmaz olduğunu belirten Semerkandî, mevcût fıkıh usulü eserlerinin birçoğunun Hanefî fukahâsıyla usulde (itikat) fikir ayrılığı yaşayan Mutezile veya furû'da (fıkıh) farklı görüşleri savunan Ehl-i hadîs tarafından kaleme alındığını, bunun doğal bir sonucu olarak onları esas almanın kişiyi asılda veya fer'de hatalı görüşleri benimsemeye götüreceğini, bu iki durumdan da kaçınmanın gerek aklen gerekse şer'an gerekli olduğunu kaydettikten sonra Hanefî fukahâsının bu alanda telif etmiş olduğu eserleri iki kısma ayırmaktadır:

1. Mâturîdî (333/944)'nin *Meâhizü's-şerâi`* ve *Kitâbü'l-cedel*'i ile onun hocaları ve öğrencilerinin telif ettiği eserler gibi usul ve furû ilimlerini şahsında cem eden, şer'î ve aklî ilimlerin her ikisinde de derinleşmiş kimseler tarafından kaleme alındığı için son derece muhkem ve mükemmel olan eserler.

2. Nasların zâhirinden furû çözümlerini elde etmeye çalışan fakihler tarafından yazıldığı için tahkîk, manaların inceliği, tertibi ve ifadesi açısından son derece iyi olmakla birlikte müelliflerinin usulün inceliklerinde ve aklî ilimlerde mâhir olmamaları nedeniyle bazı konularda muhaliflerin görüşlerine meylettği eserler.⁴

Semerkandî'nin bu değerlendirmesi, Hanefî müellifler tarafından kaleme alınan usul eserlerini kelâmî problemlerle ilişkileri açısından sınıflandırmanın ötesinde, Hanefî usulünün oluşum döneminde Irak meşâyihine rakip bir eğilimin varlığına işaret etmesi açısından önemlidir. Semerkant meşâyih tarafından temsil edilen bu eğilimin ayırt edici özelliği, Semerkandî'nin verdiği bilgilere göre, usul meselelerinde benimsenen

⁴ Semerkandî, *Mîzân*, s. 1-3.

görüşlerin Hanefî furû birikiminin yanı sıra gerek aklî öncüllerle gerekse Ehl-i sünnet'in kelâmî öncülleriyle uyumu konusundaki hassasiyetidir. Bununla birlikte, Semerkant meşâyihî tarafından telif edilen usul eserlerinin, anlaşılmalardaki zorluk ve müteahhirîn Hanefî ulemâsının salt fıkha meyli gibi nedenlerle terk edilmesi ve onların yerine taşıdıkları mezkûr sakıncalara rağmen ikinci grupta yer alan eserlerin yaygınlık kazanması,⁵ sözü edilen eğilimin Hanefî usul çevreleri üzerindeki etkisini oldukça azaltmıştır. Bu kırılmanın ne zaman yaşandığı sorusunun cevabını Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (508/1115) vermektedir.

Semerkant meşâyihinin kelâm düşüncesinin sonraki nesillere aktarılmasına önemli rol oynayan Nesefî, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki önemli ihtilaf konularından biri olan va'îd-i fussâk meselesiyle ilişkisi bağlamında âmmın delaleti tartışmasına değinirken, bu tartışmada içlerinden fıkıh usulü alanında Irak meşâyihinin görüşlerine meyleden birisi ortaya çıkıncaya kadar Semerkant ulemâsının yekvücut olduğunu, bu kişinin adı geçen grubun görüşlerini benimseyip Semerkant meşâyihinin görüşlerini İmam Şâfî (204/820)'ye nisbet etmesinden sonra birçok muhakkik âlimin ona uyararak Semerkant meşâyihî tarafından savunulan görüşü bıraktığını ve Irak meşâyihinin düşüncesini benimsediğini kaydetmektedir.⁶

Nesefî'nin ismini vermeden bahsettiği, Irak meşâyihinin görüşlerine meyledip kendisinden sonra gelen Mâverâünnehir Hanefî usulcülerini bu yönde etkileyen kişi, ileride beyan edileceği üzere, Debûsî (430/1039)'dir. Nesefî'nin bu açıklamaları Semerkant meşâyihinin usul ilminde etkinliğini yitirmesine yol açan kırılmanın baş aktörünün Debûsî olduğunu göstermektedir. Buna göre Semerkant meşâyihinin usul görüşlerinin Hanefî usul çevreleri üzerindeki etkinliğini büyük ölçüde yitirmesiyle sonuçlanan sürecin başlangıcını hicrî beşinci yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkündür. Hicrî beşinci asrın son çeyreğine gelindiğinde ise Mâverâünnehirli iki Hanefî usulcü Pezdevî (482/1089) ve Serahsî (483/1090) ile birlikte, Debûsî ile başlayan ve eklektik olmakla birlikte büyük ölçüde Irak meşâyihinin görüşlerinden etkilenen yeni bir yaklaşım sözü edilen çevrelere hâkim hale gelmiştir. Bu tarihten sonra

⁵ Semerkandî, *Mîzân*, s. 3.

⁶ Nesefî, *Tebîrât*, II, 384-385.

kaleme alınan Hanefî usul eserleri genelde Pezdevî'nin usulünü model aldığından bunlarda bilhassa Semerkant meşâyihinin görüşleri büyük ölçüde görmezden gelinmiştir. Modern araştırmalarda da durum çok farklı değildir. Özellikle lafızların delaletini konu edinen araştırmalarda genellikle Irak meşâyihî-Debûsî-Serahsî/Pezdevî çizgisinin ve bu çizgi üzerinde gelişen yerleşik Hanefî usulünün dikkate alındığı ve Hanefî usul geleneği içerisinde usul prensiplerinin Ehl-i sünnet'in kelâmî öncülleriyle uyumu hususunda hassas bir damarın bulunduğu gerçeği göz ardı edilerek Irak meşâyihinin savunduğu görüşlerin Hanefî usul âlimlerinin bütününe ait görüşlermiş gibi sunulduğu gözlenmektedir. Gerek Hanefî usul geleneğinin tarihî gelişiminin gerekse bu gelenek içerisinde yer alan âlimlerin usul tartışmalarında geliştirdiği fikirlerin sağlıklı bir değerlendirmesinin, usul araştırmalarında Semerkant meşâyihî tarafından temsil edilen eğilimi göz ardı etmeyen bir yaklaşımla mümkün olacağını düşünmemiz bizi böyle bir araştırmaya sevk eden en önemli âmidir. Bu bağlamda lafızların delaletiyle ilgili usul tartışmalarında Irak ve Semerkant meşâyihî tarafından geliştirilen fikirlerin mukayesesini konu edinen bu araştırmamızda, sözünü ettiğimiz tartışmalar çerçevesinde adı geçen iki grubun ileri sürdükleri fikirleri ve bunları temellendirmede kullandıkları argümanları analiz ederek Hanefî usul geleneğinin yeknesak olmadığı iddiasını somutlaştırmanın yanı sıra delalet tartışmaları özelinde bu iki meşâyih grubunun karakteristik özelliklerini tespit etmeyi amaçlamaktayız. Ayrıca, her ne kadar Debûsî ile birlikte bilhassa Semerkant meşâyihî tarafından temsil edilen eğilimin etkisini yitirdiği ve büyük ölçüde Irak meşâyihî tarafından savunulan görüşlerden etkilenen eklektik yeni bir anlayışın Hanefî usul çevrelerine hâkim olduğu kanaatini taşısak da, kendilerinden sonraki Hanefî usulcülerini önemli ölçüde etkileyen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin delalet tartışmalarıyla ilgili fikir ve argümanlarının analizini yaparak yine araştırma konumuz özelinde söz konusu iki meşâyih grubunun yerleşik Hanefî usulünü hangi oranda etkilediğini ve böylece Hanefî usul geleneğinde delalet tartışmalarının nasıl bir seyir izlediğini göstermenin araştırmamızın bütünlük arz etmesi için gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Şâfiî (204/820)'nin *er-Risâle*'sinden sonra günümüze ulaşan ilk usul eseri olma özelliğini taşıyan Irak meşâyihinin önemli simalarından Cessâs (370/981)'in *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseri, Irak meşâyihinin fikir ve argümanlarını tespitte yararlanacağımız en önemli kaynaktır. Debûsî ile muâsır olmakla birlikte Kerhî-Cessâs çizgisine bağlı kaldığı anlaşılan Saymerî (436/1045)'nin 133 usul meselesini hilâf üslûbuna göre ele aldığı *Mesâilü'l-hilâf* adlı eseri zikredilen grubun usul görüşlerini günümüze taşıyan ikinci bir kaynak olması açısından önemlidir.⁷

Semerkindî'nin biyografik kaynaklar tarafından doğrulanmayan, Mâtürîdî'nin hocaları ve öğrencileri tarafından kaleme alınan usul eserlerinin varlığına dair iddiası bir yana, çeşitli kaynaklarda Mâtürîdî'ye nispet edilen *Meâhizü's-şerâî* ve *Kitâbü'l-cedel* adlı usul eserlerinin günümüze ulaşmamış olması Semerkant meşâyihinin görüşlerini tespitte karşılaşılan önemli problemlerden biridir. Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsîri ve *Kitâbü't-tevhîd* isimli kelâma dair eserinden tespit edebildiğimiz usul tartışmalarıyla ilgili açıklamaları kısmen bu problemin üstesinden gelmeye yardımcı olsa da bunların yeterli olmaması söz konusu grubun görüşlerini tespitte zikri geçen usul eserlerinden nakilde bulunan sonraki kaynaklara müracaatı zaruret haline getirmektedir. Bu kaynakların en önemlileri kuşkusuz Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl*'ü ve bunun muhtasarı niteliğindeki Lâmişî (522/1128)'nin *Kitâb fi usûli'l-fikh* adlı eseridir. Bu iki eserin, aynı zamanda, daha sonraki dönemlerde kaleme alınan Hanefî usul eserlerindeki Semerkant meşâyihine dair görüşlerin de kaynağı olduğu anlaşılmaktadır.

Semerkant meşâyihinin kelâm meseleleriyle ilgili görüşlerini yansıtan bir eser olmakla birlikte, *va'id-i fussâk* tartışmasına ayrılan bölümünde araştırmamıza konu edindiğimiz iki meşâyih grubu arasındaki önemli ihtilaf konularından biri olan umûm sîğalarının delaleti ve bu tartışmanın kelâmî arka planıyla ilgili çok değerli bilgiler vermesinin yanında bilhassa Semerkant meşâyihinin serencâmı ve bu meşâyih grubunun kimlerden oluştuğu sorusuna ışık tutan açıklamalarıyla Nesefî'nin *Tebîrâtü'l-edille*'si

⁷ Bkz. Başoğlu, "Saymerî", *DİA*, XXXVI, 215-216.

ve Irak meşâyihine mensûp Hanefî fukahâsını tanıtan Saymerî'nin *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî* adlı eseri araştırmamızda müracaat ettiğimiz iki önemli kaynaktır.

Yukarıda bahsedildiği üzere Semerkant ve Irak meşâyihinin yerleşik Hanefî usulünü hangi oranda etkilediği sorusuna cevap teşkil etmek üzere araştırmamıza dâhil ettiğimiz Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin görüşlerini ve bunları temellendirmede kullandıkları argümanları tespitte yararlandığımız kaynaklar, sırasıyla yine bu usulcüler tarafından telif edilen *Takvîmü'l-edille*, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* ve *Usûlü's-Serahsî* adlı usul eserleridir.

Heysem Hazne tarafından kaleme alınan Hanefî usulünün tarihî gelişimi ile Irak ve Semerkant meşâyihinin usul görüşlerinin mukayesesini ele alan bir çalışma olan *Tetavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî* adlı eser, delalet tartışmalarını konu edinmese de Semerkant meşâyihî içerisinde önemli bir konumu olduğu anlaşılan Mâtürîdî'nin fakîh yönünü ortaya koymayı ve fıkıh usulü alanındaki görüşlerini tespit etmeyi amaçlayan, bunun yanı sıra Irak meşâyihî ve bu grubun önde gelen isimlerinden Kerhî ve Cessâs hakkında da bilgi veren her ikisi de Şükrü Özen'e ait *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşâsı* ve *Ârâü'l-Mâtürîdî fî Usûli'l-fikh* adlı çalışmalar, Murteza Bedir'in Semerkandî'nin iddiasıyla ilgili şüphelerini dile getirdiği “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?” isimli çalışması, Eyyüp Said Kaya'nın Hanefî mezhebi içerisindeki meşâyih gruplaşması hakkında bilgi veren *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* isimli doktora tezi, Aron Zysow'un içtihatı hata ve isabet, illetin tahsisi, umûm sîğalarının delaleti ve esbâb kuramı tartışmalarının Hanefî usul geleneğindeki seyrini ele aldığı *Mu'tazilism and Mâtürîdism in Hanafî Legal Theory* adlı makalesi araştırmamız esnasında istifade ettiğimiz modern çalışmalardır.

III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI VE ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Semerkant meşâyihine nispet edilen usul eserlerinin günümüze ulaşmamış olması ve bu grubun önemli simalarından Mâtürîdî'nin tefsirinde ve kelâmî tartışmalara ayırdığı eserinde yer alan fıkıh usulü problemleriyle ilgili tespit edebildiğimiz açıklamalarının araştırmamızın amaçları açısından kâfi miktarda olmaması, böylece

Semerkandî ve Lâmişî'nin usul eserlerinin söz konusu meşâyih grubunun görüş ve argümanlarını tespit etmekte en önemli kaynaklar haline gelmesi, iki meşâyih grubunu mukayese edecek araştırmacıların karşı karşıya kalacağı önemli bir problemdir. Zikri geçen iki esere bakıldığında bunların genel olarak yalnızca iki meşâyih grubu arasında fikir ayrılığı yaşanan tartışmalarda ileri sürülen görüş ve argümanları bu gruplara açıkça nispet ettiği, diğer meselelerde ise her iki grubu da içine alacak genel ifadeler kullandığı görülür. Bu durum sözü edilen meselelerde iki grubun hemfikir olduğu şeklinde yorumlanabilirse de, bu grupları dile getirdikleri fikirleri benimsemeye iten saiklerin aynı olup olmadığı hakkında kesin bilgi vermemektedir. Emir sığasının fevr ve terâhî anlamları açısından delaletine ilişkin usul tartışması bir tarafa bırakılırsa Irak ve Semerkant meşâyihinin mukayesesinde esas aldığımız lafızların delaletiyle ilgili meselelerin ihtilaf konularıyla sınırlı olmasının nedeni budur. Her iki grubun görüşlerinin yanı sıra argümanlarını da ayrı ayrı tespit imkânına sahip olmamız itibarıyla yukarıda bahsedilen durumun istisnası olan mezkûr mesele, Irak ve Semerkant meşâyihinin üzerinde ittifak ettiği meselelerden olmasına rağmen söz konusu grupların delalet tartışmalarına yaklaşımlarındaki farklılığı yansıtmaması sebebiyle araştırmamızın konuları arasına dâhil edilmiştir.

Lafızların delaleti ifadesinin kapsamına girmemekle birlikte Irak ve Semerkant meşâyihinin delalet tartışmalarında sergiledikleri farklı yaklaşımların sonucunda fikir ayrılığı yaşadıkları kimi usul meselelerine araştırmamızda yer vermememiz araştırmamız için bir eksiklik olacaktır. Beyanın tehiri, âm ve hâssın teâruzu, nas üzerine ziyâde ve âmmın haber-i vâhid ve kıyâsla tahsisi gibi, delalet tartışmalarında ileri sürülen fikirlerle yakından alakalı usul meseleleri, lafızların delaletiyle doğrudan ilgili olmamalarına rağmen araştırmamızda ele aldığımız usul problemleridir.

Araştırmada ele alınan her bir meselede Irak ve Semerkant meşâyihinin görüşlerinin ve argümanlarının analizinden sonra söz konusu meselenin Hanefî usul geleneğinde nasıl bir seyir izlediğini göstermek, böylece lafızların delaletiyle doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilişkili usul meseleleri özelinde adı geçen meşâyih gruplarının yerleşik Hanefî usulüne etkisini tespit etmek amacıyla kendilerinden sonraki Hanefî

usulcülerin tercihlerinde belirleyici olan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin görüş ve argümanlarının analizine yer verilmiştir.

Buna göre araştırmamızda izleyeceğimiz yöntem şöyle olacaktır:

1. Irak ve Semerkant meşâyihinin fikir ayrılığı yaşadığı lafızların delaletiyle usul meseleleri tespit edilecektir. Bunlar iki grubun mukayesesinde esas alınacak usul meseleleri olacaktır.

2. Söz konusu grupların ve bunlara ilaveten Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin mukayeseye konu meselelerle ilgili kavramları hangi içerikte kullandıkları tespit edilecek ve gerekli görülmesi halinde bunlara araştırmada yer verilecektir. Kimi tartışmalarda görülen fikir ayrılıklarının temelinde tarafların üzerinde tartışma yürütülen kavramlara yükledikleri anlamların farklı olmasının bulunduğu düşünülürse bunun gerekliliği izahtan varestedir.

3. Birinci aşamada tespit edilen meselelerde Irak ve Semerkant meşâyihîyle adı geçen üç usulcünün hangi görüşleri benimsediği ve bunları bunları nasıl temellendirdiği tespit edilerek analiz edilecektir.

4. Lafızların delaleti kapsamına girmemekle birlikte delalet tartışmalarında sergilenen yaklaşımın belirleyici olduğu usul tartışmaları tespit edilerek ikinci ve üçüncü aşamalarda belirtildiği şekilde analiz edilecektir.

IV. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A. LAFİZ

Sözlükte “atmak⁸, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak⁹” anlamlarına gelen *lafiz* sözcüğü terim olarak ister anlamlı ister anlamsız olsun, ister müfred ister mürekkep

⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1179.

⁹ İbn Manzûr, *Lisân*, XXXV, 4052.

olsun, hakikaten veya hükmen ağızdan çıkan sesleri ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁰ Buna göre, insan ağzından çıkan her türlü ses bu tanımın kapsamına girmektedir.

Ağızdan çıkan her türlü ses şeklinde tanımlanan *lafız* terimi *mühmel* ve *mevzû* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. *Mühmel*, herhangi bir manayı ifade etmek için vaz‘a konu olmamış ¹¹ ديز gibi anlamsız lafızları ifade ederken *mevzû*, ضرب gibi bir mana için vaz‘ edilmiş lafızları kapsamaktadır. Bu iki kısımdan sonuncusu, kendisini oluşturan unsurların manasını oluşturan unsurlara delalet ettiği lafızlar anlamında *mürekkep* ve böyle olmayan lafızları ifade eden *müfret* olmak üzere iki alt kısma ayrılmaktadır.¹²

B. MÂNÂ

Sözlükte “kastetmek, amaçlamak” anlamındaki ع-ن-ى kökünden ism-i mef‘ûl manasında mastar veya muhaffef ism-i mef‘ûl olan *mânâ* sözcüğü “bir şeyle kastedilen, amaçlanan şey” anlamına gelmektedir.¹³

Zikredilen anlamıyla hem lafızlarla hem de sözel olmayan unsurlarla kastedilen şeyleri ifade eden bu kelime, bir nahiv terimi olarak anlam daralmasına uğrayarak “lafızla kastedilen, anlatılmak istenen şey” anlamında *lafızın* mukabili olarak kullanılmaktadır. *Mânâ* sözcüğünün mantık ilmindeki kullanımı da nahivdeki anlamına yakındır. Mantıkçılar bu sözcüğü “karşılığında bir lafızın vaz‘ edilmesi bakımından zihnî sûret” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴ Buna göre *mânâ* kelimesi vaz‘ yoluyla *lafızdan* zihne yansıyan sûreti ifade etmektedir. Sözü edilen sûreti ifade etmede kullanılan lafızın özelliklerine göre *mânâ* kelimesi de çeşitli isimler almakta; lafız *müfret* ise *müfred mânâ*, mürekkep ise *mürekkep mânâ* olarak adlandırılmaktadır.¹⁵

¹⁰ Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 161; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1410.

¹¹ ديز sözcüğünün harflerinin tersten yazılmış hali.

¹² Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 161, 176, 188; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1412, 1608.

¹³ Cevherî, *es-Sıhâh*, VI, 2440; Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 185; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1600.

¹⁴ الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها اللفظ

¹⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1600.

C. DELALET

Sözlükte “yol gösterme, kılavuzluk etme” anlamlarına gelen¹⁶ *de lalet* sözcüğü, terim olarak “bir şeyin, onu bilmenin başka bir şeyin bilinmesini gerektirecek bir halde olmasıdır” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁷

Delalet kavramının tanımında yer alan iki “şey”den ilkinde *dâl*, diğerine *medlûl* denilmektedir. Tanımda *dâl* ve *medlûl* için lafızdan daha genel olan “şey” kelimesinin kullanılması göz önünde bulundurulduğunda sözü edilen iki şey’in neler olabileceği ile ilgili dört ihtimal ortaya çıkmaktadır: a) Her ikisi de lafız, b) *dâl* lafız, *medlûl* lafız dışında bir şey, c) *dâl* lafız dışında bir şey, *medlûl* lafız ve d) her ikisi de lafız dışında bir şey olabilir. Esmâ-i ef’âl (bunların, fiillerin lafızları için vaz’ edildiğini ileri süren görüş dikkate alındığında) bunlardan ilkinde, Ahmet lafzının bu ismin sahibi olan şahsa delaleti ikincisine, yazı sembollerinin lafızlara delaleti üçüncüsüne, parmakların sayılara delaleti ise sonuncusuna örnek gösterilmektedir.¹⁸

Tanımda geçen “bilmek” (العلم) ifadesiyle tasavvuru ve ister yakînî ister zannî olsun, her iki kısmıyla tasdîki içine alan mutlak idrâk kastedilmektedir. Bu durumda da, bir önceki paragrafta anlatıldığı gibi, a) *dâllin* tasavvurundan *medlûlün* tasavvuru, b) *dâllin* tasdîkinden *medlûlün* tasdîki, c) *dâllin* tasdîkinden *medlûlün* tasavvuru ve d) *dâllin* tasavvurundan *medlûlün* tasdîki şeklinde dört ihtimal ortaya çıkmaktadır.¹⁹

Tanımda yer alan bir başka kavram olan *lüzûm* (اللزوم) ise dil ve usul âlimleri ile mantıkçılar arasında fikir ayrılığına sebep olmuştur. *Dâl* ile *medlûl* arasındaki ilişkinin oldukça sıkı olmasını şart koşan mantıkçılar tarafından anılan kavramla lüzûm-

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisân*, XVI, 1414.

¹⁷ كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîr*, s. 28; Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 91; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 99; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787.

¹⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787.

¹⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787.

i küllî²⁰ (اللزوم الكلي) kastedilirken daha gevşek bir irtibâtı yeterli gören dil ve usul âlimleri söz konusu kavramı lüzûm-ı cüz'î²¹ (اللزوم الجزئي) anlamında kullanmaktadır.²²

1. Delaletin Kısımları

Lafız olup olmamaları bakımından *dâl* ve *medlûl*ün her biri için iki ihtimalin söz konusu olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu açıdan delalet, mantık ve usul âlimleri tarafından *lafzî* ve *gayr-i lafzî* olmak üzere temelde iki kısma ayrılmaktadır.²³

i. **Lafzî delalet:** *Dâllin* lafız olduğu delalet türüdür.²⁴ “Hasan” lafzının bu ismin sahibi olan şahsa delaleti gibi.

ii. **Gayr-i lafzî delalet:** Delaletin bu kısmında ise *dâl* lafız olmamaktadır.²⁵ Parmakların sayılara delalet etmesi örneğinde olduğu gibi.

Her ne kadar *dâl* ile *medlûl* arasındaki irtibatı kuran unsur her zaman akıl olsa da, zikredilen iki delalet türünün her biri aklın söz konusu irtibatı kurarken yararlandığı verilerin türüne göre *aklî*, *tabî'î* ve *vaz'î* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.²⁶:

i. **Aklî delalet:** Aklın *dâl* ile *medlûl* arasında zâtî bir alâka görerek bu alâkadan dolayı birincisinin bilgisinden ikincisinin bilgisine ulaşmasıdır. *Aklî delalet*in tanımında yer alan “zâtî alâka” ifadesiyle *dâllin* nefsü'l-emir'de gerçekleşmesinin mutlak olarak *medlûl*ün de aynı varlık kategorisinde gerçekleşmesini gerektirmesi (istilzâm) kastedilmektedir. Bu gerektirme illet ve ma'lûlün birbirlerini gerektirmesi şeklinde

²⁰ Lüzûm-ı küllî: Lâzım ve melzûm arasındaki bağın her zaman ve her durumda mevcut olmasıdır. “On” sayısı ile “çift olmak” arasındaki bağ gibi. Hiçbir durumda ve hiçbir zaman bunları birbirinden ayrı tasavvur etmek mümkün değildir. Bkz. Karâfî, *el-Fürûk*, I, 388.

²¹ Lüzûm-ı cüz'î: Lâzım ve melzûm arasındaki bağın yalnızca bazı zamanlarda veya bazı durumlarda mevcut olmasıdır. Tahâret-i kübrâ olarak adlandırılan gusûl abdesti ile tahâret-i suğra olarak anılan normal abdest arasındaki bağ gibi. Gusûl abdesti alındığında bunun namaz kılmak için yeterli olup ayrıca bir de normal abdest almanın gerekmemesi anlamında normal abdest gusûl abdestinin lâzımıdır. Bununla birlikte, bu iki abdest arasındaki lüzûm ilişkisi her zaman ve her durumda değil, yalnızca gusûl abdesti alınıp da normal abdesti bozacak bir durum ortaya çıkmadığında söz konusudur. Bkz. Karâfî, *el-Furûk*, I, 389-390.

²² Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787.

²³ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 788.

²⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 788.

²⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 788.

²⁶ Bolay, “Delalet”, *DİA*, IX, 119.

olabileceği gibi aynı illetin mâ'lûlû olan şeylerin birbirini gerektirmesi şeklinde de tezahür edebilir.²⁷

Duvarın arkasından duyulan sesin orada bulunan bir insana, yazının onu yazan şahsa ve dumanın ateşe delaleti bu delalet türüne verilen örneklerdir.²⁸ Zikredilen örneklerde *dâl* olan insan sesi, yazı ve duman, sırasıyla bunların *medlûlleri* olan insana, yazan kişiye ve ateşe âit zâtî sıfatlardır. Akıl, *dâl* ile *medlûl* arasındaki bu ilişkiden hareketle *dâllin* bilgisinden *medlûlün* bilgisine ulaşmaktadır.

ii. **Tabî'î delalet:** *Dâl* ile *medlûl* arasında var olan tabî'î bir alâkadan dolayı aklın birincisi hakkındaki bilgiden ikincisinin bilgisine ulaşmasıdır. Tanımda geçen “tabî'î alâka” terimi herhangi bir şeyin doğasının *medlûlün* meydana gelmesi halinde *dâllin* de ortaya çıkmasına sebep olmasını ifade etmektedir. Söz konusu “şey” insan doğası olabileceği gibi *medlûlün* veya ikisi dışında bir şeyin doğası da olabilir.²⁹

“Ah” sesinin ağrıya, yüzün kızarmasının utanmaya veya kızgınlığa, sararmasının ise korkuya delaleti bahse konu delalet çeşidinin örnekleridir. Zira insanın ağrı hissetmesi halinde “ah” sesini çıkarması, yüzünün utandığında kızarması, korktuğunda sararması insan doğasının gerekleridir.

iii. **Vaz'î delalet:** Aklın *dâl* ile *medlûl* arasındaki vaz' ilişkisi sebebiyle ilkinin bilgisinden ikincinin bilgisine ulaşmasıdır.³⁰ Vaz' dil bilginleri tarafından “bir şeyin başka bir şeyi göstermek üzere tayin edilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Mezkûr iki “şey”den ilki “mevzû” ikincisi ise “mevzû' leh” olarak adlandırılır. Bu tanımın, lafzın vaz'ını da içine almakla beraber ondan daha genel olduğuna dikkat edilmelidir. Buna göre, *mevzû'* lafız olabildiği gibi yazı, işaret, resim gibi lafzın dışında bir şey de olabilmektedir.³¹

“İnsan” lafzının “düşünen canlı” anlamına, trafik işaretlerinin kendileri için belirlenen anlamlara, başı aşağı sallamanın kabule, yukarı sallamanın redde delaleti

²⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 788.

²⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 99.

²⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 788.

³⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 789.

³¹ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1795.

vaz‘î delaletin örnekleridir. Zikredilen örneklerde dâl olan şeylerle (insan lafzı, trafik işaretleri, başı aşağı ve yukarı sallama) bunların medlûlleri arasında vaz‘ ilişkisinden başka bir ilişki söz konusu değildir. Akıl bu ilişkiden yararlanarak dâl olarak verilen örneklerin bilgisinden bunların medlûllerinin bilgisine ulaşmaktadır.

Tüm bu açıklamalardan 1) lafzî-aklî, 2) lafzî-tabîî, 3) lafzî-vaz‘î, 4) gayr-i lafzî-aklî, 5) gayr-i lafzî-tabîî ve 6) gayr-i lafzî-vaz‘î olmak üzere altı delalet türü ortaya çıkmış olsa da, mantık ilmi diğer delalet çeşitlerinin içerdiği belirsizlik ve izâfilik sebebiyle bunlardan yalnızca lafzî-vaz‘î delaletle ilgilenmektedir.³²

2. Lâfzî-Vaz‘î Delalet

Mantıkçılar tarafından “Lafzın, her kullanılışında³³ vaz‘ının bilinmesi sebebiyle manası anlaşılacak şekilde olmasıdır”³⁴ cümlesiyle tanımlanan³⁵ lafzî-vaz‘î delaleti, dil ve usul alimleri “Lafzın, kullanıldığında, vaz‘ı bilen kişiler tarafından manası anlaşılacak şekilde olmasıdır”³⁶ şeklinde tanımlamaktadır.³⁷

Mezkûr tanımlara bakıldığında aralarındaki farkın zarf edatlarından ibaret olduğu görülecektir. Şöyle ki, söz konusu tanımların ilkinde küllîlik ifade eden كلما kullanılırken diğerinde cüzî durumları da içine alan إذا kullanılmıştır. Bu fark, dilciler ve usulcülerin aksine mantıkçılar tarafından, zikredilen delalet türünde mananın her zaman ve herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmasının şart olarak ileri sürülmesinden kaynaklanmaktadır.³⁸ Bir başka deyişle, mantıkçılar lafzın kullanımı ile anlaşılması arasında genellik ve süreklilik arz eden bir bağ bulunmasını gerekli görürken; özellikle zihnin söylenenin dışında fakat yine onunla irtibatlı başka bir alana intikâl ettiği iltizâmî delalette kişiden kişiye değişiklik arzeden bilgi, tecrübe, kültür ve çevre gibi subjektif koşulların tesirinin kaçınılmaz oluşunu dikkate alan dil ve usul âlimleri objektif ve

³² Bolay, “Delalet”, *DİA*, IX, 119.

³³ Mantıkçılar tarafından lafzî vaz‘î delalet için yapılan tanımda geçen أطلق sözcüğünün, lafzın fonetik semboller tarafından temsil edilmesi durumuyla sınırlı olmayıp yazı sembolleri tarafından temsil edilmesi gibi durumları da içine alacak şekilde anlaşılması gerektiğine dikkat edilmelidir.

³⁴ كون اللفظ بحيث كلما أطلق فهم المعنى للعلم بالوضع

³⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790. Ayrıca bkz. Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîr*, s. 29; Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 92.

³⁶ كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم المعنى للعلم بالوضع

³⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 99; Molla Hüsrev, *Mir‘ât*, s. 160.

³⁸ İzmîrî, *Hâşiye*, II, 72; Cürcânî, *Hâşiye*, s. 29.

sürekli bir gerekliliği şart koşmayıp mutlak gereklilikle yetinmektedir.³⁹ Yaklaşımlarındaki bu farklılığa rağmen, sözü edilen âlimler, ele aldığımız türden bir delaletten söz edebilmek için lafzın mütekellim tarafından kullanımının yanı sıra muhatabın vaz‘ı bilmesinin de gerekliliği hususunda hemfikirdir.

Mezkûr ilim dalları tarafından farklı şekillerde tanımlanan *lafzî-vaz‘î delalet* mantıkçılar tarafından *mutâbaka*, *tazammun* ve *iltizâm* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

Bir lafzın, kendisini ifade etmek üzere vaz‘ edilmiş olduğu kavram veya nesnenin bütününe delaletine *mutâbaka*, söz konusu kavram veya nesneyi oluşturan unsurların bir veya birkaçına delaletine *tazammun*, akıl tarafından lafzın doğrudan konusu olan kavram veya nesneyle ilintili görülen bir başka kavram veya nesneye delaletine *iltizâm* denilmektedir.⁴⁰ Buna göre, “insan” lafzının “düşünen canlı”ya delaleti *mutâbaka*, sadece “düşünen” veya “canlı” varlığa delaleti *tazammun*⁴¹, “yazı yazma kabiliyetine sahip olan”a delaleti *iltizâma* örnek olmaktadır.⁴² Zira “*düşünen canlı*” anlamını ifade etmek için vaz‘a konu olan “insan” lafzının mezkûr anlamı *mevzû lehinin*⁴³ bütünü, “düşünen” ve “canlı” anlamları bu bütünü oluşturan unsurlar, “yazı yazma kabiliyetine sahip olan” anlamı ise söz konusu bütünün tamamı veya bir parçası olmamakla birlikte onun çağrıştırdığı ve onunla irtibatlı başka bir anlamdır.⁴⁴

Öte yandan delaletin *mutabaka*, *tazammun* ve *iltizâm* şeklindeki bu üçlü ayırımından esasen yalnızca ilkinin menşeyinin vaz‘ olması, dildileri, mantıkçılardan farklı olarak, *vaz‘î delalet* kavramını bu kısma özgü olarak kullanmaya ve diğer iki

³⁹ Bardakoğlu, “Delalet”, *DİA*, IX, 120.

⁴⁰ Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîr*, s. 29; Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 92; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 99; Molla Hüsrev, *Mir‘ât*, s. 160; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 790;

⁴¹ Burada “insan” kavramının mantıkçılar tarafından الحيوان الناطق “düşünen canlı” şeklinde tanımlandığına, dolayısıyla insanın cüzlerinden maksadın tanımı oluşturan الحيوان “canlı” ve الناطق “düşünen” kavramları olduğuna dikkat edilmelidir.

⁴² Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîr*, s. 29.

⁴³ Lafzın kendisini ifade etmesi için vaz‘a konu olduğu kavram veya nesne.

⁴⁴ Lafzî-vaz‘î delaletle ilgili olarak yapılan mutâbaka, tazammun ve iltizâm şeklindeki bu üçlü taksim, anılan delalet türüne özgü olmayıp onun yanı sıra gayr-i lafzî-vaz‘î delalet için de geçerlidir. Bununla birlikte, gayr-i lafzî-vaz‘î delaletin dâllin cüzünü veya zihnin onunla irtibatlı gördüğü bir başka kavram veya varlığı ifade etmek amacıyla kullanımı pek yaygın olmadığından bu kısımlar ilgili eserlerde yalnızca lafzî-vaz‘î delaletle ilgili olarak anlatılmaktadır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790.

kısmı *aklî delalet* kapsamında düşünmeye sevketmiştir. Buna göre, *aklî delalet*, lafzın kendisini ifade etmek üzere vaz'a konu olduğu kavram veya varlıktan başka bir kavram veya varlığa delalet etmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Zikredilen iki tür delaletin *aklî delalet* kavramıyla ifade edilmesinin nedeni ilk kısımdan farklı olarak bunlarda vaz'ın yanında aklî bir hüküm olmadan delalet sürecinin tamamlanamamasıdır. Bu aklî hüküm, mantıkçılar tarafından *tazammun* olarak adlandırılan kısımda bütünü anlamamanın o bütünü oluşturan unsurları anlamaya bağlı olduğunu, *iltizâm* olarak anılan kısımda ise melzûmü anlamamanın lâzımı anlamayı gerektireceğini ve ondan ayrı düşünölemeyeceğini belirten önermelerdir.⁴⁵ Bu durumda, dilcilerin *vaz'î delalet* kavramını mantıkçıların bu kavram için çizmiş oldukları çerçeveye dâhil fakat özel bir anlamda kullandıkları, buna mukabil, dilciler ve mantıkçıların *aklî delalet* kavramına yükledikleri anlamların birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır.

D. USULCÜLERİN LAFIZ-MANA İLİŞKİSİNE YÖNELİK TASNİFLERİ

Mantıkçılar tarafından ortaya konulan yukarıda aktardığımız delalet teorisi usul âlimleri tarafından hemen hemen kabul edilmekle birlikte, naslardan şerî hükümlerin elde edilmesinde yararlanılacak metodolojiyi ortaya koymayı amaçlayan fıkıh usulü disiplininde lafızların hükümlere delaleti ve bu bağlamda lafız-mana ilişkisi önemli bir yer tuttuğundan gerek mütekellimîn gerekse fukahâ tarzıyla eser veren usulcüler nahiv, belâgat ve mantık gibi başka disiplinlerin ilgili çalışmalarından da faydalanmak suretiyle mana ile ilişkisini dikkate alarak lafzı çeşitli tasniflere tabi tutmuşlardır.

1. Mütekellimîn Usulcülerinin Tasnifleri

Mütekellimîn tarzıyla telif edilmiş fıkıh usulü eserlerine bakıldığında bunlarda lafız-mana ilişkisine yönelik ilk sistematik taksimin Gazzâlî ile birlikte ortaya çıktığı görölmektedir. Gazzâlî öncesi eserlerde lafızlarla ilgili temel terimler yer almakla

⁴⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 791.

birlikte bunlar daha üst bir söylemle temellendirilmeksizin tartışılan meselelere bağlı olarak ele alınmaktadır.⁴⁶

Gazzâlî lafızları, manaya delaleti, söz konusu mananın özel veya genel olması, lafız ve mananın birden fazla olup olmaması itibariyle üç farklı taksimde ele almaktadır. Ona göre manaya delaleti açısından yukarıda tanımları zikredilen *mutâbaka*, *tazammun* ve *iltizâm* kısımlarına ayrılan lafız, delalet ettiği mananın özel veya genel olması açısından “şu ağaç” gibi tek bir ayna delalet ediyorsa *muayyen*, “insan” gibi bir manada birleşen birçok şeye delalet ediyorsa *mutlak*; lafız, mana yahut her ikisinin birden fazla olup olmaması ve bunlar arasındaki ilişkiler açısından muhtelif lafızların tek bir manayı göstermesi durumunda *müterâdif*, farklı manalara delalet etmesi halinde *mütebâyin*, birbirinden farklı fakat lafzın vaz‘ edildiği manada ortak birçok şeyi ifade etmesi durumunda *mütevâtî*’, ortak bir manada birleşmeyen birden fazla şeye delalet etmesi halinde *müşterek* adını almaktadır.⁴⁷

Lafzın delalet ettiği manayı da lafız gibi farklı açılardan ele alan Gazzâlî’ye göre mana, başka bir mana ile vasıflanıp ona nisbet edildiği zaman⁴⁸ *zâtî*, ‘*ârazî* veya *lâzım* kısımlarından birine dâhil olmaktadır.⁴⁹ Eğer bir şeyin mahiyeti ve hakikatine söz konusu şey onsuz anlaşılmayacak şekilde girerse *zâtî*, böyle olmamakla birlikte zâtın ayrılmıyorsa *lâzım*, aksi halde ‘*âriz* olarak adlandırılmaktadır.⁵⁰ Mana, bir başka manaya nisbeti açısından *e‘âm* (أعم), *ehas* (أخص) ve *müsâvî* (مساوی), idrâk edilmesini sağlayan araç göz önünde bulundurulduğunda *mahsûse* (محسوسة), *mütehayyele* (متخيلة) ve *ma‘kûle* (معقولة) kısımlarına ayrılmaktadır.⁵¹

Râzî (606/1209)’nin, Gazzâlî’nin yukarıda aktarılan tasnifini daha sistematik ve rafine hale getirdiği görülmektedir. Gazzâlî gibi, lafzı öncelikle vaz‘ edildiği mananın tamamına delalet edip etmemesi açısından *mutâbaka*, *tazammun* ve *iltizâm*

⁴⁶ Görgün, “Lafız”, *DİA*, s. 44-45.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 25-26.

⁴⁸ Kelâmcılar bir isim cümlesinde nahiv âlimlerinin mübtedâ olarak adlandırdığı ögeyi mevsuf, haber olarak adlandırdıkları ögeyi vasıf olarak adlandırmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 29. Buna göre الإنسان ناطق “İnsan düşünen” cümlesindeki الإنسان lafzının delalet ettiği mana mevsuf, ناطق lafzının delalet ettiği mana vasıf olmaktadır.

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 27.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 12-13.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 27.

kısımlarına ayıran Râzî, mutâbaka yoluyla manaya delalet eden lafzın *müfred* ve *mürekkeb* olmak üzere iki kısma ayrıldığını kaydetmektedir. Ona göre, lafız, kendisini oluşturan unsurlar manasını oluşturan unsurlara delalet etmiyorsa *müfred*, aksi halde *mürekkeb* ismini almaktadır.⁵²

Müfred lafzı, manasını göz önünde bulundurarak taksim edip mantıktaki *cüzî-küllî*, *zâtî-arazî* ve *cins*, *nevi*, *fasıl*, *araz-ı âm* ve *hâssa* kavramlarından oluşan *külliyât-ı hams*'e (beş tümel) ulaşan Râzî'ye göre, *müfred* lafız, yalnızca manasının tasavvur edilmesi ortaklığa engel teşkil ediyorsa *cüz'î*, etmiyorsa *küllî* olarak adlandırılmaktadır. *Küllî* ya *mâhiyetin* tamamı, ya *cüz'ü* ya da *mâhiyetin* dışında ve ondan farklı bir şey olur. Bunlardan ilki "O nedir?" sorusuna cevap olarak söylenirken, diğer ikisi sırasıyla *zâtî* ve *arazî*dir.⁵³

Mâhiyet ya tek bir şeye ya da birçok şeye ait olur. Birincisi *husûsîlik itibarîyle mâhiyettir*. Birçok şeye ait olduğunda söz konusu şeyler ya yalnızca taayyün ya da bunun yanı sıra *zâtîleri* açısından da birbirinden farklı olacaktır. İkinci durumda bunlar arasındaki ortak nokta *müşterek mâhiyet* iken, diğerinde her birinin *muayyen mahiyeti* olacaktır.⁵⁴

Mâhiyetin bir *cüz'ü* olan *zâtî* eğer birçok *mâhiyet* arasında *müşterek* ise *cins*, bir *mâhiyeti* cinsteki ortaklarından ayırıyorsa *fasıl*, zikredilen bu iki şeyin toplamından oluşuyorsa *nevi* olarak adlandırılır. Bu üç durumdan hiçbirisi söz konusu değilse *cüz'ün cüz'ü* olacaktır ki bu da *cinsin cinsi*, *faslın cinsi*, *cinsin faslı* yahut *faslın faslı* olur. Bu durum, üstünde başka bir *cins* bulunmayan *cinslerin cinsine* (*cinsü'l-ecnâs*) ve altında başka bir *nevi* bulunmayan *nevilerin nevisine* (*nev'u'l-envâ*) ulaşıncaya kadar devam eder.⁵⁵

Mâhiyetin dışında bir *vasıf* olan üçüncü kısım iki açıdan ele alınmaktadır. Lüzûm ilişkisi açısından ele alındığında bu *vasıf*, mevsûfuyla arasında lüzûm ilişkisi olması halinde doğrudan veya dolaylı olarak ya kendisiyle *vasıflanan şeyin mâhiyetinin*

⁵² Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 220-221.

⁵³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 220-221.

⁵⁴ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 221-222.

⁵⁵ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 222-223.

yahut varlığının *lâzımı* olur. Mevsûfuyla arasında lüzûm ilişkisi olmaması halinde ise ya hızlı bir şekilde ya da yavaşça zâil olması söz konusu olacaktır. Mâhiyetin hâricinde olan vasıf kendisiyle vasıflanan nevilerin birlik-çokluğu açısından ele alındığında tek bir *neviye* özgü ise *hâssa*, birçok nevide bulunabiliyorsa *araz-ı âm* olarak adlandırılır.⁵⁶

Râzî'nin lafza yönelik ikinci tasnifi, delalet ettiği manayı ifade etmede müstakil olup olmaması açısından yapılmıştır. Buna göre, müstakil bir manaya delalet etmeyen lafız *harf*, müstakil bir manaya delalet etmekle birlikte zaman manasını da içeren lafız *fiil*, manasının gerçekleştiği muayyen zamana delalet etmeyen lafız ise *isim* olarak adlandırılmaktadır. *İsim*, kapalı olan cüzî bir manaya delalet ediyorsa *muzmer*, açık olan cüz'î bir manaya delalet ediyorsa '*alem*'; bir mâhiyetin adı olan küllî bir manaya delalet ediyorsa *cins*, bir şeyin herhangi bir sıfatla mevsuf oluşunu gösteriyorsa *müştak* isim adını alır. Manasının muayyen zamanını göstermeyen ismin delalet ettiği mana ya *اليوم* (bugün) örneğinde olduğu gibi zamandan ibaret olur, ya *الاصطباح* (sabahın erken saatlerinde yeme-içme⁵⁷) örneğinde olduğu gibi unsurlarından biri zaman olur ya da *السواد* (siyahlık) örneğinde olduğu gibi hiçbir şekilde zamanı içermez.⁵⁸

Müfredi, son olarak, lafız ve mananın birlik-çokluk ilişkisi açısından taksim eden Râzî'ye göre, eğer bir lafız, tasavvuru ortaklığa mani olan açık bir manaya delalet ediyorsa '*alem*', ortaklığa engel olmayan ve fertlerinde eşit seviyede bulunan bir manaya delalet ediyorsa *mütevâtî*', fertlerinde farklı derecelerde bulunan bir manaya delalet ediyorsa *müşekkek* olarak adlandırılırken, farklı manalara delalet eden farklı lafızlar *mütebâyin*, aynı manaya delalet eden farklı lafızlar *müterâdif* adını alır. Lafız, aralarında herhangi bir münasebet bulunmaksızın mevzû lehi hâricinde bir manaya taşınıyorsa *mürtecel*, mevzû lehi ile taşındığı mana arasında münâsebet bulunuyorsa ve ikinci manaya delaleti daha ağır basıyorsa taşındığı manaya nisbetle *lafz-ı menkûl*; nakil işini yapana nispetle, nâkil şâri ise *menkûl-ı şerî*, örf ise *menkûl-ı örî* ismini alır. Eğer lafzın mevzû lehi olan mana daha ağır basıyorsa ona nispetle *hakikat*, diğerine nispetle *mecaz*, her iki manaya da eşit şekilde delalet ediyorsa *müşterek*, lafızla bu manalardan hangisinin kastedildiği bilinmiyorsa *mücmel*, birinin tercih edilmesi halinde tercih

⁵⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 223-224.

⁵⁷ Zebîdî, *Tâc*, VI, 518.

⁵⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 225-226.

edilene nispetle nakîzı olan mananın anlaşılmasına mani oluyorsa *nas*, olmuyorsa *zâhir*, tercih edilmeyene nisbetle *müevvel* olarak adlandırılır. Ayrıca, Râzî, *zâhir* ve *nas* kavramlarını içine alacak şekilde *muhkem*; *mücmel* ve *müevvel* kavramlarını ifade etmek üzere *müteşâbih* terimini kullanmaktadır.⁵⁹

Mürekkebe lafzı talebe delalet edip etmemesi açısından ele alan Râzî, bir şeyin mâhiyetinin söylenmesine dair talebe delalet eden *mürekkebe* lafzı *istifhâm*; bir şeyin gerçekleştirilmesine ilişkin talebe delalet edeni, mütekellim kendisini muhatabından üstün görüyorsa *emir*, alt seviyede görüyorsa *suâl*, muhatabıyla eşit seviyede görüyorsa *iltimâs* olarak adlandırmaktadır. Talebe delalet etmeyen *mürekkebe* lafız eğer doğrulama ve yanıltmaya açıksa *haber*, değilse *temennî*, *tereccî*, *kasem* ve *nidâ* gibi farklı kategorileri içeren *tenbîh* adını almaktadır.⁶⁰

Delaletü'l-mutâbaka'yı aktardığımız şekilde tasnif eden Râzî'ye göre *iltizâm* yoluyla kelâmdan anlaşılan mana ya *müfred* lafızların manalarından ya da terkibinden anlaşılır. Birinci durumda, bu mana, mutâbaka yoluyla lafızdan anlaşılan mananın sıhhati için gerekli ise *iktizânın delaleti* (*delaletü'l-iktizâ*) adını alır.⁶¹

Râzî tarafından lafız-mana ilişkisine yönelik olarak yapılan bu tasnifin Âmidî (631/1233), İbnü'l-Hâcib (646/1249), Beyzâvî (685/1286) ve Zerkeşî (794/1392) gibi mütekellimîn tarzıyla eser veren önde gelen müellifler tarafından esas alındığı görülmektedir.⁶²

2. Fukahâ Usulcülerinin Tasnifleri

Fukahâ yöntemiyle kaleme alınan fıkıh usulü eserlerinde yer alan lafız-mana ilişkisine yönelik tasniflerin mütekellimîn tarzıyla telif edilen eserlerde yer alanlara nispetle mantık ve nahiv disiplinlerindeki tasniflerle daha az paralellik göstermekle birlikte sürekliliği daha fazla olan tasnifler olduğu görülmektedir. Mezkûr yöntemle telif edilmiş elimize ulaşan ilk usul eseri olan Cessâs (370/981)'ın *el-Fusûl fi'l-usûl*'ünde,

⁵⁹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 227-231.

⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 231-232.

⁶¹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 232.

⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 31-100; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 220-223; Beyzâvî, *Minhâc*, II, 30-66; Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 36-70.

Gazzâlî öncesi mütekellimîn tarzıyla telif edilen usul eserlerinde olduğu gibi, lafızlarla ilgili terimler eksik, çeşitli meselelerin içine serpiştirilmiş ve daha üst bir söylemle temellendirilmemiş olarak ele alınmaktadır.⁶³ İlk defa Debûsî (430/1039)'nin *Takvîmü'l-edille*'siyle bir sistematige kavuşan Hanefî elfâz taksimi, Pezdevî (482/1089)'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* isimli eseriyle hemen hemen son şeklini almıştır.

Hanefî usulünde lafızlarla ilgili kavramları ilk defa bir araya getirip bunları birbirleriyle ilişkilendirerek çeşitli gruplara ayıran Debûsî'nin tasnifi dört grup altında topladığı yirmi kavramdan oluşmaktadır. Sözü edilen tasnifte yer alan kavramların hangi özelliklerine göre gruplandırıldığı ise Pezdevî tarafından açıklanmaktadır.

Debûsî ve Serahsî'den farklı olarak elfâz bahsini usul eserinin baş tarafında Kur'ân'ı tanımladıktan hemen sonra ele alan Pezdevî, sözü edilen bahse Debûsî'nin ortaya koyduğu ve müteahhirîn Hanefî usulcüler tarafından benimsenen elfâz taksiminde yer alan kavramların hangi açılardan ele alınacağını beyan ederek başlamaktadır. Buna göre, lafızlar a) vaz' olunduğu mana, b) manasının açıklık ve kapalılığı, c) vaz' olunduğu manada kullanılıp kullanılmaması ve d) manaya delalet yolları olmak üzere dört bakımından ele alınmıştır.⁶⁴ Sözü edilen yirmi kavramdan *âm*, *hâs*, *müşterek* ve *müevvel* birinci kısma; lafzın manaya delaletinin açıklığı bakımından kategorileri olan *zâhir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem* ile bunların mukabilleri olan, lafzın manaya delaletinin kapalılığı bakımından kategorileri *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* ikinci kısma; *hakikat*, *mecaz*, *sarîh* ve *kinâye* üçüncü kısma; *nassın ibâresiyle istidlâl*, *nassın işaretiyle istidlâl*, *nassın delaletiyle istidlâl* ve *nassın iktizâsıyla istidlâl* son kısma dâhil olmaktadır.⁶⁵

Pezdevî, birinci taksimde yer alan terimlerden *hâssı*, “tek olmak ve başkalarıyla ortak olmamak kaydıyla bir mana için vaz' edilen isim”⁶⁶; *âmmı*, “isimlerden oluşan bir gruba lâfzen veya manen delalet eden lafız”⁶⁷; *müştereki*, “çeşitli

⁶³ Görgün, “Lafız”, *DİA*, s. 44-45.

⁶⁴ Pezdevî, *Kenz*, I, 43-44.

⁶⁵ Pezdevî, *Kenz*, I, 46.

⁶⁶ Pezdevî, *Kenz*, I, 49.

⁶⁷ Pezdevî, *Kenz*, I, 53.

manalara yahut isimlere cümlede bunlardan yalnızca birinin kastedilmesi kaydıyla muhtemel olan lafız”⁶⁸; *müevveli*, “ihtimali olduğu yönlerden biri zann-ı gâlib ile tercih edilen müşterek lafız”⁶⁹ olarak tanımlamaktadır. Benzer şekilde, ikinci taksimdeki *zâhir* terimini, “sîğası sebebiyle manası muhatap tarafından açık bir şekilde anlaşılan lafız”⁷⁰; *nass* terimini, “lafzın kendisinden değil mütekellimden kaynaklanan bir sebeple manası zâhirden daha açık olan lafız”⁷¹; *müfesser* terimini, “gerek nassın kendisinden kaynaklanan bir sebeple gerekse nassın hâricinde bir nedenle manası nassın daha açık olan lafız”⁷²; *muhkem* terimini, “manası müfesserden daha açık olan ve bunun neticesinde tevil ve tahsisin yanında neshe de kapalı olan lafız”⁷³; *hafî* terimini, “sîğasından kaynaklanmayan bir sebeple manası karışık ve kapalı olan lafız”⁷⁴; *müşkil* terimini, “kendisine benzeyen lafızlara karışan ve bu yüzden manası kapalı olan lafız”⁷⁵; *mücmel* terimini, “kendisinde çeşitli manaların üst üste gelmesi sebebiyle manası kapalı olup mütekellimin muradının ancak sırasıyla istifsâr, talep ve teemmül aşamalarından geçildikten sonra anlaşılabilceği lafız”⁷⁶; *müteşâbih* terimini, “kendisiyle kastedilen mana anlaşılamayacak kadar kapalı olan ve bu nedenle kendisiyle kastedileni araştırmak yerine doğruluğuna inanmak gereken lafız”⁷⁷; üçüncü kısımdaki *hakikat* terimini, “vaz’ edildiği manada kullanılan lafız”⁷⁸; *mecaz* terimini, “vaz’ edildiği mananın hâricinde bir manayı ifade etmek üzere kullanılan lafız”⁷⁹; *sarîh* terimini, “kendisiyle kastedilen mananın apaçık bir şekilde ortaya çıktığı lafız”⁸⁰; *kinâye* terimini, “kendisiyle kastedilen mananın gizli olduğu lafız”⁸¹; dördüncü taksimdeki *nassın ibâresi* terimini, “sözün söyleniş amacı olan zâhir anlamla amel etmek”⁸²; *nassın işâreti* terimini, “nassın

⁶⁸ Pezdevî, *Kenz*, I, 60.

⁶⁹ Pezdevî, *Kenz*, I, 68.

⁷⁰ Pezdevî, *Kenz*, I, 72.

⁷¹ Pezdevî, *Kenz*, I, 73.

⁷² Pezdevî, *Kenz*, I, 77.

⁷³ Pezdevî, *Kenz*, I, 80.

⁷⁴ Pezdevî, *Kenz*, I, 82.

⁷⁵ Pezdevî, *Kenz*, I, 83.

⁷⁶ Pezdevî, *Kenz*, I, 86.

⁷⁷ Pezdevî, *Kenz*, I, 88.

⁷⁸ Pezdevî, *Kenz*, I, 96.

⁷⁹ Pezdevî, *Kenz*, I, 97.

⁸⁰ Pezdevî, *Kenz*, I, 102.

⁸¹ Pezdevî, *Kenz*, I, 103.

⁸² Pezdevî, *Kenz*, I, 106.

lafzından dil bakımından anlaşılacakla beraber nassın kendisini ifade etmeyi amaçlamadığı ve her yönden zâhir olmayan mana ile amel etmek”⁸³; *nassın delaleti* terimini, “nassın manasından ictihat ve istinbatla değil dil bakımından anlaşılan mana”⁸⁴; *nassın iktizâsı* terimini, “delalet ettiği hükmün sıhhati için nassın gerektirdiği mana”⁸⁵ anlamında kullanmaktadır.

Zikredilen dört taksim içerisinde yer alan terimler incelenirken öncelikle her birinin terim olarak anlamlarının açıklanması ve bununla bağlantılı olarak sözlük anlamı ve türediği kökten bahsedilmesi, sonra hükmünün beyân edilmesi ve teâruz durumunda hangisinin öncelikli olduğunun belirtilmesi gerektiği aşîkârdır. Buradan hareketle, Pezdevî, Debûsî’nin ortaya koyduğu dört taksime bu taksimlerin içinde yer alan tüm kategorileri kuşatacak, söz konusu kategorilerin mevzilerini, manalarını, tertiplerini ve hükümlerini bilmekten ibaret olan beşinci bir yön ilave etmiştir.⁸⁶ Burada *mevzileri* ifadesiyle sözü edilen kategorilere isim olan lafızların türedikleri kök; *manaları* ifadesiyle bu kavramların usul ıstılâhındaki anlamları; *tertipleri* ifadesiyle anılan kategorilere dâhil olan lafızların tearuz etmeleri halinde önceliğin hangisine ait olduğu; *hükümleri* ifadesiyle de bu kategorilere dâhil olan lafızlarla sâbit olan, delaletlerinin zannî veya katî oluşu yahut tevakkufu gerektirmesi gibi hükümlerin beyan edilmesi kastedilmektedir.⁸⁷

V. IRAK VE SEMERKANT MEŞÂYİHİ

Birçok modern araştırmada Hanefî usulünün gelişim çizgisi Cessâs-Debûsî-Serahsî/Pezdevî şeklinde ele alınmaktadır. Acaba Hanefî usul geleneğinde bu çizgi dışında kalan farklı eğilimler söz konusu olmuş mudur? Semerkandî’nin bu soruya verdiği cevap olumludur. Usul disiplininin kelâm ilmiyle ilişkisine dikkat çeken Semerkandî, Hanefî çevresi tarafından kaleme alınan usul eserlerini bu açıdan bir değerlendirmeye tabi tuttuğunda şunları kaydetmektedir:

⁸³ Pezdevî, *Kenz*, I, 108.

⁸⁴ Pezdevî, *Kenz*, I, 115.

⁸⁵ Pezdevî, *Kenz*, I, 118.

⁸⁶ Pezdevî, *Kenz*, I, 46.

⁸⁷ Buhârî, *Keşf*, I, 46-47.

“Fıkıh usulü kelâm ilminin fer’idir. Fer’ asıldan türeyene denilir. Bir şeyden türemeyen onun neslinden değildir. Öyleyse bu alandaki eserlerin, müelliflerinin itikâdına muvâfık olması bir zarûrettir. Fıkıh usulü sahasındaki tasniflerin çoğu ‘usulü’ d-dîn’de bize muhalif olan Mu’tezile ile furû’da bizden farklı düşünen Ehl-i hadîs’e aittir. Dolayısıyla bunlara itimat etmek bizi ya asılda ya da fer’de hataya götürür. Her ikisinden de kaçınmak hem aklen hem de şer’an vâciptir.

Ashâbımızın bu alandaki tasnifleri ise iki kısımdır. Birinci kısımdaki eserler usul ve furû’a ilişkin bilgileri şahsında cem eden, hem şer’î hem de aklî ilimlerde derinleşmiş kimseler tarafından yazıldığı için son derece muhkem ve mükemmeldir. Bu kısmın örnekleri Ehl-i sünnet’in reisi zâhid imam Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Meâhizü’s-şerâi` ve Kitâbü’l-cedel isimli kitapları ile onun hocaları ve öğrencileri tarafından kaleme alınan eserlerdir. Diğer kısımda ise nasların zâhirinden furû çözümlerini elde etmeye çalışan fakihler tarafından telif edildiği için tahkik, manaların inceliği, tertip ve ifade açısından son derece iyi olan eserler bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu eserlerin müellifleri usulün inceliklerinde ve aklî ilimlerde yeterince mahir olmadıkları için bazı konularda bize muhalif olanların görüşlerine meyletmiştir.”⁸⁸

Fıkıh usulüyle iştigal edip bu alanda eser veren Hanefîleri gerek fıkıhta gerekse usulün zeminini teşkil eden kelâmda yeterli donanıma sahip olanlar ve fıkıhta mahir olmakla birlikte kelâma yeterince vukûfiyeti olmayanlar olmak üzere iki gruba ayıran Semerkandî, birinci gruptakilerle Semerkant meşâyihine, diğer gruptakilerle de Cessâs-Debûsî-Serahsî/Pezdevî çizgisine işaret etmektedir. Ona göre, Hanefî usulcüler arasında kelâm ilmiyle ilişkileri açısından görülen bu farklılık onların söz konusu ilim dalıyla sıkı bir irtibatı bulunan fıkıh usulünün meselelerine yaklaşımlarının farklılaşmasına yol açmış, bunun sonucunda Hanefî usul geleneğinde biri Semerkant meşâyihî tarafından temsil edilen, usul meselelerini yalnızca fıkıh ilmiyle ilişkileri açısından değil, kelâmî arka planıyla birlikte ele alarak usul tartışmalarında gerek Hanefî furû’ birikimi gerekse Ehl-i sünnet’in kelâmî öncülleriyle çelişmeyecek şekilde pozisyon belirleyen, diğeri Irak meşâyihî-Debûsî-Pezdevî/Serahsî çizgisinin temsil ettiği, ortaya koydukları usul prensipleri Hanefî furû birikimiyle son derece uyumlu olmakla birlikte Sünnî kelâmının öncülleriyle zaman zaman çelişebilen yaklaşım olmak üzere iki eğilim ortaya çıkmıştır.

⁸⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 1-3.

Semerkandî'nin bu açıklamaları, aynı zamanda, Hanefî usulünün oluşum döneminde Semerkant meşâyihî tarafından temsil edilen Irak meşâyihine rakip bir çevrenin varlığını göstermesi açısından önemlidir. Acaba söz konusu dönemde, Semerkandî'nin iddia ettiği gibi usul disiplininin Sünnî kelâmî öncüllerle uyumu hususunda hassas ve Irak meşâyihine rakip bir damar mevcut olmuş mudur?

Hanefî usulünün yerleşik halini almasında kritik rol oynayan üç usulcü Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin, Semerkandî'nin iddiasını doğrulamak bir yana onun iki meşâyih grubu arasında ihtilafın bulunduğunu kaydettiği usul tartışmalarında yeknesak bir mezhep profili çizmeleri, dahası coğrafi yakınlıklarına rağmen telif etmiş oldukları usul eserlerinde Mâtürîdî'nin adını dahi anmamaları⁸⁹ söz konusu iddianın önündeki en büyük problemidir.⁹⁰ Aslında Semerkandî'nin kendisi de bu problemin farkındadır. Nitekim onun müteahhirîn Hanefî fukahâsının, birinci kısma giren eserlere rağbet göstermemesini ve bunun nedenlerini açıkladığı sözleri şöyledir:

*“Sonra, ya lafız ve manalarının yabancılığı sebebiyle ya da fukahânın himmet ve gayret eksikliği nedeniyle birinci kısma giren eserler terk edilmiş ve fukahânın mücerret fıkha meyli sebebiyle bazısına mezhebe aykırı ve onunla çelişen fikirler karışmış olsa da diğer türden eserler yaygınlaşmıştır. Hayır, bu, fukahânın itikadı nedeniyle veya kasıtlı bir şekilde olmuş değildir; bu gibi kimseler hakkında suizan beslemek günah ve inattır. Bununla birlikte asıl muhkem olmadan fer'de isâbet kaydetmek ve hatadan emin olmak da akıl dışıdır.”*⁹¹

Görüldüğü gibi Semerkandî, Semerkant meşâyihî tarafından telif edilen eserlerin Hanefî usul çevrelerinde yaygınlık kazanamamasını iki nedene bağlamaktadır. Bunlardan birincisi sözü edilen eserlerin dilinin zorluğu ve ifadelerinin kapalılığıdır. Aslında bu sadece Semerkandî'nin dikkat çektiği bir husus değildir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1100) de aynı husustan şikâyet etmektedir. Kelâm ilmine dair *Usulü'd-dîn* adlı eserinin mukaddimesinde Pezdevî, Ehl-i sünnet'in önderlerinden olarak

⁸⁹ Bu üç ismin usûl eserlerinde Mâtürîdî'ye referansta bulunmamalarına karşın fîrû alanına dair kaleme aldıkları eserlerinde onun görüşlerini zikrettikleri görülmektedir. Bkz. Özen, *Yeniden İnşâ*, s. 33.

⁹⁰ Bu gerçekten hareketle ileri sürülen, Mâtürîdî fıkıh usûlünün kurgu olduğu yönündeki bir iddia için bkz. Bedir, Murtezâ, “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü”, s. 412-420.

⁹¹ Semerkandî, *Mizân*, s. 3.

nitelendirdiği Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'inin dilinin bir miktar kapalı olduğunu, kitapta ele alınan meselelerin uzatıldığını ve eserin tertibi açısından da zorluk içerdiğini kaydetmektedir.⁹² Pezdevî'nin Mâtürîdî'nin eserlerinin dili hakkındaki bu şikâyeti Semerkandî'nin mezkûr tespitini desteklemektedir.

Semerkant meşâyihî tarafından telif edilen usul eserlerine olan rağbet azlığının diğer nedeni, Semerkandî'ye göre, Hanefî fukahâsının salt fıkha meyledip kelâm ve diğer aklî disiplinlerle iştigal etmemesidir. Gerçekten de usul eserlerinde Semerkant meşâyihinin ve bu cümleden olarak Mâtürîdî'nin görüşlerinden bahsetmeyen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, Semerkandî'nin tasvir ettiği fakih profiline uyan üç Hanefî usulcüdür. Semerkant meşâyihî arasında oldukça yaygın olmasına rağmen biyografik kaynaklar bu üç ismin kelâma dair herhangi bir eserinden söz etmemektedir. Kelâmî konularda eser vermemelerinin yanı sıra bunlara nispet edilen eserlerin tamamına yakınının fıkıh disiplini içerisinde ele alınan konularla ilgili olması,⁹³ en azından bu üç isim özelinde Hanefî fukahâsının salt fıkha meylettiği iddiasını doğrulamaktadır.⁹⁴ Pezdevî usul eserinde Semerkant meşâyihinin ve bu çerçevede Mâtürîdî'nin görüşlerine hiç atıf yapmazken kelâma ilgisi bilinen Ebü'l-Yüsr lakaplı kardeşinin *Ma'rîfetü'l-huceci's-şer'iyye* adlı fıkıh usulü eserinde Mâtürîdî'nin kimi görüşlerini zikretmesi,⁹⁵ dahası, onu illetin tahsisine karşı çıkan grubun önderi olarak takdim etmesi,⁹⁶ Semerkandî'nin zikrettiği gerekçenin söz konusu eserlerin terk edilmesindeki etkisini gösteren bir başka veri olarak görülebilir.

⁹² Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14.

⁹³ Kaynaklarda Debûsî'ye nispet edilen eserler şunlardır: *Takvîmu'l-edille*, *el-Esrâr fi'l-fürû'*, *Te'sîsü'n-nazar*, *el-Emedü'l-aksâ (tasavvuf ve ahlaka dair)*, *en-Nazm fi'l-fetâvâ*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, *Tecnisü'd-Debûsî ve Hizânetü'l-hüdâ*. Bkz. Akgündüz, “Debûsî”, *DİA*, IX, 66-67. *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, *Şerhu Ziyâdât*, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, *Şerhu's-Siyerî's-sağîr*, *Kitâbü'l-mesbûr*, *Şerhu Takvîmî'l-edille*, *Kenzü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, *Keşfü'l-estâr fi't-tefsîr*, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, *el-Müeyesser fi'l-keâm* Pezdevî'ye nispet edilen eserlerin isimleridir. Kelâm ilmiyle alakalı olan son iki eser Brockellman tarafından Pezdevî'ye nispet edilse de bunlar ona değil, kelâm disiplinine ilgisi ve bu alanda eserler kaleme aldığı bilinen kardeşi Ebü'l-Yüsr lakaplı Pezdevî'ye ait olmalıdır. Bkz. Bedir, *The Early*, s. 51-52. Kaynaklarda Serahsî tarafından telif edildiği belirtilen eserler *Sıfâtü eşrâti's-sâ'a ve makâmâtü'l-kıyâme*, *el-Mesbûr*, *Şerhu (Nüketü) Ziyâdâtü'z-ziyâdât*, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, *Usûlü'l-fikh*, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* adlarını taşımaktadır, bkz. Hamidullah, “Serahsî”, *DİA*, XXXVI, 546-547.

⁹⁴ Serahsî kimi biyografik kaynaklarda ‘mütakellim’ olarak tanımlansa da ona nispet edilen eserlerin bu tanımlamayı doğrulamaması, bunun daha sonraki ideal âlim tipolojisinin geriye doğru yansıtılması, başka bir deyişle geriye dönük tanımlama olması ihtimalini gündeme getirmektedir. Bkz. Bedir, *The Early*, s. 31-32.

⁹⁵ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rîfe*, s. 65, 166.

⁹⁶ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rîfe*, s. 166.

Atıf yaparken oldukça cömert davrandığı bilinen Semerkandî'nin yalnızca sınırlı sayıda meselede Semerkant meşâyihinin görüşüne atıfta bulunması, zikredilen grup tarafından temsil edilen bir usul geleneğinin varlığı hususunda kuşku duyulmasına yol açan diğer bir unsurdur.⁹⁷ Fıkıh usulü disiplininin furû çözümleriyle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, her ikisi de Hanefilik ortak paydasında birleşen, dolayısıyla yaslandıkları furû birikimi büyük ölçüde aynı olan bu iki grup arasında usul sahasında yaşanan fikir ayrılığının ciddi boyutlara varmasının beklenmemesi gerektiği açıktır. Buna, iki grubu birbirinden ayıran unsurun kelâmî eğilimlerdeki farklılık olduğu gerçeği ilave edildiğinde, aralarındaki ihtilafın kelâmî problemlerle ilişkili usul tartışmalarıyla sınırlı olması tabii karşılanmalıdır. Irak ve Semerkant meşâyihinin fikir ayrılığı yaşadığı belirtilen usul tartışmaları incelendiğinde bunların beklendiği gibi ya doğrudan ya da dolaylı olarak kimi kelâm tartışmalarıyla ilişkili olduğu görülecektir. Öte yandan Mâtürîdî'nin usule dair telif ettiği söylenen iki eserinin günümüze ulaşmaması sözü edilen atıfları bu eserlerden doğrulamayı imkânsız kılarsa da, onun *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-tevhîd* isimli eserlerinde yeri geldikçe usulî tartışmalara da değinmesi, sınırlı ölçüde de olsa ona nispet edilen görüşlerin kendi eserleri üzerinden doğruluğunu test etmeyi mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda kimi usul tartışmalarında Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Neseî, Semerkandî ve Lâmişî tarafından Mâtürîdî'ye nispet edilen görüşler onun zikredilen eserlerindeki açıklamalarıyla mukayese edildiğinde bunlar arasında görülen paralellik,⁹⁸ sözünü ettiğimiz kuşkunun yersiz olduğunu göstermektedir. Ayrıca Semerkandî'nin umûm sîğalarının haber-i vâhid ve kıyâsla tahsisi tartışmalarını ele alırken, bu konularda Semerkant meşâyihinden kendilerine ulaşan bir nakil bulunmadığını açıkça belirterek okuyucuya adı geçen gruba bu tartışmada nispet ettiği görüşü nakil değil fikir yürütme yoluyla tespit ettiğini bildirmesi,⁹⁹ onun atıflarında ne kadar hassas olduğu gösteren bir kanıt olarak görülebilir.

⁹⁷ Bkz. Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usûlü, s. 416.

⁹⁸ Mâtürîdî'nin usul konularında yapmış olduğu açıklamalarla Semerkandî'nin ona nispet ettiği görüşlerin mukayesesini için bkz. Tez, âmmin delaleti, hâssın delaleti, emrin mücebi, nehyin delalet ettiği hüküm, beyanın gecikmesi. Ayrıca, Mâtürîdî'nin emir ve nehyin, sırasıyla emredilen ve yasaklanan şeyin zıddında delalet ettiği hükümle ilgili ifadelerini Semerkandî tarafından ona nispet edilen görüşle karşılaştırmak için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V, 230; Semerkandî, *Mîzân*, s. 145.

⁹⁹ "Semerkant meşâyihine gelince şerî kıyâsla tahsisi câiz görüp görmedikleri hususunda onlardan herhangi bir nakil gelmemiştir. Onların benimsediği prensipler göz önünde bulundurulduğunda bunun câiz olduğunu söylemek

Bunlara ilaveten, kendisinden önce yaşamış veya çağdaşı olan kimi Hanefî müelliflerin tanıklıkları da Semerkandî'nin Hanefî usul geleneği içerisinde usul tartışmalarında sergiledikleri tavrın Ehl-i sünnet'in kelâmî öncülleriyle uyumuna özen gösteren bir damarın bulunduğunu belirten iddiasını doğrulamaktadır. Bu çerçevede Semerkant meşâyihî içerisinde önemli bir yer tuttuğu anlaşılan Mâtürîdî'nin usul görüşlerine en erken atıf Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1100)'ye aittir. Mâtürîdî'nin umûm sîğalarının delaleti ve illetin tahsisi meselelerindeki görüşlerine temas eden Pezdevî'nin,¹⁰⁰ bir usul tartışması bağlamında ondan söz ederken “ashâbımızdan bir grubun önderi” ifadesini kullanması¹⁰¹ Semerkandî'nin iddiasını destekleyen bir argüman olarak görülebilir. Semerkandî'nin iddiasına çok daha güçlü destek Mâtürîdî'nin kelâm düşüncesinin sistemleşmesinde önemli katkıları bulunan hocası Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'den gelmektedir. *Tebsiratü'l-edille* isimli eserinin büyük günah işleyen kimselerin âhiretteki durumunun ne olacağına dair kelâm tartışmasına (va'îd-i fussâk/mürtekib-i kebîre) ayırdığı bölümünde Mu'tezile'nin bu meseledeki görüşünü temellendirirken esasen Irak Hanefî çevresinin de savunduğu bir usul prensibi olan umûm sîğalarının delaletinin katılığı ilkesinden yararlandığına dikkat çeken Nesefî'nin, Semerkant ulemâsının zikredilen usul meselesinin yanı sıra emir sîğalarının ve mutlak lafızların delaleti ile beyânın tehiri konularında da Irak Hanefî çevresinden farklı ve Sünnî kelâmî öncüllerle uyumlu fikirleri savunduğuna değinerek Semerkandî'nin sözünü ettiği, Hanefî usul geleneği içerisinde var olan farklı eğilime işaret ettiği görülmektedir.¹⁰² Bunların dışında, usul eserinde Semerkandî gibi sıklıkla Semerkant Hanefî çevresine ve bu çevrenin usul görüşlerine atıfta bulunan Lâmişî'nin “Irak meşâyihî” ve “Semerkant meşâyihî” kavramlarını kullanarak sistematik bir şekilde Irak ve Semerkant Hanefî çevreleri arasındaki fikir ayrılıklarına temas etmesi,¹⁰³ her ne kadar çağdaşı Semerkandî kadar açık bir dille ifade etmese de onun da zikredilen düşünceyi paylaştığını göstermektedir.

hakikatten uzak değildir. Ancak onlara göre bunun câiz olmadığını söylemek daha doğrudur.” Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 321. Semerkandî'nin haber-i vâhidle tahsis meselesinde zikrettiği benzer açıklamalar için bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 323.

¹⁰⁰ Pezdevî, *Ma'rife*, s. 63-64, 166-167.

¹⁰¹ Pezdevî, *Ma'rife*, s. 167.

¹⁰² Nesefî, *Tebsıra*, II, 382-385.

¹⁰³ Lâmişî, *Kitâb*, s. 105, 115, 116, 124, 133, 134, 137, 138, 154, 174, 184, 202.

Semerkandî ve Neseffî'nin naklettiğimiz açıklamalarının akla getirdiği en önemli soru kuşkusuz “Irak meşâyihi” ve “Semerkant meşâyihi” tamlamalarıyla kendilerinden bahsedilen meşâyih gruplarının kimlerden müteşekkil olduğudur. Bu soruya verilecek cevap, aynı zamanda, araştırmamız açısından önemli olan, adı geçen iki meşâyih grubunun mukayesesinde hangi usulcülerin görüşlerinin temel alınacağı sorusunun da cevabı olacaktır.

Mîzânü'l-usûl'de geçen açıklamalarına bakıldığında Semerkandî'nin yalnızca iki usulcünün Irak meşâyihine dâhil olduğunu açıkça belirttiği görülmektedir. Bunlardan biri mezkûr grubun usul düşüncesinin sonraki nesillere aktarılmasında kritik bir rol üstlenen Cessâs, diğeri ise onunla bağlantılı bir isim, hocası Kerhî'dir.¹⁰⁴ Semerkandî'nin Irak meşâyihi kavramını ne zaman somutlaştırmak istese bu iki usulcünün adını zikretmesi, bunların söz konusu meşâyih grubunun usul mesâisi açısından önemli bir konum işgal ettiğine işaret etmektedir. Ayrıca onun aynı eserde geçen kimi ifadeleri Irak meşâyihinin adı geçen iki usulcüden ibaret olmadığı, bu gruba mensup başka usulcülerin de var olduğu hususunda son derece açıktır.¹⁰⁵ Bununla birlikte sözü edilen ifadeler bu usulcülerin kimler olduğu sorusuna cevap vermemektedir. Bu sorunun cevabı usulde Kerhî-Cessâs çizgisinin takipçisi olduğu anlaşılan, Debûsî'nin muâsırı Saymerî'den gelmektedir. Erken dönem Irak Hanefî çevresi hakkında önemli bir kaynak olan *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî* adlı eserinde Saymerî, Ebû Hanîfe ve ashâbının yanı sıra hicrî beşinci asrın başlarına kadar Irak'ta faaliyet gösteren Hanefî fukahası hakkında da bilgi vermektedir.¹⁰⁶ Aralarında bahsedilen türde bir gruplaşmadan söz edilmesi mümkün görünmeyen Ebu Hanîfe'nin birinci ve ikinci nesil ashâbı dışarıda bırakıldığında onun adı geçen eserde zikrettiği isimler Irak meşâyihi kavramına karşılık gelen fakîhlerdir. Sözü edilen fakîhler şunlardır: Hassâf (261/875), Ebü'l-Abbâs el-Bertî (280/894), Ali b. Musa el-Kummî (305/917), Ebû Ali ed-Dakkâk er-Râzî (?), Ebû Hâzim el-Kādî (292/905), Ebû Sa'îd el-

¹⁰⁴ Semerkandî, *Mîzân*, s. 279.

¹⁰⁵ Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 279; 364; 725.

¹⁰⁶ Saymerî'nin eserin sonuna düştüğü not şöyledir: “Böylece Irak ve yakın çevresinde faaliyet gösteren ashâbımızdan hakkında bilgi edinebildiğimiz meşhûr şahıslara ayırdığımız eserimizin sonuna geldik. Bunların dışında bu eserde zikretmediğimiz Horâsân ve Mâverâünnehir'de faaliyet gösteren kalabalık bir grup mevcuttur.” Bkz. Saymerî, *Ahbâr*, s. 173.

Berda'î (317/930), Ebü'l-Hasan el-Kerhî (340/952), Ebû Tâhir ed-Debbâs (?), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (321/933), Ebû 'Amr et-Taberî (340/951-952), Ebû Abdullah ed-Darîr (334/946), Ebû Ali eş-Şâşî (344/955), Ebû Bekir ed-Dâmegânî (?), Ebû Muhammed b. Abdük (347/958), Ebû Abdullah el-Basrî (369/979), Ebû Bekir b. Şâheveyh (361/972), Ebû Sehl ez-Zücâcî (?), Ebü'l-Hüseyin Kâdî'l-Harameyn (351/962), Cessâs (370/981), Ebû Bekir el-Harezmi (403/1012) ve Ebû Zekerîyya ed-Darîr (?)'dir. Ebû Hanîfe'nin ikinci nesil ashabından oldukları halde Irak meşâyihinin usul görüşlerinin oluşumunda katkısı büyük olan İsa b. Ebân ile gerek Semerkant ve Irak meşâyihini arasındaki önemli ihtilaf konularından biri olan umûm sîğalarının delaleti meselesinde gerekse tahsis edilmiş umûm sîğalarının delaletiyle ilgili tartışmalarda görüşlerine atıfta bulunulan Hanefî mezhebinin Irak'taki otoritelerinden Selcî (266/880)'nin de bu listeye ilave edilmesi gerekir.

Bu isimlerin Irak çevresinin usul görüşlerinin oluşumunda eşit derecede katkı sahibi olduğu zannedilmelidir. Bunlardan Cessâs'ın usul eserinde zikrettiği isimler İsa b. Ebân, Selcî, Kerhî, Ebû Hâzim, Tahâvî, Ebû Sa'îd el-Berda'î ve Ebû 'Amr et-Taberî ve adını vermediği fakat kendileriyle görüştüğü anlaşılan, “şüyûhunâ” sözcüğüyle kendilerinden bahsettiği, muhtemelen kendisinden önceki iki tabakaya dâhil olan Ebû Sehl ez-Zücâcî gibi Iraklı Hanefîlerdir.¹⁰⁷ Bunlar içerisinde görüşlerine en fazla başvuru isimler Hanefî haber teorisine katkılarıyla bilinen İsa b. Ebân ve Kerhî'dir.

El-Füsûl'de ağırlıklı olarak Kur'ân'daki umûm sîğalarının haber-i vâhidle tahsisi, tahsis edilmiş umûm sîğalarının delaleti, haberlerin tearuzu, vecihleri, mertebeleri, hükümleri ve kabulü ile mürsel hadis konularında görüşlerine yer verilen¹⁰⁸ İsa b. Ebân'ın, görüşlerinin yanında delilleri, tarifleri ve taksimleri de Cessâs için kaynak değeri taşımaktadır.¹⁰⁹ Ayrıca İsa b. Ebân'ın usul görüşleriyle Hanefî imamlarının furû çözümleri arasında muvafakatin bulunması Cessâs'ı bunların Hanefî imamlarına ait görüşler olduğu fikrine sevk etmektedir. Cessâs'ın Irak meşâyihini arasında usul görüşlerine en fazla başvurduğu isim kuşkusuz hocası Kerhî'dir. Hemen

¹⁰⁷ Kaya, *Fıkhî istidlal*, s. 215. Bunlardan Tahâvî'nin isminin “Bunu *Muhtasaru't-Tahâvî* şerhinde beyan ettik” cümlesinde bir kitap adı içerisinde geçtiğine dikkat edilmelidir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 69.

¹⁰⁸ Hazne, *Tatavvur*, s. 120.

¹⁰⁹ Kaya, *Fıkhî istidlal*, s. 216.

her meselede Cessâs'ın Kerhî'nin görüşlerini tespit etme çabası dikkat çekicidir. Öyle ki adı geçen eserin büyük ölçüde onun görüşleri üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁰

Irak meşâyihinin göze çarpan bir başka özelliği bu grubun usul alanında öne çıkan simalarının Mutezilî olması veya Mutezilî görüşleri benimsemekle itham edilmesidir. Sözü edilen fakihler İsâ b. Ebân, Selcî, Berda'î, Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû Sehl ez-Zücâcî ve Cessâs'tır. İsâ b. Ebân'ın mihne sürecinde kadılık görevine devam etmesi ve baş kadı İbn Ebî Duâd (240/854) ile yakın ilişkisi, Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) ve İbnü'l-Cevzî (597/1201)'nin onun halku'l-Kur'ân görüşünde olduğu ve İbnü'l-Murtazâ (840/1437)'nin onun adl görüşünü benimsediği iddialarını destekler gözüktü de, Cessâs'ın onun kendi kitabından yaptığı, fâsık Müslümanların durumlarını Allâh'a havâle ettiğini belirten iktibas¹¹¹, fukahâ mürciîliği denilen bir anlayışı benimsediğini göstermektedir.¹¹² İbnü'n-Nedîm ve Buhâralı Hanefî-Mâtürîdî Ebû İshâk es-Saffâr(534/1139), halku'l-Kur'ân tartışmasında çekimser kaldığı belirtilen Selcî'nin Mutezile'nin görüşlerini benimsediğini ileri sürmüştür.¹¹³ Kerhî, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve Ebû 'Amr et-Taberî gibi önde gelen Iraklı Hanefilere hocalık yapmış olan Berda'î'nin meşhûr Mutezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî(303/916)'den kelâm dersleri aldığı kaydedilmektedir.¹¹⁴ Kadı Abdülcebbâr ve İbnü'l-Murtazâ gibi müellifler tarafından kaleme alınan Mutezilî tabakât eserlerinde adı geçen, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî gibi Sünnî tarihçiler tarafından Mutezile'nin önderlerinden olduğu ifade edilen Kerhî'nin, Berda'î'den ve Mutezile'nin imamlarından Ebû Abdullah el-Basrî'den kelâm dersleri aldığı, Salı günleri Ebû Ali el-Cübbâî'nin *Nakzu'l-ma'rife* adlı eserini okuduğu, Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933)'nin öğrencilerinden Ebû Ali b. Hallâd (IV./X. yüzyılın ortaları)'ın *Kitâbü'l-usûl*'ünü inceleyip beğendiği, Mutezilî görüşlerin açıkça propagandasını yaptığı, vefat edince gasil işleriyle Mutezilî âlimlerden İbn Şihâb (356/967) ve Ebû Abdullâh Rezzâm (?)'ın ilgilendiği ve cenaze namazını Şîu-Mutezilî

¹¹⁰ Kaya, *Fıkhi istidlal*, s. 217.

¹¹¹ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

¹¹² Özen, *Yeniden İnşa*, s. 178-179.

¹¹³ Özen, *Yeniden İnşa*, s. 182-183.

¹¹⁴ Özen, *Yeniden İnşa*, s. 164-165.

İbnü'd-Dâî (359/970)'nin kıldırmak istediği nakledilmektedir.¹¹⁵ Kerhî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ka'bî (319/931)'nin derslerine katılan Ebû Muhammed b. Abdük hakkında Ebû Sehl ez-Zücâcî'ye yazdığı bir mektupta, Ka'bî, kelâm ilminin ince meselelerini ondan daha iyi bilen birini görmediği ifadesini kullanmaktadır.¹¹⁶ Ebû Muhammed gibi Kerhî'nin öğrencisi olan Ebû Abdullâh el-Basrî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'in öğrencisi İbn Hallâd'dan kelâm dersleri almıştır. Hatîb el-Bağdâdî tarafından Mutezile'nin imamlarından olduğu ve Mutezilî fikirlere uygun birçok eserinin bulunduğu kaydedilen Ebû Abdullâh'ın, Zehebî tarafından mezhebinin propagandasını yapan bir Mutezilî olduğu belirtilmektedir.¹¹⁷ Mâtürîdî'nin öğrencilerinden Rüstüğfenî (345/956), Mâtürîdî'nin vefatının ardından çıktığı yeni hoca arayışında Mutezilî görüşleri nedeniyle Kerhî'nin öğrencisi Ebû Sehl ez-Zücâcî'yi tercih etmemiştir.¹¹⁸ Kerhî ve Ebû Sehl ez-Zücâcî'nin öğrencisi Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde Hâricîler, Cebriye, Kaderiye, Müşebbihe, Haşviye, Ashâbü'l-hadîs, Râfızîler, İsmâiliye, Harûriye ve Sebâiye gibi birçok fırkayı eleştirmesine rağmen Mutezile'yi eleştirmemesini, Mutezile'nin kurucu imamları olan 'Amr b. Ubeyd (144/761) ve Vâsıl b. 'Atâ (131/148)'ya duyduğu yakın ilgiyi, Mutezilî olduğu bilinen Ebû Müslim el-İsfahânî (322/934) hakkındaki "itikâdı düzgün" sözünü Cessâs'ın Mutezile mezhebine meylinin göstergesi kabul eden Özen,¹¹⁹ Cessâs'ın yaşadığı dönemde Mutezilî tavrı simgeleyen Allâh'ın zatından ayrı sıfatlarının bulunmaması, fiilî sıfatların hâdis olması, ru'yetullâh, mâsiyetlerin Allâh tarafından irâde edilmesi, istitâatin fiilden önce bulunması, va'îd-i fussâk, sihrin hakikatının olmayışı gibi görüşleriyle Mutezilî bir görüntü verdiğini, Sünnî anlayışla örtüşen görüşlerinde ise Mutezile arasında da fikir ayrılığı bulunduğunu ifade ederek onu Mutezilî olarak nitelendirmenin Sünnî olduğunu söylemekten daha gerçekçi olduğu sonucuna varmaktadır.¹²⁰

¹¹⁵ Özen, *Yeniden İnşa*, s. 165-167.

¹¹⁶ Özen, *Yeniden İnşa*, s. 173.

¹¹⁷ Özen, *Yeniden İnşa*, s. 174.

¹¹⁸ Özen, *Yeniden İnşa*, s. 175-176.

¹¹⁹ Özen, *Yeniden İnşa*, s. 113-115.

¹²⁰ Özen, *Yeniden İnşa*, s. 158-160. Cessâs'ın Ehl-i sünnet ile Mutezile arasında polemik konusu olmuş meselelerdeki görüşleri için bkz. Özen, *Yeniden İnşa*, s. 115-155.

Semerkant meşâyihi'nin usul görüşlerini aktaran kaynakların Mâtürîdî'den sıklıkla bu grubun önderi olarak söz etmesi,¹²¹ Semerkant meşâyihi denildiğinde akla ilk gelmesi gereken ismin mezkûr Hanefî fakihî olduğunu göstermektedir. Semerkant meşâyihi'nden olduğu tasrih edilen diğer bir isim Mâtürîdî'nin önde gelen öğrencilerinden Rüstüğfenî (345/956)'dir.¹²² Hanefî usul geleneğindeki iki farklı eğilime dikkat çeken Semerkandî'nin Mâtürîdî'nin *el-Cedel* ve *Meâhizü's-şerâi'* adlı kitaplarının yanı sıra onun üstatları ve ashabı tarafından kaleme alınan eserleri de usul prensiplerinin Sünnî kelâmî öncüllerle uyumuna özen gösteren tarzın örnekleri olarak göstermesi,¹²³ Semerkant meşâyihi tamlamasının işaret ettiği fakihler hakkında ipucu sunmaktadır. Semerkant meşâyihi'nin kimlerden oluştuğu sorusunun cevabı daha açık bir şekilde Ebu'l-Mu'în en-Neseî'nin *Tebîrâtü'l-edille*'sinde yer almaktadır. Buna göre, Semerkant ulemâsı tabiriyle kendilerin bahsedilen kimseler Neseî'nin zikrettiği sırayla şunlardır: Ebû Bekir Ahmed b. İshâk b. Sabîh el-Cûzcânî (III./IX. yüzyılın ikinci yarısından sonra), Ebû Nasr Ahmed b. el-'Abbâs el-'Îyâzî (260/874'ten sonra), Ebû Ahmed el-'Îyâzî (IV./X. yüzyıl başları), Ebû Bekir el-'Îyâzî (361/971), Ebû Abdullah Muhammed Eslem b. Mesleme (268/881), Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî (268/881), Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed (?), Ebu'l-Hasen er-Rüstüğfenî (345/956), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî (342/954)'dir.

Yukarıda zikredilen isimlerden Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin *Kitâbü'l-fark ve't-temyîz* ve *Kitâbü't-tevbe* isimli eserleri, Ebû Nasr el-'Îyâzî'nin Ehl-i sünnet'i savunan ve Mutezile ile Neccâriyye'yi eleştiren sıfatlar meselesiyle ilgili kitabı, Ebû Nasr'ın oğlu Ebû Bekir'in Ehl-i sünnet ile Mutezile arasındaki ihtilaflı meselelerde Ehl-i sünnet'in görüşlerini bir araya getirdiği *el-Mesâilü'l-aşriyye el-'Îyâziyye* adıyla bilinen derlemesi,¹²⁴ Muhammed b. el-Yemân'ın *Kitâbü me'âlimi'd-dîn* ve *Kitâbü'l-i'tisâm* adlı eserleri ile Kerrâmiyye'ye karşı reddiyesi, Ebû Seleme'nin *Kitâbü cümeli usûli'd-dîn*'i, Rüstüğfenî'nin *Kitâbü irşâdi'l-mühtedî*'si, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*, *Kitâbü'l-*

¹²¹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 97, 280, 469; Lâmişî, *Kitâb*, s. 124, 134, 160; Buhârî, *Keşf*, I, 165, 437.

¹²² Semerkandî, *Mîzân*, s. 753; Lâmişî, *Kitâb*, s. 202.

¹²³ Semerkandî, *Mîzân*, s. 3.

¹²⁴ Sözü edilen derleme için bkz. Özen, "Maverâünnehir", s. 84.

makâlât, Kitâbü reddi Evâilî'l-edille li'l-Ka'bî, Kitâbü reddi Tehzîbî'l-cedel li'l-Ka'bî, Kitâbü beyânî vehmî'l-Mu'tezile, Reddû Kitâbî'l-Ka'bî fî va'îdî'l-fussâk, Reddû Usûlî'l-hamse li Ebî 'Amr el-Bâhilî, Reddû Kitâbî'l-imâme li-ba'dî'r-ravâfid adlı eserleriyle Karmatîler'in kelâmî görüşlerine reddiye olarak yazdığı kitabı¹²⁵ ve Hakîm es-Semerkandî'nin Sâmânîlerin resmî akâid kitabı niteliğindeki *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eseri¹²⁶ Semerkant meşâyihinin kelâmî tartışmalara yoğun ilgisini göstermektedir. Bu eserler, aynı zamanda, adı geçen gruptaki Ehl-i sünnet dışı oluşumlardan bilhassa Mutezile'ye karşı duyulan rahatsızlığa işaret etmektedir. Mâtürîdî'nin zikredilen dokuz eserinden beşini yalnızca Mutezile eleştirisine ayırması, *Te'vîlât* adlı tefsirinde sık sık Kur'ân ayetleriyle adı geçen düşünce sistemini çürütmeye çalışması,¹²⁷ Mutezile hakkındaki kimi ifadelerinin hakaret boyutuna varması,¹²⁸ *Kitâbü't-tevhîd*'inde bu grubu Seneviyye, Mecûsîlik, Dehriyye, Zenâdîka gibi İslâm dışı inançların müntesiplerine benzetmesi ve benimsedikleri görüşlerin onların görüşlerinin bir sonucu olduğu yönündeki iddiası,¹²⁹ Rüstuğfenî'nin bir yıl süren rahatsızlığını Mutezilî-Hanefî olan Ebû Sehl ez-Zücâcî'den fıkıh dersi alma niyetine bağlaması,¹³⁰ havuz suyundan abdest almanın daha faziletli olduğu şeklindeki fetvasının gerekçesi olarak Mutezile'nin bu tür sularla abdest almayı câiz görmemesini zikretmesi ve Ehl-i sünnet ile Mutezile arasında kıyılan nikâhın câiz olmadığı şeklindeki fetvası¹³¹ bu rahatsızlığın vardığı boyutları göstermesi açısından önemlidir. Bu durum Irak meşâyihinin usul alanında öne çıkan simalarında görülen Mutezilî eğilimle birlikte düşünüldüğünde Hanefî usul geleneğindeki Irak-Semerkant meşâyih gruplaşmasının ortaya çıkış nedeni hakkında da fikir vermektedir.

¹²⁵ Neseî, *Tebîrât*, I, 469-472.

¹²⁶ Can, "Hakîm es-Semerkandî", *DÎA*, XV, 193-194.

¹²⁷ Özen, "Maverâünnehir", s. 56-57.

¹²⁸ Bu bağlamda Mâtürîdî, kalın kafalı ve zayıf akıllı olarak nitelendirdiği Hz. Mûsâ'nın kavminin, bir başka yerde ise İblis'in Allâh'ı Mutezile'den daha iyi tanıdığını ifade etmektedir. Bkz. Özen, "Maverâünnehir", s. 56.

¹²⁹ Özen, "Maverâünnehir", s. 56.

¹³⁰ Hocası Mâtürîdî'nin vefatından sonra fıkıh tahsili için Iraklı Mutezilî-Hanefîlerden Ebû Sehl ez-Zücâcî ile Belhli Hanefî fakihî Ebû Ca'fer el-Hinduvânî arasında kararsız kalan Rüstuğfenî, Ebû Bekir el-Esam'ın tavsiyesiyle bunlardan birincisini tercih etmiş ancak yola çıkacağı sabah rahatsızlanması bu kararını gerçekleştirmesine mani olmuştur. Bir yıl süren rahatsızlığını söz konusu tercihi bağlayan Rüstuğfenî, kararından vazgeçip tahsil için Ebû Cafer'e gitmeyi adayınca sağlığına kavuşmuştur. Bkz. Özen, "Maverâünnehir", s. 59.

¹³¹ Özen, "Maverâünnehir", s. 58-60.

Semerkandî'nin Semerkant meşâyihî tarafından telif edilen usul eserlerine rağbetin azalıp nihayetinde bunların terk edildiği tespitinin akla getirdiği diğer bir önemli soru, usul prensiplerinin Ehl-i sünnet'in kelâmî öncülleriyle uyumuna özen gösteren bu eğilimin Hanefî usul geleneği üzerindeki etkisini yitirmesine yol açan kırılmanın ne zaman gerçekleştiğidir. Semerkandî tarafından yanıtlanmayan bu sorunun cevabı Neseffî'den gelmektedir. Onun, Semerkant meşâyihinin kelâm düşüncesini aktardığı *Tebşiratü'l-edille* isimli eserinin Ehl-i sünnet ile Mutezile arasında hararetli tartışmalara sebep olmuş va'd ve va'îd meselesine ayırdığı kısımındaki açıklamaları Semerkandî'nin sözünü ettiği kırılmanın ne zaman gerçekleştiği hakkında ipucu vermektedir.

Umûm sîğalarının delaletiyle ilgili usul tartışmasının va'îd-i fussâk meselesiyle irtibatına değinen Neseffî, gerek Semerkant gerekse Irak meşâyihinin bu usul tartışmasını zikredilen kelâm meselesindeki fikir ayrılığının bir sonucu olarak gördüğünü kaydetmektedir. Daha da ilginç, umûm sîğalarının delaletinin katî olduğu görüşünü benimsemenin aynı zamanda Mutezile'nin büyük günah işleyenlerle ilgili düşüncesini kabul etme anlamına geldiği hususunda her iki meşâyih grubunun hemfikir olmasıdır. Cevabını aradığımız soru açısından Neseffî'nin açıklamalarının en önemli kısmı ise Semerkant meşâyihinin ilk temsilcilerinin (mütekaddimîn) âm lafzın umûma delaletine itikat etmenin vâcib olduğu fikrini kabul etmediğini belirten ifadeleridir. Bunlar Semerkant meşâyihinin etkin olduğu coğrafyada fikrî bir dönüşümün yaşandığını göstermektedir. Sözü edilen coğrafyada Ehl-i sünnet tarafından savunulan kelâmî öncüllerin gün geçtikçe daha fazla taraftar bulması, bu dönüşümün kelâm sahasında yaşanmadığını göstermektedir. Dönüşümün yaşandığı alan fıkıh usulüdür. Başka bir deyişle aynı coğrafyada daha sonraki zaman dilimlerinde yaşayan Hanefî ulemâsı va'îd-i fussâk meselesinde Neseffî'nin mütekaddimîn olarak nitelendirdiği âlimlerle aynı kanaate sahip olsa da umûm sîğalarının delaleti söz konusu olduğunda onlar gibi düşünmemektedir. Neseffî'nin ilgili açıklamaları şöyledir:

“Meşâyihimizden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve diğerleri bu görüşü (âm/mutlak lafızların tahsis/takyit delilinden mücerret olarak gelmesinin bunlarla umûmun/mutlaklığın kastedildiğini göstermesi) kabul etmez ve Mutezile'ye ait gördükleri bu görüşü savunanlara karşı çıkıp onları Mutezile mezhebine nispet ederlerdi. Bu durum, içlerinden fıkıh usulü alanında Iraklıların görüşlerine

meyleden birisinin ortaya çıkmasına kadar devam etti. Bu kişi, umûm meselesinde onların görüşlerini benimseyip kendince meselenin delili olduğunu düşündüğü şeyi zikretmiş ve bizim meşâyihimizin görüşünü Şâfiî'ye nisbet edip konunun va'îd-i fussâk meselesiyle ilişkisine hiç değinmemiştir. Onun bu husustaki itikadını Allâh bilir. Kitabında mutlak fâsığın büyük günah işleyen kişi olduğunu söylemiştir. Bu sözü söylerken bunun va'îd-i fussâk meselesinde Mutezile tarafından benimsenen görüşe götürdüğünün farkında olup olmadığını bilmiyorum. Kalplerde olan şeyleri ve inançları Allâh bilir. Onun ardından, muhakkik usulcüler va'îd-i fussâk meselesinde nerde durduğunu sorgulamaksızın ona uymuşlardır.”¹³²

Hanefî usul eserleri kronolojik olarak incelendiğinde Neseî'nin isim vermeden bahsettiği kişinin Debûsî olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de umûm tartışmasında Irak meşâyihinin tarafında yer alan Debûsî, adı geçen grubun savunduğu âm lafzın umûm anlamına delaletinin katîliğini öngören görüşü tüm Hanefî ulemâsına nispet ederken¹³³ Semerkant meşâyihini tarafından benimsenen, katîlik iddiasına karşı çıkmakla birlikte lafzı umûma hamleden yaklaşımı Şâfiî'ye ait göstermekte,¹³⁴ Semerkant meşâyihinin ise adını dahi anmamaktadır. Semerkandî'nin umûm sîğalarının gerek amel gerekse itikat bakımından bağlayıcı olduğu görüşünü benimseyen grupları zikrederken kullandığı 'Debûsî'nin takipçileri' ifadesi¹³⁵ de bu düşüncüyü desteklemektedir. Tüm bunlar Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren Hanefî fukahâsının, Semerkant meşâyihinin usul görüşlerini büyük oranda terk edip Irak meşâyihinin görüşlerini benimsemesiyle sonuçlanan kırılmanın baş müsebbibinin usul alanında son derece etkili bir figür olan¹³⁶ Debûsî olduğunu göstermektedir. Onun Irak meşâyihinin yaklaşımını benimsemesinde muhtemelen Cessâs'ın talebesi olan Üstrûşenî'den ders alması etkili

¹³² Neseî, *Tebîrâ*, II, 384-385.

¹³³ Debûsî, *Takvîm*, s. 96.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 99.

¹³⁵ “Bir grup bu tür lafızların gerek amelî gerekse itikâdî açıdan her bir fert açıkça zikredilmişçesine umûm anlamına delaletini savunmuştur. Bu bizim ashabımızdan Kerhî ve Cessâs gibi Irak meşâyihini ile diyarımızdan Kādî Ebû Zeyd (Debûsî) ve takipçileri gibi müteahhirin âlimlerin görüşüdür.” Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 275.

¹³⁶ Gazzâlî'nin illet nazariyesine tahsis ettiği *Şifâü'l-ğalîl* adlı eserini yazma nedeni olarak Debûsî'nin usulünden yapılan iktibasları tartışmak istemesini göstermesi (Gazzâlî, *Şifâ*, s. 9.), el-Mustasfâ'da Debûsî'nin görüşlerini aktarıp onunla polemige girmesi (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 312, 317), Debûsî'nin usul eserini fukahâ metodunun örneği olarak sunması (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 9), Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçen Sem'ânî (489/1096)'nin usul konularında eski mezhebinin eleştirirken Debûsî'yi hedef alması (Sem'ânî, *Kavâtî*, I, 19), İbn Haldûn'un fıkıh usulünün en olgun haline onunla kavuştuğunu belirtmesi (İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 817) Debûsî'nin usul alanındaki etkisinin Hanefîlerle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Ayrıca bkz. Bedir, *The Early*, s. 27-28.

olmuştur.¹³⁷ Bu açıklamalar, aynı zamanda, Semerkandî'nin sözünü ettiği kırılmanın hicrî beşinci asrın başlarında yaşandığına işaret etmektedir.

Aslında bu dönemde Irak meşâyihinin durumu da çok parlak değildir. Hicrî dördüncü yüzyılın sonlarına kadar fıkhn hemen her alanında başarılı çalışmalar yapan Irak Hanefî çevresinde bu tarihten sonra görülen durgunluk dikkat çekicidir. Kudûrî (428/1037)'nin furû eseri *Muhtasaru'l-Kudûrî* ile İbnü's-Sâ'âtî (694/1295)'nin sırasıyla furû ve usul alanına dair iki eseri *Mecma'u'l-bahreyn* ile *Bedî'u'n-nizâmi'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm* istisna edilirse Iraklı Hanefîlerce kaleme alınan ve mezhep içinde etkili olmuş bir eser yok gibidir.¹³⁸ Bu durgunluğun nedenlerini, Bedir'e göre, mihne sonrası süreçte Sünnîlerin Ehl-i hadîs etrafında kenetlenip Mutezile'yi aralarından dışlamalarında aramak gerekmektedir. Eşarîlik'in Mutezile'nin güçlü olduğu kelâm alanında akılcı yöntemi Ehl-i hadîs'in kelâmî öncülleriyle uyumlu ve tasavvufî eğilimleri de dışlamadan başarılı bir şekilde uygulaması, Mutezile'nin entelektüel câzibesini yitirmesine ve Eşarîlik'in İslâm dünyasında ana akım haline gelmesine yol açmıştır. Karşı mihne ile hızlanan bu süreç kelâm ve usulde Mutezile ile ortak bir mirası paylaşan Irak Hanefî çevresinin kendilerini Mutezile'den ayıştıracak Mâtürîdî gibi bir figürden yoksun olması nedeniyle bu iki alana ilgilerini yitirmeleriyle sonuçlanmıştır.¹³⁹

Sekizinci yüzyıla kadar devam eden bundan sonraki süreçte Semerkant ve Buhara'nın Hanefî mezhebinin furû ve usul eserlerinin üretildiği en önemli merkezler haline gelmesi, Semerkant meşâyih tarafından temsil edilen eğilimin Hanefî usul çevrelerine hâkim olması beklentisini oluştursa da, Hanefî usul geleneği Debûsî'nin etkisiyle tam aksi yönde bir gelişim çizgisi takip etmiş, büyük ölçüde Irak meşâyih tarafından temsil edilen eğilimin izlerini taşıyan eklektik bir yaklaşım Hanefî usulcüler arasında gittikçe daha fazla taraftar bulmuştur. Aynı asrın son çeyreğine gelindiğinde ise Mâverâünnehirli iki Hanefî usulcü Pezdevî (482/1089) ve Serahsî (483/1090) ile

¹³⁷ Bedir, *The Early*, s. 26-27. Üstrûşenî'nin Şeybânî'ye uzanan hoca silsilesi şöyledir: Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl -> Abdullah es-Sebezmûnî -> Ebû Hafs es-Sağîr -> Ebû Hafs el-Kebîr -> Şeybânî ve Cessâs -> Kerhî -> Berda'î -> Nusayr b. Mûsâ -> Şeybânî. Bkz. *Leknevî*, Fevâid, s. 99-100.

¹³⁸ Bedir, "Abbasi", s. 627.

¹³⁹ Bedir, "Abbasi", s. 630, 631.

birlikte, Debûsî ile başlayan bu yeni yaklaşım Hanefî usul çevrelerine hâkim hale gelmiştir. Bu tarihten sonra kaleme alınan Hanefî usul eserleri genelde Pezdevî'nin usulünü model aldığından bunlarda bilhassa Semerkant meşâyihihin görüşleri büyük ölçüde görmezden gelinmiştir. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, Semerkandî ve Lâmişî gibi müelliflerin Semerkant meşâyihihin usul düşüncesini yeniden canlandırmaya yönelik çabaları bu gidişatı tersine çevirmeyi başaramamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

IRAK VE SEMERKANT MEŞÂYİHİ ARASINDAKİ LAFIZLARIN DELALETİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Fâsıklar hakkındaki va'îd ayetlerinin umûm sîğalarıyla gelmesi, va'îd-i fussâk meselesinde tövbe etmeden ölen fâsıkların ahirette ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı düşüncesini benimseyen Mutezile'nin, bu görüşü desteklemek için esasen birçok usulcû tarafından kabul gören âm lafzın umûm anlamı için vaz' edildiği fikrini, sîğanın söz konusu anlama delaletinin katî olduğu noktasına taşımasına yol açmıştır. Mutezile'nin bu tutumu bilhassa mezkûr kelâmî görüşü kabul etmeyen usul çevrelerinde söz konusu katîlik iddiasına karşı çıkılması ve böylece konu etrafında hararetli tartışmaların yaşanması sonucunu doğurmuştur. Irak meşâyihinin usul alanında öne çıkan isimlerinin Mutezilî eğilimler taşımasına karşılık Semerkant meşâyihindeki güçlü Mutezile karşıtlığı, Hanefî usulcülerin âm lafzın delaleti tartışmasının farklı taraflarında yer almasına neden olmuştur. Irak meşâyihî âm lafzın hakikat manası olan umûma delaletinin katî olduğunu ileri sürerken Semerkant meşâyihinin katîlik iddiasına karşı çıkması, bu grupların, tutarlılık adına adı geçen kelâmî tartışmayla doğrudan ilgili olmayan hâssın delaleti, emrin mücebi, emrin tekrar/merre ve fevr/terâhî anlamları açısından delaleti, nehyin gereği, zâhir ve nassın delaleti gibi meselelerde de aynı yaklaşımı sergilemesine ve bunun bir sonucu olarak emrin fevr ve terâhî anlamlarına delaleti dışındaki tartışmalarda fikir ayrılığı yaşamasına yol açmıştır.

I. ÂM

Umûm sîğalarının delaleti konusu Irak ve Semerkant meşâyihî arasında hararetli tartışmalara konu olmuş önemli meselelerden biridir.¹⁴⁰ Bu tartışmanın ortaya

¹⁴⁰ Lafızların umûmunu reddedenlere karşı ilim ehli tarafından konuyu uzun uzadıya ele alan eserler kaleme alındığını ve kendisinin sözü uzatmamak amacıyla söz konusu tartışmaları özet bir şekilde aktardığını ifade eden Cessâs'ın (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 110.) söz konusu tartışmaya *el-Fusûl* adlı usul eserinin takriben otuz yedi sayfasını ayırması, sözünü ettiği eserlerin konuyu ne kadar tafsilatlı bir şekilde ele aldığını göstermesinin yanında âm lafzın delaletiyle ilgili tartışmanın harreti hakkında da fikir vermektedir.

çıktığı zaman dilimiyle ilgili olarak Cessâs, âm lafızların tahsis söz konusu değilse umûm ifade ettiği görüşünün birinci asırdaki selefin görüşü olduğunu ve bu konuda Mürcie'den bir grup ortaya çıkıp da lafızların umûmunu reddedinceye kadar usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmadığını kaydetmektedir.¹⁴¹ Benzer şekilde, Debûsî ve Serahsî de, söz konusu meselede müteahhirînden bazılarının tevakkuf görüşünü benimsediklerini ve ilk üç asırda bu görüşü savunan hiç kimsenin bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁴²

Âm lafızların delaletine ilişkin bu tartışmanın çıkış nedeni, Cessâs'a göre, bir Mürciî grubun, zâhiri itibariyle fâsıkların ebedî olarak cehennemde kalacağını belirten ayetlerin itikâdî fırkalar arasında hararetli tartışmalara konu olan va'îd-i fussâk tartışmasında kullanılmasının önüne geçmek istemesidir. Ona göre, umûm görüşünü benimsemeleri halinde söz konusu ayetlerin zâhirinin desteklediği, tövbe etmeden ölen fâsıkların ebedî kalmak üzere cehenneme gireceği fikrini kabul etmek durumunda kalacakları endişesini taşıyan bu grup, hasımlarının eline koz vermek istemediği için umûm görüşünü reddetmiştir.¹⁴³ Ayrıca, Cessâs, bazı kimselerin, zikredilen görüşü benimsemeyip fâsıkların âhirette bağışlanmasını mümkün görmesi sebebiyle Ebû Hanîfe'nin de haber cümlelerinde yer alan âm lafızların delaleti hakkında tevakkuf ettiği kanaatini taşıdığına dikkat çekmektedir¹⁴⁴ ki, bu da mezkûr usûlî tartışmanın anılan kelâm meselesiyle ilişkisini gösteren bir başka örnektir. Nitekim âmmın delaletinin katılığı tartışmasının va'îd-i fussâk meselesiyle sıkı irtibatından olacak, Ebu't-Tayyip b. Şihâb (350/961 sonrasında) kendisine hocası Kerhî'nin “*Ben, haberlerin umûmu konusunda tevakkuf ediyor, emir ve nehiy cümlelerinde umûm görüşünü savunuyorum*” dediğini aktarınca, Cessâs, derhal zikredilen kelâmî tartışmayla ilişkisini kurarak bu sözün hocasının va'îd-i fussâk meselesinde tevakkuf görüşünü benimsediği anlamına geldiği karşılığını vermiş ve onun bu çıkarımı İbn Şihâb tarafından da onaylanmıştır.¹⁴⁵

¹⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 110.

¹⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 96; Serahsî, *Usûl*, I, 132.

¹⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 110.

¹⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102.

¹⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101.

Âmmın delaletinin katîliği meselesi hakkında yapılan usûlî tartışmaların va'îd-i fussâk meselesiyle irtibatı Mâturîdî kelâm düşüncesinin sistemleşmesinde önemli katkıları bulunan Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin açıklamalarında daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bilindiği gibi mürtekeb-i kebîre adıyla da bilinen, ehl-i kıbleden büyük günah işleyen kimselerin hangi isimle anılacakları ve bu kimselerin âhiretteki durumlarının ne olacağına dair bu kelâmî tartışmanın önemli taraflarından biri olan Mutezile, iman ile küfür arasında *fisk* adında üçüncü bir kategori ileri sürerek bu gibi kimselerin fâsık olup mü'min ve kâfir olarak nitelendirilemeyeceği ve tövbe etmeden ölmeleri halinde ebedî kalmak üzere cehenneme gireceği görüşünü savunmaktadır.¹⁴⁶ Mutezile'nin bu görüşü temellendirirken başvurduğu argümanlardan birisi de büyük günah işleyen kimselerin cehennemde ebedî olarak kalacağını ifade eden ayetlerdir (va'îd ayetleri).¹⁴⁷ Va'îd-i fussâk tartışmasındaki tezini desteklerken umûm teorisini kullanan Mutezile'ye göre, Allâh'ın va'îdinden hulf (cezalandıracağını söylediği halde bunu gerçekleştirmemesi) edebileceğini söyleyerek mutlak/âm olan söz konusu ayetlerin lâfzen kapsamına giren kimselerden herhangi biri hakkında ayetlerde belirtilen durumun gerçekleşmeyeceğini ileri sürmek mümkün değildir. Zira yalan haberin, habere konu şey hakkında gerçeğe aykırı bildirimde bulunmak olduğu düşünülürse, bu durumda ilgili ayetler yalan haber vermiş olacaktır. Mezkûr sakıncaya yol açmadan ehl-i kıbleden olan fâsıkların ahirette ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı fikrine karşı çıkmanın bir yolu sözü edilen ayetlerin tahsis edilmiş olduğunu ve Allâh'ın affettiği kimselerin bu ayetlerin kapsamına dâhil olmadığını iddia etmektir. Ancak, Mutezile bu çözümü kabul etmemektedir. Çünkü onlara göre umûm sîğalarının tahsis delilinden mücerret olarak gelmiş olması sözün sahibinin lafzın vaz'ı itibarıyla kapsadığı fertlerin tamamını sanki kendilerine özgü isimleri teker teker zikretmişçesine kastettiğini göstermektedir. Bu şekildeki sözlerin de tahsis edilmiş olduğunu söylemenin hiçbir yolu yoktur. Ayrıca, tahsis edilmiş olan fertlerin umûm ifadesinin

¹⁴⁶ Nesefî, *Tebîrât*, II, 368-369.

¹⁴⁷ Örnek olarak bkz. وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهِ “Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir” (Nisâ, 4/93), وَمَنْ يَغْصِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهِ، وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ “Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar” (Nisâ, 4/14), وَمَا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ “Fasıklık edenlere gelince, onların barınacağı ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde, oraya döndürülürler ve onlara, 'Yalanlamakta olduğunuz ateş azabını tadın' denir.”

kapsamına dâhil olmadığını gösteren tahsis ancak bitişik bir delille olabilmektedir. Anılan ayetlerde böyle bir delilin bulunmaması bunlarla umûmun kastedilmiş olduğunu göstermektedir. Artık bundan sonra ayetlerde geçen âm lafızların kapsamına giren fertlerin bir kısmını ayetlerin getirdiği hükmün dışında bırakmak nesih olacaktır ki her ne kadar emir ve nehiy cümlelerinde tasavvur edilebilse de haber cümlelerinde yalan haber verme anlamına geleceğinden neshi câiz görmek mümkün değildir.¹⁴⁸

Semerkant meşâyihihinin ilk temsilcilerinin umûm sîğalarının ifade ettiği şeye itikad etmenin vâcip olduğu görüşünü kabul etmediğini ve Mutezile'nin aksine tahsis/takyit delilinin âm/mutlak olan ifadeye bitişik olmaması halinde bunu nesih değil beyan kabul ettiğini nakleden Neseî, her iki grubun ilk temsilcilerinin âm lafızların delaletiyle ilgili bu usul tartışmasını va'îd-i fussâk meselesinin sonuçlarından biri olarak kabul ettiğini; umûm sîğalarının delaletinin katî olduğunu öngören usul prensibini kabul etmenin Mutezile'nin zikredilen görüşünü benimsemeyi gerektirdiği hususunda hemfikir olduğunu kaydetmekte ve buna örnek olarak da yukarıda aktarılan, Cessâs'ın bu tartışmanın çıkışını va'îd-i fussâk meselesinde Mutezile'nin tezini kabul etmeyen Mürcie adındaki itikadî fırkanın ortaya çıkışıyla ilişkilendiren açıklamasını ve Cessâs ile İbn Şihâb arasında geçen, Cessâs'ın âm lafzın delaletiyle adı geçen kelâmî tartışma arasında kurduğu irtibâtı gösteren diyalogu zikretmektedir.¹⁴⁹ Bu açıklamalarının ardından, Neseî, Semerkant meşâyihihinin meseleye bakışını ve âmmın delaletiyle ilgili tartışmanın bu grubun faaliyet gösterdiği coğrafyadaki serencâmını anlatırken Semerkant meşâyihihinin, âm/mutlak lafzın tahsis/takyit delilinden mücerret bir şekilde gelmesini söz konusu lafızla umûmun/mutlaklığın kastedildiğinin göstergesi olarak sunan yaklaşımı benimsemek bir yana bu yaklaşımı benimseyenleri Mutezilîlikle itham ettiği, ancak bu tavrın içlerinde fıkıh usulü alanında Iraklı Hanefîlerin görüşlerine meyleden birinin ortaya çıkmasıyla birlikte değiştiği bilgisini vermektedir. Bu kişi, Neseî'ye göre, umûm tartışmasında Irak meşâyihihinin görüşünü benimsemekle kalmamış, aynı zamanda Semerkant meşâyihihinin savunduğu fikri İmam Şâfî'nin düşüncesi olarak sunmuş ve tartışmanın va'îd-i fussâk meselesiyle irtibatını koparmıştır. Onun ardından, muhakkik Hanefî usulcüler, umûm ve va'îd-i fussak tartışmaları

¹⁴⁸ Neseî, *Tebîr*, II, 382-383. Ayrıca bkz. Neseî, *Tebîr*, II, 371-372.

¹⁴⁹ Neseî, *Tebîr*, II, 383-384.

arasındaki ilişkiyi ve sözü edilen usulcünün bunlardan ikincisinde hangi tutumu benimsediğini sorgulamaksızın umûm tartışmasında ona uyarak Irak meşâyihinin görüşünü benimsemiştir.¹⁵⁰

Daha önce belirtildiği gibi, Neseî'nin yukarıda aktarılan açıklamalarında ismini vermeden sözünü ettiği kişi Debûsî'dir. Buna göre, önceleri itikâdî bir meseleyle ilişkisi nedeniyle aynı fıkıh mezhebinin müntesibi usulcüler arasında bile hararetli tartışmalara konu olan âm lafzın delaleti meselesi, Debûsî'den sonra Hanefî usul geleneğinde kelâmî arka planından kopararak ve itikâdî alanda doğuracağı sonuçlar göz ardı edilerek ele alınmaya başlanmış ve bunun neticesinde de bahse konu usul meselesi etrafında yapılan tartışmalar Debûsî'nin ağırlığını koyduğu taraf lehine hararetini yitirmiştir.¹⁵¹

Sonuç olarak, Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Neseî'nin âmmın delaletiyle ilgili tartışmaya dair yapmış oldukları açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, bu tartışmanın hicrî üçüncü asırdan sonra ve kelâmî bir mesele olan va'îd-i fussâk tartışmasının sonucu olarak ortaya çıktığını; Debûsî ile birlikte itikâdî irtibatlarından arındırılarak yalnızca fikhî ahkâmla ilişkisi bağlamında ele alınması sebebiyle hicrî beşinci asrın başlarından itibaren ivme kaybedip Irak meşâyihinin savunduğu görüşün Hanefî usul çevrelerine hâkim hale geldiğini söylemek mümkündür.

A. TERİM ANLAMI

Irak meşâyihinin usul görüşlerini sonraki nesillere aktaran Cessâs ve Saymerî'nin eserlerinde âmmın tanımı yer almamaktadır. Bununla birlikte, başta Debûsî olmak üzere kimi Hanefî müelliflerin eserlerinde yer alan iktibas ve nakiller Cessâs'ın mezkûr usul terimini nasıl tanımladığı hakkında bilgi vermektedir. Sözü edilen tanım şöyledir: “*Âm, bir grup isme veya mânâyâ şâmil olan şeydir.*”¹⁵² Tanımın dikkat çekici iki özelliği manaların umûmunu kabul etmesi ve âm için istiğrâk özelliğini şart koşmasıdır. Irak meşâyihine nispet edilen العام هو اللفظ المستغرق

¹⁵⁰ Neseî, *Tefsîr*, II, 384-385.

¹⁵¹ Zysow, “Mu‘tazilism”, s. 257.

¹⁵² Debûsî, *Takvîm*, s. 94; Pezdevî, *Kenz*, I, 57; Serahsî, *Usûl*, I, 125; Semerkandî, *Mizân*, s. 256.

“*Âm, harfleriyle sözlükte kendisi için vaz’ edilmiş olduğu hâs manayı kabul etmede eşit olan bütün fertleri kapsayan lafızdır*”¹⁵³ şeklindeki tanımda ise istiğrâk, âmda bulunması gereken bir vasıf olarak zikredilirken اللفظ sözcüğüyle manaların umûmunun söz konusu olmadığına işaret edilmektedir.¹⁵⁴ Semerkant meşâyihine nispet edilen tanımın zikredilenden tek farkı istiğrâk özelliğini şart koşan المستغرق lafzının yerine adı geçen grubun içtimâi yeterli bulduğuna delalet eden المشتمل sözcüğünün gelmiş olmasıdır.¹⁵⁵

ما ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى Debûsî’nin istiğrâkı şart koşmadığını gösteren “*Lâfzen veya manen bir grup ismi kapsayandır*”¹⁵⁶ şeklindeki tanımına Pezdevî ve Serahsî’nin yaptığı katkı, lafızların yanı sıra manaları da içine alacak genellikte olması itibarıyla Debûsî’nin manaların umûmunu kabul ettiğine işaret eden tanımın başındaki ما

¹⁵³ Lâmişî, *Kitâb*, s. 116; Semerkandî, *Mîzân*, s. 258.

¹⁵⁴ Buhârî’ye göre Irak meşâyihinin âm için yaptığı tanım هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد “*Âm tek bir vaz’ ile delalet edebildiği şeylerin tamamını içine alan lafızdır*” şeklindedir. Bkz. Buhârî, *Kesf*, I, 53.

¹⁵⁵ Semerkandî, bu tanımın أنسأں gibi sözcükleri âm kavramının kapsamı dışında bıraktığına dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre zikredilen lafız hem insan türünün fertlerine hem de insana delalet etmesi için vaz’ edilmiştir. Bu durumda sözgelimi “Ahmet” lafzı her ne kadar bu türün fertlerinden birinin ismi olması itibarıyla bu manayı kabul etse de insanın bir uzvunu karşılamadığı düşünülürse أنسأں lafzının bütün fertlerinin bu lafzın mevzû lehini kabulde eşit oldukları söylenemez. Tanımda geçen المعنى الخاص kaydı kendisiyle göz, casus ve güneş gibi farklı manaların hepsi birden kastedilen العيون lafzı gibi aynı anda farklı manalara delalet edecek şekilde kullanılan çoğul müşterek lafızları (Semerkandî’ye göre, eğer bu lafızla قرت العيون cümlesinde olduğu gibi zikredilen manalardan sadece birinin çoğul hali kastedilirse âm olur), الذي وضع له اللفظ لغة kaydı أنسأں lafzı gibi varlık, şey olma vb. manaları kabul etmede eşit fertlere delalet etmekle beraber vaz’ında bu manaların bulunmadığı lafızları tanımın kapsamından çıkarmaktadır. Son olarak بحروفه kaydı âm olduğu bilinen çoğul lafızları içine alması için tanıma eklenmiştir. Çünkü çoğulluk anlamına delalet eden bu lafızların kapsamına giren fertlerin mezkûr manaya delaleti yoktur. Meselâ, الرجال hem “erkek olma” hem de “çoğul olma” manasına delalet etmesi için vaz’ olunmuş bir lafızdır. Bu lafzın fertleri bunlardan yalnızca birincisine delalet etmektedir. İşte tanımda geçen mezkûr kayıt bu noktada işe yaramaktadır; الرجال lafzı harfleri yani maddesiyle yalnızca “erkek olma” manasına delalet eder, çoğulluğa delaleti sığası sebebiyledir. Bu sebeple, âm olarak nitelendirilebilmesi için kapsamındaki fertlerin yalnızca “erkek olma” manasını kabul etmede eşit olmaları yeterlidir. Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 258-260.

¹⁵⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 94. Buna göre âm iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi bir grup ismi kapsayan lafızlardır. Debûsî’nin bu kısım için verdiği örneklerden biri الشىء kelimesidir. Ona göre, الشىء lafzının kapsamı içerisine mevcut olan her şey girmektedir (Burada Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında yaşanan mezkûr lafzın kapsamına ilişkin fikir ayrılığında Debûsî’nin Ehl-i Sünnet’in yanında yer aldığına dikkat edilmelidir. Bilindiği gibi, Ehl-i Sünnet’e göre bu lafız sadece mevcut olanlar, Mutezile’ye göre mevcûd olanlar kadar madumlar hakkında da hakkında kullanılabilmektedir). Bu lafzın kapsamına giren şeylerin aynı zamanda “kalem”, “ağaç”, “ev” gibi müstakil isimlerinin de bulunması الشىء lafzını bu birçok ismi kapsamı itibarıyla âmın tarifine sokmaktadır. Âmın diğer kısmı, bir grup aynla ilişkili bir manayı ifade eden lafızdır. Debûsî, bu kısma örnek olarak مطر عام “genel yağmur” ifadesini zikretmektedir. Ona göre, bu ifadede geçen مطر lafzının âm ismini almasının sebebi yukarıdaki örnekte olduğu gibi müstakil isimlere sahip birden fazla şeye şâmil olması değil, delalet ettiği birden fazla mekânla ilişkili olma (الحلول بالأمكنة) anlamı vasıtasıyla bir grup aynı kapsamasıdır. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 94.

sözcüğünü كل لفظ ifadesiyle değiştirmek olmuştur.¹⁵⁷ Manaların umûmu fikrinin Debûsî tarafından da kabul görmediği düşünülürse âmmı lafızlarla sınırlamak suretiyle adı geçen iki usulcünün zikredilen tanımı daha da incelttiğini söylemek mümkündür.

Aktardığımız tanımlar analiz edildiğinde bunların Semerkandî'nin belirttiği gibi iki parametreye bağlı olarak farklılaştığı görülmektedir: a) manaların umûmu ve b) istiğrâk şartı.¹⁵⁸ Bu durum umûm sîğalarının delaletine ilişkin tartışmaya geçmeden önce araştırmamız kapsamındaki usulcülerin bu iki meseleyle ilgili düşüncelerini ele almayı gerekli kılmaktadır. Bilhassa bunlardan istiğrâk şartı hakkında söylenenler tahsis edilmiş umûm sîğalarının delaletiyle ilgili tartışmalarla yakından ilgilidir.

1. Manaların Umûmu

Lafızların âm olarak nitelendirilebileceği hususunda hemfikir olan usul âlimleri mânâların umûmu söz konusu olduğunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁹ Tartışmanın mahalli المطر (yağmur) örneğinde olduğu gibi kendisine delalet eden lafız umûm için vaz' edilmediği halde birçok şeyle ilişkili olan/birçok şeyi kapsayan manalardır. Usulcülerin çoğunluğu bu tür manaların ancak mecazen umûm vasfını taşıyabileceğini düşünürken kimi usul âlimleri bunlar hakkında kullanılacak âm nitelemesinin hakikat olduğu görüşündedir.¹⁶⁰

Manaların umûmu tartışmasında Cessâs'ın hangi görüşü benimsediği hususunda Hanefî müellifler farklı fikirler serdetmiştir. Debûsî, müşterekin umûmunu kabul etmemesinden hareketle Cessâs'ın mânâların umûm ile nitelendirilemeyeceği görüşünde olduğu iddiasını ileri sürmektedir. Onun bu iddiasının önündeki en önemli engel Cessâs'ın âm için yaptığı tanımdır. Tanımdaki lafızların yanlış anlamaya

¹⁵⁷ Pezdevî, *Kenz*, I, 53; Serahsî, *Usûl*, I, 125. Tanımda geçen الأسماء kaydının “müsemmalar” anlamında geldiğini kaydeden Pezdevî, böylece bir lafzın aynı anda birden fazla manaya delalet edemeyeceği görüşünü tercih ettiğini göstermektedir (Bir lafzın aynı anda bir grup manayı ifade edebildiğini kabul etmenin müşterekin umûmunun kabulü anlamına geldiğine dikkat edilmelidir). Çünkü الأسماء kelimesi somut şeylere delalet edebildiği gibi manalara da delalet edebilmektedir. Ayrıca, tanımda yer alan معنى أو لفظا kaydı ‘bir grup isme şâmil olma’nın hangi yolla olduğunu göstermektedir. Buna göre, lafzın umûma delaleti çoğul isimlerde olduğu gibi sîğasıyla olabileceği gibi ما من ve القوم lafızlarında olduğu gibi mana itibarıyla de olabilir. Bkz. Pezdevî, *Kenz*, I, 54.

¹⁵⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 254.

¹⁵⁹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 255; Buhârî, *Kesf*, I, 59.

¹⁶⁰ Buhârî, *Kesf*, I, 59.

sebebiyet verecek şekilde seçildiğini düşünen Debûsî'ye göre, Cessâs, tanımda geçen المعاني “manalar” lafzı ile birden fazla manayı değil, مطر عام “umûmî bolluk” ve مطر عام “umûmî yağmur” deyimlerinde olduğu gibi birden fazla mekânla ilişkili tek bir manayı kastetmektedir. Çünkü zikredilen umûm nitelemelerinin sebebi “bolluk” ve “yağmur” manalarının birden fazla oluşu (umûmu/teaddüdü) değil, bilakis bu manaların ilişkili olduğu mekânların çokluğudur.¹⁶¹

Debûsî gibi Cessâs'ın manaların umûmunu kabul etmediği kanaatinde olan Pezdevî'ye göre manaların birden fazla oluşu (taaddüdü'l-ma'ânî) ancak bunların birbirinden farklı olması durumunda söz konusu olabilir.¹⁶² Bu da hâriçteki fertlerinin değil, zihindeki fertlerinin taaddüdüyle olur. Çünkü insan fertlerinin mâhiyetleri bir olduğu için iki farklı insan gören bir kimsenin zihninde aynı mana oluşacaktır. Bu kimsenin zihninde oluşacak mananın farklılığı başka insanlar görmesiyle değil, at, kurt veya aslan gibi başka türlere ait cüzîleri görmesiyle mümkün olur. Bu da manaların taaddüdünün, bunların yekdiğerinden farklı olması halinde söz konusu olabileceğini göstermektedir.¹⁶³ Bu durumda ise tek bir lafız birbirinden farklı olan bu manaların hepsine birden değil, her birine diğerlerinden ayrı olarak delalet edebilir.¹⁶⁴ Daha teknik bir ifadeyle, birbirinden farklı manaların tek bir lafzın altına girmesi ancak bedel yoluyla (bi tarîkı'l-bedel) mümkün olabilir¹⁶⁵ ki literatürde buna müşterek denilmektedir. Müşterekin umûmunu açıkça reddeden Cessâs'ın manaların umûmunu kabul etmesi düşünülemez.¹⁶⁶ Cessâs'ın tanımının buna uygun şekilde yorumlanabileceğini belirten Pezdevî, مطر عام deyiminde olduğu gibi mananın ilişkili olduğu mahallerin birden fazla olması durumunda ilgili mahallerin tümünü kapsamayı itibariyle mecazî olarak âm nitelemesini alabileceğini ifade etmektedir. Buna göre Cessâs tanımda geçen المعاني (manalar) sözcüğünü mecazen çoğul olarak kullanmıştır. Öte yandan tanımda “ve” (و) yerine “veya” (أو) bağlacının kullanılmış olması bu yorumun önünde engel teşkil etmektedir. Bu yüzden Pezdevî'ye göre tanımın hatalı

¹⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 94.

¹⁶² Pezdevî, *Kenz*, I, 57.

¹⁶³ Buhârî, *Keşf*, I, 57.

¹⁶⁴ Pezdevî, *Kenz*, I, 57.

¹⁶⁵ Buhârî, *Keşf*, I, 57.

¹⁶⁶ Pezdevî, *Kenz*, I, 57-58.

olduğunu söylemek daha doğrudur.¹⁶⁷ Pezdevî'ninkine paralel açıklamalar yapan Serahsî, bunlara *el-Füsûl fi'l-usûl*'ün bazı nüshalarında yukarıda yapılan yorumu doğrular şekilde tanımda “ve” (و) bağlacının kullanılmış olduğunu gördüğü ilavesinde bulunmaktadır.¹⁶⁸

Cessâs'ın tanımını manaların umûmu fikrine götürmeyecek şekilde tevil etme yoluna giden Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'ye göre ise Cessâs, tanımda geçen الأسماء lafzıyla aynları, المعاني lafzıyla hakikî anlamı olan aynın mukabili arazları kastetmiş olabilir. Buna göre âm, biri aralarındaki ortak bir mana dolayısıyla çeşitli aynları kapsayan lafızlar, diğeri hepsini içine alan ortak bir mana dolayısıyla çeşitli manaları kapsayan lafızlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. المسلمون (Müslümanlar) lafzı birince gruba, الحركات (hareketler) lafzı ise ikinci gruba giren âm lafzın örneğidir.¹⁶⁹ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin bu açıklamalarını, tanımın mevcût haliyle uyumlu olması sebebiyle en doğru yorum kabul eden Buhârî, farklı manaların kendilerini kapsayan ortak bir manada birleşip bu mananın fertleri olmasını, böylece söz konusu manaya delalet eden lafzın bu mananın altındaki farklı manalara dolaylı delaletini mümkün görmekte ve العلوم (ilimler) lafzını buna örnek olarak zikretmektedir. Ona göre, bütün ilim dallarının ortak olduğu “mutlak ilim”e delalet eden bu kelime, bu ortak mana sayesinde sarf, nahiv, mantık, fıkıh, hadis gibi çeşitli ilim dallarının hepsini birden kapsayabilmekte ve böylece âm nitelemesini hakikat olarak alabilmektedir.¹⁷⁰

Adı geçen müelliflerin aksine Semerkandî, illetin tahsisini câiz görmesi nedeniyle Cessâs'ın manaların umûmu fikrini kabul ettiğini düşünmektedir. İletinin tahsisi, hem hakkında nass vârid olan meselelerde hem de bunlara kıyas edilen meselelerde hükmü sâbit olan illet için “umûmî illet” (علة عامة) tabirinin kullanılmasından hareketle temellendirilmektedir; nasıl ki âm lafzın tahsisine karşı çıkılmıyorsa umûm ifade etme noktasında onunla birleşen illetin tahsisine de karşı çıkılmamalıdır.¹⁷¹ Semerkandî'yi mezkûr düşünceye iten, bir mana olan illet hakkında

¹⁶⁷ Pezdevî, *Kenz*, I, 58

¹⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 125.

¹⁶⁹ Buhârî, *Keşf*, I, 58.

¹⁷⁰ Buhârî, *Keşf*, I, 58.

¹⁷¹ Semerkandî, *Mizân*, s. 255.

Cessâs'ın da aralarında bulunduğu illetin tahsisini savunan usulcüler tarafından umûm nitelemesinin kullanılmasıdır.¹⁷²

Cessâs bir tarafa Iraklı Hanefîlerin ve Semerkant meşâyihinin manaların umûmu tartışmasında hangi görüşü benimsediği hususunda açık bir nakil tespit edememiş olsak da, Semerkandî'nin, manaların umûmu düşüncesinin esasen bir mana olan illetin tahsisini câiz gören usulcülerin çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirten ifadesi,¹⁷³ illetin tahsisi görüşünü savunan Irak meşâyihinin en azından çoğunluğunun manaların umûmu fikrini benimsediğini, buna mukabil, illetin tahsisini kabul etmeyen Semerkant meşâyihî tarafından bu fikre karşı çıkıldığını göstermektedir. Ayrıca Cessâs'ın âm tanımıyla ilgili açıklamalarından, manaların umûmunu müşterekin umûmu kapsamında değerlendiren Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin bu tartışmada Semerkant meşâyihinin tarafında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Semerkandî'nin mananın umûmu için zikrettiği örneklerden bolluk ve yağmur bütün bölgeleri kapladığı zaman söylenen *عمهم الخصب* ve *عمهم المطر* cümlelerinin¹⁷⁴ mananın umûmunu kabul etmeyen Debûsî tarafından âmmın örneği olarak sunulması ilginçtir.¹⁷⁵ Bu durum Semerkandî ile Debûsî, Pezdevî ve Serahsî arasındaki tartışmanın aynı mahalde cereyan etmediğini göstermektedir. Semerkandî manaların umûmu ifadesiyle umûmî illet, umûmî yağmur, umûmî bolluk gibi örnekleri kastederken diğer üç usulcü bunu müşterekin umûmu anlamında kullanmaktadır. Buna göre Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin kastettiği anlamda manaların umûmunun câiz olmadığı hususunda Hanefî usulcüler hemfikir iken, Semerkandî'nin kullandığı anlamıyla Cessâs

¹⁷² Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserinin muhakkiki olan Neşemî, kitabın bazı kısımlarının eksik olduğunu ifade etmektedir. Neşemî'nin tespitine göre eserin eksik olan kısımları mukaddimesiyle birlikte âmmın tanımı, mânâların umûmu, umûm lafzının hükümler hakkında hakikat oluşu ve âmmın katılığı meselesiyle ilgili tartışmaların yer aldığı kısımlardır. Bkz. Neşemî, *el-Fusûl*, I, 31. Öte yandan adı geçen eserden Cessâs'ın âmla ilgili tanımını aktaran Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Semerkandî gibi müelliflerin onun bu meseleye ilişkin görüşünü tespit ederken Neşemî'nin eserin aslında mevcut olduğunu ileri sürdüğü kısma atıf yapmaması bu iddiayı en azından manaların umûmuyla ilgili olarak kuşku hale getirmektedir.

¹⁷³ Semerkandî, *Mîzân*, s. 255.

¹⁷⁴ Semerkandî, *Mîzân*, s. 255.

¹⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 94. Semerkandî'nin zikrettiği örneklerde geçen *الخصب* ve *المطر* sözcükleri Debûsî'ye göre bir grup *aynla* ilişkili bir manaya delalet etmeleri sebebiyle âmmın ikinci kısmına girmektedir. Bkz. X numaralı dipnot.

dâhil Irak meşâyihî ve Debûsî mananın umûmunu kabul etmekte, buna mukabil, Semerkant meşâyihî, Pezdevî ve Serahsî buna karşı çıkmaktadır.¹⁷⁶

2. İstiğrâk Şartı

Semerkandî Irak meşâyihinin bir lafzın hakikat olarak âm nitelemesini alabilmesi için istiğrâk özelliğini şart koştuğunu, buna mukabil, Semerkant meşâyihinin çoğunluğu tarafından bunun için kesret ve ictimân (kendisiyle mevzû lehini teşkil eden fertlerden çoğul nitelemesinin kullanılabileceği kadarının kastedilmesi) yeterli görüldüğünü kaydetmektedir.¹⁷⁷ Onun açıklamalarına göre, ayrıca, Irak meşâyihinin önemli simalarından Cessâs mezkûr özelliği şart koşmayarak Semerkant meşâyihî paralelinde görüş beyan etmiştir.¹⁷⁸ Semerkandî'nin bu nakli her ne kadar Cessâs'ın âm için yapmış olduğu tanım¹⁷⁹ tarafından desteklense de *el-Füsûl fi'l-usûl* adlı usul eserindeki açıklamalarıyla tam olarak uyumlu değildir.

Eserinin umûm sîğalarının delaletiyle ilgili tartışmaya ayırdığı kısmında sık sık zikredilen sîğaların istiğrâk ifade ettiğini vurgulayan Cessâs'ın¹⁸⁰ Irak meşâyihinin savunduğu umûm görüşüne yöneltlen bir itiraza cevap verirken kullandığı şu ifadeler konumuz açısından önemlidir:

“Ashâbü'l-'umûmdan kimileri umûm sîğasının husûs anlamını (mevzû lehini teşkil eden fertlerden bir kısmını) ifade etmek üzere kullanımını asla kabul etmezler. Husûs delilini istisna gibi gören bu kişilere göre zikredilen özellikteki lafızlardan herhangi biriyle husûs manasının kastedilmiş olması o lafzın âm değil hâs olduğunu göstermektedir.

Bahse konu sîğaların husûs anlamında kullanılmasını câiz gören diğer grup ise bu kullanımı hakikat değil mecaz olarak nitelendirmektedir. Onlara göre bu sîğanın hakikat olarak kullanımı ancak kendisiyle mevzû lehini teşkil eden fertlerin tamamının kastedilmesi durumunda söz konusu olur.”¹⁸¹

¹⁷⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 630-631.

¹⁷⁷ Lâmişî, *Kitâb*, s. 115; Semerkandî, *Mîzân*, s. 255; Buhârî, *Keşf*, I, 53.

¹⁷⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 255.

¹⁷⁹ ما ينتظم جمعا من الاسامي او المعاني “Bir grup isme veya mânâyâ şâmil olan şeydir”.

¹⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 107, 111, 114-115, 116-117, 120, 132.

¹⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 120.

Umûm görüşünü savunan usulcülerin iki gruba ayrıldığını belirten yukarıdaki satırlar bunlardan ilk gruba girenlerin husûs anlamına delalet eden umûm sîğaları hakkında âm nitelemesinin kullanılmasına karşı çıktığını ifade etmektedir. Onlara göre husûs anlamında kullanılan bir lafız umûm sîğası olsa bile hâstır. Sözü edilen usulcülerin husûs delilini istisna gibi görmesi, ileride beyan edileceği üzere, onların bu kullanımı hakikat addettiğine işaret etmektedir. Umûm sîğalarıyla husûs anlamının kastedilmesini câiz gören ikinci gruba giren usulcülere göre ise bu kullanım mecazîdir. Aynı eserin tahsis edilmiş umûm sîğalarının delaletine ayrılan kısmında yapmış olduğu aşağıdaki açıklamalar,¹⁸² Cessâs'ın ilk gruba girdiğini göstermektedir:

“... *Husûsu gerektiren delil istisna gibidir. Nasıl ki قَالَتْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا (Dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı) ('Ankebût, 29/14) ayetinde yer alan sîğanın (أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا) 'bin' sayısından ibaret olduğu söylenemezse benzer şekilde [umûm manasını ifade etmeye elverişli lafzın da husûs delilinin mevcûd olması halinde âm olduğu söylenemez]; söz konusu delil onu hâs yapar ve böylece o lafzın hiç âm olmadığı ortaya çıkmış olur.*

Lafzın umûm anlamını ifade etmeye elverişli olması âm olmasını gerektirmez, aksine o lafız, sûreti âmmın sûretinden farklı olan bir hâs lafızdır. أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا sîğası istisnanın bulunmadığı mutlak أَلْفَ sîğasından farklıdır. İlkinde de aynı sözcüğün bulunması bunların aynı olmasını gerektirmez. Benzer şekilde husûs delilinin mevcudiyeti umûm anlamını ifade etmeye elverişli lafzın sîgasını değiştirir ve böylece kendisiyle husûs anlamı kastedilen bu lafzın âm adını almasına mani olur. Bu da onun vaz' edildiği manada kullanıldığını ve bu nedenle delaletinin hakikat olduğunu göstermektedir.

...*Bu, husûs delilinin istisna gibi olduğunu gösterir. Bu durumda, hakikat olmak ve âm olmamakta lafzın hükmünün her iki halde de aynı olması gerekmektedir.*”¹⁸³

Cessâs'ın vaz'ındaki fertlerin tamamına delalet etmeyen umûm sîğalarını âm olarak nitelendirmediğini belirten bu satırlar onun istiğrâk şartı hakkında, Semerkandî'nin iddiasının aksine, mensubu bulunduğu çevreden farklı düşünmediğini göstermektedir. Onu Irak Hanefî çevresinin diğer temsilcilerinden ayıran, ileride görüleceği üzere, bu şartı sağlamayan umûm sîğasının âm nitelemesini alamasa da delaletinin hakikat olduğunu ileri sürmesidir.

¹⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 137-141, 245-254.

¹⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 138-139.

Debûsî'nin gerek âm için yapmış olduğu tanım¹⁸⁴ gerekse tahsis edilmiş umûm sîğalarının âm olarak nitelendirilmeye devam edeceğini belirten ifadeleri,¹⁸⁵ onun istiğrâk tartışmasında Semerkant meşâyihîyle hemfikir olduğunu göstermektedir. Pezdevî ve Serahsî de Debûsî gibi düşünmektedir.¹⁸⁶

Hanefî usulcüler arasında istiğrâk şartı hakkında fikir birliğinin sağlanamaması, mezhep içinde bu özelliği taşımayan cem-'i münekker lafızların umûmuna ilişkin farklı fikirlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Tahmin edilebileceği gibi âm lafız için içtimâi yeterli bulan usulcülerin benimsediği cem-'i münekkerin âm olduğu fikrine istiğrâkı şart koşan usulcüler tarafından karşı çıkmıştır.¹⁸⁷ Buna göre Semerkant meşâyihî ile istiğrâk tartışmasında bu grubun yanında yer alan Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin âm olarak nitelendirdiği bu tür lafızların mezkûr şartı sağlamaması nedeniyle Irak meşâyihî tarafından âm kategorisinde değerlendirilmediği anlaşılmaktadır. İstiğrâk şartıyla ilgili tartışmada adı geçen usulcülerin benimsediği görüşlerden farklı bir görüş ileri süren Cessâs'a göre ise bu tür lafızların delaleti hakikat olmasına karşın bunlar hakkında âm nitelemesinin kullanılması doğru değildir.¹⁸⁸

B. DELALETİ

Hicrî beşinci asrın ilk çeyreğine kadar hem kelâm âlimleri hem de usul âlimleri arasında hararetli tartışmalara konu olan âm lafızların delaleti meselesi etrafında birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu görüşler usulcüler tarafından değişik şekillerde tasnife tabi tutularak usul eserlerinde ele alınmıştır. Bu çerçevede tartışmanın taraflarını lafızların umûmunu kabul edenler ve reddedenler olmak üzere temelde iki gruba ayıran Cessâs, umûm görüşünü kabul etmeyen dört gruptan bahsetmektedir. Bunlar, âm lafzın fertlerinin asgarîsine delalet ettiğini ve aksini gösteren bir karine bulunmadıkça bunun ötesindeki fertlerine delaleti konusunda tevakkuf etmek gerektiğini iddia edenler, âm lafızları mücmel lafızlar gibi kabul edip delaletleri

¹⁸⁴ “Âm, lâfzen veya manen bir grup ismi kapsayandır.” ما ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى

¹⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 105.

¹⁸⁶ Bu iki usulcü âmı şöyle tanımlamaktadır: كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى “Âm, lâfzen veya manen bir grup isme şâmil olan her lafızdır.”

¹⁸⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 263.

¹⁸⁸ Ayrıca bkz. Tez, s. 80-83.

hususunda tevakkuf etmek gerektiğini düşünenler, haber ve emir/nehiy cümleleri arasında ayırım gözetip yalnızca emir/nehiy cümlelerinde tevakkuf etmek gerektiğini savunanlar ve bunun tam aksini iddia edenlerdir.¹⁸⁹

Hanefî usul yazarları içerisinde Buhârî, sözkonusu usul tartışmasının tarafları olarak Cessâs'ın yukarıda verilen tasnifinde yer alan beş grubu da zikrederken¹⁹⁰ Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Lâmişî, Semerkandî, Habbâzî, Nesefî, Sadruşşerîa, Taftazânî ve Molla Hüsrev gibi müellifler yalnızca ilk dört grubu zikredip son gruptan bahsetmemiştir.¹⁹¹

Cessâs'ın ve muhtemelen ondan iktibasla Buhârî'nin sözünü ettiği, haber cümlelerinde yer alan âmm lafızların umûm ifade ettiğini; buna mukabil, emir ve nehiy cümlelerinde yer alanların delaleti hususunda tevakkuf etmek gerektiğini belirten grup bir tarafa bırakıldığında, yukarıda adı geçen usulcüler her ne kadar âmmın delaletine ilişkin tartışmada ortaya çıkan farklı görüşler hususunda hemfikir olsalar da bunların tasnifi söz konusu olduğunda sözü edilen görüşlerin aynı usulcüler tarafından farklı kategoriler altına yerleştirildiği ve tartışmanın taraflarına işaret eden Ashâbü'l-'umûm ve Ashâbü'l-vakf/Vâkıfîyye kavramlarının içinde her müellif tarafından farklı şekillerde doldurulduğu görülmektedir. Sözelimi kimi usul müellifleri Semerkant meşâyihi Ashâbü'l-'umûm içerisinde mütalaa ederken kimileri aynı grubu Vâkıfîyye içerisinde zikretmektedir. Kafa karışıklığına yol açan bu durum mesele hakkında ileri sürülen görüşlere geçmeden önce bu kavramların çerçevesini netleştirmeyi lüzûmlu kılmaktadır. Biz bu araştırmamızda mezkûr meseleyi Irak ve Semerkant meşâyihi ile Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin görüşleri çerçevesinde ele aldığımız için yalnızca belli başlı Hanefî usulcülerin bu kavramlara yükledikleri anlamları zikretmekle iktifa edeceğiz.

¹⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99-100.

¹⁹⁰ Buhârî, *Keşf*, I, 425, 436-437.

¹⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 96; Pezdevî, *Kenz*, I, 425-435; Serahsî, *Usûl*, I, 132; Lâmişî, *Kitâb*, s. 121-124; Semerkandî, *Mîzân*, s. 277-280; Habbâzî, *el-Mugnî*, s. 99; Nesefî, *Keşf*, I, 164-166; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 66-67; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 69; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 83-84.

Ashâbü'l-'umûm/Erbâbü'l-'umûm kavramının, Hanefî usul müellifleri tarafından, detaylarında fikir ayrılığına düşmüş olsalar da âm lafızların umûma delalet ettiği görüşünde birleşen usulcülerini tanımlamakta kullanıldığı görülmektedir.¹⁹²

Cessâs'ın Ashâbü'l-'umûm olarak nitelendirdiği usulcülerden söz ederken kullanmış olduğu ifadeler umûm görüşünü savunan bütün usulcülerini içine alacak esnekliktedir. Cessâs, zikredilen nitelemeye bahsettiği grubun âm lafızların delaleti hakkında savunduğu görüşü *“İlim ehlinin çoğunluğu hem emir hem de haber cümlelerinde âm lafızların umûm ifade ettiği görüşünü benimsemiştir. Buna göre, bu lafızlarda bir delil söz konusu olmaksızın husûs düşünölemeyeceği gibi tevakkuf da edilemez”* cümleleriyle aktarmaktadır.¹⁹³ Bu durum, onun bu kavramla sonraki Hanefî müellifler gibi umûm görüşünü savunan bütün usulcülerini kastettiği ve böylece mezkûr kavramı onlarla aynı manada kullandığı zannını doğurmaktadır. Muhtemelen buradan hareketle, Cessâs'ın usul eserinin muhakkiki Neşemî kullandığı nüshalardan sakıt olduğunu iddia ettiği bölümleri sayarken âmmın delaletinin katîliğinin tartışıldığı bölümü de zikretmektedir.¹⁹⁴ Oysa Cessâs'ın konunun devamında yer alan ifadelerine dikkatlice bakıldığında onun bu ifadeyle âmmın delaletinin katî olduğu görüşünü savunan usulcülerden başkasını kastetmediği görülür. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin konu hakkındaki görüşünün ne olduğunu tartışırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

*“Bazı kimseler Ehl-i kible olanlardan büyük günah işleyenlerin ahirette cezalandırılmalarının kesin olmadığı ve bu gibi kimselerin Allah tarafından bağışlanmalarının mümkün olduğu şeklindeki meşhur görüşünden dolayı Ebû Hanîfe'nin haber cümlelerinde yer alan lafızların umûmu konusunda vakf görüşünü benimsediğini, karine olmaksızın bu tür lafızların umûm veya husûs ifade ettiğine ‘kesin olarak karar vermediğini’ zannetmektedir.”*¹⁹⁵

Cessâs'ın, devamında, Ebû Hanîfe'nin mezkûr itikâdî görüşü benimsemesinin temelinde umûm görüşüne karşı çıkmasının bulunmadığını, tövbe etmeden ölen fâsıkların ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağını bildiren ayetleri kâfirlere hasretmesinin sebebinin küfür dışındaki günahların bağışlanabileceğini belirten ayetler

¹⁹² Lâmişî, *Kitâb*, s. 122; Semerkandî, *Mîzân*, s. 279-280; Nesefî, *Keşf*, I, 164; Buhârî, *Keşf*, I, 144.

¹⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99.

¹⁹⁴ Neşemî, *el-Fusûl*, I, 35.

¹⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102.

olduğunu söyleyerek Ebû Hanîfe'nin umûm sîğalarının manasını kesinlik içerecek tarzda tayinden kaçındığı zannını nefyetmesi,¹⁹⁶ onun umûm görüşünü delaletin kesinliği ile beraber düşündüğünü göstermektedir. Konunun bir başka yerinde de ona ait şu ifadeler yer almaktadır: *“Beyânın gecikmesini câiz görmeyenlerden umûm görüşünü benimseyen herkes aksini gerektiren bir karine bulunmadıkça âm lafızlarda husûs ihtimalinin bulunmadığı görüşündedir.”*¹⁹⁷ Cessâs'ın kendisiyle zâhir anlamı dışında bir mana kastedilen lafızlarla ilgili beyanın gecikmesini câiz görmediği düşünülürse, bu ifadeler, onun, husûs anlamını gerektiren bir delil bulunmaması halinde âm lafızlarda bu ihtimalin mevcut olmadığı görüşünü savunduğunu gösterir ki husûs ihtimaline kapalı olması âm lafzın umûma delaletinin katî olmasından başka bir şey değildir. Sonuç olarak, Cessâs'ın ilk grubun savunduğu görüşü naklederken kullanmış olduğu ifadelerle sadece Irak meşâyih tarafından benimsenen görüşü kastettiği, dolayısıyla Ashâbü'l-‘umûm kavramını umûm görüşünü savunan usulcülerden yalnızca âm lafızların söz konusu manaya delaletinin katî olduğunu düşünenleri tanımlamak için kullandığı anlaşılmaktadır.

Ashâbü'l-‘umûm'u âm lafzın, amel ve itikat açısından umûm ifade ettiğini ileri sürenlerden ibaret gördüğünü tespit ettiğimiz Cessâs bir tarafa, kimileri mezkûr tâbiri kullanmamakla beraber Hanefî usul müelliflerinin umûm görüşünü savunan usulcülerini kendi içinde iki ayrı şekilde gruplandığı görülmektedir. Sözü edilen usulcülerini Semerkandî, 1) âm lafzın, her bir ferdi bizzat nas tarafından belirtilmişçesine amel ve itikat açısından kesin olarak umûm ifade ettiğini ileri sürenler, 2) delaletinin katî olduğunu düşünmemekle beraber amel ve itikat açısından zâhiren umûm ifade ettiğini iddia edenler ve 3) amel bakımından umûma delalet etmekle beraber itikadî açıdan herhangi bir yönde tayinde bulunmaksızın umûm ve husûs manalarından şâri hangisini kastettiyse onun hak olduğuna inanmak gerektiğini savunanlar olmak üzere üç gruba

¹⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102.

¹⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

ayırırken,¹⁹⁸ bazı müellifler 1) sözü edilen lafızların delaletinin katî olduğunu savunanlar ve 2) zannî olduğunu düşünenler olmak üzere iki grupta ele almaktadır.¹⁹⁹

Umûm sîğalarının delaletine ilişkin tartışmada Ashâbü'l-vakf/Vâkıfîyye olarak adlandırılan grubun içinin nasıl doldurulduğuna bakıldığında Hanefî usul yazarlarının bu hususta da homojen bir tutum içinde olmadıkları görülür. Mezkûr tartışmada ileri sürülen görüşlerden biri olan vakf görüşü sözü edilen yazarlar tarafından farklı şekillerde tanımlanmakta ve buna bağlı olarak Vâkıfîyye adıyla anılan grubun kapsamı yazardan yazara değişiklik arz etmektedir.

Cessâs, Lâmişî, Semerkandî, Neseî gibi bazı yazarlar, vakf görüşünü, herhangi bir karine bulununcaya kadar umûm sîğasıyla umûm ve husûs manalarından hangisinin kastedildiğine karar vermeyip tevakkuf etme şeklinde tanımlayan bu usulcüler Vâkıfîyye/Ashâbü'l-vakf'ı bu görüşün savunucularından ibaret görmektedir.²⁰⁰ Adı geçen usulcüler tarafından yapılan vakf tanımını genişleten Debûsî, mezkûr tartışmada husûs görüşü olarak bilinen âm lafzın umûm anlamında kullanıldığını gösteren bir karine olmaması halinde fertlerinin asgarisine hamledileceği düşüncesini savunanları da bu gruba dâhil etmektedir.²⁰¹ Aynı tutum Pezdevî ve Serahsî'de de görülmektedir.²⁰²

Hanefî usul yazarları arasında, Vâkıfîyye'nin sınırlarını en geniş tutan müellif Buhârî'dir. Buhârî'nin, vakf görüşünü, Ashâbü'l-husûs olarak nitelendirilen usulcülerini Vâkıfîyye içerisinde görmeyen Cessâs ve diğer Hanefî usul yazarları gibi lafızla umûm ve husûs manalarından hangisinin kastedildiğine dair bir karine bulununcaya kadar tevakkuf etmenin vâcib olduğu şeklinde tanımlamakla birlikte,²⁰³ sınırlı bir ölçüde de olsa tevakkuf fikrini içeren görüşleri benimseyen bütün usulcülerini zikredilen gruba dâhil

¹⁹⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 279-280.

¹⁹⁹ Neseî, *Keşf*, I, 164; Sadruşşerîa, *Tavdîh*, I, 67; Teftazânî, *Telvîh*, I, 69; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 238; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 83-83.

²⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 100, 127; Lâmişî, *Kitâb*, s. 121; Semerkandî, *Mîzân*, s. 278; Neseî, *Keşf*, I, 166. Semerkandî'ye göre Ashâbü'l-vakf da kendi içinde 1) âm lafızların müşterek lafızlar gibi karine/delil olmaksızın hiçbir hükmünün olmadığını savunanlar ve 2) söz konusu lafızların dilde umûm manasında hakikat olarak kullanılmak üzere vaz edilmiş olduğunu kabul etmekle birlikte husûs manasında çok kullanılmaları sebebiyle örfte söz konusu iki mana arasında müşterek hale geldiğini düşünenler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 278.

²⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 96, 97.

²⁰² Pezdevî, *Kenz*, I, 435; Serahsî, *Usûl*, I, 132.

²⁰³ Buhârî, *Keşf*, I, 436.

ettiği görülmektedir. Buhârî'ye göre beş gruptan oluşan Vâkıfîyye şu görüşleri savunan usulcülerden oluşmaktadır:

i. Dilde umûm manasına özgü olmak üzere vaz edilmiş bir sîğa yoktur. Ashâbü'l-'umûm'un âm olduğunu iddia ettiği lafızlar ya umûm ve husûs manaları arasında müşterektir ya da mücmeldir. Dolayısıyla, mücmel ve müşterekte yapıldığı gibi sözün sahibinin maksadının ne olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar hem amele hem de itikada ilişkin konularda tevakkuf edilir. Bu hususta emir/nehiy cümleleriyle haber cümleleri arasında bir fark yoktur.

ii. Âm lafızların asgarî sayıda ferde – ki bu, cins isimlerinde fertlerden yalnızca bir tanesi, çoğul sîğalarında ise üç tanesidir - delaleti sabit olmakla birlikte bunların dışındaki fertlerde bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edilir. Bu görüşün sahipleri Ashâbü'l-husûs ismiyle anılmaktadır.

iii. Âmelî açıdan âm lafzın umûmuyla amel etmek vâcip olmakla birlikte itikadî konularda tevakkuf edip herhangi bir tayinde bulunmaksızın Allâh bu lafızlarla umûm ve husûs manalarından hangisini murâd ettiyse onun hak olduğuna inanmak gerekir.

iv. Âm lafzın emir/nehiy cümlelerinde yer almasıyla haber cümlelerinde yer alması durumları arasında fark gözetilir; haber cümlelerinde yer alması halinde delaleti hususunda tevakkuf edilirken emir/nehiy cümlelerinde yer alması durumunda umûm manasına hamledilir.

v. Bir önceki maddede ifade edilen görüşün tam aksine, âm lafız haber cümlelerinde umûm manasına hamledilmeli, buna karşılık, emir/nehiy cümlelerinde delaleti konusunda tevakkuf edilmelidir.²⁰⁴

Buhârî'nin, yukarıda sahiplerini Vâkıfîyye'den saydığı görüşlerden üçüncüsünü benimseyen Semerkant meşâyihini, aynı eserinin Ashâbü'l-'umûm içerisindeki ihtilaflara değindiği bir başka yerinde Ashâbü'l-'umûm içerisinde, tartışmaya konu lafızların umûm manasına delaletinin zannî olduğunu savunan Şâfîî usulcülerle aynı tarafta zikrettiği, böylece, sahiplerini hem Ashâbü'l-'umûm hem de

²⁰⁴ Buhârî, *Kesf*, I, 436-437.

Ashâbü'l-vakf içerisinde ele almak suretiyle mezkûr görüşle ilgili çelişkili görünen bir tutum takındığı görülmektedir.²⁰⁵

Söz konusu görüş dikkatlice incelendiğinde ileride de beyan edileceği üzere bu görüşü ortaya atan Semerkant meşâyihinin amel ve itikat alanlarını birbirinden ayırdığı ve her bir alan için farklı tavır geliştirdiği görülmektedir. Bu gruptaki usulcüler amele ilişkin konularda tartışmaya konu lafızların katî olmamakla beraber umûma delalet ettiğini savunurken, itikâdî açıdan bunların delaleti hakkında tevakkuf etmek gerektiği düşüncesini benimsemektedirler. Bu durumda, söz konusu usulcüler amele ilişkin konularda Ashâbü'l-'umûm gibi umûm görüşünü savunurken, lafzın itikâdî çağrışımları hususunda Vâkıfiyye gibi vakf görüşünü benimsemiş olmaktadır. Buhârî'nin yukarıda ifade ettiğimiz çelişkili gibi görünen tutumu muhtemelen adı geçen meşâyih grubunun amel ve itikat alanları için farklı tavırlar geliştirmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, Buhârî, Semerkant meşâyihini, âm lafzın itikâdî çağrışımları hususunda tevakkuf etmelerini göz önünde bulundurarak Vâkıfiyye olarak nitelendirilen usulcüler arasında, lafzı amelî açıdan umûm anlamına hamletmelerini dikkate alarak Ashâbü'l-'umûm içerisinde zikretmiş olmalıdır.

1. Irak Meşâyih

Umûm sîğalarının delaletine ilişkin tartışmanın taraflarını beş grupta ele alan Cessâs, Irak meşâyihinin bu gruplardan hangisine girdiği hususunda şu açıklamaları yapmaktadır:

*“Ashâbımız, tartışmaya konu olan lafızlar ister haber cümlelerinde isterse emir veya nehiy cümlelerinde yer alsın, umûm görüşünü benimsemektedir. Üstâdımız Ebü'l-Hasen el-Kerhî ve gördüğümüz diğer üstadlarımız bütün ashâbımızın bu görüşte olduğunu nakletmişlerdir. Nitekim onların, kitaplarında savundukları görüşleri umûmu gerektiren herhangi bir delilden mücerret olarak gelen lafızların umûmuyla temellendirmeleri de bunu gerektirmektedir. Onların görüşlerini bilen kimseler için bu durum gizli değildir.”*²⁰⁶

²⁰⁵ Buhârî, *Keşf*, I, 444.

²⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101. Ayrıca bkz. Saymerî, *Mesâil*, s. 45.

Daha önce tespit ettiğimiz gibi, Cessâs'ın Ashâbü'l-'umûm kavramını yalnızca umûm sîğalarının delaletinin katî olduğunu düşünen usul âlimleri için kullandığı düşünülürse, onun Irak meşâyihinin umûm görüşünü benimsediğini belirten ifadelerinin anlamı açıktır. Bu ifadeler, zikredilen meşâyih grubunun âm lafızların umûm anlamına delaletini savunmalarının yanı sıra bu delaletin katîliğini ileri sürdüklerini göstermektedir. Öte yandan bunun aksini ifade eden nakiller de yok değildir. Bunlardan biri Kerhî ve hocası Berda'î gibi Irak meşâyihinin derslerine katılmış bir Hanefî fakihî, Cessâs'ın muasırı Ebü't-Tayyib b. Şihâb'a aittir.

Yukarıda da naklettiğimiz gibi Cessâs, Kerhî'nin kendisine, *“Ben haberler konusunda tevakkuf görüşünü, emir ve nehiy ifadelerinde ise umûm görüşünü benimserim”* dediğini nakleden Ebü't-Tayyib b. Şihâb'a, *“Bu söz onun va'îd-i fussâk meselesinde tevakkuf görüşünü benimsediğini gösterir”* karşılığını vermiş ve onun bu çıkarımı İbn Şihâb tarafından, *“Evet, bu görüşteydi”* sözüyle onaylanmıştır.²⁰⁷ Kerhî'nin kendisi gibi umûm sîğalarının delaletinin katî olduğu kanaatini benimsediğini düşünen Cessâs'ın, yaptığı nakiller hususunda güvenilir biri olduğunu düşünse de İbn Şihâb'a katılmadığını belirten değerlendirmesi şöyledir:

*“Bence, bu Ebü't-Tayyib yaptığı nakiller hususunda itham edilecek biri değildir. Nitekim Ebû Sa'îd el-Berda'î'nin ve mütekaddiminden olan üstadlarımızın derslerine katılmıştır. Fakat ben Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin haber cümleleri ile emir ve nehiy cümleleri arasında ayrım yaptığını işitmedim. Bilakis o, mutlak olarak umûm görüşünü benimsemekteydi.”*²⁰⁸

İbn Şihâb, Kerhî'den bu meseledeki görüşüyle ilgili yukarıda aktarılan naklini yaptığında Cessâs'ın ona söylemiş olduğu, *“Bu söz onun va'îd-i fussâk meselesinde tevakkuf görüşünü benimsediğini gösterir”* sözünün taaccüp yoluyla söylenmiş bir ifade olduğunu iddia eden Hazne'ye göre, böyle yapmakla Cessâs, Mutezilî görüşleriyle bilinen hocası Kerhî'nin bu sözüyle, va'îd-i fussâk tartışmasında tövbe etmeden ölen fâsıkların ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı düşüncesini temellendirmede kullanılan umûm görüşüne tepki olarak ortaya atılan tevakkuf görüşünü benimsemesini bağdaştırmanın mümkün olmadığını söylemek istemektedir. Ayrıca, Hazne, Cessâs'ın

²⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101.

²⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101-102.

bilhassa usul alanında Kerhî'nin daimî öğrencilerinden birisi olmasının onun Kerhî hakkındaki kanaatini daha önemli kıldığını düşünmektedir.²⁰⁹

Irak meşâyihinin görüşünü naklettikten sonra Ebû Hanîfe (150/767)'nin tevakkuf düşüncesini benimsediği iddiasına da değinen Cessâs, buna da karşı çıkmaktadır. Ona göre, bu iddianın dayanağı Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyip de tövbe etmeden vefat eden müminlerin ahiretteki durumu hakkındaki meşhûr görüşüdür. Cessâs, her ne kadar Ebû Hanîfe'nin bu görüşü benimsediğini kabul etse de, buradan yola çıkılarak onun bahse konu usul tartışmasında Vâkıfîyye'nin tarafında konumlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Zira ona göre, Ebû Hanîfe'nin zikredilen itikadî görüşü savunmasının nedeni sanılanın aksine haber cümlelerinde yer alan umûm sigalarının delaleti konusunda tevakkuf etmesi değil, büyük günah işleyen mü'minlerin bağışlanabileceğini ifade eden ayetlerdir. Küfür dışındaki bütün günahların bağışlanabileceğini ve müminlerin yaptıkları iyi amellerin karşılığını alacağını büyük günahlardan kaçınma şartına bağlamaksızın mutlak olarak ifade eden “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar*” (Nisâ, 4/48, 116), “*Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder*” (Zümer, 39/53), “*Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların amellerini asla boşa çıkarmayacaktır*” (Muhammed, 47/4), “*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez*” (Yûsuf, 12/87) ve “*O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer*” (Leyl, 92/15-16) gibi ayetler Ebû Hanîfe'nin, va'îd-i fussâk meselesinde ileri sürülen, tövbe etmeden ölen fâsıkların ebedî kalmak üzere cehenneme gireceği fikrine dayanak yapılan ayetlerle kâfirlerin kastedildiğini düşünmesine sebep olmuştur.²¹⁰ Onun, Şeybânî (189/805)'nin öğrencilerinden 'Îsâ b. Ebân'ın *er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfi'î fi'l-ahbâr* adlı eserinden yapmış olduğu şu iktibas mezkûr tespiti doğrular niteliktedir:

“Va'îd ayetlerinin karşısında okumuş olduğum (küfür dışındaki günahların bağışlanabileceğini ve müminlerin yaptıkları iyi amellerin karşılığını alacağını ifade eden) ayetler bulunduğu için biz va'îd-i fussâk meselesinde tevakkuf ettik. Çünkü bu ayetlerin zahirine bakıldığında mümin olan fâsıklar da bunların

²⁰⁹ Hazne, Tatavvur, s. 200.

²¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102-103.

kapsamına girmektedir. Bu sebeple, va'id ayetleri dolayısıyla fâsıkların azapla cezalandırılmasını câiz görürken diğer ayetler sebebiyle de bağışlanmalarını câiz gördük. Neticede onların durumunu Allâh'a bırakıp cezalandırılacakları veya bağışlanacakları yönünde kesin bir ifade kullanmaktan kaçındık.”²¹¹

Cessâs'ın zikredilen meselede Irak meşâyihî tarafından savunulan görüşü temellendirirken cedelî bir üslup kullanması söz konusu grubu bu görüşü benimsemeye iten esas amili tespit etmeyi güçleştirse de, onun umûm görüşünü desteklemek için zikrettiği argümanlar analiz edildiğinde bunun, “*Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir*” (Şu‘arâ, 26/193-195) ve “*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın*” (İbrâhîm, 14/4) gibi, nasların dilinin Arapça oluşuna vurgu yapan ayetler üzerinden temellendirilen, nasların yorumlanışında Arap dilinin yapısının ve lafızların bu dildeki kullanımının esas alınması düşüncesi olduğu görülür.²¹² Bu durumda Irak meşâyihî tarafından benimsenen görüşü temellendirmek için yapılması gerekenin, delaleti tartışılan sîğaların umûm anlamı için vaz edildiğini göstermek olduğu açıktır. Bunun için Cessâs öncelikle her dilde söz konusu anlamı karşılayan lafızlara ihtiyaç duyulduğu iddiasını ileri sürmektedir. Bu iddianın zeminini ortak bir özellik altında toplanan bütün varlıkları konu edinen bir düşüncenin ifade edilmesi gerektiğinde veya böyle bir yargıda bulunma ihtiyacı ortaya çıktığında söz konusu özelliği taşıyan varlıkların tamamının isminin tek tek zikredilmesinin veya işaret etmek suretiyle her birinin tek tek gösterilmesinin çoğu zaman olanaksız olması teşkil etmektedir. Mesela, insan ırkının bütün fertleriyle ilgili bir düşünceyi dile getirmek isteyen bir kimsenin kuracağı cümlede bütün insan fertlerinin isimlerini tek tek zikretmesi yahut her bir insan ferdini işaret yoluyla göstermesi gerekir ki bu imkânsızdır. Cessâs'a göre böyle bir durumdan kurtulmanın tek yolu duygu, düşünce ve isteklerin iletim aracı olan dilde aynı anda bütün insan fertlerini ifade etme yeteneğine

²¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103. Cessâs'ın, Ebû Hanîfe'nin va'id-i füssâk görüşüne karşı çıkış sebebiyle ilgili kanaatini desteklemek amacıyla aktardığı bu satırlar aynı zamanda Irak meşâyihinin önemli simalarından 'Îsâ b. Ebân'ın zikredilen kelâmî tartışmadaki konumuna da ışık tutmaktadır. Buna göre, 'Îsâ b. Ebân fıkıhta takipçisi olduğu Ebû Hanîfe gibi ircâ görüşünü benimsemektedir.

²¹² Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 113-115.

sahip lafızların var olmasıdır. Bu nedenle, her dilde ortak bir özellik altında toplanabilen bütün varlıkları aynı anda ifade edecek (umûm) lafızların bulunması bir zarurettir.²¹³

Bir sonraki aşamada Arap dilinde haber, emir ve soru ifadelerine özgü sîğaların bulunduğuna dikkat çeken Cessâs aynı şeyin umûm anlamı için de söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Dil âlimlerinin de belirttiği üzere Arapça’da الحيوان gibi cins için vaz olunmuş olup söz konusu cinsin bütün fertlerine, من gibi bütün akıllı varlıklara ve ما gibi bütün akılsız varlıklara delalet eden lafızlar mevcuttur. Bu durumda nasıl ki أرض, سماء, رجل ve فرس gibi lafızlar veya emir, nehiy, haber, istifham, müfret ve cemi’ sîğaları naslarda mutlak olarak yer aldığına vaz’ esnasında kendileri için belirlenen anlama hamlediliyorsa, istiğrâk/umûm için vaz’ edilen umûm sîğalarının da bu anlama hamledilmesi gerekmektedir. *“Ölmüş hayvan, kan ve domuz eti size haram kılındı”* (Mâide, 5/3) ayetinde yer alan المَيِّتَةُ kelimesiyle Arap dilinde ifade edegeldiği *ölmüş hayvan* anlamının kastedilmediğini söylemek makul olmadığı gibi aynı şekilde yine Arap dilinin yapısından kaynaklanan bir özellik olarak taşıyageldiği istiğrâku’l-cins (gösterdiği cinsin bütün fertlerini kapsama) anlamının kastedilmediğini ileri sürmek de makul değildir. Cessâs, *“Benim katımda söz değiştirilmez”* (Kâf, 50/29) ayetinde de bu düşünceye işaret edildiğini düşünmektedir. Ona göre, bu ayet, naslarda yer alan Arap dilinin kelimelerinin bu dilde hangi manaya delalet ediyorsa şâri nezdinde de o manaya delalet ettiğini ifade etmektedir.²¹⁴

Şerî ahkâmın iki temel kaynağı olan Kur’ân ve Sünnet’i doğrudan Hz. Peygamber’den alan ve Arap dilini iyi bilmekle temayüz eden sahâbîlerin tartıştıkları meselelerde benimsedikleri görüşleri ilgili naslarda yer alan âm lafızları bu lafızların umûm ifade ettiğine dair sîğa dışında ilave bir delil aramaksızın umûm manasında alarak temellendirmeleri Cessâs’a göre Irak meşâyihinin nasların yorumlanmasında Arap dilinin özelliklerinin ve lafızların bu dildeki vaz’ının esas alınması yaklaşımını ve bu cümleden olarak söz konusu sîğaların umûm/istiğrâk anlamına hamledilmesinin gerekliliğini öngören görüşünün diğer bir kanıtıdır.²¹⁵

²¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 116-117.

²¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 113-117.

²¹⁵ Onun bu bağlamda zikrettiği örneklerden bazıları şunlardır:

Umûm sîğalarının delaletinin katîliği düşüncesine karşı çıkan usul âlimlerinin temel argümanı, ileride beyan edileceği üzere, gerek naslarda gerek edebî ürünlerde gerekse gündelik dilde söz konusu sîğaların husûs anlamını ifade edecek şekilde kullanımlarının oldukça yaygın olmasının ortaya çıkardığı tahsis şüphesidir. “*Hiçbir âm lafız yoktur ki tahsis edilmiş olmasın*”²¹⁶ darb-ı meseliyle de dile getirilen bu iddiayı ileri sürenlere göre naslarda mevzû lehine dâhil olan fertlerin tamamını ifade edecek şekilde kullanılan âm lafızlar yok denecek kadar azdır. Bu durum, karine bulunmasa bile söz konusu sîğalarla husûs anlamının kastedildiği yönünde ciddî bir şüphe oluşturmaktadır. Bu şüpheyeye rağmen bunların delaletinin katîliğini ileri sürmek mümkün değildir.

Cessâs’ın, zikredilen iddiayı çürütmek için yaptığı şey, bu iddianın temelindeki umûm sîğalarının umûm anlamında kullanımının nadir olduğu düşüncesinin tam aksini ileri sürmektir. Ona göre *“Şüphesiz ki Allah her şeyi bilendir”* (Enfâl, *إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ*)

-
- i. Hz. Ali (40/661) ve Hz. Osmân (35/656) câriye olarak sahip olunan iki kız kardeşle cinsel ilişkinin haramlığı hususunda fikir ayrılığına düşmüş; her iki sahâbî tarafından da *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* “(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı” (Nisâ, 4/24) ayetinin bu cinsel ilişkiyi serbest kıldığı, buna karşılık *وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ* “İki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz de size haram kılındı” (Nisâ, 4/23) ayetiyle bu ilişkinin yasakladığı kabul edilmekle birlikte, Hz. Ali yasaklama (tahrîm) tarafını dikkate almanın daha uygun olacağını düşüncesiyle bu ilişkinin yasak olduğunu, serbest kılma (ibâha) tarafını dikkate almanın daha uygun olacağını düşünen Hz. Osmân ise mübâh olduğunu ifade etmiştir. Ayetler arasındaki tearuzun sebebi, Cessâs’a göre, her iki sahâbînin başka bir karine aramaksızın ayetlerde geçen âm lafızları umûm manasında alması ve bu lafızların kendileri için belirlenen fertlerin tamamını ifade ettiğini düşünmeleridir. Hz. Ali ortaya çıkan teâruzu mezkûr iki ayetten tahrîm ifade edenin, Hz. Osmân ise ibâha ifade edenin diğerini tahsis ettiğini belirterek gidermiştir.
 - ii. Hz. Ömer (23/644), Abdullâh b. Abbâs ve `İmrân b. el-Husayn (52/672)’a göre, erkek ve kadın arasında nikâh akdi kurulmasıyla birlikte söz konusu kadının annesi, anılan erkek için artık evlenmenin haram olduğu kadınlar sınıfına dâhil olmaktadır. Evlenmenin haram olduğu kadınları zikreden ayette yer alan (Nisâ, 4/23) *وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ* “Hanımlarınızın anneleri de size haram kılındı” ifadesinin mutlak olup nikâh dışında herhangi bir kayıt getirmediğini; bu sebeple, mutlak olarak bırakılması gerektiğini düşünen bu sahâbîler, ayetin zâhirine bakarak umûmunu dikkate almış ve yasaklık hükmü için nikâh akdinin tarafları olan erkek ve kadın arasında cinsel ilişkinin gerçekleşmiş olmasını şart koşmayıp mücerret nikâhı yeterli görmüşlerdir.
 - iii. Abdullâh b. Ömer (73/692), kendisine Abdullâh b. ez-Zübeyr (73/692)’in bir kadından bir-iki kere süt emmenin, süt emme yoluyla sâbit olan evlenme yasaklarına sebep olmayacağı yönünde fetvâ verdiği söylenince, evlenmenin haram olduğu kadınları zikreden ayete işaret ederek *وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنْ* ... *الرَّضَاعَةِ* “Sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi... ile evlenmeniz size haram kılındı” (Nisâ, 4/23) buyuran Allâh’ın hükmünün İbn Zübeyr’in hükmünden daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Burada da, İbn Ömer’in İbn Zübeyr’e karşı savunduğu görüşü zikredilen ayette geçen âm lafızları umûm manasında alarak temellendirdiği görülmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 104-409.

²¹⁶ مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ

8/75), يَظْلِمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ “Sizin gizlinizi de bilir, açığa vurduğunuzu da. Sizin daha ne kazanacağınızı da bilir” (En‘âm, 6/3), إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا “Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez” (Yûnus, 10/44), مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا “Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş” (Kehf, 18/49), وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا “Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızık Allah’a ait olmasın” (Hûd, 11/6) ve حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... “Analarınız, kızlarınız, kızkardeşleriniz... size haram kılındı” (Nisâ, 4/23) gibi birçok nasta yer alan tahsis uğramamış umûm sîğaları, bu kabil sîğaların azlığından hareketle temellendirilen mutlak olarak kullanılsalar bile umûm sîğalarında husûs ihtimalinin bulunduğu iddiasını havada bırakmaktadır. Buna ilaveten, o, naslardaki tahsis edilmiş umûm sîğalarının bir karine sebebiyle husûs anlamına hamledildiğini düşünmektedir.²¹⁷

Cessâs’ın, âm lafızlarda tahsis ihtimalini nefyetmeye yönelik tüm çabalarına rağmen söz konusu ihtimali büsbütün yok saymaması dikkat çekicidir. Bu durum, onun zâhiren umûm manasını ifade eden nasla karşılaşan bir müctehidin bu nassı yorumlarken nasıl bir yol izlemesi gerektiğiyle ilgili bir suâle vermiş olduğu cevapta açık bir şekilde görülmektedir; sözü edilen kişi söz konusu nassın, zâhirinden anlaşıldığı üzere, umûm manasında olduğuna mı hükmedecek, yoksa naslarda yer alan lafızların ve ifadelerin âm, hâs, nâsih, mensûh gibi farklı kategorilere girebileceğini göz önünde bulundurarak bu kategorilerden hangisine girdiğine karar verinceye dek bir hüküm vermeden bekleyecek midir?

Cessâs, bu soruya verdiği cevabın konumuzla ilgili kısmında, naslarda yer alan ve zahiri itibarıyla umûm ifade eden lafızları tahsis eden bir delilin bulunup bulunmadığını araştırmadan bu lafızların umûm manasında olduğuna hükmetmenin câiz olmadığını, bunun ancak araştırma sonucunda söz konusu lafızla husûs anlamının kastedilmiş olduğunu gösteren bir karinenin tespit edilememesi halinde yapılabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda lafzın umûm anlamında olduğuna hükmetmek gerektiği görüşünü savunduklarını özellikle vurgulayan Cessâs, bu tutumlarıyla, karine

²¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 129-130.

bulunamaması halinde tevakkuf etmek gerektiğini düşünen Vâkıfıyye'den ayrıldıklarını belirtmektedir.²¹⁸

Sonuç olarak bir bütün olarak düşünüldüğünde Cessâs'ın açıklamaları, Irak meşâyihinin, nasların Arapça oluşunu vurgulayan ayetlerin ve sahabe uygulamasının işaret ettiği, nasların yorumlanışında Arap dilinin özellikleri ve lafızların bu dildeki vaz'ının esas alınması fikrini, şâriin, naslarda karinelere mücerret bir şekilde yer alan lafızla hakikat anlamı olan mevzû lehini kastettiğini kesin bir şekilde iddia edecek kadar ileri götürdüğünü göstermektedir. Adı geçen grubun umûm sîğalarının aksini gerektiren bir karine bulunmadıkça hakikat anlamı olan umûm/istiğrâk manasına delaletinin katı olduğu düşüncesini benimsemesi, lafzın hakikat anlamı ile mütekellimin kastı arasında doğrudan bir ilişki kurarak karinelere mücerret sîğanın bizatihi kendisini şâriin muradını gösteren bir delil olarak görme şeklindeki bu yaklaşımın bir sonucudur.

İbn Şihâb'ın Kerhî'nin tevakkuf görüşünde olduğunu ileri sürdüğü, fakat Cessâs'ın bu iddiaya katılmadığı geride ifade edilmişti. Cessâs eserinde aynı şahsın Hanefî mezhebinin Irak'taki otoritelerinden Kerhî'nin hocası Berda'î'nin de tevakkuf görüşünde olduğunu naklettiği bilgisine yer vermektedir. İbn Şihâb'ın Kerhî ile naklini kabul etmezken Berda'î hakkında söylediklerine karşı çıkmaması, dahası, onun Berda'î'nin derslerine katıldığını söyleyerek yaptığı nakiller hususundan itham edilecek biri olmadığını ifade etmesi²¹⁹ Cessâs'ın İbn Şihâb'ın Berda'î ile ilgili nakline katıldığını göstermektedir.

Karinelerden mücerret umûm sîğalarının delaleti konusunda herhangi bir tayinde bulunmayıp çekimser kalma şeklindeki tevakkuf görüşünün, aşağıdaki paragraflarda açıklandığı üzere, sözü edilen sîğaların her ne kadar vaz' itibariyle olmasa da dildeki kullanım açısından mücmel veya müşterek lafızlar gibi fonksiyon icrâ ettiklerini ileri sürmek suretiyle iki farklı şekilde temellendirildiği görülmektedir. Bu iki iddiadan birincisi tartışmaya konu olan sîğalarla husûs anlamının kastedilmesinin mümkün olması, ikincisi bu durumun son derece yaygın olduğu fikrine dayanmaktadır. Sözü edilen argümanlar şunlardır:

²¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 127-128.

²¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101-102.

i. Mücmellik iddiası

Herhangi bir umûm sîğasıyla mütekellim tarafından, vaz'ı itibariyle kapsamına dâhil olan fertlerin tamamı yerine bir kısmının kastedilmesi mümkündür. Mütekellimin iradesine konu olan bu kısmı sîğa üzerinde düşünmek suretiyle bulabilmek imkânsızdır. Bunun için mücmel lafızlarda olduğu gibi mütekellimin beyanı gerekmektedir. Bu durumda, tartışmaya konu lafızların mücmel lafızlar gibi olduğu görülmektedir. Öyleyse mücmel lafızlarda olduğu gibi, maksadının ne olduğuna dair mütekellim tarafından bir açıklama gelinceye kadar bu lafızların delaleti hususunda tevakkuf etmek gerekmektedir.²²⁰

Âm lafızlarla fertlerinin tamamının kastedilmiş olduğunu göstermek üzere açıklama ve tekit ifade eden lafızların kullanılabilmesi mücmellik iddiasının destekleyici bir unsur olarak gösterilmektedir. Arap dilinde جاء القوم كله (Topluluğun tamamı geldi) şeklinde bir cümle doğru olarak kurulabilmektedir. Eğer umûm sîğaları fertlerinin tamamına delalet etseydi hâs lafızlarda olduğu gibi²²¹ lafzın zaten vaz'ı itibariyle ifade ettiği bu mananın başka bir lafızla tekrar açıklanması doğru olmazdı. Bu durum söz konusu lafızların fertlerinin tamamına delalet etmediğini göstermektedir. Bu durumda, fertlerinden hangilerinin bu lafızlarla kastedildiğinin bilinmemesi mücmel lafızlarda olduğu gibi ancak sözün sahibi tarafından giderilebilecek bir anlam kapalılığı doğurmaktadır.²²²

Umûm sîğalarının mücmel lafızlar gibi olduğu iddiasını desteklemede kullanılan bir başka argüman da çoğul sîğalarının fertlerinden kaç tanesine delalet ettiğine dair dil alimleri tarafından yapılan tartışmalardır. Bilindiği gibi, dilciler tarafından *cem'u'l-kille* olarak adlandırılan çoğul sîğaları üç ilâ on tane ferde delalet ederken *cem'u'l-kesre* olarak bilinen çoğul sîğaları ile sayıları ondan sonsuza kadar değişen bütün fertler kastedilebilmektedir.²²³ Bunların diğer bir özelliği belirten aralıklarda yer alan sayıların birbirlerine karşı bir üstünlüklerinin bulunmamasıdır. Daha

²²⁰ Pezdevî, *Kenz*, I, 435-438; Serahsî, *Usûl*, I, 134; Neseî, *Keşf*, I, 166; Buhârî, *Keşf*, I, 437; Sadruşşerîa, *Tavdîh*, I, 66. Ayrıca bkz. Sâlih, *Tefsîr*, II, 23.

²²¹ Bu tür lafızlarda, vaz'ı gereği lafzın kendisinden anlaşılan manayı ifade etmek üzere açıklama getirilmesi doğru görülmemektedir. Mesela, âm lafızların aksine, hâs lafızlarda جاء زید كله (Bana Zeyd'in tamamı geldi) şeklindeki bir ifade doğru kabul edilmemektedir.

²²² Pezdevî, *Kenz*, I, 436-437; Serahsî, *Usûl*, I, 134; Neseî, *Keşf*, I, 166; Buhârî, *Keşf*, I, 437; Sadruşşerîa, *Tavdîh*, I, 66. Ayrıca bkz. Sâlih, *Tefsîr*, II, 23.

²²³ İbn 'Akîl, *Şerh*, IV, 144; Cürçânî, *Mu'cem*, s. 70; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 573.

açık bir ifadeyle, *cem‘u‘l-kille* türünden bir çoğul sîğasıyla mütekellim tarafından tekilinin gösterdiği varlıklardan dört tanesi kastedilebildiği gibi, aynı kelimeyle bunlardan sözgelimi beş veya altı tanesinin kastedilmesi de mümkündür. Burada ancak sözün sahibi tarafından ortadan kaldırılabilecek bir kapalılık olduğu aşikârdır. İşte bu yüzden bir şahsa olan borcun *cem‘u‘l-kille* kalıbında olan *أفلس* kelimesi kullanılarak *أفلس فلان* cümlesiyle ikrâr edilmesi durumunda mahkemece bu sözün sahibinden borcunun kaç fülüs olduğunu açıklaması istenmektedir.²²⁴

ii. Müştereklik iddiası

Arap dilinde umûm sîğalarının kendilerini ifade etmek üzere vaz‘a konu olduğu (mevzû leh) fertlerin tamamı (umûm) yerine yalnızca bir kısmına (husûs) delalet edecek şekilde kullanımları oldukça yaygındır. Dahası, naslarda ve gündelik konuşmalarda bu tür sîğalarla umûm anlamının kastedilmesi nadirdir. Dilde *العين* sözcüğü örneğinde olduğu gibi, bir lafzın birbirinden farklı birden fazla anlamı ifade etmek üzere kullanılması halinde bu anlamların o lafzın hakîkî anlamları olduğunu varsaymak kuraldır. Bu durumda, nasıl ki birbirinden farklı nesneleri ifade etmek üzere kullanılmasına bakılarak mezkûr lafzın müşterek olduğuna karar veriliyorsa, umûm ve husûs manalarını ifade etmek üzere kullanılmaları göz önünde bulundurularak umûm sîğalarının da müşterek lafızlar kabilinden olduğunu kabul etmek gerekmektedir.²²⁵

Nitekim *الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ* “Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, ‘İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun’ dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı” (Âl-i ‘İmrân, 3/173) ayetinde iki defa geçen ve âm olması itibariyle bütün insanlara delalet etmesi beklenen *النَّاسُ* lafzıyla, ilkinde Nu‘aym b. Mes‘ûd (30/650) adındaki sahâbî, ikincisinde Mekke halkı kastedilmiştir. Umûm sîğasıyla fertlerinden bir kısmının (Mekke halkı), hatta tek bir kişinin (Nu‘aym b. Mes‘ûd) kastedilebilmesi, söz konusu sîğaların tek bir mana

²²⁴ Pezdevî, *Kenz*, I, 436; Serahsî, *Usûl*, I, 134; Neseî, *Kesf*, I, 166; Buhârî, *Kesf*, I, 437-438; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 66. Ayrıca bkz. Sâlih, *Tefsîr*, II, 24.

²²⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 96-97; Pezdevî, *Kenz*, I, 437-438; Serahsî, *Usûl*, I, 134; Neseî, *Kesf*, I, 166; Buhârî, *Kesf*, I, 438; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 66. Ayrıca bkz. Sâlih, *Tefsîr*, II, 25.

(umûm) için vaz‘ edilmiş olsalar da kullanım itibariyle müşterek lafızlar gibi olduğunu göstermektedir.²²⁶

Cessâs’ın açıklamaları okuyucuda Berda’î dışında Irak meşâyihinin âm lafızların mevzû lehine dâhil olan fertlerin tamamına kesin bir şekilde delalet ettiği düşüncesinde hemfikir olduğu izlenimini uyandırsa da, nispeten geç dönem Hanefî kaynaklarında âm lafzın asgarî sayıda ferde (çoğul ise fertlerinden üç tanesine, ism-i cins ise bir tanesine) delaletini savunan Ashâbü’l-husûs adıyla anılan usulcüler arasında kaydedilen, Hanefî mezhebinin Irak’taki otorilerinden Selcî’nin de Berda’î gibi Irak meşâyihinin genelinden farklı düşündüğünü göstermektedir.²²⁷

Âm lafızların delaletinin kesin olduğu sınıra kadar amele konu olabileceğini savunan ve bu sınırı çoğul kalıbındaki âm lafızlar için üç, ism-i cins olarak kullanılanlar için bir olarak belirleyen Ashâbü’l-husûs, tevakkuf görüşünü temellendirmek için kullanılan bahse konu lafızların müşterek kabilinden olduğu iddiasını ileri bir noktaya taşısa da bunun üzerine bina ettiği sonuç bakımından Vâkıfiyye’den ayrılmaktadır.

Husûs görüşünü savunan usulcüler, aslında umûm anlamına delalet etmesi için vaz‘ edilen umûm sîğalarının bu anlamı ifade etmek için kullanımının son derece nadir olduğunu ve ulemâ arasında artık bir darb-ı mesel haline gelmiş olan “*Hiçbir âmm lafız yoktur ki fertlerinin bir kısmı tahsis edilmiş olmasın*”²²⁸ sözünün de bu durumun çarpıcı bir ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. Bununla birlikte söz konusu usulcüler umûm sîğalarının tahsisinin yaygınlığından tevakkuf görüşüne ulaşan Vâkıfiyye’nin aksine, zikredilen durum sebebiyle bu lafızların vaz‘ olunduğu fertlerin tamamına delaletinden bahsedilemese de belli sayıda ferde delaletinin kesin olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim hakîkî kullanımları dikkate alındığında çoğul lafızların üçten daha az sayıda ferdi ifade ettiği söylenemeyeceği gibi, tekil lafızların da fertlerinden hiçbirini ifade etmemesi halinde mühmel lafızlara benzer şekilde hiçbir mana ifade etmeyip hükümsüz kalacağı aşîkârdır. Dolayısıyla, çoğul lafızların vaz‘ itibariyle kapsamına giren

²²⁶ Pezdevî, *Kenz*, I, 438; Serahsî, *Usûl*, I, 134; Neseî, *Keşf*, I, 166; Buhârî, *Keşf*, I, 438; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 66. Ayrıca bkz. Sâlih, *Tefsîr*, II, 25.

²²⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 279; Buhârî, *Keşf*, I, 437.

²²⁸ مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ

fertlerden en azından üç tanesine, tekil lafızların da bir tanesine delalet ettiği kesin olarak söylenebilir. Buna göre, çoğul kalıbındaki âm lafızların fertlerinden üç tanesine, ism-i cins olarak tekil kalıbında kullanılmış olanlarınsa bir tanesine delalet ettiği kesindir. Zira zikredilen sayılardaki fertler, söz konusu lafızlar ister fertlerinin tamamını (umûm) isterse bir kısmını (husûs) ifade edecek şekilde kullanılsın, her iki durumda da bu lafızların delaletine dâhil olacaktır.²²⁹

2. Semerkant Meşâyihi

Semerkant meşâyihi, Irak meşâyihi tarafından benimsenen, âm lafızların herhangi bir cümle içerisinde mutlak olarak yer aldığı fertlerinin tümüne delaletinin kesin olduğu, dolayısıyla hem amel hem de itikat açısından bağlayıcı olduğu düşüncesine, va‘îd-i fussâk tartışmasında Mutezile’nin savunduğu görüşe götürdüğü gerekçesiyle şiddetle karşı çıkmaktadır. Ebû’l-Mu‘în en-Neseî, Semerkant ulemâsının umûm sîğalarının delaletinin katîliği görüşünü savunanlarla sert tartışmalara girdiğini²³⁰ ve bunları Mu‘tezilî olmakla suçladığını nakletmektedir.²³¹ Bu grubun savunduğu görüşü Semerkandî şu sözlerle dile getirmektedir:

*“Semerkant meşâyihi, ki bunların reisi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’dir, umûm sîğalarının amel bakımından umûmu gerektirdiğini, buna karşılık, itikadî açıdan herhangi bir tayinde bulunmaksızın müphem bir şekilde şâri umûm ve husûs anlamlarından hangisini kastettiye onun hak olduğuna inanılması gerektiğini söylemiştir.”*²³²

Umûm sîğalarının hamledileceği anlamı belirlerken itikat ve amel alanları arasında ayırım yapılmasını öngören ve Semerkant meşâyihi’nin itikat alanında olmasa bile fıkıhın kapsamına giren hususlarda Irak meşâyihi gibi sîğayı şâriin maksadını gösteren bir delil olarak gördüğünü gösteren bu ifadeler, bilhassa Neseî, Semerkandî ve Lâmişî gibi müellifler tarafından sık sık bu grubun önderi olduğu vurgulanan Mâtürîdî’nin kendi eserlerinde yer alan açıklamalarıyla karşılaştırıldığında aralarında görülen uyumsuzluk dikkat çekicidir.

²²⁹ Sâlih, *Tefsîr*, II, 44-52.

²³⁰ Neseî, *Tebsıra*, II, 383.

²³¹ Neseî, *Tebsıra*, II, 384.

²³² Semerkandî, *Mizân*, s. 280. Ayrıca bkz. Neseî, *Tebsıra*, II, 385; Lâmişî, *Kitâb*, s. 124.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde umûm sîğalarıyla fâsıkların ebedî kalmak üzere cehenneme gireceğini bildiren va'îd ayetlerinin yanı sıra büyük günahlardan kaçınmayı şart koştaksızın yapılan iyiliklerin mutlak olarak mükâfatlandırılacağını haber veren va'd ayetlerinin de bulunduğuna dikkat çekerek va'îd-i fussâk tartışmasında Mutezile tarafından ileri sürülen tezi desteklemek amacıyla umûm görüşünün Kur'ân ayetlerine uygulanmasının çelişkiye yol açacağını ifade etmektedir. Bu çelişkiden kurtulmanın tek yolu ona göre va'îd ayetlerinin tamamında tevakkuf etmektir.²³³ Mâtürîdî'nin tevakkuf görüşünü benimsediğini açıkça gösteren bu ifadeleri kelâmî bir tartışma bağlamında serdetmesi, bunların Semerkandî'nin aktardığımız açıklamasıyla uzlaştırılmasını mümkün kılarsa da onun tefsirinde hırsızlık suçunun cezasını bildiren ayetle ilgili yapmış olduğu açıklamalar, tevakkuf tutumunun yalnızca itikat alanıyla sınırlı olmayıp umûm sîğasının yer aldığı nistan elde edilecek fikhî ahkâm hakkında da geçerli olduğu hususunda son derece açıktır.

Hırsızlık suçunun cezasını bildiren nassın²³⁴ zâhiri itibariyle söz konusu cezanın hırsızlık (sirkat) sözcüğünün tekabül ettiği bütün eylemler için parmak uçlarından başlamak suretiyle kolun tamamının kesilmesi şeklinde uygulanmasını, ayrıca bu cezayı uygulama yetkisine herkesin sahip olmasını gerektirdiğini belirten Mâtürîdî, bu cezanın suçun konusunu teşkil eden malın belli bir değerinde olduğu eylemler için uygulanmasına, uygulama biçimine (kolun tamamının değil bir kısmının kesilmesi) ve uygulama yetkisinin yalnızca devlet başkanı ve onun yetkili kıldığı kimselere ait olmasına dikkat çekerek bu açılardan söz konusu nasla umûm anlamının kastedilmediğini ifade etmektedir. Onun bu durumdan çıkardığı prensip kendi ifadeleriyle şöyledir: *“Bunların tümü göstermektedir ki ne umûm sîğası umûm anlamının ne de husûs sîğası husûs anlamının kastedildiğine dair delil olabilir. Zikredilen her iki sîğayla da bu iki manadan hangisinin kastedildiği ilave karineyle bilinir...”*²³⁵

²³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 341-342

²³⁴ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ “Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin.” (Mâide, 5/38).

²³⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, III, 511-512.

Görüldüğü gibi fikhî bir hükmü tartışan bu satırlar sırf sîğasından hareketle lafzın umûm anlamına hamledilmesine açıkça karşı çıkmaktadır. Bu satırlar aynı zamanda Mâtürîdî'yi Vâkıfîyye arasında zikreden müelliflerin bu tutumunun kaynağına da işaret etmektedir.

Umûm sîğalarının gerek amelî gerekse itikâdî çağrışımlarını tepsitte sîğayı yeterli bir veri kabul etmediği Mâtürîdî'nin bizzat kendisi tarafından tasrih edilmesine rağmen Nesefî, Semerkandî ve Lâmişî gibi müelliflerin ısrarla Mâtürîdî'nin tevakkuf görüşünü benimsemediğini vurgulamaları şaşırtıcıdır.²³⁶ Bu vurgunun nedeni Semerkandî'nin Semerkant meşâyihine nispet ettiği görüşü temellendirirken yapmış olduğu şu açıklamalarda gizlidir:

*“Mutlak umûm sîğası umûm anlamına hamledilirse itikatta hataya düşme ihtimali söz konusudur. Bu yüzden, itikadî konulara ilişkin umûm sîğalarında kesin olarak tevakkuf ederken amelî konularda, size göre umûmun şartı olan, söz konusu sîğa ile husûs anlamının kastedildiğini gösteren bir karinenin bulunmaması durumunun tahakkuk etmesi sebebiyle ihtiyâten zâhiren vücûb görüşünü benimsemek gerekmektedir.”*²³⁷

Bu ifadelerde geçen ihtiyat sözcüğü, Mâtürîdî'nin tevakkuf görüşünü benimsediği izlenimini uyandıran açıklamalarıyla adı geçen müelliflerin sergilediği, onun Vâkıfîyye arasında zikredilmesine karşı çıkma tavrını uzlaştıran anahtar kavramdır. Buna göre Semerkant meşâyihî, Vâkıfîyye ve Ashâbü'l-husûs gibi esasen umûm anlamı için vaz' edilen umûm sîğalarının daha sonra husûs manasında yaygın bir şekilde kullanımının bunların zikredilen manaların her ikisini de ifade etmede kullanılabilen müşterek lafızlar haline getirdiğini ve nasların bu dönüşümün üzerine geldiğini ileri sürmektedir. Bunun ortaya çıkardığı bir sonuç karinelere mücerret

²³⁶ Nesefî'nin ilgili açıklamaları şöyledir:

“Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturîdî, onun bu mesele hakkındaki görüşünü bilmeyen bazı kimseler tarafından vâkıfîyye arasına dâhil edilmiştir. Oysa Mâturîdî, kesinlik ifade etmediğini iddia ettiği ve zâhir delili (delîlü'z-zâhir) olarak adlandırdığı delil ile kesin delili birbirinden ayırıp birincisiyle sabit olan hükmü vâcip, ikincisiyle sâbit olanı ise farz olarak nitelendirmektedir. Bu nedenle, ona göre, âm ve mutlak lafızlarla, bunları umûmu ve mutlaklığı üzere bırakarak amel etmek vâciptir. Ayrıca, mütekaddimîn ashâbımızın hiçbirinden emir sîğasının farziyet ifade ettiği ve umûm ile amel etmenin farz olduğu yönünde bir rivayet nakledilmemiştir. Tersine, onlar, mutlak emir sîğasının vücûb ifade ettiğini ve âm lafzın umûmu ile amel etmenin vâcip olduğunu söylemişlerdir. Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin görüşü de bu şekildedir. Vâkıfîyye'den olanlar ise hem amel hem de itikat bakımından tevakkuf görüşünü benimseyen kimselerdir.” Bkz. Nesefî, *Tefsîr*, II, 385.

²³⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 284.

umûm sîğalarıyla husûs anlamının kastedilmesinin her zaman ihtimal dâhilinde olmasıdır. Mezkûr meşâyih grubuna göre bu ihtimalin varlığına rağmen sîğayı şâriin umûm anlamını kastettiğinin delili saymak, bu durumun yol açacağı problemler düşünülürse doğru bir tavır değildir. Sözü edilen problemlerden biri, belki de en önemlisi, itikatta hataya düşme ihtimalidir. Şöyle ki sîğayı zikredilen iki manadan hangisine hamlelersek hamledelim, şâriin diğerini kastetmesinin mümkün oluşu, mükellefin itikadının şariin muradına aykırı olarak şekillenmiş olması ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Yalnızca sîğadan hareketle lafzın anlamının belirlenmesinin yol açacağı sakıncalar itikadî konularla sınırlı değildir; nasların doğru anlaşılmasının şâriin emir ve yasaklarını yerine getirmenin öncelikli koşulu olduğu düşünülürse böylesi bir tavır amelî konularda da hataya düşme riskini barındırmaktadır. Bu sakıncaların önüne geçmenin yegâne yolu nasları yorumlamada sîğayı yeterli görmeyerek tevakkuf etmektir.

Tevakkuf tutumu yukarıda zikredilen sakıncaların ortaya çıkmasını önlese de bu tutum yeni bir problemin ortaya çıkmasına yol açmaktadır: Nasların âtil hale gelmesi. İşte Semerkandî'nin zikrettiği ihtiyat kavramı Semerkant meşâyihinin bu problem için geliştirdiği çözümdür. Buna göre, lafızla şâriin kastettiği anlamı belirlerken ihtiyat prensibi sîğanın yanında yardımcı bir unsur olarak görülmelidir. Daha açık bir ifadeyle, karinelere mücerret bir şekilde nasta yer alan âm lafız gerek itikat gerekse amel sahasında soruna yol açmayacak en uygun anlama hamledilmelidir.

Daha önce belirtildiği gibi, sîğa umûm ve husûs anlamlarından hangisine hamledilirse edilsin, her halükarda nassın muhataplarının itikadının şâriin muradından farklı olması ihtimali mevcuttur. Bu durum umûm ve husûs anlamları arasında tercihte bulunmayıp şâriin muradının hak olduğuna inanmanın itikadî açıdan yeterli olmasıyla bir arada düşünüldüğünde, şâri neyi kastettiyse onun hak olduğuna inanmakla beraber sîğanın itikadî çağrışımları hakkında tevakkuf etmeyi mezkûr ihtiyat prensibi açısından tek seçenek haline getirmektedir. Öte yandan tevakkuf tavrının amelle ilgili konularda uygun bir tutum olmaması Semerkant meşâyihinin amel-itikat ayrımı yapıp bu iki alandan her biri için ayrı bir tavır geliştirmesinin nedenidir. Şöyle ki fıkıh ilminin alanına giren hususlar inançtan ziyade kişinin fiilleriyle ilgili olduğundan sîğanın bu

alana dair çağrışımları hakkında umûm ve husûs anlamlarından birinin tercih edilmesi zaruridir. Aksi halde tercih durumunda yalnızca bir ihtimal olarak mevcut olan şâriin emrine uymama durumu, tevakkuf tutumunu amel sahasında da sonuna kadar sürdüren mükellefin şâriin kendisinden istediği görevi yerine getirmesi mümkün olmadığı göz önünde bulundurulduğunda kesinlik kazanacaktır.

Şâriin muradının ne olduğuna dair bir karine bulunamadığında tevakkufta ısrar etmemenin umûm sîğasının amelî çağrışımları hakkında ihtiyata en uygun tavır olması hangi anlamın tercih edileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Usul müelliflerinin konuyla ilgili açıklamalarına bakıldığında biri umûm, diğeri husûs anlamı olmak üzere bu soruya cevap olabilecek iki seçeneğin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zikredilen anlamlardan ikincisinin tercih edilmesi iki soruna yol açmaktadır. Bunlardan birincisi sîğanın mücmele dönüşmesi nedeniyle nasla amel etmenin imkânsız hale gelmesidir. Umûm tartışmasının varsayımlarından birinin sîğanın nasta mutlak, yani şâriin muradının ne olduğunu gösterecek karinelere yoksun bir şekilde yer alması olduğu düşünülürse, husûs anlamının tercih edilmesinin ortaya çıkaracağı anlam kapalılığı daha iyi anlaşılacaktır. Zira bu durumda lafzın mevzû lehine dâhil olan fertlerin hangilerini kapsadığını bilmenin şâriin ilave beyanından başka bir yolunun bulunmadığı açıktır. Sîğanın sözü edilen anlama hamlinin yol açacağı diğer problem, şâri tarafından diğer anlamın kastedilmesinin ihtimal dâhilinde olması sebebiyle mükellefin amelinin şâriin muradından farklı olması tehlikesinin hala devam ediyor olmasıdır. Umûm anlamı tercih edildiğinde, sîğa mevzû lehine dâhil olan bütün fertlere delalet edeceğinden, diğer anlamın tercihinin ortaya çıkaracağı mücmellik söz konusu olmayacaktır. Ayrıca şâri tarafından husûs anlamı kastedilse bile şâriin muradı yerine getirilmiş olacaktır. Tüm bunlar umûm anlamının sîğanın amelî çağrışımları hakkında ihtiyata en uygun tercih olduğunu göstermektedir.

İhtiyat prensibinin Mâtürîdî'nin ifadeleriyle onun Vâkıfiyye'den sayılmasına karşı çıkan müelliflerin açıklamalarını uzlaştırmayı mümkün kılmasının nedeni bunun sîğanın dışında bir karine olmasıdır.²³⁸ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda sözü

²³⁸ Emir sîğasının fevr ve terâhî anlamlarına delaletine ilişkin tartışmada Cessâs'ın zikredilen istidlal tarzını sîğanın dışında olmakla nitelendiren ifadeleri için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 100.

edilen açıklamalar arasında aslında bir uyumsuzluğun bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, adı geçen usulcüler nassın yorumlanmasında sığadan başka her şeyden sarfınazar edildiğinde Mâtürîdî'nin ve Semerkant meşâyihinin âm lafzın amel bakımından umûma hamlini savunduğu iddiasında değildir. Onların iddiası Mâtürîdî'nin de dâhil olduğu Semerkant meşâyihinin şâriin muradını gösteren hiçbir karine bulunamaması durumunda lafzı amel bakımından umûm anlamına hamlettiğidir. Burada karışıklığa yol açan şey aslında sığanın dışında bir yardımcı unsur olan ihtiyat prensibinin başkaca bir karine bulunmadığında her zaman devrede olmasıdır. Semerkant meşâyihinin nasların âtıl kalmaması için geliştirdiği bu çözüm onları şâriin muradını tespit için sığayı yeterli görmeyen Vâkıfîyye ve Ashâbü'l-husûs'tan ayıran noktadır. Böylece adı geçen müelliflerin Mâtürîdî'nin Vâkıfîyye arasında görülmesine neden karşı çıktıkları anlaşılmaktadır.

Âm lafzın umûm anlamına delaletinin katî olduğunu savunan usulcüler tarafından Semerkant meşâyihinin ve onlar gibi mezkûr görüşe karşı çıkan usulcülerin iddialarının temelindeki, söz konusu lafzın husûs anlamına delalet edecek şekilde kullanımının yaygın oluşu fikrine yöneltilen önemli bir itiraz, husûsu gerektiren karinenin umûm sığasının içinde yer aldığı cümleye bitişik (muttasıl) fakat müstakil bir cümle olması gerektiği düşünüldüğünde duyu organları tarafından tespitinin oldukça kolay olduğu şeklindedir. Buna göre, karinenin tespit edilememesi mevcûd olmadığı anlamına geleceğinden katîlik iddiasına karşı çıkmanın anlamı yoktur. Semerkant meşâyihî, bu itirazı, husûstan maksadın bilhassa Irak Hanefî çevresi tarafından kabul edildiği şekliyle teknik anlamdaki tahsisten ziyâde, umûm sığasıyla mevzû lehi olan fertlerin tamamı yerine yalnızca bir kısmının kastedilmesi olduğunu ifade ederek karşılamaktadır. Onlara göre, bu anlamı gerektiren karine, umûm sığasının yer aldığı cümleye bitişik olabileceği gibi, başka bir zamanda gelen ayet veya hadis, hatta hâl, örf yahut akıl gibi sözlü olmayan bir unsur da olabilir. Bu bakımdan müstakil cümle şeklindeki muttasıl bir karinenin tespit edilememesi halinde husûsu gerektiren karinenin mevcûd olmadığını ileri sürmek kolay değildir.²³⁹

²³⁹ Semerkandî, Mîzân, s. 284-285.

Semerkant Hanefî çevresine mensup usulcüler, kendileri gibi âm lafzın delâletinin katılığına karşı çıkan usulcülere yöneltilen, bir delil olmadığı halde âm lafızla şârî tarafından umûm anlamının kastedilebileceğini söylemenin *telbîs* (bir şeyi olduğundan farklı göstererek gerçeği gizlemek) ve *teklîf bimâ lâ yutâk* (mükellefleri güçlerinin yetmeyeceği şeyle yükümlü kılmak) problemlerine yol açacağı şeklindeki eleştirilere karşı vermiş oldukları cevapta, naslarda, şâriin beyanı olmaksızın manaları muhataplar tarafından anlaşılamayan mücmel lafızların varlığını kabul etmelerine karşın bunlarla ilgili olarak telbîsten söz etmeyen eleştiri sahiplerinin tutarsızlıklarına dikkat çekmenin yanında husûs anlamında kullanımının bu kadar yaygın olduğunu bilmesine rağmen tartışmaya konu olan lafzın delaleti hakkında tevakkuf etmek yerine umûma delâletine itikat eden kişinin kendi kendini hataya düşürdüğünü, bunu şârie izafe etmenin doğru olmadığını ifade etmektedirler.²⁴⁰

Âm lafzın umûma delaletinin katılığı görüşü temellendirilirken dile getirilen, husûs ihtimalinin mütekellimin iradesine bağlı olduğu, bunun da gizli (emr-i bâtin) olması sebebiyle gerek amel gerekse ilim/itikât bakımından dikkate alınmaması gerektiği düşüncesini mecâz ihtimalinin varlığının kabulü şeklinde değerlendiren Semerkant meşâyihî, gerek duyulduğunda mütekellimin iradesinin dikkate alınmayacağı düşüncesinde söz konusu usulcülerle hemfikir olmakla birlikte, bu gerekliliğin varlığı konusunda onlardan ayrılmaktadır. Semerkant meşâyihine göre, itikât kul ile Allâh arasında olduğu için kişinin umûm veya husûs yönünde herhangi bir tayinde bulunmaksızın müphem bir şekilde Allâh'ın söz konusu sığalarla murâdının hak olduğuna inanması itikâdî açıdan yeterlidir. Bu durum, kul haklarıyla ilgili konularda âdil iki kişinin şehâdetiyle ve dinî konularda âdil bir kişinin haberiyle amel etmenin vücutu örneklerinde olduğu gibi zannî olan ve bu özelliği nedeniyle hataya açık olan delillerle amel etmenin vâcib oluşuyla birlikte düşünüldüğünde, sözü edilen şeye ne itikâden ne de amelen ihtiyaç duyulmadığı görülmektedir.²⁴¹

²⁴⁰ Semerkandî, *Mîzân*, s. 285-286. İbnü'l-Hümâm, husûs ihtimalinin var olduğunu düşünen usulcüler tarafından husûs delilinin yokluğunun değil gizliliğinin iddia edildiğini, telbîsin ancak birinci durumda söz konusu olabileceğini, ayrıca, mükelleflerin umûm sığalarının zâhiriyle amel etmekle yükümlü olmalarının teklîf bimâ lâ yutâk eleştirisinin temelsiz bıraktığını ifade ederek Semerkant meşâyihinin açıklamalarına katkıda bulunmaktadır. Bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 239.

²⁴¹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 286.

Son olarak, umûm tartışmasında ortaya çıkan görüşleri tespit amacıyla Semerkant meşâyihinin etkin olduğu coğrafyada faaliyet gösteren üç önemli Hanefî usulcû Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerine bakıldığında bu usulcülerin Semerkant meşâyihinin mezkûr tartışmadaki tutumuna ilişkin görmezden gelme tavrı dikkat çekicidir. Debûsî, konuyla ilgili olarak “*İster emir/nehiy cümlesi ister haber cümlesinde yer alsın, âlimlerimiz âm lafzın, hâs lafızlar gibi, kesin olarak ve tüm fertlerini kuşatacak şekilde umûmuyla hükmetmeyi gerektirdiğini söylemişlerdir*”²⁴² ifadesini kullanırken, Pezdevî, “*Bize göre, âm, hâs gibi, fertlerinde hükmünü kesin bir şekilde gerektirir*”²⁴³ cümlesiyle, Serahsî de “*Bizim benimsediğimiz görüş âmmın, hâs gibi, fertlerinde hükmünü kesin bir şekilde gerektirmesidir*”²⁴⁴ cümleleriyle Hanefîlerin bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Oysa buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da görülebileceği gibi, ele aldığımız tartışmada Hanefî usulcüler homojen bir tutum içerisinde değildir. Irak meşâyihini genel olarak âm olan bir lafzın bütün fertlerine delaletinin katî olduğunu savunurken, Semerkant meşâyihini, onların katîlik iddiasına karşı çıkmaktadır. Durum böyle olmasına rağmen adı geçen üç usulcünün bu tartışmada Semerkant meşâyihini hiç gündeme getirmemesi, onları adeta görmezden gelmesi ilginçtir. Nitekim umûm tartışmasının va‘id-i fussâk meselesiyle ilişkisine değinirken kullandığı ifadeler Ebu'l-Mu‘în en-Nesefî'nin Semerkant meşâyihine karşı sergilenen bu görmezden gelme tavrından son derece rahatsız olduğunu göstermektedir.²⁴⁵

3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

Umûm sîğalarının, içinde yer aldıkları cümle ister haber ister emir cümlesi olsun, Irak meşâyihini gibi, bunların kesin ve mevzû lehine dâhil olan bütün fertlerini kuşatacak şekilde umûm anlamına hamledilmeleri gerektiği kanaatini taşıyan Debûsî'nin, mahalli zikredilen anlamı kabul etmeyen sîğaları bu hükmün kapsamı dışında değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre sözgelimi “*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*” (Zümer, 39/9) ve “*Cehennemliklerle cennetlikler bir olmaz*” (Haşr, 59/20)

²⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 96.

²⁴³ Pezdevî, *Kenz*, I, 425.

²⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 132.

²⁴⁵ Nesefî, *Tebşıra*, II, 384-385.

ayetlerinde karşılaştırılan gruplar arasında eşitliğin nefyini bildiren sîğaların umûm anlamına hamli mümkün değildir. Zira bu grupların var olmak ve insan olmak gibi birçok ortak vasfının bulunduğu bilinmektedir. Sîğanın mücmele dönüştüğü bu durumda yapılması gereken şâriin muradının ne olduğuna yönelik sîğa dışında bir delil tespit edinceye kadar bekleyip (tevakkuf) imkân nispetinde bunları amele konu etmemektir.²⁴⁶

Görüldüğü gibi Debûsî umûm sîğalarının tamamı için genel bir prensip belirlemektense aralarındaki nüansları hesaba katarak mahallin umûm anlamını kabul edip etmemesine göre bir ayırım yapmaktadır. Onun ileri sürdüğü bu görüş ilk bakışta mahalli umûm anlamını kabul eden umûm sîğalarının delaleti hakkında Irak meşâyihinin yanında yer aldığı, buna karşılık bu özelliği taşımayan sîğalarda Vâkıfiyye olarak nitelendirilen usulcülerin görüşünü benimsediği düşüncesini akla getirirse de mahallin umûm anlamını kabul etmemesinin aslında sîğa ile mezkûr anlamın kastedilmediğine dair haricî bir karine olduğu göz önünde bulundurulduğunda bunun daha rafine olmak dışında Irak meşâyihini tarafından savunulandan hiçbir farkının olmadığı anlaşılmaktadır. Zira daha önce belirtildiği üzere sîğa dışında bir karinenin bulunmaması bahse konu tartışmanın temel varsayımlarından biridir. Umûm anlamının kastedilmediğini gösteren bir karine bulunduğu zaman Irak meşâyihine göre de sîğanın bu anlama hamli doğru değildir.

Debûsî'nin mezkûr görüşü temellendirirken nasların Arapça oluşuna vurgu yapması ve bunların içerdikleri lafızların insanlar arası iletişimdeki kullanımlarına uygun şekilde yorumlanması gerektiğini ifade etmesi,²⁴⁷ onun, nasların Arapça oluşuna vurgu yapan ayetler üzerinden temellendirilen, Arap dilinin özelliklerinin ve lafızların bu dildeki kullanımlarının nasların yorumlanmasında esas alınması düşüncesini, Irak meşâyihini gibi sîgayı şâriin muradını gösteren katî bir delil kabul etme noktasına kadar götürdüğünü göstermektedir. Buna göre nasta yer alan karinelere mücerret bir lafızla şâriin hakikat anlamını kastettiği kesindir. Dolayısıyla bunun delalet ettiği hüküm hem amelî hem de itikadî açıdan bağlayıcıdır.

²⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 96.

²⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 103.

Âm lafzın umûm anlamına delaletinin katî olduğu düşüncesine karşı çıkan usulcüler tarafından savunulan fikirlerin temelinde umûm sîğalarının husûs anlamında kullanılmasının imkânının doğurduğu şüphenin bulunduğu, umûm sîğalarının delaletinin katî olduğunu savunan usulcülerle bu düşünceye karşı çıkanlar arasındaki farkın bu şüphenin dikkate alınıp alınmaması noktasında ortaya çıktığı geride ifade edilmişti. Husûs ihtimalini yoksaymasa da dikkate alınmaması gerektiğini belirten Debûsî'nin bunun için geliştirdiği argüman, aksi yönde bir tutumun mükellefe gücünün yetmeyeceği sorumluluk yükleme (teklîf bimâ lâ yutâk) durumuna yol açacağı fikri üzerine kurulmaktadır. Şöyle ki umûm sîğaları için umûm hakikî, husûs ise mecazî manadır. Bu yüzden âm lafzın bunlardan birincisine delaleti için sîğanın varlığı yeterliyken diğeri için mütekellimin iradesinin o yönde tecellî etmesi şarttır. Bu iradenin önemli özelliklerinden biri gizli (bâtın) olmasıdır. Bu nedenle ancak mütekellim tarafından yapılacak bir açıklamayla veya hâl ve örf gibi sîğa dışında bir yardımcı unsurla sabit olur. Zikredilen türden delillerin mevcut olmaması sözü edilen iradenin bulunmadığını göstermektedir. *Teklîf bimâ lâ yutâk* durumuna yol açan şey, Debûsî'ye göre, mütekellimin iradesinin husûs anlamı yönünde tecellî ettiğini gösteren hiçbir karine bulunmamasına rağmen bu ihtimali dikkate almaktır. Zira söz konusu iradenin gizli olduğu düşünülürse zikri geçen karineler olmadan muhataplar tarafından bilinmesi mümkün olmayacaktır. Şu halde onu hüccet saymak mükellefe gücünün yetmeyeceği sorumluluk yüklemekten başka bir şey değildir.²⁴⁸

Şâriin muradının göstergesi olarak muhataplar tarafından bilinmesi oldukça güç olan gizli irâde yerine herkes tarafından kolayca bilinebilecek zâhir bir sebep olan sîğanın ikâme edildiğini ifade eden Debûsî, İslâm hukukunda bu durumun birçok örneğinin bulunduğunu belirtmektedir. Şâriin hitâbının, bilinmesi oldukça güç olan aklın olgunlaşması yerine âkil bir şekilde bülûğa erme durumuna, esasen meşakkat sebebiyle getirilen seferle ilgili ruhsatların yolculuğa ve nesebin karışmasını engellemek amacıyla teşrî kılınan câriyelerle ilgili istibrâ uygulamasının câriyeyi satın almak

²⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 100.

suretiyle onunla cinsel ilişkiye girme hakkını elde etmeye bağlanması, onun, ahkâmın zâhir sebeplere bağlanmasına verdiği örneklerden bazılarıdır.²⁴⁹

Pezdevî ve Serahsî'nin konuya ilişkin açıklamaları onların bu mesele hakkındaki düşüncelerinin Debûsî'den farklı olmadığını göstermektedir.²⁵⁰

C. TAHSİS EDİLMİŞ ÂM LAFZIN DELALETİ

Herhangi bir umûm sîğasının âm olarak nitelendirilebilmesi için Irak meşâyihî tarafından istiğrâk özelliğinin şart koşulduğu, buna karşılık, Semerkant Hanefî çevresiyle Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin bu şartı gerekli görmediği daha önce beyân edilmişti.²⁵¹ Hanefî usul eserlerinde hakikat veya mecaz oluşu ve delil değeri olmak üzere iki bakımdan ele alınan tahsis edilmiş umûm sîğalarının geride kalan fertlere delaleti meselesi bu fikir ayrılığının etkilediği usul tartışmasıdır.

1. Hakikat veya Mecaz Olması Bakımından

a. Irak Meşâyihî

Herhangi bir umûm sîğasının âm olarak nitelendirilebilmesi için istiğrâk özelliğini taşımasının şart koşulması hususunda hemfikir olan Irak meşâyihînin, Cessâs tarafından “Âm lafızla fertlerinin yalnızca bir kısmının kastedilmiş olduğunu beyan etmek” şeklinde tanımlanan tahsisten²⁵² sonra umûm sîğalarını âm olarak nitelendirmeyeceği açıktır. Adı geçen grup içerisinde bu konuda ittifak olmakla birlikte zikredilen özellikteki sîğaların geride kalan fertlere delaletinin hakikat ve mecaz olmak bakımından keyfiyeti hakkında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Cessâs bu grup içerisinde yer alan kimi usulcülerin sözü edilen delaletin hakikat olduğu, kimilerinin ise mecaz olduğu kanaatini taşıdığını nakletmektedir.²⁵³ Kerhî²⁵⁴ ve Selcî²⁵⁵ ikinci gruba

²⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 101-102.

²⁵⁰ Pezdevî, *Kenz*, I, 425-447; Serahsî, *Usûl*, I, 132-144.

²⁵¹ Bkz. Tez, s. 48-50.

²⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 142.

²⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 137-138.

²⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 137.

²⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 246.

girmektedir. Daha sonraki kaynaklar Cessâs tarafından bu konuda ne düşündüğüne temas edilmeyen İsâ b. Ebân'ın da bu grupta yer aldığı bilgisini vermektedir.²⁵⁶

İleride beyan edileceği üzere, İsâ b. Ebân, husûs anlamında kullanılan âm lafzın, bunu gerektiren karine ister müstakil ister gayr-i müstakil olsun, her hâlükarda istidlâlê konu olamayacağını düşünmekte ve bu düşüncesini lafzın kullanımının tahsisten sonra mecaz oluşuyla temellendirmektedir. Bu durum onun, Kerhî'den farklı olarak, sözü edilen karinenin müstakil olup olmaması durumları arasında herhangi bir ayrım gözetmediğini göstermektedir. O halde, İsâ b. Ebân'a göre karine ister müstakil ister gayr-i müstakil olsun, her iki durumda da tahsis edilmiş âmın geride kalan fertlerine delaleti mecaz olmaktadır. Onun bu tutumu benimsemesinde, sözü edilen lafzın tanım gereği taşıması gereken özelliğe sahip olmamasının etkisi izahtan varestedir. Âm lafzın istiğrâk manasını ifade etmek üzere vaz' edildiğini düşünen İsâ b. Ebân, bu düşüncenin bir gereği olarak, istiğrâk özelliğini taşımayan umûm sîğalarının vaz' edildiği mananın dışında kullanıldığını ve bu sebeple delaletinin mecaz olduğunu savunmaktadır. Ona göre, tahsis delilinin müstakil olup olmaması lafzın mevzû lehinde kullanılmadığı gerçeğini değiştirmemektedir.

İsâ b. Ebân'dan farklı olarak umûm sîğalarıyla fertlerinin tamamının kastedilmediğini gösteren karinenin istisna olması durumunu diğerlerinden farklı değerlendiren Kerhî, Cessâs'ın naklettiğine göre, bu durumda lafzın geride kalan fertlerine delaletinin hakikat olmaya devam ettiğini düşünmektedir.²⁵⁷ Kimi kaynaklar Cessâs'ın istisna ile sınırlandığı bu durumun şart ve sıfat gibi müstakil olmayan diğer karine türleri için de geçerli olduğunu kaydetmektedir.²⁵⁸ Bu durumda, Kerhî'nin karinenin müstakil olup olmaması durumları arasında ayrım gözetmediği; müstakil olması halinde sîğanın kullanımının mecaz olacağı, aksi halde hakikat olarak kalmaya devam edeceği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.

İsâ b. Ebân, Selcî ve Kerhî'nin tahsis edilmiş âm lafzın delaletinin mecaz olduğu noktasında birleştiğini kaydeden Hazne, karinenin müstakil olup olmayışı

²⁵⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 268.

²⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 251.

²⁵⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 264.

açısından durumuna ilişkin yukarıda aktarmış olduğumuz ayırımın adı geçen üç usulcüden yalnızca Kerhî'nin görüşü olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁹ Bu durumda, Selcî'nin görüşünün İsâ b. Ebân'la aynı olduğu anlaşılmaktadır ki bu tespit Cessâs'ın açıklamalarıyla uyumlu değildir. Cessâs, yukarıda zikredilen ayırım dâhil olmak üzere Kerhî'nin görüşünü aktardıktan sonra Selcî'nin de onunla aynı görüşte olduğunu belirtmektedir. Bu durum, Hazne'nin tespitinin aksine, onun İsâ b. Ebân'la değil Kerhî ile aynı görüşü paylaştığını göstermektedir. Nitekim Saymerî de Selcî'nin Kerhî'nin görüşünde olduğunu kaydetmektedir.²⁶⁰

Müstakil-gayr-i müstakil ayrımı yapan bu usulcülerin ilk duruma ilişkin görüşlerini temellendirirken kullandıkları argüman İsâ b. Ebân'ın zikredilen delilinden farksızdır. Bu iki usulcü tahsis delilinin müstakil olması halinde, İsa b. Ebân gibi, lafzın vaz' edildiği mana olan istiğrâk anlamında kullanılmaması nedeniyle delaletinin mecaz olduğunu savunmaktadır. Cessâs, karinenin müstakil olmayan istisna olması halinde tahsisi lafzın geride kalan fertlerine delaletinin hakikat olarak nitelendirilmesine engel olarak görmeyen adı geçen usulcülerden Kerhî'nin yaklaşımını şöyle dile getirmektedir:

“Umûm sîğasıyla aynı cümlede yer alan istisnanın söz konusu sîğayı mecaz yapmadığını söyleyen Kerhî, bu bakımdan istisna ile tahsis delilini birbirinden ayrı değerlendirirdi. Ona göre, bu durumda, ifade ettiği mana sîğanın bizzat kendisinden anlaşıldığı için lafzın geride kalan fertlerine delaleti hakikat olarak kalmaya devam ederdi. Dolayısıyla, ‘dokuz’ sayısının biri تسعة diğeri عشرة الا واحد olmak üzere iki ismi bulunmaktadır. Zikredilen sîğaların bu manayı gerektirmesi ve bunun için vaz' edilmesi nedeniyle her iki isim de bu sayıya hakikat olarak delalet etmektedir. Benzer şekilde واحد واحد ve اثنان sözcükleri de aynı anlamda olup her ikisi de lafzın bizzat kendisinden anlaşılması itibariyle bu manaya hakikat olarak delalet etmektedir. Tahsis delili ise istisnanın aksine umûm sîğasıyla beraber olamayacağı için sîğayı değiştirmemekte ve böylece onu geride kalan fertlerden ibaret kılmamaktadır. Bu durumda hakikat anlamı, vaz'ındaki fertlerin tamamı olmaya devam eden sîğa ile husûs anlamı kastedildiğinde bu kullanım mecaz olmaktadır. Zira lafız, kendisiyle fertlerinin tamamı yerine bir kısmı kastedildiği için vaz' edildiği manada kullanılmamış olur.”²⁶¹

²⁵⁹ Hazne, *Tatavvur*, s. 263.

²⁶⁰ Saymerî, *Mesâil*, s. 49. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bahr*, III, 270.

²⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 251.

Yukarıda alıntılanan satırlardan anlaşıldığına göre Kerhî, karinenin istisna olması durumunda umûm sîğasını münferiden ele almamakta, onunla istisnayı bir bütün olarak düşünmektedir. Bu durumda, tabii olarak umûm sîğasının hakikat anlamı değişmekte, önceden fertlerinin tamamı iken şimdi istisnadan sonra geride kalanlardan ibaret olmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (436/1044)'nin nakline göre Kerhî bu düşüncesini şöyle temellendirmektedir:

“Bu üç şeyin (istisna, şart ve sıfat) bulunması durumunda umûm sîğası bunlarla birlikte bir bütün olarak düşünülür. Artık tek başına ne hakikat ne de mecaz olan bu sîğa istisna ile beraber bir bütün olarak hakikat olur. Şart ve sıfatta da durum aynıdır. Bunun delili şudur: Bir kimse إن كانوا طوالا, إضرِبْ بني تميم الطوال ... veya إلا من دخل الدار ... dese, bu cümlelerin medlûlü olan mezkûr kabilenin fertlerinin bir kısmını yalnızca umûm sîğasıyla ifade etmemektedir. Çünkü eğer öyle olsaydı istisna, şart ve sıfatın cümlede hiçbir anlamı olmamış olurdu... Bu durumda mütekellimin kastı olan, adı geçen kabilenin bir kısım fertlerinin, umûm sîğası ve onunla beraber olan bu üç şeyden birinin oluşturduğu bütünden anlaşıldığı ortaya çıkmaktadır.”²⁶²

Bu ifadeler Kerhî'nin müstakil olmayan karinelerin umûm sîğasında değişikliğe yol açtığını söylerken nasıl bir gerekçeye dayandığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre, Kerhî'nin, bu ayrımı, umûm sîğasıyla aynı cümlede ve ona bağımlı bir şekilde yer alan üç tür karinenin anlamsız kalma tehlikesine binaen yapmış olduğu anlaşılmaktadır.

Bahse konu tartışmada zikri geçen Iraklı Hanefîlerden farklı bir fikri savunan Cessâs, Hazne'nin de belirttiği üzere, bir taraftan tahsis edilmiş umûm sîğalarını, âm lafızlarda bulunmasını şart koştuğu istiğrâk özelliğini taşılamaması sebebiyle mezkûr usulcüler gibi âm saymazken, diğer taraftan çoğul olarak nitelendirilebilecek bir anlama delalet etmelerini dikkate alarak anılan usulcülerin aksine bunların tahsisten sonra geride kalan fertlerine delaletini hakikat kabul etmektedir.²⁶³ Onun ilgili sözleri şöyledir:

²⁶² Basrî, *el-Mu'temed*, I, 264-265.

²⁶³ Hazne, *Tatavvur*, 264. Ayrıca bkz. Saymerî, *Mesâil*, s. 49.

“Bu durum, bu şekildeki lafızların (tahsis edilmiş umûm sîğalarının) delaletinin hakikat olduğunu ve bunların yerinde kullanıldığını göstermektedir.”²⁶⁴

... Bu, husûs delilinin istisna gibi olduğunu gösterir. Bu durumda, hakikat olmak ve âm olmamakta lafzın hükmünün her iki halde de aynı olması gerekmektedir.”²⁶⁵

Lafzın tahsisten sonra geride kalan fertlerine delaleti hakikattir. Zira الْمُشْرِكِينَ²⁶⁶ lafzı²⁶⁶ tahsisten sonra geride kalan fertlerinin hakikat olarak ismidir.”²⁶⁷

Cessâs’ın, fertlerinden yalnızca üç tanesine delalet eden ve böylelikle istiğrâk şartını sağlamayan çoğul sîğalarıyla ilgili “... Çünkü çoğul lafızlar üç ve daha fazla sayıda ferdi ifade etme hususunda hakikattir. Dolayısıyla, çoğul lafızlarla yalnızca üç ferdini kasteden kişi bunları hakikat anlamında kullanmış olmaktadır”²⁶⁸ sözleri onun zikrettiğimiz tutumu benimsediğine işaret etmesinin yanı sıra tahsis edilmiş umûm sîğalarının delaletini hakikat kabul etmesinin bir sınırı bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ona göre, bu sınır geride kalan fertlerin sayısının çoğulluğun asgarî sınırı olan üçün altına düşmemesidir. Dolayısıyla vaz’ını teşkil eden fertlerden yalnızca bir veya iki tanesini ifade etmede kullanılan çoğul formundaki umûm sîğalarının delaleti mecazdır.

Cessâs’ın mezkûr görüşü temellendirirken yaptığı şey, aslında Kerhî’nin istisnanın umûm sîğasının geride kalan fertlerine delaletini mecaz kılmayacağı düşüncesi için zikrettiği argümanı müstakil tahsis delilini de kapsayacak şekilde genelleştirmekten ibarettir. Onun ilgili ifadeleri şöyledir:

“... Husûs anlamını gerektiren delil istisna gibidir. Nasıl ki قَلْبَتْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا (‘Ankebût, 29/14) ayetinde yer alan sîğanın (أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا) ‘bin’ sayısından ibaret olduğu söylenemezse benzer şekilde [husûs delilinin mevcûd olması halinde umûm manasını ifade etmeye elverişli lafzın da âm olduğu söylenemez]; söz konusu delil onu hâs yapar ve böylece o lafzın hiç âm olmadığı ortaya çıkmış olur.

²⁶⁴ Cessâs, el-Fusûl, I, 138.

²⁶⁵ Cessâs, el-Fusûl, I, 139.

²⁶⁶ Bununla فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ayetinde (Tevbe, 9/5) yer alan الْمُشْرِكِينَ sözcüğü kastedilmektedir.

²⁶⁷ Cessâs, el-Fusûl, I, 250.

²⁶⁸ Cessâs, el-Fusûl, I, 117.

Lafzın umûm anlamını ifade etmeye elverişli olması âm olmasını gerektirmez, aksine o lafız, sûreti âmmın suretinden farklı olan bir hâs lafızdır. أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ سَنَةً sîğası istisnânın bulunmadığı mutlak أَلْفَ sîğasından farklıdır. İlkinde de bu sözcüğün mevcûd olması onun diğeriyle aynı olmasını gerektirmediği gibi, husûs delilinin bulunması da umûm anlamını ifade etmeye elverişli lafzın sîğasını değiştirir ve böylelikle onun 'kendisiyle husûs anlamının kastedildiği âm lafız' olmasına mani olur. Bu da onun vaz' edildiği manada kullanıldığını ve bu nedenle delaletinin hakikat olduğunu göstermektedir.”²⁶⁹

Görüldüğü gibi Cessâs, istisna gibi müstakil tahsis delilinin de umûm sîğasını değiştirerek onu umûm sîğası olmaktan çıkardığını düşünmektedir. Bu durumda sözü edilen sîğanın vaz'ı değişeceği için geride kalan fertlerine delaleti hakikat olacaktır. İstisnâ ile aralarındaki temel fark olan müstakil olma özelliğinin tahsis delilinin istisnadan farklı değerlendirilmesini gerektirmediğini kaydeden Cessâs, bu düşüncesini temellendirirken فَاسْرَ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَقِثْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ “Gecenin bir bölümünde aile fertlerini yola çıkar, sen de arkalarından git. Hiçbiriniz arkaya bakmasın. Emrolunduğunuz yere (doğru) geçin gidin” (Hicr, 15/65) ayetinden yararlanmaktadır. Ayette geçen اِهْلِكَ sözcüğünün فَاسْرَ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَقِثْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا “Geceleyn bir ara, ailenle beraber yola çık; karının dışında kimse geri kalmasın” (Hûd, 11/81) ayetinde istisna ifadesiyle kullanılması Hz. Lût’un karısının, hakikat anlamı Hz. Lût’un karısı dâhil bütün aile bireyleri olan bu lafzın kapsamından çıkarıldığını göstermektedir. Aynı sözcük ilk ayette mutlak olarak, diğesinde istisna ifadesiyle yer almasına rağmen her iki ayette de kapsamından Hz. Lût’un karısının çıkarılması, böylece aynı anlama gelmesi ve bu durumun mutlak umûm sîğasının kullanımının hakikat olarak nitelendirilmesine mani olmaması, Cessâs’a göre, tahsis delilinin müstakil oluşunun istisna ile arasında bir fark doğurmadığını göstermektedir. Dolayısıyla her iki durumda da lafzın umûm sîğası olmaktan çıkması fakat kullanımının hakikat olması gerekmektedir.²⁷⁰

Bunun dışında, Cessâs’ın usul eserinin muhtelif yerlerinde tahsise uğramış umûm sîğalarıyla ilgili olarak serdettiği şu açıklamalar dikkat çekmektedir:

²⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 138.

²⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 138-139.

“... Çünkü çoğul lafızlar üç ve daha fazla sayıda ferdi ifade etme hususunda hakikattir. Dolayısıyla, onlarla yalnızca üç tane ferdini kasteden kişi onları hakikat anlamında kullanmış olmaktadır.”²⁷¹

...Lafız, tahsis edilen kısmın dışında kalan fertlerine delaleti hususunda hakikattir. Zira الْمُشْرِكِينَ lafzı tahsisten sonra geride kalan fertlerinin hakikat olarak ismidir. Öyleyse, hükmünü gerektirmesi lazımdır. Ayrıca, söz konusu lafzın delaleti, istisna ile beraber olan cümlelerin delaletinden daha açıktır. Çünkü العشرة sözcüğünün ‘dokuz’ sayısından ibaret olması mümkün olmadığından, istisna ile beraber olan cümlelerin hiçbir zaman istisnadan sonra geride kalan fertlerden ibaret olduğu söylenemez. Oysa الْمُشْرِكِينَ sözcüğü hakikat olarak üç veya daha fazla sayıda fertten ibarettir.”²⁷²

...İstisnânın âmmin geride kalan fertlerine delaletini mecaz kılmayacağı görüşünde Kerhî ile hemfikir olanlar iki gruptan oluşmaktadır. Bu gruplardan ilki, onun, tahsis delilinin âm lafzın delaletini mecaz yapacağı iddiasına katılmayan, mezkûr delilin de istisna gibi söz konusu lafzı geride kalan fertlerine delaleti hususunda hakikat olmaktan çıkarmayacağını düşünen ve bu şekildeki lafızların, geride açıkladığımız gibi, asla kendisiyle husûs kastedilmiş âm lafız olmayacağını ileri sürmektedir. Bu iddianın temelinde lafzın tahsisten sonra geride kalan fertlerini hakikat olarak kapsamı yatmaktadır. Çünkü الْمُشْرِكِينَ lafzı üç veya daha fazla sayıda müşrikin ismi olduğu için, tahsis delili sebebiyle فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ifadesinin kapsamından bunların bir kısmının çıkarılması durumunda geride kalan fertlerine delaleti mecaz değil hakikat olacaktır. Dolayısıyla, onlar hususunda bu lafızla amel etmek gerekmektedir.”²⁷³

Aktarmış olduğumuz ifadeler, umûm sîğalarının delaletinin tahsisten sonra hakikat olmaya devam edeceği kanaatini taşıyan Cessâs’ın bu düşüncesini temellendirirken esâsen çoğul formundaki umûm sîğalarını göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Ona göre çoğul lafızlar hakikat olarak en az üç ferde delalet edebileceğinden, bu sınırın altına indiğinde delalet mecaza dönüşmektedir.

b. Semerkant Meşâyihi

İncelenen meselenin sözü edilen tartışmanın sonuçlarından biri olduğu tespitini aktaran Semerkandî, ictimâ özelliğini yeterli bulan usul âlimlerinin konuya ilişkin görüşlerini şu sözlerle nakletmektedir:

²⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 117.

²⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 250.

²⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 252.

“Âm lafızlarda yalnızca ictimâî şart koşan usulcülere göre üç yahut daha fazla sayıda ferdi içerdiği müddetçe umûm sîğalarının delaleti hakikat olmaktadır. Ancak, eğer medlûllerinin sayısı iki veya bire düşerse bu durumda söz konusu sîğalar hakikat olarak âm adını alamazlar.”²⁷⁴

Bu ifadeler, umûm sîğalarında istiğrâk özelliğini şart koşmayıp ictimâî yeterli bulan Semerkant meşâyihinin husûs anlamında kullanılan bu tür sîğaları âm olarak nitelendirdiğini ve bu kullanımın hakikat olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir. Bu durumda bu tür sîğaları âm olarak nitelendirmeleri bir tarafa bırakılırsa, adı geçen grubun Irak meşâyihinin önde gelen simalarından Cessâs’la delaletin hakikîliği noktasında birleştiği anlaşılmaktadır. Bu ifadeler aynı zamanda bahsi geçen meşâyih grubunun tahsisten sonra geride kalan fertlerin sayısının üçün altına inmesi durumunda umûm sîğasının âm olmaktan çıkacağı konusunda da Cessâs’la hemfikir olduğuna işaret etmektedir. Semerkant meşâyihinin bu görüşü benimsemesinde istiğrâk tartışmasında ileri sürdükleri düşüncenin etkili olduğu açıktır. Cessâs gibi çoğulluğun alt sınırının (اقل الجمع) üç olduğunu düşündüğü anlaşılan²⁷⁵ bu usulcülere göre, istiğrâk için değil ictimâ için vaz‘ edilen umûm sîğaları fertlerinden yalnızca üç tanesini ifade etse bile sözü edilen özelliği korumaktadır. Bu nedenle tahsisten sonra ifade ettikleri fertler bu sayının altına düşünceye kadar bu sîğaların delaleti hakikat olmaya devam edecektir.

c. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

İstiğrâk şartı ile ilgili tartışmada Semerkant meşâyihinin tarafında yer alan Debûsî’nin bu tartışmada da onlarla aynı tarafta yer alması şaşırtıcı değildir. Debûsî’nin konuyla ilgili açıklaması şöyledir:

“Bana göre bu meselede selefimizin görüşü tahsis edilen şey ister malum olsun ister meçhul olsun, her iki durumda da lafzın âm olma özelliğini koruması, fakat Şâfiî’nin tahsis edilmemiş âm lafızlarla ilgili olarak söylediği gibi kesin bilgiyi gerektirmemesidir.”²⁷⁶

²⁷⁴ Semerkandî, *Mîzân*, s. 288.

²⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 110; Pezdevî, *Kenz*, II, 40; Serahsî, *Usûl*, I, 151; Lâmişî, *Kitâb*, s. 125; Semerkandî, *Mîzân*, s. 293-294; Buhârî, *Keşf*, II, 40.

²⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 105.

Umûm sîğalarının delaletinin tahsisten sonra bile hakikat olmaya devam edeceği düşüncesinde olan Debûsî bu düşüncesini mutlak ifadelerle dile getirirse de onun da çoğulluğun alt sınırının üç olduğu kanaatini paylaştığı düşünülürse,²⁷⁷ Semerkandî'nin de belirttiği üzere, sîğanın delalet ettiği fertlerin sayısının üçün altına düşmesi halinde de hakikat nitelemesine devam edeceğini düşünmek doğru değildir.²⁷⁸ İstiğrâk şartı²⁷⁹ ve çoğulluğun alt sınırı²⁸⁰ hususunda Debûsî gibi düşünen Pezdevî ve Serahsî'nin de aynı görüşü savunduğu anlaşılmaktadır.

2. Delil Oluşu Bakımından

a. Irak Meşâyihi

Tahsis edilmiş âm lafzın kullanımının hakikat ve mecaz kategorilerinden hangisine girdiği hususunda birbirinden farklı fikirleri savunan üç gruba ayrılan Irak meşâyihinin, aynı tartışmanın devamı niteliğindeki, söz konusu lafızların delil değerine ilişkin tartışmada, zikredilen tartışmadakilerle paralel üç gruba ayrıldığı görülmektedir. Genel olarak delaletin mecaz yahut hakikat oluşuyla delil değeri arasında bir bağ kurduğu gözlenen bu gruplar, tahsis delilinin müstakil olup olmasını sonuca etki edecek bir faktör olarak dikkate almayan ve bunun sonucunda hiçbir durumda bu tür lafızların istidlâle konu olamayacağını savunan İsâ b. Ebân,²⁸¹ sözü edilen iki durumu birbirinden ayrı değerlendirip söz konusu lafızların yalnızca ilk durumda istidlâle konu olabileceğini düşünen Selcî ve Kerhî²⁸² ile İsâ b. Ebân'ın tam aksine tahsis delilini de istisna gibi değerlendiren, muhassıs ister müstakil ister gayr-i müstakil olsun, her hâlükarda husûs anlamındaki umûm sîğasının hüccet olacağı görüşünde olan Cessâs²⁸³ tarafından temsil edilmektedir. Bu üç grubun dışında, Kerhî gibi müstakil muhassısın lafzın delaletini hakikat olmaktan çıkaracağını düşünen fakat bu durumda dahi hüccet

²⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 110.

²⁷⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 288.

²⁷⁹ Bkz. Tez, s. 50.

²⁸⁰ Pezdevî, *Kenz*, II, 40; Serahsî, *Usûl*, I, 151.

²⁸¹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 265; Zerkeşî, *el-Bahr*, III, 269.

²⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 245-246.

²⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 246.

olmaya devam edeceğini ileri süren ve böylece Cessâs'ın temsil ettiği sonuncu grup içinde mütalaa edilebilecek usulcüler de mevcûttur.²⁸⁴

Cessâs gibi Kerhî'nin öğrencisi olan Ebû Abdullâh el-Basrî'nin, bahse konu tartışmayı adı geçen usulcülerden farklı bir çerçevede ele aldığı görülmektedir. Ona göre, tahsis delili hükmün sadece umûm sîğasına bağlanmasına mani olup zâhirinden anlaşılmayan bir şarta bağlanmasını gerektirirse, sîğayı istidlâle konu olmaktan çıkarmaktadır. Aksi halde, bu sîğalar tahsise uğramış olsalar dahi hüccettir.²⁸⁵ Daha açık bir ifadeyle, Basrî, tahsisten sonra geride kalan fertlerinde herhangi bir şart ileri sürmeksizin amel etmek mümkün olduğunda umûm sîğasının hücciyetini koruyacağını düşünürken, zahiriyle ancak ilave bir şart yardımıyla amel edilebilen sîğaların hüccet olma vasfını kaybedeceğini ileri sürmektedir.²⁸⁶ Basrî'nin bu görüşü, onun, tartışmayı tahsis çerçevesinden çıkararak hâricî bir unsura bağlı olarak ele almakla eleştirilmesine yol açmıştır.²⁸⁷

Basrî, ilk kısmın örneği olarak hırsızlık suçunun cezasını bildiren وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (Mâide, 5/38) ayetini zikretmektedir. Bu ayette herhangi bir kayıt getirilmeksizin hırsızlık suçunun el kesme uygulamasıyla cezalandırılacağı bildirilmektedir. Oysa mezkûr cezânın uygulanmasında, çalınan malın muhafaza altında olmasının ve miktarının dikkate alındığını gösteren deliller bulunmaktadır. Bu deliller, zikredilen hükmün السارق lafzının umûmuna bağlanmasına mâni olmakta ve zâhirinden anlaşılmayan bir şarta bağlanmasını gerektirmekte ve böylelikle zahiri itibariyle ele alındığında çalınan malın miktar ve değerine, muhafaza altında olup olmamasına bakılmaksızın belirlenen cezanın uygulanmasını gerektiren mezkûr lafzın zâhiriyle ameli imkânsız hale getirmektedir. Öte yandan, اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَقْتُلُوا أَهْلَ الذِّمَّةِ sözünde, tahsis delili olan, zimmî statüsündeki müşriklerin öldürülmeyeceğini belirten ikinci cümle, birinci cümleden anlaşılan öldürme hükmünün âm olan الْمُشْرِكِينَ lafzına bağlanmasına mâni olmamaktadır.²⁸⁸ Bu durumda, Basrî'ye göre, yalnızca ikinci

²⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 254.

²⁸⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 265-266; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 285.

²⁸⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 291.

²⁸⁷ Şevkânî, *İrşâd*, I, 603.

²⁸⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 291; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 285.

örnekteki umûm sîğası hüccettir. Birinci örnekte yer alan السارق lafzını tahsis eden deliller bu lafzın hüccet olma vasfını kaybetmesine sebep olmuştur.

Usul eserlerinde tahsis edilmiş umûm sîğalarının hücciyetine ilişkin tartışmada ayrı bir görüş olarak sunulan Basrî'nin yukarıda anlatılan düşüncesi dikkatlice incelendiğinde, onun, muhassısın, hüküm için ilave şartlar getirmemesi durumunda sîğanın hücciyetine zarar vermeyeceğini söylemesi dikkat çekicidir. Bu sözü, Basrî'nin husûs anlamında kullanılan umûm sîğalarının hücciyetine esasen karşı çıkmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu durumda, tahsis dışında amel etmeye mani herhangi bir durum bulunmadığında, muhassısın müstakil olup olmaması durumları arasında ayırım yapmaksızın umûm sîğalarının hüccet olduğunu düşündüğü anlaşılan Basrî'yi, Cessâs tarafından temsil edilen grup içerisinde mütalaa etmek mümkündür.

Tartışmayı bağlamı dışında ele almakla eleştirilen Basrî bir yana, tahsis delilinin müstakil olup olmaması durumlarını adı geçen usulcüler tarafından ileri sürülen görüşleri ayrı ayrı ele alarak ikiye indirmek mümkündür. İsâ b. Ebân, Selcî ve Kerhî müstakil muhassısın âm lafzı hüccet olmaktan çıkaracağını savunurken Cessâs bunun aksini düşünmektedir. Tahsis delili müstakil olmadığında ise umûm sîğalarının hüccet olduğu görüşünü savunan Selcî, Kerhî ve Cessâs bir tarafta, müstakil olup olmamanın sonuca etkisinin olmayacağını düşünen İsâ b. Ebân diğer tarafta yer almaktadır. Ayrıca tahsis edilmiş umûm sîğalarının hüccet olmadığını savunan usulcülere göre bu tür sîğalarla istidlâl için hâricî bir karine gerekmektedir.²⁸⁹

İleride Semerkant meşâyihi, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin görüşleri beyan edildiğinde görüleceği üzere, bu tartışmada araştırmamız kapsamındaki usulcülerin, Semerkant meşâyihi, Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi tahsis edilmiş umûm sîğalarının hüccet olduğu kanaatini taşıyanlar, İsâ b. Ebân gibi bu tür sîğalarla amel edilemeyeceği düşüncesinde olanlar ve Selcî ile Kerhî gibi muhassısın müstakil olup olmaması durumlarını ayrı değerlendirip yalnızca müstakil olması halinde âmî hüccet olmaktan çıkaracağı görüşünü benimseyenler şeklinde üç gruba ayrılması ilginçtir. Bunu ilginç kılan aynı gruplaşmanın bahse konu sîğaların delaletinin hakikat veya

²⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 245; Zerkeşî, *el-Bahr*, III, 269, 270.

mecaz kategorilerinden hangisine gireceğine dair bir önceki tartışmada da söz konusu olmasıdır. Daha açık ifadeyle, tahsisten sonra umûm sîğalarının delaletinin mecaz olduğunu düşünen usulcüler bu tür lafızların hüccet olacağı görüşünü savunurken tahsisin hakikat veya mecaz olmak bakımından bunlara etkisinin olmayacağını düşünenler hücciyetin devam edeceği görüşünü benimsemekte, bir önceki tartışmada müstakil muhassıs – gayr-i müstakil muhassıs ayrımı yapıp bunların her biri için farklı görüş belirtenler aynı tavrı burada da göstermektedir. Bu durum, delaletin keyfiyeti ile delil değeri arasında bir bağ kurulduğunu göstermektedir.²⁹⁰

Usul eserlerindeki konuyla ilgili açıklamalara bakıldığında delaletin keyfiyeti ile delil değeri arasında kurulan bağın temelinde kullanımın mecaz olmasının lafzın mücmel oluşuna yol açtığı fikrinin yattığı anlaşılmaktadır.²⁹¹ Bu düşüncenin iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, tahsis delili sebebiyle esasen istiğrâk için vaz‘ edilmiş olan âm lafızla fertlerinin tamamının kastedilmediği anlaşıncı, geride kalan farklı sayılarda fertlerden oluşmakta olan birçok mecazın söz konusu olmasıdır. Bu lafızla, birbirinden farklı mecazî anlamların tümünün birden kastedilmesi câiz değildir. Ayrıca bunlardan herhangi birini diğerlerine karşı tercih etmeyi gerektirecek bir sebebin bulunmaması yalnızca bir tanesinin kastedilmesini imkânsız kılmaktadır. Bu durum anlamda kapalılığa ve böylece lafzın mücmel olmasına yol açmaktadır.²⁹² Diğer neden ise, istiğrâk için vaz‘ edilmiş olması nedeniyle fertlerinin her birine zuhûr sıfatıyla delalet eden lafzın, karine sebebiyle zikredilen anlamda kullanılmadığı ortaya çıkınca zâhir diyebileceğimiz bir manasının kalmaması ve böylece zâhiriyle amel etmenin imkân dışı olmasıdır.²⁹³

Hanefî kaynaklarında, yalnızca müstakil muhassısın âmî hüccet olmaktan çıkaracağını düşünen Kerhî’nin, bu tür tahsis delilini sîğası itibariyle müstakil bir cümle olarak ele alırken hükmü itibariyle istisnaya benzerliği sebebiyle müstakil olmayan

²⁹⁰ Nitekim Cessâs, hocası Kerhî’nin görüşünü temellendirirken yalnızca tartışmaya konu lafızların geride kalan fertlerine delaletinin mecaz olma nedenlerini zikretmekte, kendi görüşünü savunurken de bu delaletin neden hakikat olması gerektiğini açıklamakla iktifâ etmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 251, 252. Cessâs’ın bu tutumunun bazı müelliflerce eleştirildiği görülmektedir. Bkz. Şevkânî, *İrşâd*, I, 602.

²⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 245; Cüveynî, *el-Burhân*, s. 410; Zerkeşî, *el-Bahr*, III, 270; Şevkânî, *İrşâd*, I, 601.

²⁹² Buhârî, *Keşf*, I, 453; Zerkeşî, *el-Bahr*, III, 270; Şevkânî, *İrşâd*, I, 601-602.

²⁹³ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 268; Zerkeşî, *el-Bahr*, III, 270.

karine gibi düşündüğü belirtilir. İstisnâ ile müstakil tahsis delili arasındaki ortak nokta her iki delilin de bazı fertlerin âmının delaletine dâhil olmadığını beyan etmesidir. Nitekim bu benzerlik, tahsis delilinin, umûm sığasından bağımsız olsa bile onun içinde yer aldığı cümleye bitişik olmasını gerektirmektedir. Tahsis delilinin bu farklı yönlerinin umûm sığasının geride kalan fertleriyle ilgili olarak ortaya çıkardığı belirsizlik Kerhî'nin zikredilen görüşünün gerekçesini oluşturmaktadır.²⁹⁴

Kerhî'ye göre, tahsis delilinin umûm sığasının kapsamından çıkardığı fertler malûm olabildiği gibi meçhûl de olabilir. Eğer söz konusu fertler bilinmiyorsa tahsis delilinin istisnaya benzemesine ve böylece müstakil olmayan bir delil gibi ele alınmasına yol açan hüküm yönünün dikkate alınması âmının geride kalan fertlerinde belirsizliğe yol açacaktır. Zira müstesna bilinmediği zaman müstesna minhin hangi fertlere delalet ettiği bilinmemektedir. Bu durumda ona benzeyen tahsis delilinin meçhul olması durumunda da aynı şeyin geçerli olması gerekmektedir. Öte yandan, âmının kapsamından çıkarılan fertlerin malum olması halinde, umûm sığasının içinde yer aldığı cümleye bitişik olsa da sığası itibariyle müstakil bir cümle olması dikkate alındığında muhassısın ta'lili gündeme gelmektedir. Muhassıs talil edildiğinde ise tahsis hükmünün umûm sığasının fertlerinden ne kadarına taşınacağı bilinemeyecek, böylelikle yine âmının geride kalan fertlerden ne kadarını içerdiği belirsiz olacaktır. Görüldüğü gibi, muhassıs müstakil olduğunda kapsamından çıkarılan fertler ister malum ister meçhul olsun, her iki durumda da sığanın geride kalan fertleri meçhul olmaktadır.²⁹⁵

Anlamının daraltılmasına sebep olan karine nasıl olursa olsun umûm sığasının hüccet olduğunu düşünen Cessâs'ın, karinenin müstakil olması halinde bile söz konusu sığaların istidlâlâle konu olabileceğini savunması itibariyle hocası Kerhî'den ayrıldığı daha önce belirtilmişti. Kerhî'den ayrıldığı bu noktada Cessâs'ın, savunmakta olduğu görüşü söz konusu sığaların delaletinin mecaz değil hakikat olduğunu belirterek temellendirmeye çalışması geride zikrettiğimiz, lafzın kullanımının mecaz oluşu ile

²⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 105; Pezdevî, *Kenz*, I, 452-453; Serahsî, *Usûl*, I, 145.

²⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 105-106; Pezdevî, *Kenz*, I, 452-453; Serahsî, *Usûl*, I, 145.

hücciyetini kaybetmesi arasındaki ilişkiyi teyit etmektedir. Cessâs'ın ilgili ifadeleri şöyledir:

“Kerhî'nin istisnânın âmmin geride kalan fertlerine delaletini mecaz kılmayacağı görüşüne katılanlar iki gruptur. Bunlardan ilki onun tahsis delilinin âm lafzın delaletini mecaz yapacağı iddiasına katılmayan, mezkûr delilin de istisna gibi âmmin geride kalan fertlerine delaletini hakikat olmaktan çıkarmayacağını düşünen ve tahsis edilmiş umûm sığalarının geride açıkladığımız gibi asla âm nitelemesini alamayacağını ileri süren usulcülerden oluşmaktadır. Bu iddianın temelinde lafzın tahsisten sonra geride kalan fertlerini hakikat olarak kapsamı yatmaktadır. Çünkü المشركين lafzı üç ve daha fazla sayıda müşrikin ismi olduğu için tahsis delili sebebiyle فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ifadesinin kapsamından bunların bir kısmının çıkarılması durumunda geride kalan fertlere delaleti mecaz değil hakikat olacaktır. Dolayısıyla, onlar hakkında bu lafızla amel etmek gerekmektedir.”²⁹⁶

Cessâs'ın savunduğu görüşü desteklemek için zikrettiği diğer bir argüman Kerhî'nin fikrine karşı çıkmasının arkasında yatan asıl nedene işaret etmektedir. Serahsî'nin açıklamalarından Ebû Hanîfe ve ashâbını kastettiği anlaşılan²⁹⁷ selef sözcüğüyle nitelendirdiği fukahânın tahsis edilmiş âm lafızlarla ihticâc ettiğini kaydeden Cessâs'ın bu iddiasını somutlaştırmak için verdiği örneklerden iki tanesi komşunun yakınlık sebebiyle şüf'a hakkına daha layık olduğunu ifade eden الجار الحق hadisi ile kadının mahremi veya kocası olmadan üç günden fazla sürecek bir yolculuğa çıkamayacağını belirten لا يَحِلُّ لامرأة تُؤمِّن بالله واليوم الآخر أن تُسافرَ سفرًا فوق ثلاثة أيام الا الجار hadisidir. İlk hadiste sözlükte komşu anlamına gelen الجار sözcüğünün kapsamından bitişik olma vasfını taşımayan fertleri, ikinci hadiste ise امرأة lafzının kapsamından İslâm hukukçuları tarafından yanında hadiste zikredilen vasıfları taşıyan şahıslardan hiçbiri olmasa dahi dâru'l-İslâm'a gelebileceği belirtilen dâru'l-harp statüsündeki bir yerde müslüman olan kadınlar çıkarılmıştır. Müstakil bir karine sebebiyle anlamları daraltılan söz konusu iki hadisten ilki selef tarafından komşu için şüf'a hakkının ispatında, diğeri ise kadının mahremi olmadan hacca gidemeyeceği görüşü temellendirilirken delil olarak kullanılmıştır. Bunlara ilaveten kabzedilmemiş şeyin satımını, kişinin yanında olmayan şeyi satmasını ve şartlı satışı yasaklayan hadislerin tahsis edilmiş olmalarına rağmen selef tarafından delil olarak kullanılması

²⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 252.

²⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 144.

Cessâs'ın hocasına muhalefedinin asıl nedenidir. Nitekim hocasının Hanefî furû birikimiyle uyumlu olmayan bu tavrına anlam veremeyen Cessâs, “*Kerhî tahsis edilmiş umûm sîğalarının delil olarak kullanıldığı bu meselelerin birçoğunda bizimle hemfikirdi. Bu, benim doğru olduğunu düşündüğüm fakat ashâbımıza nispet edemeyeceğim bir görüştür, derdi.*” sözüyle şaşkınlığını ifade etmektedir.²⁹⁸

b. Semerkant Meşâyihi

Irak meşâyihiinin tahsisi umûm sîğalarının hüccet oluşunda etkili bir faktör olarak görmesinin nedeni tahsisten önce delaletinin katî olduğunu düşündükleri sîğanın tahsisle birlikte bu özelliğini kaybettiğini düşünmeleridir. Bu açıdan bakıldığında, umûm sîğalarının tahsisten önce bile katîliği fikrine katılmayan fakat buna rağmen amel sahasıyla sınırlı olsa da bunların hüccet olduğu kanaatini taşıyan Semerkant meşâyihiinin tutumunda tahsis nedeniyle bir değişikliğin olmayacağı açıktır. Nitekim Semerkandî adı geçen grubun görüşünü şu sözlerle dile getirmektedir:

*“Tahsis edilmemiş âmmın hükmü (kesin bilgiyi gerektirmez, fakat şerhî ahkâmla ilgili olarak hüccettir) hakkında zikrettiklerimize binaen Semerkant meşâyihi tahsisten sonra da bu tür sîğaların hüccet olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte burada ihtimal (tahsis delilinin gösterdiği fertler dışında başka fertlerin de sîğanın kapsamından çıkarılması ihtimali) daha fazladır.”*²⁹⁹

Semerkandî'nin tahsisin umûm sîğalarında hücciyet açısından bir değişikliğe yol açmayacağını belirten yukarıdaki ifadelerinde yer alan son cümle dikkat çekicidir. Buna göre sözü edilen meşâyih grubu tahsisin umûm sîğalarında hiçbir değişikliğe yol açmayacağı iddiasında değildir. Tahsisin bilfiil vâki olması Semerkant meşâyihiinin bu lafızlarda var olduğunu ileri sürdüğü husûs ihtimalini artırıcı bir faktör olarak sîğanın delaletini etkilemektedir. Daha açık bir ifadeyle, tahsisten sonra lafzın delaleti tahsisten önce olduğu gibi hakikat veya zannî olmaya devam etse bile lafızla geriden kalan fertlerin tamamının kastedilmemiş olması ihtimali bu defa çok daha kuvvetli bir şekilde mevcuttur. Bu durumda söz konusu sîğaların yalnızca fikhî ahkâm hakkında hüccet olacağı izahtan varestedir.

²⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 246, 248.

²⁹⁹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 290.

c. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

“Bana göre bu meselede selefimizin görüşü ister tahsis edilen şey malum olsun ister meçhul olsun, her iki durumda da lafzın âm olma özelliğini koruması, fakat Şâfiî’nin tahsis edilmemiş âm lafızlarla ilgili olarak söylediği gibi kesin bilgiyi gerektirmemesidir.”³⁰⁰ sözüyle tahsis delilinin müstakil veya gayr-i müstakil olması, âmın kapsamından çıkardığı fertlerin malum veya meçhul olması durumları arasında fark gözetmeksizin fikhî ahkâmla sınırlı bir şekilde bahse konu lafızların hüccet olduğu kanaatini taşıdığını belirten Debûsî’nin, muhassısı, Kerhî gibi, sîğası itibariyle nâsihe, hükmü bakımından ise gayr-i müstakil karine olan istisnaya benzettiği görülmektedir. Muhassısın sîğası açısından nâsihe benzemesinin nedeni, ona göre, umûm sîğasının bulunduğu cümleden ayrı, müstakil bir cümle olmasıdır. Öyle ki bunlardan biri sonra geldiğinde diğerini neshedecektir. Hükmü itibariyle istisnaya benzemesi ise her ikisinin genel bir lafzın kapsamına kimi fertlerinin dâhil olmadığını beyan etmesinden kaynaklanmaktadır.³⁰¹ Debûsî tahsis edilmiş umûm sîğalarının hücciyetine karar verirken, muhassısın, biri lafzın kapsamında belirsizliğe yol açarak hücciyetine mani olan, diğeri tahsisten önceki durumunu aynen korumasını gerektiren bu farklı yönlerinin her ikisini birden dikkate almasıyla yalnızca belirsizliğe yol açan yönün sonucu belirlediğini düşünen Kerhî’den ayrılmaktadır.

Tahsis delilinin âmın kapsamından çıkardığı fertler meçhul olduğunda, istisnaya benzeyen hüküm yönünün dikkate alınması geride kalan fertlerde âmın hükmünün sübûtüne mâni olacaktır. Bunun sebebi müstesnânın belirsizliğinin/mücmel oluşunun müstesnâ minhte de belirsizliğe/icmâle yol açmasıdır; hangi fertlerin tahsise konu olduğu belirsiz olduğunda âmın kapsamında hangi fertlerin kaldığı da bilinmeyecektir. Öte yandan, nâsihe benzeyen diğer yönü muhassısın sâkıt olmasını ve böylece âmın tahsisten önce olduğu gibi bütün fertlerine katî bir şekilde delalet etmeye devam etmesini gerektirmektedir. Zira mücmel olan nassın beyan gelinceye kadar diğer bir nassı neshetmesi câiz değildir. Muhassısın hüküm yönünün âmı mücmel kılmasına karşılık sîğa yönünün tahsisten önceki durumunu korumasını

³⁰⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 105.

³⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 107.

gerektirmesi söz konusu lafzın delaleti hakkında şüphe oluşturmaktadır. Bu durumda kesin olarak sabit olan bir şeyin şüphe ile sâkıt olamayacağı genel kuralından hareketle âm hüccet olmaya devam ederken, sözü edilen şüphe onun delil değerini katîlikten zannîlik mertebesine düşürecektir.³⁰²

Âmmın kapsamından çıkardığı fertler malum ise, tahsis delili, sığası açısından bakıldığında naslarda aslanan talildir kuralı uyarınca talili kabul etmektedir. Tahsis delili talil edildiğinde ise illetin kapsamı nassın kapsamından daha genel olacağı için muhassısın getirdiği hüküm nassın gösterdiği fertlerin dışına taşacak, bundan âmmın fertlerinden ne kadarının etkileneceği bilinemeyecektir. Bu durum mevzû lehini teşkil eden fertlerden hangilerinin âmmın kapsamına gireceği sorusunu cevapsız bırakacak, bu da mücmel olması nedeniyle âmmın hükmünün sâkıt olması sonucunu doğuracaktır. Diğer taraftan, muhassısın hüküm yönü dikkate alındığında istisnaya benzediği geride ifade edilmişti. İstisnâ edilen fertler konuşmaya hiç dâhil olmamış kabul edildiği için istisna esasen yokluktan ibarettir. Talil işleminin amacının aslında sâbit olan hükmün fer'e taşınması olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yokluktan ibaret olan, dolayısıyla sâbit olmayan istisnanın talili düşünülemez. Bu nedenle hüküm yönü itibariyle tahsis delili de talili kabul etmeyecektir. Tahsis delilinin malum olması ancak talili kabul etmemesi, âmmın geride kalan fertlerine delaletinin tahsisten önce olduğu gibi katî olmasını gerektirmektedir. Görüldüğü gibi âmmın kapsamından çıkardığı fertler malum olduğunda bir önceki durumun tam aksine tahsis delilinin sığası itibariyle âmmın hücciyetine mani olurken hükmü itibariyle delaletinde ve dolayısıyla hücciyetinde bir değişiklik meydana getirmemektedir. Dolayısıyla tahsis delilinin âmmın kapsamından çıkardığı fertlerin meçhul olduğu durumda olduğu burada da âmmın hücciyeti konusunda şüphe bulunmaktadır. Burada da, yukarıda zikredilen, sübûtü kesin olan bir şeyin şüphe ile zâil olmayacağı kuralı işletildiğinde, tahsisten önce hücciyeti kesin olan âm lafzın tahsisten sonra da hüccet olduğu fakat mezkûr şüphenin lafzın delaletini zannî kıldığı ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak, tahsis delilinin âmmın

³⁰² Debûsî, *Takvîm*, s. 108.

kapsamından çıkardığı fertler ister malum ister meçhul olsun, her halükarda söz konusu lafız, delaleti zannî olmak kaydıyla hücciyetini muhafaza etmektedir.³⁰³

Son olarak, Debûsî'nin Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının tahsis edilmiş umûm sîğalarıyla istidlâlini bu tür lafızların hücciyeti, sözü edilen şahısların bunları kıyas ve haber-i vâhidle tahsis etmesini de delaletin zannî oluşu için delil olarak sunması³⁰⁴, Cessâs gibi onun da bu görüşü kurucu imamların ortaya koyduğu birikimle daha uyumlu olduğunu düşünmesi sebebiyle tercih ettiğini göstermektedir.

Debûsî'nin zikredilen yaklaşımı Pezdevî ve Serahsî tarafından da benimsenmektedir.³⁰⁵

II. HÂS

Umûm sîğalarının delaleti hususunda usulcüler arasında ortaya çıkan görüş ayrılığından usul eserinde uzunca bir şekilde bahseden Cessâs'ın hâs lafzın delaleti için özel bir başlık açmadığı görülmektedir. Bu durum ilim çevrelerinde söz konusu meselenin tartışma konusu olmadığı şeklinde yorumlanabilirse de, Semerkandî'nin konuya ilişkin açıklamaları, delalet tartışmalarına yaklaşımlarını araştırmamıza konu ettiğimiz iki meşâyih grubu arasında bu meselede de fikir birliğinin bulunmadığını göstermektedir.³⁰⁶

A. IRAK MEŞÂYİHİ

El-Füsûl'de hâssın delaletine ilişkin tartışmaya temas etmeyen Cessâs'ın eserin umûm sîğalarıyla söz konusu lafızların taaruzuna ayırdığı kısmında yapmış olduğu açıklamalardan Irak meşâyihinin tahsise uğramamış umûm sîğalarında olduğu gibi bu meselede de sîğanın hakikat anlamına delaletinin katî olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Onun bu bağlamdaki açıklamalarından biri birbirine zıt hükümler getiren biri âm diğeri hâs olan iki lafızdan âm olanın sonra nâzil olması durumunda her iki lafızla da amel edebilmenin ancak âmmın hâs üzerine binâ edilmesi (âmmın

³⁰³ Debûsî, *Takvîm*, s. 108-109.

³⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 107.

³⁰⁵ Pezdevî, *Kenz*, I, 451-452, 455-460; Serahsî, *Usûl*, I, 144-145, 148-149.

³⁰⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 300.

hükümünün iki lafzın kesişim kümesi dışında kalan fertlerinde geçerli kabul edilmesi) durumunda mümkün olduğunu düşünen usulcüler tarafından Irak meşâyahine yöneltilen bir eleştiriye verdiği cevapta yer almaktadır.³⁰⁷ Ayrıca aynı bölümün muhtelif yerlerinde umûm ve husûs sîğaları arasında, birinin delalet ettiği fertlerin sayısının diğerinkinden daha fazla olması dışında hiçbir farkın olmadığını vurgulaması³⁰⁸ ve birbirine zıt hükümler getiren biri âm diğeri hâs iki ayetten hâs olanın nüzûl tarihinin daha sonra olması durumunda kesiştikleri noktalarda ikincinin ilkinin neshedeceğini ifade etmesi³⁰⁹ de adı geçen grubun benimsediği görüşün zikrettiğimiz şekilde olduğunu göstermektedir.³¹⁰

Önceki bölümlerde ele alınan umûm sîğalarının mevzû lehi olan fertlerin bir kısmını ifade etmek suretiyle husûs anlamında kullanılabilmemesinin yanı sıra “arslanlar” anlamına gelen çoğul formundaki الاسد (el-üsdü) lafzıyla zikredilen hayvan türü yerine bir ordudaki askerlerin kastedilmesi örneğinde olduğu gibi başka bir türe delalet edecek şekilde kullanılabildiği bilinmektedir. Umûm tartışması husûs ihtimâli ekseninde yürüse de, bu durum, bu ihtimalin umûm sîğalarında söz konusu olan tek ihtimal olmadığını göstermektedir. Muhtemelen diğeri kadar yaygın olmaması nedeniyle zikredilen tartışmada göz ardı edilen bu ihtimal burada tartışmanın mihverini oluşturmaktadır.

Umûm sîğalarında yaygın olduğu ileri sürülen husûs ihtimâlini dikkâte almayan Irak meşâyahinin onun kadar yaygın olmayan, lafızla mecazî anlamının kastedilmiş olması ihtimaline bunu gerektiren bir karine olmadıkça itibar etmeyeceği açıktır. Bu durumda geriye söz konusu lafızların hakikat anlamına kesin bir şekilde delalet ettiğini söylemekten başka çare kalmamaktadır. Nitekim Semerkandî bu durumu şu sözlerle özetlemektedir:

³⁰⁷ “Aralarında teâruz olması halinde âmın hükmünün hâssın delaletinin dışında kalan fertleriyle sınırlanması mümkün olduğundan hâssın âm ile nesh edilebileceği hususunun kesin olmadığını, bu sebeple, hükmü kesin bir şekilde sâbit olan hâssın şek ile neshedilmesinin câiz olmadığını ileri süren kişiye hâssın hükmünün sübûtünün kesin olduğu ifadesiyle neyi kastettiği sorulur; sözünü ettiği kesinlik hâssın hükmünün zıddını gerektiren âmın gelişinden önce midir, yoksa sonra mıdır? Eğer âmın gelişinden önce hâssın hükmünün kesin bir şekilde sâbit olduğunu söylüyorsa bu konuda zaten ihtilaf yoktur...” Bkz. Cessâs, el-Fusûl, I, 387.

³⁰⁸ Cessâs, el-Fusûl, I, 387, 390.

³⁰⁹ Cessâs, el-Fusûl, I, 383.

³¹⁰ Ayrıca bkz. Semerkandî, Mîzân, s. 300.

“Birinci grup (hâs niteliğindeki lafızların delaletinin katî olduğunu savunanlar) umûm, emir ve nehiy sîğalarında olduğu gibi lafzın zâhirini dikkate almaktadır. Hâs lafız sözlükteki anlamına hakikat olarak vaz’ edilmiştir. Lafız kendisiyle mecazî anlamının kastedildiğini gösteren bir karine olmadıkça hakikat anlamına delalet edecek şekilde yorumlanır.”³¹¹

Semerkindî’nin bu açıklamaları, Irak Hanefî çevresinin nasların Arapça oluşu üzerinden temellendirilen nasların yorumlanmasında sözü edilen dilin yapısının ve sözcüklerin bu dildeki kullanımının esas alınması fikrini, karinelere mücerret lafzın hakikat anlamına delaletinin katîliği noktasına kadar götüren yaklaşımını bu meselede de sürdürdüğünü ve bahse konu tartışmada zikredilen grup tarafından ileri sürülen görüşün bu yaklaşımın sonucu olduğunu göstermektedir.

B. SEMERKANT MEŞÂYİHİ

“... Lafzın umûm sîğasında olması onunla umûm anlamının murad edildiğini göstermediği gibi, husûs sîğası olması da husûs anlamının kast edildiğini göstermez. Bilakis lafızla neyin kastedildiği delille bilinir; şâriin muradının umûm anlamı olduğuna dair delil varsa umûm anlamına, husûs anlamı olduğuna dair delil varsa bu anlama hamledilir.”³¹²

Mâtürîdî’nin tefsirinde geçen bu ifadeler Semerkant Hanefî çevresinin hâs lafızlarda, âmda olduğu gibi, sîğayı şâriin muradını tespit için yeterli bir veri kabul etmediği, başka bir deyişle hâricî bir karinenin yardımı olmaksızın bu tür lafızların husûs anlamına hamline karşı çıktığını açıkça belirtmektedir. Ayrıca bu ifadelerin sirkat haddini bildiren ayetle ilgili olarak kullanılması bunlardan anlaşılan tevakkuf düşüncesini itikadî alanla sınırlamayı imkânsız hale getirmektedir.

Semerkindî her lafzın mecaz ihtimaline açık oluşunu mezkûr görüşün gerekçesi olarak sunmaktadır.³¹³ Her ne kadar Semerkandî umûm ihtimaline değinmese de Mâtürîdî’nin,

“Lafzın umûm sîğası olması kendisiyle umûm anlamının, husûs sîğası olması husûs anlamının murâd edildiğine dair delil değildir. Bilakis umûm sîğalarıyla husûs anlamı ve husûs sîğalarıyla umûm anlamı kastedilebilir. Böylece lafızla

³¹¹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 300.

³¹² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, III, 512. Aynı manadaki diğer açıklamaları için bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 495; III, 425.

³¹³ Semerkandî, *Mîzân*, s. 301.

umûm sîğası olması sebebiyle umûm, husûs sîğası olması sebebiyle husûs anlamının murâd edildiğine itikat eden kimsenin görüşünün bâtil olduğu ortaya çıkmaktadır.”³¹⁴

sözü bu ihtimalin varlığına dikkat çekmektedir. Bu durum, Irak meşâyihinin yaptığı gibi sîğa şâriin muradını gösteren kesin delil kabul edildiğinde umûm tartışmasında zikredilen sakıncaların burada da söz konusu olacağını göstermektedir. Semerkant meşâyihinin Mâtürîdî’nin açıkladığı tutumu benimsemesinin nedeni budur.

Umûm tartışmasında ileri sürdükleri görüşü nasıl temellendirdikleri düşünülrse Semerkant meşâyihinin bu tutumu benimsemesinde sözü edilen ihtimallerin nasıl bir fonksiyon icra ettiğini tahmin etmek güç değildir. Buna göre söz gelimi herhangi bir ayette yer alan hâs lafzın bu ihtimale rağmen hakikat anlamına kesin bir şekilde delaleti kabul edildiğinde eğer şâri bu lafızla mecazî anlamını kastetmişse nassı yorumlayan kişinin itikadı şâriin muradından farklı olacaktır. Ayrıca, bu durum şâriin hükmünü yerine getirmeyi imkânsız kılacaktır. Semerkant meşâyihinin benimsediği tutum bu tür sakıncaların önüne geçmeyi amaçlamaktadır.

Öte yandan Mâtürîdî’den yukarıda iktibas edilen ifadeler, umûm tartışmasında belirtildiği üzere,³¹⁵ Semerkant meşâyihinin tevakkuf tutumunu Vâkıfiyye gibi nasları hükümsüz bırakma eleştirisini haklı çıkaracak dereceye kadar vardığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim Semerkandî’nin adı geçen grubun hâssın delaletinin zannî olduğu fikrini savunduğunu belirten ifadeleri³¹⁶ karine bulunmadığında nassın nasıl yorumlanacağı sorusunun cevabıdır. Mâtürîdî’nin açıklamalarıyla Semerkandî’nin ona nispet ettiği görüş arasındaki bağlantıyı hâricî bir karine olan ihtiyat prensibi kurmaktadır. Şöyle ki lafız itikadî çağrışımları hususunda ister hakikî anlamına ister mecazî anlamına hamledilsin, her iki durumda da diğer anlamın kastedilmesinin ihtimal dâhilinde oluşu şâriin muradına aykırı itikat tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda lafzın anlamı hakkında herhangi bir tayinde bulunmayıp şâriin muradı neyse onun hak olduğuna itikat etmek ihtiyat açısından en uygun tutumdur. Bununla birlikte aynı tutumun lafzın fikhî ahkâma yönelik çağrışımları hususunda sergilenmesi mümkün

³¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, III, 425.

³¹⁵ Bkz. Tez, s. 67-72.

³¹⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 300.

değildir. Mezkûr alanda tevakkuf tutumu nasların âtil kalmasına yol açacağından lafzı hakikî veya mecazî manasına hamletmek zarurîdir. Tartışmanın lafzın anlamını gösteren herhangi bir karinenin bulunmaması durumuyla ilgili olduğu düşünülürse mecazî mananın tercih edilmesi lafızda ilave bir beyan olmaksızın giderilemeyecek bir kapalılık (icmâl) oluşturacaktır. Bu nedenle lafzın hakikat anlamına hamli amelî açıdan en ihtiyatlı tavidir. Buna göre Semerkant meşâyihî şâriin muradını gösteren bir karine tespit edilemediğinde lafzın itikadî çağrışımları hususunda tevakkuf ederken amel sahasına giren konularda lafzı hakikat anlamına hamletmektedir. Sonuç olarak bu âm lafızlarda olduğu gibi burada da Semerkant meşâyihinin sîğayı şâriin muradını tespitte yeterli bir veri kabul etmeyip hâricî bir karine olmakla birlikte başka bir karine bulunmadığında her zaman devrede olan ihtiyat prensibi yardımıyla lafzın anlamını tespit ettiği görülmektedir.

C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ

Irak meşâyihî gibi hâssın hükmünün kesin bir şekilde sabit olduğunu düşünen Debûsî'nin *“Ulemâımız hâssın hükmünün kesin bir şekilde sabit olduğu fikrini benimsemişlerdir. Zira lafzın mevzû lehi olan sözlük anlamı hakikî manasıdır. Dolayısıyla aksini gösteren bir karine olmadıkça mecaz ihtimalinden dolayı hükmü değişmeyecektir”*³¹⁷ sözü bu usulcünün de onlar gibi mecaz ihtimaline itibar etmediğini göstermektedir.

Umûm tartışmasında da ifade edildiği gibi Debûsî'ye göre lafzın hakikî manasının sübûtü için sîğanın varlığı yeterliyken mecazî anlam için mütekellimin iradesinin o yönde tecellî etmesi şarttır. Gizli olan bu iradenin mecazî anlam doğrultusunda tecellî ettiği mütekellim tarafından yapılacak bir açıklama, hâl veya örfün delaleti gibi sîğa dışında bir yardımcı unsur olmadan bilinemez. Bu yüzden karinenin olmaması söz konusu iradenin bulunmadığını göstermektedir. Debûsî'ye göre, karine olmamasına rağmen mütekellimin iradesinin mecazî anlam doğrultusunda tecellî etme ihtimalini dikkate almak, bu iradenin gizli olma özelliğini göz önünde bulundurulursa,

³¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 100.

teklîf bimâ lâ yutâk problemine yol açacaktır. Bu durumda lafzın hakikat anlamına delaletinin katî olduğunu söylemekten başka seçenek kalmamaktadır.

Hâssın delaleti konusunda Debûsî gibi düşünen Pezdevî ve Serahsî'nin, usul eserlerinde bu konu için özel bir başlık açmalarına rağmen görüşlerini temellendirme ihtiyacı hissetmemeleri, bunun yerine Hanefî mezhebiyle diğer mezhepler arasında ihtilaf konusu olan kimi furû meselelerini bu usul prensibinden hareketle savunma çabası içinde olmaları,³¹⁸ adı geçen iki usulcünün ilişki içerisinde oldukları entelektüel çevrelerde bu mesele etrafında bir konsensüs sağlandığını göstermektedir.

III. EMİR

A. DELALET ETTİĞİ HÜKÜM

Emir sîğasının, vüçûb³¹⁹, nedb³²⁰, irşâd³²¹, ibâha³²², ikrâm³²³, imtinân³²⁴, ihâne³²⁵, tesviye³²⁶, ta'accüb³²⁷, tekvîn³²⁸, ihtikâr³²⁹, ihbâr³³⁰, tehdîd³³¹, inzâr³³², ta'cîz³³³, teshîr³³⁴, temennî³³⁵, te'dîb³³⁶, du'â³³⁷ gibi çeşitli anlamlarda kullanılabildiği

³¹⁸ Pezdevî, *Kenz*, I, 123-153; Serahsî, *Usûl*, I, 128-131.

³¹⁹ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ “*Namazı kılın, zekatı verin.*” (Bakara, 2/43).

³²⁰ “وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا *Sahip olduğunuz kölelerden “mükâtebe” yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın.*” (Nûr, 24/33).

³²¹ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ *Alışveriş yaptığınızda şahid tutun.*” (Bakara, 2/282).

³²² فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْتُمْ عَلَيْهِمْ *Avcı hayvanların sizin için tuttuklarından da yiyin.*” (Mâide, 5/4).

³²³ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ *Oraya güven içinde, esenlikle girin.*” (Hicr, 15/46).

³²⁴ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ *Allah’ın size rızık olarak verdiği yiyin.*” (En‘âm, 6/142).

³²⁵ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ *Tat bakalm! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!?”* (Duhân, 44/49).

³²⁶ فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا *İster dayanın, ister dayanmayın, sizin için birdir.*” (Tûr, 52/16).

³²⁷ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا *Bize geldikleri gün neler görüp neler işitecekler!”* (Meryem, 19/38).

³²⁸ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen olur.*” (Yâsîn, 36/82).

³²⁹ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ *Sihirbazlar gelince Mûsâ onlara, “Atacağınızı atın!” dedi.*” (Yûnus, 10/80).

³³⁰ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْشُرُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ *Yaptıklarının cezası olarak, bundan böyle az gülsünler, çok ağlasınlar.*” (Tevbe, 9/82).

³³¹ اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ *Dilediğinizi yapın. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir.*” (Fussilet, 41/40).

³³² تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ *Bir süre daha faydalanın. Çünkü varışınız ateşedir.*” (İbrâhîm, 14/30).

³³³ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ *Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’an) hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin.*” (Bakara, 2/23).

³³⁴ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ *Aşağılık maymunlar olun.*” (Bakara, 2/65).

³³⁵ Emir sîğasının temennî anlamında kullanılışına Câhiliyye devrinin tanınmış şâirlerinden İmru’l-Kays (540 dolayları)’ın şu mısraı örnek gösterilmektedir: *“Ey uzun gece, artık açıl...”*

hususunda hemfikir olan usul âlimleri,³³⁸ sîğanın bunlardan hangisine veya hangilerine hakikat olarak delalet ettiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu tartışmada ortaya çıkan görüşler şunlardır: 1) Emir sîğasının hakikî anlamı vücûbtür, diğer manalara ancak karineyle delalet edebilir (usulcülerin çoğunluğunun görüşü), 2) hakikî manası nedbtir, 3) vücûb ve nedb manaları arasında müşterektir, 4) vücûb, nedb ve ibâha manaları arasında müşterektir, 5) sîğa, vücûb ve nedb manalarının ortak noktası olan talebe delalet etmektedir, 6) vücûb, nedb ve ibâha manaları arasındaki ortak nokta olan izne delalet etmektedir ve 7) ilave bir karine bulununcaya kadar sîğanın delaleti konusunda tevakkuf etmek gerekir.³³⁹

1. Irak Meşâyihi

Cessâs, Irak meşâyihiinin emir sîğasının delaletine ilişkin görüşünü şu sözlerle açıklamaktadır: “*Aksini gösteren bir karine olmadıkça emir sîğası vücûb anlamına hamledilmelidir. Ashâbımızın görüşü budur. Kerhî de bunu savunurdu.*”³⁴⁰ Cessâs’ın, çeşitli manaları ifade etmekte kullanıldığı bilinen emir sîğasıyla vücûb anlamının kastedildiğine itikat etmenin şâriin muradına aykırı itikat tehlikesini ortaya çıkaracağını belirten bir eleştiriye verdiği cevapta böyle bir tehlikenin bulunmadığını ifade etmesi, onun vücûb kavramıyla Hanefî literatüründeki yerleşik anlamını kastetmediğini, bu sözcüğü yalnızca amelî açıdan değil aynı zamanda itikadî açıdan da bağlayıcı olan farz teriminin karşılığı olarak kullandığını göstermektedir. Ayrıca Cessâs’ın “*Emrin hakikî manası icâbtır. Bunun dışındaki manalara hakikat olarak delalet etmez. İcab dışında bir manada kullanıldığında bu sîğaya emir denmesi mecazendir. Kerhî de bu görüşteydi. Doğru olan görüş budur... Eğer sîğanın hakikat anlamı icâb ise bu anlama hamledilmesi gerekir, mecaz olan diğer anlamlara delaleti ancak karineyle olur.*”³⁴¹ sözleri Irak meşâyihiini bu fikri benimsemeye iten şeyin tahmin edilebileceği gibi emir sîğasının vücûb anlamı için vaz‘ edildiği kanaatini taşımaları olduğunu göstermektedir.

³³⁶ Hz. Peygamber’in İbn Abbâs’a sofrada önünden yemesini öğütlerken söylemiş olduğu şu sözünde olduğu gibi: كل مما يليك “Önünden ye!”

³³⁷ اللهم اغفر لي “Allâhum, beni bağışla!”

³³⁸ Buhârî, *Keşf*, I, 163-164.

³³⁹ Sâlih, *Tefsîr*, II, 241-244.

³⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 87. Ayrıca bkz. Saymerî, *Mesâil*, s. 3.

³⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 81-82, 91.

Cessâs'ın emrin mûcebi tartışmasında Irak meşâyihinin benimsediği görüşü temellendirirken kullandığı argümanlarla umûm görüşünü savunurken kullandığı argümanlar mukayese edildiğinde aralarındaki benzerlik dikkat çekicidir.³⁴² Ona göre her dilde icâb anlamı için vaz' edilmiş sîğaların bulunması zarûrîdir. İnsanlar arasındaki iletişimin sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi için haber, istihbâr, umûm gibi anlamlar için vaz' edilmiş sîğaların yanı sıra icâb anlamını ifade etmek üzere vaz' edilmiş bir sîğanın bulunmasına ihtiyaç duyulduğunu belirten Cessâs, bu sîğanın emir sîğası olan *إفعل* olduğunu ifade etmektedir.³⁴³ Bu fikri ispat için emir sîğasının gerek naslardaki gerekse gündelik dildeki kullanımlarını araştıran Cessâs'ın bu çerçevede başvurduğu naslardan biri *“Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır”* (Ahzâb, 33/36) ayetidir. Cessâs'a göre, Allâh ve Resûlünün emrettiği konularda müminlerin tercih hakkının olmadığını beyan eden ve onların emrine karşı gelenleri asi olmakla nitelendiren bu ayet, emir sîğasının mûcebinin vücûb olduğunu göstermektedir. Zira bu, sîğanın delalet ettiği söylenen manalar içerisinde bağlayıcı olan ve böylece tahyîri (tercih hakkı) nefyeden tek manadır. Ayrıca, ayette emri terk edenlerin, yalnızca vâcib kategorisine giren görevleri yerine getirmeyenler hakkında kullanılabilen “asi” sıfatıyla nitelendirilmesi de bu çıkarımı desteklemektedir.³⁴⁴ Onun emir sîğasının hakikî anlamını tespit amacıyla başvurduğu diğer naslar, *“Hayır! Rabbin andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar”* (Nisâ, 4/65), *“Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar”* (Nûr, 24/63), *“Sana emrettiğim zaman seni saygı ile eğilmekten ne alıkoydu?”* (A'râf, 7/12) ve *“Benim emrime karşı mı geldin?”* (Tâhâ, 20/93) ayetleridir. Ona göre *قضى* fiilinin “Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak

³⁴² Mukayese için bkz. Tez, s. 56-63. Ayrıca Cessâs'ın zaman zaman umûm sîğalarıyla emir sîğaları arasında benzerliğe açıkça işaret ettiği görülmektedir.

³⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 82.

³⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 89.

emretti”³⁴⁵ ayetindeki kullanımı bu fiilin mezkûr ayetlerin ilkinde³⁴⁶ emretmek anlamında kullanıldığını göstermektedir. Bu durumda, ayette Hz. Peygamber’in emrine karşı gelmeye, ancak söz konusu emrin vücûb ifade etmesi durumunda anlamlı olacak son derece ağır bir sonuç bağlandığı görülmektedir. İkinci ayette emre karşı gelenlere karşı tehdit (va’id) söz konusudur. Mendûb veya mübâh olan bir görevi yerine getirmeyen kişiler hakkında bu ifadelerin kullanılmayacağı bilinmektedir. Bu durumda ayetin, emrin bağlayıcı olup vücûb anlamına delalet ettiğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Üçüncü ayette, emredilen fiilin yerine getirilmemesinin zem sebebi olduğu görülmektedir. Ayet, emri yerine getirmeyen kimsenin, vâcib olan görevleri yerine getirmemenin sonuçlarından olan kınanmaya müstahak olduğunu belirtmektedir. Sonuncu ayette, emredilen şeyi yerine getirmeyenler hakkında “asi” sıfatı kullanılmaktadır. Bu kişilerin, daha önce de ifade edildiği gibi, mübâh ve mendûp kategorilerindeki fiilleri yerine getirmeyen kimseler hakkında kullanılması doğru olmayan bir sıfatla nitelendirilmesi emrin hakikat anlamının vücûb olduğunu göstermektedir.³⁴⁷

Emir sîğasının hakikat anlamını tespit ederken gündelik hayattaki kullanımına da atıfta bulunan Cessâs’ın bunun için zikrettiği örnek efendisinin emrini yerine getirmeyen kölenin sözlü olarak tasrih edilmese bile azarlanmaya müstahak görülmesidir. Ona göre bu durum sîğanın hakikat anlamının vücûb olduğuna işaret etmektedir. Zira sîğa bağlayıcı olmayan nedb yahut ibâha anlamına delalet etseydi emri yerine getirmeyen kölenin azarı hak ettiği düşünülmeyecekti.³⁴⁸

Emir sîğasının hakikat anlamının vücûb olduğunu gösteren bir başka delil, Cessâs’a göre, bu sîgayla vâcib olan görevlerin emredilmiş olduğu hususunda herkesin hemfikir olması ve bu anlamın sözü edilen fiillerden müntefî olmamasıdır. Söz gelimi “Allâh öğle namazını ve Ramazan orucunu emretti” diyen kişinin bu sözü doğru olarak nitelendirilirken, bunların Allâh tarafından emredilmediğini söyleyen kişi yalan söylemekle suçlanmaktadır. Öte yandan mezkûr vasfın (emredilmiş olma) mendûb ve

³⁴⁵ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا. Bkz. İsrâ, 17/23.

³⁴⁶ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ صِلًا مُمِيزًا

³⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 89-90, 96.

³⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 102.

mübâh kategorisindeki fiillerden müntefî olabildiği görülmektedir. Mesela, nafilâ namaz kılmanın, sadaka vermenin, avlanmanın, Cuma namazından sonra alışveriş yapmanın Allâh tarafından emredildiğini belirten bir söz doğru olarak nitelendirilmezken, zikredilen fiillerin şâriin emri olmadığını ifade eden bir söz doğru kabul edilmektedir. Bu durum emir sîğasının hakikat olarak kullanımının vâciplere özgü olduğunu, sîğayla diğer kategorilere giren fiiller kastedildiğinde bu kullanımın mecaz olduğunu göstermektedir.³⁴⁹

Emir sîğasının vücûb anlamı için vaz‘ edildiğini düşünen Cessâs, sîğanın başta nedb ve ibâha olmak üzere başka anlamları ifade etmek üzere kullanılabildiğini inkâr etmemektedir. Bununla birlikte, ancak karine yardımıyla gerçekleştirebilecek bu durum, ona göre, sîğanın mevzû lehinin vücûb olduğunu söylemeye mani değildir.³⁵⁰

Umûm tartışmasında da atıfta bulunduğu, nasların dilinin Arapça oluşuna vurgu yapan ayetlere³⁵¹ dikkat çeken Cessâs, naslarda geçen emir sîğalarının insanlar arasında kullanıldığında kendilerinden anlaşılan anlamlara, yani hakikat anlamlarına hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁵² Buna göre vücûb anlamını ifade etmek için vaz‘ edilen emir sîğalarının bu anlama hamledilmesi gerekmektedir.

Cessâs’ın emir sîğasının vücûb anlamı için vaz‘ edilmiş olmasını, aksini gerektiren bir karine bulunmadığında söz konusu anlama delaletinin gerekçesi olarak sunması, Irak meşâyihinin âm ve hâssın delaletiyle ilgili tartışmalarda sergilediği, karinelere mücerret sîğayı şâriin muradını gösteren kesin delil olarak görme şeklindeki yaklaşımı bu meselede de sürdürdüğünü göstermektedir.³⁵³ Onun aşağıdaki sözleri bu düşüncüyü açıkça dile getirmektedir:

³⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 82-83.

³⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 94.

³⁵¹ Bkz. İbrâhîm, 14/4; Şuarâ, 26/195.

³⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 97.

³⁵³ Cessâs’ın sık sık bu meseleyle tahsis edilmemiş umûm sîğalarının delaleti arasında paralellik kurmasının nedeni de budur. Onun emir sîğalarının mevzû lehi olduğunu ileri sürdüğü vücûb, nedb ve ibâha anlamlarını içermesi itibarıyla umûm sîğalarının hakikat anlamı olduğunu düşündüğü istiğrâk anlamına benzeten bir açıklaması şöyledir (Cessâs, *el-Fusûl*, II, 92):

“...Lafzın bu üç anlamda da (vücûb, nedb, ibâha) hakikat olduğu kabul edilse bile, diğerlerini içermesi sebebiyle bunlardan ilkinde hamledilmesi daha uygundur. Nitekim umûm sîğalarında da durum

“...Emir sığasının hakikat manası olan vücûbe delaletine mani bir karinenin bulunmaması halinde mütekellimin iradesini öğreninceye kadar tevakkuf etmemiz gerekmez. Aksine lafzın mutlak olarak gelmesi mütekellimin iradesinin vücûb yönünde tecelli ettiğini gösteren bir delildir. Çünkü bu mana söz konusu lafzın hakikat manasıdır. Nasıl ki diğer lafızlar kelimada mutlak olarak yer alıp hakikat manalarına delalet etmelerine mani bir karine olmadığında mütekellimin bunlarla neyi murâd ettiğini öğreninceye kadar tevakkuf edilmiyor ve bunlar hakikat manaları olan mevzû lehine hamlediliyorsa (Nitekim lügatte şümûl ve istî‘âb manası için vaz‘ edilmiş olan umûm sığası, sözde mutlak olarak yer aldığında zikredilen manaya delalet etmek için karinenin yardımına ihtiyaç duymaz), emir sığasının da mutlak olarak kullanıldığında hakikat manası olan vücûbe delalet ettiği düşünülmelidir.”³⁵⁴

böyledir. Bu sığalar فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ayetinde (Tevbe, 9/5) olduğu gibi üç ve daha fazla sayıda ferde hakikat olarak delalet etseler de fertlerinin tamamına hamletmek ve aksini gösteren bir karine olmadıkça daha azıyla yetinmemek gerekir. Benzer şekilde, emir sığası da vücûb anlamına delalet ettiğinde kendisine taalluk eden bütün hükümleri kapsamış olacaktır. Öyleyse aksini gösteren bir delil yoksa nedb ve ibâha anlamlarına delalet ettiğini söylemek suretiyle daha azıyla yetinmek caiz değildir. Sonuç olarak, nedb ve ibâha anlamlarında da hakikat olduğu kabul edilse dahi, emir sığasının mutlak olarak zikredildiğinde bağlayıcılık ifade ettiği ortaya çıkmaktadır.”

Bir diğer açıklamasında söz konusu sığanın karineyle vücûb dışında bir anlamda kullanılmasını, umûm sığalarının karineyle husûsa delaletine benzetmektedir (Cessâs, el-Fusûl, II, 94):

“Emir sığası vücûb anlamını ifade etmek için vaz‘ edilmiştir. Dolayısıyla, eğer bu sığayla nedb veya ibâha manaları kastedilirse bu kullanım, diğer lafızlarda olduğu gibi, hakikat değil, mecaz olmuş olur. Mezkûr sığanın bir karine sebebiyle vaz‘ edildiği anlam olan vücûba delalet etmemesi, onda aslolanın vücûb manası olmasına mani değildir. Nitekim istiğrâk için vaz‘ edilen umûm sığasının da bir karineden dolayı husûs anlamına delalet etmesi mümkündür. Ancak bu durum zikredilen anlamı gerektiren bir delil olmaması durumunda istiğrâk anlamına hamledilmesine engel değildir.”

Aşağıdaki açıklamasında ise Cessâs insanlar arasındaki konuşmalarda kullanılan mutlak emir sığalarının vücûb anlamına delaletinin konuşanı ve dinleyenleri kuşatan hâlin yardımıyla belirlendiğini, bu sayede mutahapların mütekellimin iradesinin hangi anlam yönünde tecellî ettiğine muttali olduğunu; şâriin hitabında böyle bir şey düşünülemeyeceği için sığayı mezkûr anlama hamletmenin doğru olmadığını ifade eden bir eleştiriye verdiği cevapta aynı şeyin umûm sığaları için de geçerli olduğunu belirtmektedir:

“Eğer emir sığalarıyla ilgili olarak bu itiraz geçerli olsaydı, aynı itiraz umûm görüşünü kabul etmeyenler tarafından söz konusu görüşü çürütmekte de kullanılabilirdi. Çünkü insanlar bazen birbirlerinin sözü edilen sığalarla umûm ve husûs manalarından hangisini murad ettiğini zarûreten bilebilirler. Öyleyse buradan çıkan sonuç kendi aramızdaki konuşmalarda umûmu dikkate almanın gerekli olması, buna mukabil, şâriin hitabında bu gerekliliğin olmamasıdır. Zira aramızdaki konuşmaların aksine şâriin muradına zarûreten vâkıf olmamız mümkün değildir. Dolayısıyla, Allâh’ın kelâmında yer alan umûm sığalarını, bunlarla umûmun kastedildiğini gösteren bir delil bulunmadıkça umûm anlamına hamletmenin vâcib olmadığını söylemek gerekmektedir. Aynı şey Hz. Peygamber’in sözleri için de geçerlidir. Onun hitabında yer alan umûm sığalarının, bu hitabın doğrudan muhatapları tarafından umûm anlamına hamledilmesi gerekirken, dolaylı muhatapları için bu gereklilik söz konusu değildir. Zira birinciler için hitaba mukârenet eden ahvâl sebebiyle Hz. Peygamber’in muradına dair, sözü edilen ahvâli müşâhede edemeyenlerin sahip olmadığı, zorunlu bir bilgi oluşmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in dolaylı muhataplarının lafzın dışında umûmu gösteren bir karine olmadıkça umûm manasında anlaması câiz değildir. Bu argümanla umûm görüşüne karşı çıkmak nasıl yanlışsa emir sığalarının vücûb anlamına delalet ettiği düşüncesini çürütmeye çalışmak da yanlıştır.” Bkz. Cessâs, el-Fusûl, II, 98-99.

³⁵⁴ Cessâs, el-Fusûl, II, 93.

2. Semerkant Meşâyihi

Mâtürîdî'nin tefsirinde geçen emr-i nedb/edeb ve emr-i îcâb/hatm/hüküm şeklindeki ifadeler³⁵⁵ onun emir sîğasının vücûb ve nedb anlamlarına hakikat olarak delalet ettiği kanaatini taşıdığı fikrini akla getirmektedir. Semerkandî, mezkûr ifadelerle uyumlu bir şekilde, Semerkant meşâyihi'nin bahse konu sîğanın vücûb ve nedb anlamlarının ortak noktası olan talep anlamı için vaz' edildiği görüşünü benimsediğini nakletmektedir.³⁵⁶ Zikredilen manaların her ikisinin de talep anlamını içerdiği düşünülürse, bu durumda, sîğanın gerek vücûb gerekse nedb anlamında kullanımı hakikat olmaktadır.³⁵⁷

Âm ve hâs lafızların delaletiyle ilgili tartışmalarda sergiledikleri yaklaşım düşünülürse, emir sîğasının vücûb ve nedb anlamlarının her ikisine de hakikat olarak delalet etmesi, Semerkant meşâyihi'nin, emrin mûcebi nedir, sorusuna Irak meşâyihi gibi vücûb cevabını vermesini güçleştirmektedir. Zira mecazî kullanımları da hesaba katılırsa sîğanın vücûbten duâyaya uzanan geniş yelpazede birbirinden farklı birçok anlamı ifade etmede kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Şâriin bunların her birini kastetmesinin mümkün oluşu sîğanın bunlardan herhangi bir anlama hamlinin, âm ve hâs lafızlarda olduğu gibi, şâriin muradına aykırı itikat etme ve emrine muhalefet etme tehlikesini gündeme getirmektedir. Öyleyse yapılması gereken beklendiği gibi tevakkuf etmek, yani şâriin muradını gösteren karine aramaktır. Bu durumda yanıtlanması gereken soru şudur: Tevakkuf tutumu hangi aşamaya kadar sürdürülecektir? Daha açık

³⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 216; 7, 48.

³⁵⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 91.

³⁵⁷ Cessâs'ın zikrettiği ayetlerdeki emir ifadeleriyle vücûb anlamına delalet eden emir sîğalarının kastedildiğini kabul eden Semerkandî, bu delaletin sîğadan kaynaklandığı iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre söz konusu delaletin sebebi karinelere. Bu karine, amelî konularda emir sîğasının vücûb anlamına hamledilmesini gerektiren ihtiyat düşüncesinin yanı sıra, mezkûr ayetlerdeki ancak vücûb yolu emirlere muhalefet edenler hakkında kullanılabilecek ifadelerdir. Sözelimi "*Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar*" (Nûr, 24/63) ayetinin son kısmı emre muhalefet edenlerin azaba uğrayacaklarını ifade etmektedir. Nedb veya ibâha ifade eden bir emre muhalefet edenin azap görmeyeceği bilinmektedir. Ayrıca, Semerkandî, Cessâs'ın 'emredilmiş olma' vasfının mendûp fiillerden nefyedilebileceği iddiasına da itiraz etmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre tâ'atin iradeye değil emre muvâfakat olduğunu söyleyen Semerkandî, emredilmiş olma vasfını taşımayan nâfile ibadetlerin tâ'at sayılamayacağını ifade etmektedir. Bu durumda İslâm ümmetinin onların tâ'at olduğu hususunda hemfikir olması, emir sîğasının nedbe delalet edecek şekilde kullanımının hakikat olduğunu göstermektedir. Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 105, 111.

bir ifadeyle, karine tespit edilemediğinde lafzın anlamını belirlemedeki çekimserlik hala devam ettirilecek midir? Bu sorunun cevabı Semerkandî'nin aşağıdaki açıklamalarında yer almaktadır:

“Semerkant meşâyihî, emir sîğasının delalet ettiği hükmün zâhiren, yani yalnızca amelî açıdan vücûb olduğunu söylemişlerdir. İtikadî açıdan nedb veya vücûb yönünde kesin bir belirleme yapılmaksızın müphem bir şekilde Allâh'ın kastı bu manalardan hangisiyse onun hak olduğuna inanmak gerekir.

Bu sîğanın konusu olan fîlin muhakkak yerine getirilmesi lazımdır. Kişi, böylece, eğer şâriin muradı icab ise sorumluluktan kurtulmuş, nedb ise sevap kazanmış olur. Bize göre, Ebû Hanîfe'nin vitr namazının vâcip olduğunu belirten sözünde olduğu gibi, vücûbun fukahâ arasındaki anlamı budur.

Ashâbımız arasındaki fikir ayrılığı yalnızca itikâda ilişkin hususlardadır, amelin vâcip oluşuyla ilgili değildir. Bu nedenle, fikhî ahkâmla ilgili olarak ayetlerde yer alan emir sîğalarının zâhiriyle istidlâl etmek mümkündür. İtikadın vâcip oluşuna gelince, bu Allâh ile kul arasında olan bir şeydir. Dolayısıyla, mücmel ve müteşâbih naslarda olduğu gibi, mutlak olarak Allâh'ın muradının hak olduğuna inanmak yeterlidir.”³⁵⁸

Bu açıklamalar âm ve hâs lafızlarda olduğu gibi Semerkant meşâyihinin tevakkuf tutumunu yalnızca itikat alanıyla sınırlı olarak sürdürdüğünü, buna karşılık, amelî açıdan sîğayı, Irak meşâyihinin savunduğu gibi, vücûb anlamına hamlettiğini göstermektedir. Sîğanın fikhî çağrışımları hususunda tevakkuf tutumunun sürdürülmemesinin nedeni, önceki tartışmalarda belirtildiği üzere, bunun nasların âtil kalması tehlikesine yol açmasıdır. Bu problemin önüne geçmek için, adı geçen meşâyih grubu, şâriin muradını gösteren bir karine bulunmadığında şâriin muradını belirlerken sîğanın yanı sıra hâricî bir unsur olan ihtiyat prensibinden yararlanmaktadır. Buna göre itikadî açıdan en ihtiyatlı tutum tevakkuf etmektir. Zira sîğa hakikat olarak delalet ettiği vücûb veya nedb anlamlarına hamledilse bile şâriin başka bir anlamı kastetmesinin mümkün olduğu düşünülürse şâriin muradına aykırı itikat tehlikesi hala söz konusu olacaktır. Öte yandan, itikat ve amel sahaları arasındaki mahiyet farkı sîğayı vücûb anlamına hamletmeyi amelî açıdan en iyi seçenek yapmaktadır. Zira ortaya bir eylem koymayı gerektiren bu sahada tevakkufun sürdürülmesi sîğanın medlûlünün tayin edilmesi durumunda söz konusu olan şâriin emrine aykırı davranma ihtimalinin artık

³⁵⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 97.

kesinleşmesi anlamına gelmektedir. Tartışmanın varsayımlarından birinin şâriin muradını gösteren bir karinenin bulunmaması olduğu düşünülürse sîğanın mecazî anlamlarından birine hamledilmesi de mümkün değildir. Geriye iki seçenek kalmaktadır: Sîğanın hakikat olarak delalet ettiği vücûb ve nedb anlamları. Sîğanın nedbe hamledilmesi şâriin emredilen fiilin bağlayıcılığını irade etmesi durumunda talebin bağlayıcı olmadığını düşünen mükellefin fiili yerine getirmemesi, dolayısıyla günaha düşmesi tehlikesini barındırmaktadır. Nedbin içerdiği talebin yanı sıra bağlayıcılık da ifade eden vücûbda bu tehlikenin bulunmaması bunu ihtiyat açısından en uygun tercih haline getirmektedir. Zira sîğa bu anlama hamledildiğinde şâri tarafından nedb anlamı kastedilse bile sorun yaşanmayacaktır.³⁵⁹

Semerkandî'nin açıklamalarında dikkati çeken diğer bir husus iki meşâyih grubu arasındaki farklılığın son tahlilde tartışmanın itikâdî boyutuyla sınırlı olduğunu vurgulamasıdır. Sözü edilen grupların Hanefilik üst kimliğinde buluşmasının bir sonucu olarak aynı furû birikimine yaslandığı, ele aldığımız meselelerde bunlar arasında yaşanan fikir ayrılığının temelinde kelâmî eğilimlerin farklılığının bulunduğu düşünülürse tahsis edilmemiş umûm sîğaları ve hâs lafızların delaletine ilişkin tartışmaları da içine alacak şekilde genelleştirilebilecek bu tespitin beklentiye uygun olduğunu söylemek mümkündür.

Cessâs'ın "kimi ilim ehli"ne nispet ettiği, ihtiyat açısından en uygun anlamın tercihi şeklindeki yaklaşımı değerlendirdiği aşağıdaki ifadeleri, sözünü ettiği şahıslarla Semerkant meşâyihini kastetmese bile, onun adı geçen meşâyih grubunun delalet tartışmalarında sergilediği yaklaşıma bakışını ve aynı yaklaşımı Irak meşâyihinin

³⁵⁹ Semerkandî'nin açıklamaları için bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 102-104. Ayrıca Semerkandî, muhâlefet ve muvâfakat kavramlarına açıklık getirerek Semerkant meşâyihinin ihtiyât fikrinden hareketle benimsediği bu tutumun her hâlükarda emre muvâfakati sağladığını, buna karşılık, Irak meşâyihinin benimsediği görüşün muhâlefete yol açabileceğini ileri sürmektedir. Hz. Peygamber'e muvafakatın vâcip, muhalefetin haram olduğu hususunda herkesin hemfikir olduğunu belirten Semerkandî'ye göre, itikadî açıdan Hz. Peygamber'e muvâfakat bir şeye onun inandığı gibi inanmak; o vâcip olduğuna inanıyorsa vâcip, mendûp olduğuna inanıyorsa mendûp olarak itikat etmek; amelî açıdansa bir fiili Hz. Peygamber hangi vasıfla yaptıysa o vasıfla; vâcip olarak yaptıysa vâcip, mendûp olarak yaptıysa mendûp, mübâh olarak yaptıysa mübâh olarak yapmak anlamına gelmektedir. Şu halde, Semerkant meşâyihinin dediği gibi, emredilen fiili muhakkak yerine getirirken, herhangi bir tayinde bulunmayıp şâriin muradı neyse onun hak olduğuna itikat edildiğinde Hz. Peygamber'e muhâlefet değil, muvâfakat edilmiş olmaktadır. Öte yandan, sözü edilen anlamlardan birinin tercih edilip o doğrultuda amel ve itikat edilmesi durumunda ona muhâlif olma tehlikesi söz konusudur. Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 106.

savunduğu fikirlere götürecek şekilde nasıl yorumladığını göstermesi açısından önemlidir:

“Kimi ilim ehli insanlar, emir sığasını, hakikat olarak icâb ve nedb manalarını ifade etmeye elverişli olsa da, ihtiyâta daha uygun olduğu için birincisine hamletmenin evlâ olduğunu söyleyerek vücûb görüşünü savunmuşlardır. Bu, her ne kadar sığanın dışında bir şeyden hareketle yapılmış olsa da geçerli bir istidlâl tarzıdır. Nitekim Hz. Peygamber, ‘Helâller de haramlar da bellidir. Bir de bu ikisi arasında şüpheli şeyler vardır. Sen, şüpheli olanları terk et şüpheli olmayanlara bak’ ve ‘Her hükümdarın bir korusu vardır. Allâh’ın korusu da haramlarıdır. Koru etrafında dolaşanlar içine düşmek tehlikesiyle karşı karşıyadır.’ buyurarak iki ihtimalin söz konusu olduğu şeylerde ihtiyata uygun olanın tercih edilmesini emretmiştir.

Eğer biri itiraz eder ve Allâh’ın muradı icâb olmadığı halde biz vücûb anlamı doğrultusunda itikat edersek bir şey hakkında olduğundan farklı bir şekilde itikat etmiş olacağımızdan câiz olmayan bir işe girişmiş oluruz, diyerek bu yaklaşımın güvenilir olmadığını ileri sürerse ona şöyle denilir: Durum senin zannettiğin gibi değildir. Çünkü biz bu durumda ihtiyatlı davranmak ve kesin olduğuna hükmetmekle mükellefiz. Dolayısıyla, böyle davrandığımızda inancımızın şâriin muradına aykırı olmadığından emin olabiliriz. Nitekim Hz. Peygamber şüpheli şeyleri bırakıp şüpheli olmayanlara yönelmeni buyururken senin bu söylediğine itibar etmemiştir. Oysa senin illetin orada da mevcuttur. Zira sen terk ettiğin şeyin gerçekte terk etmen gereken şeylerden olup olmadığından emin olamazsın. Ayrıca, Hz. Peygamber, siyahî bir kadının kendisini ve zevcesini emzirdiğini söylediğini nakleden bir adama karısından ayrılmasını emretmiştir. Adam kadının yalan söylemiş olabileceğine dikkat çekince ‘Nereden biliyorsun? Kadın söyleyeceğini söylemiş, eşini bırak’ diyerek sözü edilen adamı ve hanımını emzirdiğini söyleyen kadının sözünün doğruluğundan emin olmamasına rağmen ihtiyatı emretmiştir.

İhtiyatı gözetmek usûl-i fıkhıta bütün fukahânın kullandığı önemli bir asıldır. Akıl da bunu gerektirir. Çünkü yolunda yırtıcı hayvanların veya hırsızların olduğu söylenen bir kişinin yapması gereken ihtiyatlı davranıp verilen haberin aksi ortaya çıkıncaya kadar o yolu kullanmamaktır.”³⁶⁰

Semer kant meşâyihî tarafından da benimsenen, ihtiyat açısından en uygun anlamın tercih edilmesi şeklindeki yaklaşımı geçerli, hatta bütün fukahânın kullandığı önemli bir prensip olarak gören Cessâs’ın bu prensibi sığanın dışında bir unsur olarak görmesi dikkat çekicidir. Onun da içinde bulunduğu Irak meşâyihinin nasların Arapça oluşu gerçeği üzerine bina edilen, lafızların delalet ettiği anlamlar belirlenirken Arap

³⁶⁰ Cessâs, el-Fusûl, II, 100-101.

dilinin özelliklerinin ve Arapların kullanımlarının esas alınması fikrini, karinelerden mücerret sîğanın bizatihi kendisini şâriin iradesinin hangi anlam yönünde tecellî ettiğini gösteren kesin delil olarak görme noktasına taşıdığı düşünülürse, onların emir sîğasının vücûbe hamlini temellendirmek için böyle bir argümana ihtiyacının olmadığı görülecektir. Dahası böyle bir yaklaşım bilhassa ileride beyan edileceği üzere adı geçen grubun aynı sîğanın *tekrâr* ve *merre* anlamlarına delaletiyle ilgili tartışmada *merre* anlamını tercih eden tavrıyla da uyumlu değildir. Bununla birlikte bu ifadeler, Cessâs'ın, yukarıdaki itirazda belirtilen tehlikenin önüne geçmek amacıyla sîğanın itikadî çağrışımları hususunda tevakkuf eden Semerkant meşâyihihinin tam aksine, şâriin muradının lafzın hakikat anlamı olduğuna itikat etmeyi ihtiyata en uygun tavır olarak gördüğünü göstermesi açısından önemlidir. İhtiyat prensibi doğrultusunda amel etmeye yönelik emirler, ona göre, şâriin lafızla muradının vücûb anlamı olduğu yönündeki itikadın hatalı olmayacağını garantilemektedir.³⁶¹

3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

Irak meşâyihi gibi emir sîğasının delalet ettiği hükmün vücûb olduğunu düşünen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin bu görüşü temellendirirken sîğanın vaz'ına ve sözlük anlamına gönderme yapmaları³⁶² bu üç usulcünün âm ve hâssın delaletiyle ilgili tartışmalarda da sergilediğini gördüğümüz, karinelerden mücerret sîğayı şâriin muradını gösteren kesin delil kabul etme yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Arapça olmaları

³⁶¹ Sîğanın itikadî çağrışımları hususunda şâriin muradını tayin etmenin ve amelî konularda lafzı nedbe hamletmenin sakıncalarına değinen Semerkandî, Semerkant meşâyihihinin teklif ettiği tutumu benimsemek suretiyle iki konuda da sözü edilen sakıncalardan kaçınmanın mümkün olduğunu kaydettikten sonra zarardan kaçınmanın gerek şer'an gerekse aklen vâcib olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Zarardan kaçınmak hem şer'an hem de aklen vâciptir. Şer'an vâcib olduğunu gösteren delil Abdullâh b. Mes'ûd'dan mevkûf ve merfû' olarak rivayet edilen 'Haram ve helâl çatışırsa haram gâlip gelir' hadisidir. Akıl delil ise insanların akıl sahibi bir kişinin hırsızların olduğunu söylediği bir yolu bu uyarıya rağmen kullanan kişiyi kınamasıdır.

Zarardan kaçınmanın şer'an ve aklen vâcib oluşu ihtiyâten emre konu fiili yerine getirmenin vâcib olduğuna hükmetmeyi gerektirir. Bu durumda hakikat olarak nedbe delalet eden emir sîğasını, va'idin söz konusu olduğu yerlerde bu karine sebebiyle vücûba delalet eden sîğa gibi, karine sebebiyle vücûba hamletmek gerekir.” Bkz. Semerkandî, *Mizân*, s. 103-104.

Görüldüğü gibi, Semerkandî de, Cessâs gibi, Semerkant meşâyihihinin görüşünü üzerine bina ettiği ihtiyât düşüncesini tartışmaya konu sîğanın vücûb anlamına hamledilmesini gerektiren bir karine olarak değerlendirmekte ve bunun, hem şer'an hem de aklen temellendirdiği zarardan kaçınmanın vâcib olduğu şeklindeki genel kuraldan kaynaklandığını ifade etmek suretiyle ihtiyat düşüncesinin de arkasında yatan fikri göstermektedir.

³⁶² Debûsî, *Takvîm*, s. 37; Pezdevî, *Kenz*, I, 176-179; Serahsî, *Usûl*, I, 17-19.

nedeniyle nasların yorumlanmasında bu dilin özelliklerinin ve lafızların bu dildeki vaz'ının esas alınması düşüncesiyle desteklenen bu yaklaşım, onlara, mezkûr anlamın sîğanın mevzû lehi olduğunu ispatladıklarında, aksini gösteren bir karine olmadığında şâriin muradının vücûb olduğunu kesin bir şekilde ileri sürme hakkı vermektedir.

Serahsî'nin vücûb anlamının emir sîğasının mevzû lehi olduğunu ispatlamak için zikrettiği argümanlardan biri arapların emri yerine getirmeyeni asi olarak nitelendirmesine karşılık mübâh veya mendûp olan bir fiili yapmayan hakkında bu nitelemeyi kullanmamasıdır. Bu durum ona göre sîğanın nedbe veya ibâha için değil vücûb anlamı için vaz' edildiğini göstermektedir. Kuşluk namazı ve altı günlük Şevvâl orucu gibi mendûp fiillerin şâri tarafından emredilmediğini belirten bir cümlemin doğru olarak kurulabildiğini ancak öğle namazı ve Ramazan orucu gibi farzlar hakkında aynı şeyin söylenemeyeceğini belirten Serahsî, hakikî anlamın, lafızdan nefyi caiz olmayan mana şeklinde tanımlandığı düşünüldüğünde bu durumun emir sîğasının mevzû lehinin vücûb anlamı olduğuna ve nedbe delalet ettiğinde bu kullanımın mecazî olduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir.³⁶³ Serahsî'ye göre muhatabından bir fiili yerine getirmesini tekitle talep etmek isteyen bir kimsenin bunun için emir dışında bir sîğa bulamaması bu sîğanın söz konusu maksadı ifade için vaz' edildiğinin bir başka kanıtıdır. Bu durumda nasıl mâzi, muzâri sîğaları gibi diğer lafızlar mutlak olarak kullanıldığında mevzû lehine hamlediliyorsa aksini gerektiren bir karine olmadığında emîr sîğasının da hakikî manası olan vücûbe hamli gerekmektedir.³⁶⁴ Serahsî emrin müteaddî fiil oluşunu da vücûba delaletinin kanıtı olarak sunmaktadır. Şöyle ki müteaddî olan امر (emretti) fiilinin lâzımı ائتمر (emri yerine getirdi) fiilidir. Kırma (كسر) – kırılma (انكسار) ikilisinde olduğu gibi lâzım olmaksızın müteaddînin tahakkuk etmeyeceği düşünülürse bu durum i'timâr olmaksızın emrin söz konusu olamayacağını göstermektedir. Öte yandan muhatabın iradesi aradan çıkarılarak emredilen fiilin varlığının doğrudan emre bağlanması cebir görüşüne götüreceği ve muhatabın sorumluluğunu anlamsız kılacağı

³⁶³ Serahsî, *Usûl*, I, 15.

³⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 18-19.

için mümkün değildir. Bu yüzden emir sîğası ile fiilin varlığı olmasa da talebin en kuvvetli türü olan ilzâm sâbit olmaktadır.³⁶⁵

B. TEKRAR VE MERRE ANLAMLARI AÇISINDAN DELALETİ

Emir sîğasının *tekrar* ve *merre* (emredilen fiilin bir kere yerine getirilmesi) anlamlarına delaleti nasların yorumlanmasıyla ilgili önemli usul tartışmalardan biridir. Kimi usulcüler bu sîğanın emredilen fiilin bir kere yerine getirilmesine yönelik talebe delaletini savunurken³⁶⁶, kimileri sîğanın mezkûr anlama delaletine karşı çıktıkları gibi tekrar anlamına delaletini de kabul etmemekte, emir sîğasının mutlak talep için vaz' edildiğini ileri sürmektedir.³⁶⁷

Emir sîğasının mutlak talep için vaz' edildiğini savunan usulcülere göre bu sîğa yalnızca emre konu fiilin kendisiyle varlık kazanacağı şeye delalet eder. Fiilin bir kere yerine getirilmesi varlık kazanmasının asgarî şartı olduğundan emir sîğası her ne kadar *merre* anlamını ifade etmek için vaz' edilmemiş olsa da emredilen fiili bir kere yerine getirmekle mükellef sorumluluktan kurtulmuş olur.³⁶⁸

Her ikisi de netice olarak emredilen fiilin bir kere yapılmasını öngören mezkûr iki görüş arasında ilk bakışta bir fark yokmuş gibi gözükse de, bu iki görüş birbirinden birinde *merrenin* sîğanın hakikat manası olmasına karşılık diğerinde hakikat manasının zarûrî bir neticesi olması itibarıyla ayrılmaktadırlar. Başka bir deyişle bu mana ilk görüşe göre doğrudan, ikinci görüşe göre ise dolaylı olarak emir sîğasının delaletine konu olmaktadır.

Bahse konu tartışmada usul âlimleri tarafından şu görüşler de ileri sürülmüştür: Emir sîğası hayat boyu imkân nispetinde *tekrarı* gerektirir, *merreye* delalet etmekle birlikte *tekrar* anlamına delalet kapalı değildir, tevakkuf edip mütekellimin kastını öğrenmek için sîğa dışında bir delil aramak gerekir.³⁶⁹ Bunlardan ilk ikisi arasındaki

³⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 19.

³⁶⁶ Sâlih, *Tefsîr*, II, 284.

³⁶⁷ Sâlih, *Tefsîr*, II, 286.

³⁶⁸ Sâlih, *Tefsîr*, II, 284-285.

³⁶⁹ Sâlih, *Tefsîr*, II, 287.

temel fark, birincisinde karine olmasa da tekrar anlamı sâbit olurken ikincisinde sîğanın bu anlama delaleti için karineye ihtiyaç duyulmasıdır.

1. Irak Meşâyihi

Cessâs, Irak meşâyihiinin bu konudaki görüşünü sözlerle açıklamaktadır:

“Ashâbımızın furû görüşlerine bakıldığında onların emir sîğasının emre konu fiilin bir kere yapılmasını gerektirdiği, ancak daha fazlasının kastedilmesi ihtimaline açık olduğu görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu sîğanın, söz konusu ihtimale açık olduğu halde bunu gerektirecek bir delil olmaması halinde medlûlünün asgarîsini teşkil eden ‘bir kere’ anlamına hamledilmesinin sebebi fazlalığın ancak karineyle sabit olmasıdır.”³⁷⁰

Görüldüğü gibi Irak meşâyihi emir sîğasının tekrar ihtimaline kapalı olduğunu düşünmeseler de bu manayı gerektirecek bir karine olmadıkça emredilen fiilin yalnızca bir kere yerine getirilmesini gerektirdiği görüşündedirler. Ayrıca, Cessâs’ın aşağıda iktibas edilen açıklamaları adı geçen grubun söz konusu sîğanın vakit, şart veya sıfatla kayıtlı olmasını da tekrar anlamını gerektirmesi için yeterli görmediğini göstermektedir:

“Ashâbımıza göre mutlak olan emir sîğasıyla vakit, şart yahut sıfatla kayıtlı olan arasında hiçbir fark yoktur; tekrara delalet eden bir harf veya bu manayı gerektiren başka bir karine olmadıkça bu sîğa tekrarı gerektirmez.”³⁷¹

Cessâs’ın mezkûr görüşü temellendirmekte kullandığı yöntem tanındıktır; *“(Allâh’ın emirlerini) onlara iyi açıklasın diye biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik”* (Tâhâ, 20/93) ayeti gibi nasların dilinin Arapça oluşuna vurgu yapan ayetlerden hareketle ortaya konulan bu yöntemde herhangi bir sîğanın naslarda yer aldığındaki hangi manada anlaşılacağı problemini çözmek için söz konusu sîğanın günlük dildeki kullanımına bakılması teklif edilmektedir. Buna göre Cessâs’ın öncelikle yaptığı şey emir sîğasının günlük kullanımlarında tekrar anlamını içerip içermediğini tespit etmektedir. Onun bunun için zikrettiği iki örnek kullanımdan biri mükellefin emre konu fiili bir kere yapması durumunda onun hakkında ‘emri yerine getirdi’ cümlesinin doğru

³⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 135. Ayrıca bkz. Saymerî, *Mesâil*, s. 11.

³⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 142. Ayrıca bkz. Saymerî, *Mesâil*, s. 14.

olarak kurulup kurulamayacağı, diğeri ise bir kimsenin kölesinden emir sîğasıyla muayyen bir fakir şahsa bir dirhem vermesini talep etmesiyle alakalıdır:

“Birinci görüşün (emrin tekrara delalet etmediği görüşü) sıhhatinin delili mükellefin emredilen fiili bir kere yapması durumunda emri yerine getirmiş olduğunun söylenebilmesidir. Hiç kimse onun emrin yalnızca bir kısmını yerine getirdiğini söyleyemez. Eğer bu sîğa tekrarı gerektirseydi söz konusu kişinin emri yerine getirdiğini söylemek doğru olmazdı.”³⁷²

...Bir başka delil de aramızda geçen günlük konuşmalarımızdır. Bir kimse kölesine ‘şu fakire bir dirhem ver’³⁷³ dese, bu söz kölenin o fakire tekrar tekrar bir dirhem vermesini gerektirmez. Öyleyse ‘(Allâh’ın emirlerini) onlara iyi açıklasın diye biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik’ (İbrâhim, 14/4) ayetinin ifade ettiği gibi Allâh ve Resûlü’nün hitaplarının da bu şekilde anlaşılması gerekir.”³⁷⁴

İktibâsta bulunduğumuz son cümlelerin de açık bir şekilde gösterdiği gibi, tartışma konusu sîğanın günlük dildeki kullanımlarından tekrar manasını içermediği anlaşıldıktan sonra artık Cessâs’a göre yapılması gereken naslarda yer aldığı zaman bu sîgayı mezkûr anlamı içermeyecek şekilde yorumlamaktır.

Esâsen nasta geçen bir lafzın manasını tespitte bu lafzın günlük kullanımlarına bakmayı yeterli görse de Cessâs’ın söz konusu tespiti başka argümanlarla da desteklemeyi ihmal etmediği görülmektedir. Bu argümanlardan biri emir sîğasının sayı (العدد) ve çoğulluk (الجمع) anlamları için vaz‘ edilmediği şeklindeki yaygın kabule dayanmaktadır:

“Savunduğumuz görüşün doğru olduğunu gösteren diğer bir delil ise şudur: Emir sîğasının tekrarı gerektirdiği söylendiğinde sayı ve çoğulluk anlamlarına delalet söz konusu olur ki sîğa bunlar için vaz‘ edilmiş değildir. Sîğanın bu manalara delaleti ancak ilave bir lafız veya karineyle mümkün olur. Öyleyse tekrara delaletin vâcip olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.”³⁷⁵

³⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 136.

³⁷³ أَعْطِ هَذَا الْفَقِيرَ دِرْهَمًا

³⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 141.

³⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 137.

Sözünü ettiğimiz argümanlardan bir diğeri ise Arap dilinde tekrar anlamına özgü lafızlar bulunduğu ve bu lafızlarla zikredilen anlam arasında karşılıklı lüzûm ilişkisinin bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır:

“Bizim görüşümüzün doğruluğunu gösteren bir başka delil de şudur: Dilde tekrar anlamını ifade etmek için كل ve كلما gibi lafızlar, başka anlamlar için de o anlamlara özgü sîğalar vaz‘ edilmiştir. Öyleyse tekrar anlamının sâbit olduğunu söylemek ancak tekrara delalet eden bir harf veya bu manayı gerektiren bir karine bulunması durumunda câizdir. Ayrıca mazi veya müstakbel fiil sîğalarının kullanıldığı olumlu haber cümlelerinden anlaşılan fiilin fail tarafından bir kere yapıldığıdır, daha fazla değil. Meselâ دخل/سیدخل زيد الدار sözünden tekrar manası anlaşılmaz. Eğer bunun yerine كلما مضى يوم veya قد دخلها كل يوم deseşdi işte o zaman girme eyleminin günlerin sayısınca tekrar tekrar yerine getirildiği anlaşılırdı. Emir sîğasında da durumun böyle olması gerekmektedir. Öyleyse emir sîğasıyla tekrar anlamı kastedildiği zaman bu manayı gerektiren lafızların kullanılmaması câiz olmadığı gibi sîğanın tekrarı gerektiren bir lafız olmadığı halde bu manaya hamli de câiz değildir.”³⁷⁶

Cessâs’ın tüm bu açıklamaları, Irak Hanefî çevresi tarafından savunulan emrin tekrar anlamına delalet etmediği şeklindeki görüşün, söz konusu çevrenin önceki tartışmalarda da görülen, nasların dili olan Arap dilindeki kullanımlarından hareketle lafzın hakikat anlamını tespit etme ve lafzın zâhirî anlamı olan bu mana ile şâriin muradı arasında doğrudan bir ilişki kurarak karinelere mücerret sîğayı şâriin iradesinin hakikat anlamı yönünde tecellî ettiğini gösteren bir delil sayma şeklindeki yaklaşımlarının tezâhürü olduğunu göstermektedir. Öte yandan umûm ve husûs sîğalarının delaleti ile emrin mûcebi tartışmalarında, sözü edilen sîğaların hakikat anlamlarına delaletinin katî olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmelerine karşın burada lafzın, mevzû lehine dâhil olmadığı halde, tekrar anlamına delaletini kesin bir dille nefyetmemeleri ilginçtir. Aynı karakterdeki meseleler arasındaki bu yaklaşım farkının sebebi kanaatimizce Irak Hanefî çevresi tarafından savunulan bu görüşün esâsen tahrîc faaliyeti sonucu belirlenmiş olmasıdır. Cessâs’ın aşağıda yer alan açıklamaları sözü edilen faaliyette esas alınan içtihatların hangileri olduğuna işaret etmektedir:

“...Ashâbımızın, eşine طلقى نفسه diyen erkek ve kölesine تزوج diyen efendi hakkındaki fetvaları da buna (emrin tekrara delaletine dâir tartışmada Irak

³⁷⁶ Cessâs, el-Fusûl, II, 137-138.

meşâyihî tarafından savunulan görüşe) delalet etmektedir. Onlar birinci meselede bir talâkın vâki olacağını ve sözün sahibinin üç talâka niyet etmesi halinde niyetinin geçerli olacağını; ikinci meselede ise benzer şekilde kölenin bir kadınla evlenebileceğini ve efendinin ikiye niyet etmesi halinde niyetinin geçerli olacağını (kölenin iki kadınla evlenebileceğini) söylemişlerdir. Bu fetvalar onların emrin bir sayıyla ilişkilendirilmediği zaman emredilen fiilin yalnızca bir kere yapılması gerektiğine delalet edeceği, daha fazla sayıda yerine getirilmesine delalet etme ihtimali söz konusu olsa da karine olmadığı zaman bundan fazlasına hamledilmeyeceği görüşünü benimsediklerini göstermektedir.”³⁷⁷

Görüldüğü gibi zikredilen içtihatlarda emir sîğaları varsayılan olarak fiilin bir kere yerine getirilmesine hamledilse de bundan daha fazlasına niyet etmesi halinde mütekellimin niyeti geçerli kabul edilmektedir. Niyetin geçerli olabilmesinin şartı mütekellimin sözü edilen hukûkî tasarrufunda kullanmış olduğu lafzın niyet ettiği manaya delalet ihtimâlinin bulunmasıdır. Emir sîğasının tekrar anlamına delaletinin kesin bir dille nefyedilmesi durumunda bu şart sağlanmamış olacak ve böylece ortaya konulan usul prensibiyle mezhebin furû-ı fıkıh alanındaki görüşleri arasında uyumsuzluk ortaya çıkacaktır. İşte bu uyumsuzluğu gidermek amacıyla Irak meşâyihinin lafzın zâhirinin mütekellimin iradesini kesin bir şekilde yansıttığını düşündükleri önceki meselelerden farklı olarak burada mütekellimin iradesiyle lafzın zâhiri arasındaki bağı gevşeterek katîlik iddiasından vazgeçtikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan iktibas edilen ifadelere dikkatlice bakıldığında bunlarda sözü edilen içtihatlarda zevcenin hür olması halinde erkeğin niyetinin yalnızca üç talâkla ilgili olarak geçerli kabul edildiği, iki talaka niyet etmesi halinde bunun işlevsiz olacağı görülmektedir. Cessâs tarafından savunulan usul prensibinin, sîğa ile fiilin bir kereden daha fazla sayıda yerine getirilmesinin talep edilmesi ihtimaline açık kapı bıraktığı hatırlanırsa, bu nüansı yansıttığını söylemek güçtür. Şöyle ki bu prensip uyarınca sîğa üç talak gibi iki talaka da muhtemel olduğuna göre erkeğin iki talaka niyet etmesi halinde bu niyetin geçerli olması gerekmektedir. Oysa mezhepte benimsenen içtihatların öngördüğü bunun tam aksidir. Son olarak, bahse konu tartışma çerçevesinde usul-furû uyumsuzluğunun furû alanındaki mezhep birikimi lehine çözüme kavuşturulmuş olması ilk bakışta şaşırtıcı gözükse de, Hanefî usulünün mezhebin furû-ı fıkıh alanındaki birikimiyle

³⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 135.

ilişkisi ve bu bağlamda bunlardan ikincisinin ilki üzerine temellendirildiği düşünülürse bu tutumun son derece tabii olduğu görülecektir.

Cessâs'ın emir sîğasının tekrara delaleti tartışmasında Hanefî çevresinin görüşlerini naklederken kullanmış olduğu ifadeler³⁷⁸ okuyucuda ele aldığımız meseleyle ilgili olarak söz konusu çevrenin kendi içinde hemfikir olduğunu intibâını oluştursa da, daha sonraki kaynaklar Semerkant meşâyihini bir tarafa Cessâs'ın da dâhil olduğu Irak meşâyihinin önemli simalarından İsâ b. Ebân'ın bu meseleye ilişkin görüşünün Cessâs'ın naklettiğinden farklı olduğunu söylemektedirler. Buna göre, İsâ b. Ebân, emredilen fiilin bilinen bir sınırının/nihâyetinin olup olmaması durumları arasında ayırım yapmakta; emir sîğasının, talâk gibi³⁷⁹ bilinen bir sınırı bulunan ve bu nedenle ancak sonlu sayıda vücûda getirilebilecek fiillerde tekrarı gerektirdiği, buna mukâbil, namâz ve oruç gibi bilinen bir sınırı olmayan ve kişinin ölünceye kadar sürekli yapabileceği fiillerde tekrara delalet etmediği düşüncesini savunmaktadır.³⁸⁰

Bu ayırmda ikinci kategoriye dâhil olan namaz ve oruç gibi fiillerin tekrarıyla kurbet addedilen bütün namaz ve oruçları kastettiği düşünülürse, şâriin mükellefe gücünün yetmeyeceği bir sorumluluk yüklemeyeceği düşüncesinin mezkûr görüşü ileri sürerken İsâ b. Ebân'ın hareket noktasını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kurbet addedilen bütün namazları kılmak ve bütün oruçları tutmanın kulun kudreti dâhilinde olmadığını düşünen İsâ b. Ebân, bu gibi fiillerin konusunu teşkil ettiği emir sîğalarını zâhirine delalet edecek şekilde yorumlanmalarının mümkün olmaması açısından وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْآلَةِ “*Âmâ ile gören bir olmaz*” (Fâtır, 35/19) ayetiyle “*Cehennemliklerle cennetlikler bir olmaz*” (Haşr, 59/20) ayetine benzetmektedir.³⁸¹ Zikredilen iki ayetin zâhirine bakıldığında görme yeteneğine sahip olanlarla olmayanlar ve cennetliklerle cehennemlikler arasındaki müsâvâtın ‘ale’l-‘umûm (umûmî olarak, her açıdan) nefyi söz konusu olsa da zikri geçen gruplar arasında insan olmak, akıl sahibi olmak, erkek veya kadın olmak gibi birçok açıdan müsâvâtın bulunması bunları söz

³⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 135.

³⁷⁹ Burada, hür kadınla yapılan bir evlilikte erkeğin eşini en fazla üç kere boşama hakkına sahip olması itibarıyla talâk hakkının sonlu/sınırlı sayıda olduğu, bu sayı aşıldıktan sonra tarafların yeni bir nikâhla dahi bir araya gelememeleri sonucunu doğuran *beynûnet-i kübrâ*'nın gerçekleşeceği göz önünde bulundurulmalıdır.

³⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 43; Serahsî, *Usûl*, I, 25; Semerkandî, *Mîzân*, s. 113.

³⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 43.

konusu anlama hamletmeyi imkânsız kılmaktadır.³⁸² Benzer şekilde bir kimsenin kurbet kabul edilen bütün namazları kılması ve bütün oruçları tutması gücü dâhilinde bulunmadığından صل (namaz kıl) ve صم (oruç tut) emirlerinin zikredilen özellikteki bütün namaz ve oruçlara delalet edecek şekilde yorumlanmaması gerekmektedir.³⁸³

İsâ b. Ebân'a nispet edilen bu görüş Hanefî mezhebinin furû alanında savunduğu görüşlerle çeliştiği için Debûsî tarafından eleştirilmiştir.³⁸⁴ Cessâs'ın belirttiği üzere Hanefîlere göre bir kimse karısına طلقى نفسه (kendini boşa) demek suretiyle kendisini boşamasını emretse yalnızca bir talâk vâki olup bu söz üzerine kadının kendisini üç talâkla boşaması ancak söz konusu şahsın üç talâka niyet etmesi halinde geçerli olmaktadır.³⁸⁵ Oysa aynı cümlemin fikhî açıdan ifade ettiği hüküm emir sîğasının tekrara delaleti konusunda İsâ b. Ebân tarafından benimsenen usul kuralı üzerinden tespit edilmek istendiğinde Hanefîlerin savunduğu mezkûr içtihadın tam aksi ortaya çıkmaktadır. Zira erkeğin eşini boşama yetkisi üç talâkla sınırlı olduğundan zikredilen cümledeki emrin konusu olan fiilin bilinen bir sınırı bulunmaktadır. Bu durumda İsâ b. Ebân'a göre aksini gerektiren bir karine mevcut olmadıkça bu fiili tekrar anlamına delalet edecek şekilde yorumlamak gerekeceğinden erkek üç talâka niyet etmese de kadının üç talâkı geçerli olacak; buna karşılık, kadının kendini bir talâkla boşaması halinde bunun geçerli olabilmesi için erkeğin tek talâka niyeti şart koşulacaktır.

Kaynakların emrin tekrara delaleti meselesinde Kerhî'nin öğrencisi Ebû Abdullâh el-Basrî'ye nispet ettiği görüşün de Cessâs tarafından nakledilen Irak Hanefî çevresinin benimsediği görüşten farklı olduğu görülmektedir. Ona göre, emirle ilgili istisna veya neshin vârid olması onunla tekrar anlamının kastedildiğini göstermektedir.³⁸⁶

Zikredilen iki durumda emir sîğasını tekrar anlamına hamletmemenin doğuracağı mahzurlar Basrî'den nakledilen bu görüşün gerekçesini teşkil etmektedir.

³⁸² Buhârî, *Keşf*, II, 152.

³⁸³ Debûsî, *Takvîm*, s. 43; Serahsî, *Usûl*, I, 25.

³⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 43.

³⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 314.

³⁸⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 101.

Zira ona göre emir sîğasının emredilen fiilin bir kere yapılmasını gerektirdiği varsayıldığında bu sîğayla ilgili olarak neshin vârid olması şâri'de konuya ilişkin yeni bir düşüncenin oluşması (بداء) anlamına gelmektedir. Benzer şekilde şâriin tekrar ifade etmeyen emir sîğasıyla ilişkili olarak istisna edatını kullanması durumunda çelişki (tenakuz) ortaya çıkmaktadır. Bu iki hususun da şâri hakkında düşünölemeyeceği ise aşikârdır.³⁸⁷

2. Semerkant Meşâyihî

Semerkant meşâyihî delaletle ilgili diğer tartışmalarda olduğu gibi bu tartışmada da kesinlik içerecek tarzda bir belirleme yapma taraftarı değildir. Semerkandî, Mâtürîdî'nin şahsında Semerkant meşâyihinin bu meseleye ilişkin görüşünü şu sözlerle dile getirmektedir:

“Hocamız Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşü kesinlik içerecek tarzda tayinde bulunarak şâriin muradının fiilin bir kere veya sürekli/mükerreren yerine getirilmesi olduğuna itikât edilmemesi, bunun yerine müphem bir şekilde bu iki manadan hangisi kastedildiyse onun hak olduğuna inanmak ve emredilen fiili, sîğa ile merre (tek bir kere) anlamının kastedildiğini gösteren bir delil olmadıkça, ihtiyâten peş peşe (على الترادف) yapmaktır.”³⁸⁸

Semerkandî'nin yukarıdaki ifadelerine dikkatlice bakıldığında, sîğanın itikadî alanla ilgili çağrışımları hakkında tevakkuf eden Semerkant meşâyihinin fikhî ahkâm hususunda *tekrar* anlamına hamledilmesi gerektiğini söylese de bunu sîğanın kendisiyle değil, haricî bir karine olan ihtiyat prensibiyle temellendirmesi dikkat çekicidir. Tartışmanın varsayımlarından birinin söz konusu sîğanın *tekrar* veya *merre* anlamına delaletine ilişkin herhangi bir karine bulunmaması olduğu düşünölürse, bu durum, adı geçen grubun zikredilen iki anlam arasında tercihten kaçınma tutumunun itikadî alanla sınırlı olmayıp amel sahasını da kapsadığını göstermektedir; onlara göre amele ilişkin hususlarda da yalnızca sîğadan hareketle sözü edilen manalar arasında tercihte bulunmak doğru değildir. Başka bir ifadeyle Semerkant meşâyihî delaletle ilgili önceki tartışmalarda olduğu gibi bu meselede de aslında vâkıfî bir tutum takınmakta ve böylece, kesinlik iddiasından vazgeçmiş görünmesi itibariyle sîğa ile mütekellimin

³⁸⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 101.

³⁸⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 113-114.

iradesi arasındaki bağı bir miktar zayıflatmakla birlikte sîğanın bizatihi kendisini hala güçlü bir şekilde mütekellimin iradesinin emredilen fiilin muhatap tarafından bir kere yerine getirilmesi yönünde tecellî ettiğini gösteren bir delil olarak gören Irak Hanefî çevresinin tam karşısında konumlanmaktadır.

Her ne kadar Semerkandî tasrîh etme ihtiyacı duymasa da Semerkant meşâyihinin bu tutumunun gerekçesi tevakkuf dışındaki bir tavrın yol açacağı problemlerdir. Şöyle ki Arap dilinde emir sîğasıyla *tekrar* ve *merre* anlamlarından her ikisinin de kastedilebildiği bilinmektedir. Bu durumda kesinlik içerecek şekilde bu iki manadan hangisine hamledilirse edilsin, şâri tarafından diğer anlamın kastedilmesi mümkün olduğundan yapılan tercihin hatalı olma ihtimali söz konusu olacaktır. Burada yapılacak hata muhatapın itikadı ile şâriin murâdının farklılaşması ve emrin yerine getirilmemesi sonucunu doğuracaktır. Bunlardan birincisinin kişiyi küfre, diğerinin ise günâha sokması, Semerkant meşâyihinin sîğa dışındaki karinelere sarfınazar edildiğinde neden sîğayı gerek itikâdî açıdan gerekse amelî açıdan *tekrar* ve *merre* anlamlarından birine hamletmekten kaçındığı sorusunun cevabıdır. Sîğanın mütekellimin muradını belirlemede tayin edici bir faktör kabul edilmesinin yol açtığı bu mahzurların ortaya çıkmaması için Semerkant meşâyihini önceki tartışmalarda olduğu gibi burada da sırf sîğadan hareketle lafzın anlamına karar vermeme tavrını benimsemiştir. Tahmin edilebileceği gibi bu tavır zikredilen sorunları ortadan kaldırırsa da bir başka probleme yol açmaktadır: Nasların hükümsüz kalması. Bu problemin önüne geçmek için Semerkant meşâyihinin teklif ettiği çözüm önceki tartışmalardan aşınası olduğumuz bir prensiptir: İhtiyat. Zikredilen çevre içerisinde yer alan usul âlimleri, sîğanın amelî çağrışımları hususunda tevakkuf etmenin yol açacağı söz konusu problemin ortaya çıkmaması için bu alanda sîğa ile sâbit olacak anlamı belirlerken sîğa dışında bir karine olsa da başkaca bir karine bulunmadığında her zaman devrede olan mezkûr prensipten yararlanmaktadırlar. Bu prensip aynı zamanda itikadî alanla ilgili olarak savunulan tevakkuf görüşünün de gerekçesidir.

İtikadî alan açısından bakıldığında ihtiyata en uygun tavır şâriin sîğa ile neyi murâd ettiği hususunda bir tayinde bulunmayıp müphem bir şekilde onun kastettiği mananın hak olduğuna itikat etmektir. Zira *tekrar* ve *merre* anlamlarından hangisi tercih

edilirse edilsin, şâriin diğeriini kastetmiş olması ihtimal dâhilinde olacağı için muhatabın itikadî ile şâriin muradı arasında farklılık olması tehlikesi devam edecektir. Bu tavır itikâdî alan açısından problemi çözsede geride belirtildiği gibi amelî sahada yeterli olmamaktadır. Mükellefin emredilen fiili emre uygun şekilde yerine getirebilmesi zikredilen iki anlamdan birini tercih edilmesine bağlıdır. Semerkant meşâyihine göre sîğa ihtiyata en uygun anlama hamledilmelidir. Bir an için sîğanın *merre* anlamına hamledildiğini düşünelim. Eğer şâri sîğa ile diğeri anlamı kastetmiş ise mükellef, fiili tekrar yoluyla yerine getirilmesi emredildiği halde bir kere yerine getirmekle iktifa edeceği için emre aykırı davranmış olacaktır. Sîğanın tekrar anlamına hamledilmesi halinde ise mükellef emredilen fiili tekrar yoluyla yerine getireceği için şâri tarafından *merre* anlamı kastedilse bile emri yerine getirmiş olacaktır. Sonuç olarak amelî açıdan ihtiyâta en uygun tavır sîğayı Semerkant meşâyihinin yaptığı gibi *tekrar* anlamına hamletmektir.

3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

Karinelerden mücerret emir sîğasının emredilen fiilin bir kere yerine getirilmesini gerektirdiği hususunda Irak meşâyihî ile hemfikir olan Debûsî, sîğanın *tekrar* anlamına muhtemel oluşu söz konusu olduğunda onlardan ayrılmaktadır. Önceki delalet tartışmalarında lafzın hakikî manası dışındaki bir anlama delaletini kesin bir dille reddetmelerine rağmen bu tartışmada aynı tutumu göstermeyen Irak meşâyihinin aksine, Debûsî, lafzın mevzû lehine dâhil olmayan *tekrar* anlamına ihtimal seviyesinde de olsa delaletine karşı çıkararak bu meselede de diğeri tartışmalarda sergilediği tutumunu sürdürmektedir. Ona göre emir sîğasının hakikat manasının bir parçası olmayan mezkûr anlama delaleti hiçbir şekilde söz konusu değildir.³⁸⁹

Mezkûr görüşü temellendirirken Debûsî'nin öncelikle tartışmanın mihverini oluşturan *tekrar* kavramına açıklık getirdiği, ardından bu kavramın gösterdiği anlamın emir sîğasının mevzû lehine dâhil olup olmadığını tartıştığı görülmektedir. Sözlük anlamıyla düşünüldüğünde bu kavramın fiiller hakkında tasavvur edilemeyeceğini, dolayısıyla fiillerle ilgili olarak kullanıldığında bununla kastedilen şeyin aslında

³⁸⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 40.

emredilen fiilin belli sayıda (adet) yerine getirilmesi olduğunu belirten Debûsî'nin sözü edilen açıklamaları şöyledir:

“Tekrar kelimesi sözlükte aynı şeyin ardı ardına geri gelmesidir.³⁹⁰ Sürekliliği olmayan, olup biten hareketlerden ibaret olan fiillerde bu mananın gerçekleşmesi mümkün değildir. Öyleyse ikinci seferde meydana gelen fiilin birinciden farklı olduğu kuşkusuzdur. Öte yandan ikinci fiilin varlığa gelişi ilk fiilin aynısı olmasa da benzeri olması itibariyle bu durum mecazen tekrar olarak adlandırılabilir. Bu ise aylarda olduğu gibi esâsen sayı/adet demektir.”³⁹¹

Tekrar kavramının fiiller hakkında kullanıldığında sayı/adet anlamına geldiğini tespit eden Debûsî'nin bundan sonra yaptığı şey, Cessâs'ın yaptığı gibi, günlük dildeki kullanımından hareketle bu mananın mezkûr sîğanın mevzû lehine dâhil olmadığını göstermektir: *“Lafızda sayıya delalet eden hiçbir şey yoktur. Çünkü bir kimse muhatabına أدخل الدار (Eve gir!) dediğinde bütünü ‘girme’ olarak adlandırılan ve adetle alakası olmayan eylemi oluşturan belli hareketleri emretmiş olmaktadır.”³⁹²*

Adet/sayı anlamının emir sîğasının mevzû lehine dâhil olmaması, karine bulunmadığında sîğayı mütekellimin iradesinin lafzın hakikî anlamı olan mevzû lehi yönünde tecellî ettiğini gösteren delil kabul eden Debûsî'nin, söz konusu sîğanın *tekrar* anlamına delaletine karşı çıkması için yeterli olmaktadır.

İhtimal düzeyinde de olsa sîğanın tekrara delaletinin söz konusu olamayacağını belirtmek suretiyle aynı karakterdeki usul meselelerinde ileri sürdüğü görüşlerin birbiriyle uyumlu olmasını sağlayan Debûsî'nin bu kez karşı karşıya kaldığı problem, طلق نفسي (Kendini boşla!) cümlesiyle eşine kendisini boşamasını emreden erkeğin bu sözle üç talâka niyet etmesi halinde kadının vereceği üç talâkın geçerli sayılacağı şeklindeki Hanefî içtihâdır. Bir şahsın sözlü bir hukûkî tasarrufta bulunurken niyetinin dikkate alınabilmesi için söz konusu tasarrufta kullandığı lafzın niyet ettiği anlama ihtimal düzeyinde de olsa delalet etmesinin şart koşulduğu düşünülürse, bu içtihat Hanefî mezhebinin kurucu imamların emir sîğasının *tekrar* anlamına delaletinin muhtemel olduğu fikrini benimsediğini göstermektedir. Başka bir deyişle Debûsî'nin

³⁹⁰ العود مرة بعد اخرى

³⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 41.

³⁹² Debûsî, *Takvîm*, s. 41.

usul prensipleri arasındaki iç uyumu sağlamak amacıyla yaptığı bu yeni formülasyon beklenmedik bir probleme yol açmıştır: Usul-furû uyumsuzluğu. Bu probleme çözüm olarak Debûsî'nin getirdiği teklif şöyledir:

“Emir sîğasının emredilen fiilin küllüne delalet ihtimalinin olduğu şeklindeki sözümüziün gerekçesi şudur: Bir kimse muhatabına أدخل الدار (Eve gir!) dese bununla girme fiilini emretmiş olmaktadır. Bu söz ‘eve girme’ olarak görülebilecek fiillerin bir kısmını kapsadığı gibi tamamını da içine alabilmektedir. Şöyle ki الدخول (girme) fiilin ismidir. Aynlar ve diğer şeylerde olduğu gibi bu fiilin de kendi cinsinden küllü ve cüz’ü vardır. Zira zikredilen kelime ‘girme’ fiilinin cins ismi olması açısından su, yiyecekler ve insanlar gibi fiillerin dışındaki şeylerin cins isimlerine kıyas edilir. Öte yandan umûm lafızları babında zikredeceğimiz üzere kural olarak cins ismiyle ilişkilendirilen hüküm söz konusu ismin kapsamına girenlerin asgarîsine hamledilmekle birlikte küllüne de muhtemeldir. Bu meselede de durum böyledir.”³⁹³

Debusî'nin cins ismi kavramını devreye sokması ona emredilen fiilin, cinsinin en azı/asgarîsi, tamamı ve bu ikisi arasında bulunan miktarlarca/sayılar adedince yerine getirilmesi durumları arasında ayrım yapabilme esnekliği sağlamaktadır. Bu ayrımı, cins ismiyle ilişkilendirilen hükmün söz konusu ismin kapsamına giren fertlerin asgarîsine hamledileceğini öngören, fakat küllüne hamlini de büsbütün reddetmeyen genel prensiple ilişkilendirmesi Debûsî'yi emir sîğasının merre anlamına delalet etse de emredilen fiilin cinsinin bütününe delalet etme ihtimalinin söz konusu olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

Debûsî'nin açıklamalarını aynen benimseyen Pezdevî ve Serahsî'nin, sayıya delalet etmeme özelliklerinin altını çizdikleri hakikî müfret ve hükmi müfret kavramlarıyla tartışmaya katkıda bulunmaktadırlar. Bu kavramlarla söz konusu açıklamaları daha da inceltip izah eden ve böylece Debûsî'nin delalet tartışmalarında ortaya konulan usul görüşleri arasındaki iç tutarlılığı sağlama yönündeki çabalarını bir adım ileri taşıyan adı geçen iki usulcü, aslında bunu yaparken Debûsî'nin emir sîğasının tekrarı gerektirdiğini savunan usulcülerle sîğanın merre anlamına delalet ettiğini savunmakla birlikte bir ihtimal olarak tekrara delaletine karşı çıkmayan usulcülere nispet ettiği argümanların sentezinden yararlanmaktadırlar.

³⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 42.

Pezdevî ve Serahsî'ye göre bir emir sîğası olan اَوْقَعِي طَلَقًا esâsen اَوْقَعِي طَلَقًا veya افعلي التطلق cümlesinin kısaltılmış şeklidir. Görüldüğü gibi ne takdir edilirse edilsin sîğanın delalet ettiği fiil fert/tek (الفرد) olmaktadır. Fertlerden mürekkep olan şey olarak tanımlanan adedin (العدد) aksine ferdin kendisinde bileşikliğin (terekküp) bulunmadığı şey olarak tanımlandığı düşünülürse, bu iki kavram arasında tezat ilişkisi bulunmaktadır. Bu yüzden ferdin adede delalet ihtimali olmadığı gibi adedin de ferde delalet etme ihtimali yoktur. Diğer fiillerde de durum bundan farklı değildir. Meselâ عمرو و زيد (Vur!) اُضْرِبْ اَوْقَعِي طَلَقًا cümlesinin kısaltılmışı olan اُضْرِبْ اَوْقَعِي طَلَقًا veya اُضْرِبْ اَوْقَعِي طَلَقًا gibi fert olup adede, söz gelimi beş veya on defa vurmaya delalet etmemektedir. Öte yandan emir sîğasının delalet ettiği masterlar cins ismidir. Bu açıdan bakıldığında sözü edilen masterların gösterdiği cinsin asgarîsi/en azı hem hakikaten hem de hükmen ferttir. Bu cinsin bütünü ise hakikatte fert olmasa da hükmen ferttir. Zira sözgelimi evlenme, boşama, alışveriş yapma, kiralama gibi hukûkî tasarruf cinsleri sayıldığında boşama (talâk) bütün cüzleriyle birlikte bu cinslerden biri olmaktadır.³⁹⁴

Pezdevî ve Serahsî'nin bu açıklamaları ortaya yeni bir sorun çıkarmış görülmektedir: Sîğanın delalet ettiği cinsin en azı da en çoğu da tek/fert ise sîğa zikredildiğinde bu ikisinden hangisi anlaşılacaktır? Söz konusu anlamların her ikisi de tek olsa da, tek olmak bakımından bunların eşit derecede olmadığı, yalnızca hükmen fert/tek olan cinsin bütününün aksine cinsin asgarîsinin hem hakikaten hem de hükmen fert/tek olduğu düşünülürse, adı geçen usulcülerin bu sorunun üstesinden gelmesi güç değildir. Sîğa zikredildiğinde bunlardan her açıdan tek olan cinsin asgarîsine delalet ettiği varsayılacak, buna mukabil, diğerine delaleti büsbütün yok sayılmayarak söz konusu anlam mütekellimin niyeti ile desteklenmesi halinde işlevsel hale gelecektir. Bu ikisi arasında kalanlar ise hiçbir şekilde tek olmadıkları için emir sîğasının delaletine bir ihtimal olarak dahi konu olamamaktadır.³⁹⁵ Bu durumda emir sîğası fiilin cinsinin ister asgarîsine ister bütününe delalet etsin, her halükarda tek olana/ferde delalet etmiş olmaktadır.

³⁹⁴ Pezdevî, *Kenz*, I, 189-190; Serahsî, *Usûl*, I, 24.

³⁹⁵ Pezdevî, *Kenz*, I, 190; Serahsî, *Usûl*, I, 24. Ayrıca bkz. Buhârî, *Keşf*, I, 188-190.

Buraya kadar anlatılanları bir erkeğin eşine karşı طلقني نفسك (Kendini boşla!) demesi örneği üzerinden somutlaştırmak gerekirse, adı geçen üç usulcüyeye göre eğer bu sözün muhâtabı olan kadın hür ise bununla üç talâka niyet etmesi durumunda erkeğin niyeti geçerli, iki talâka niyet etmesi halinde ise geçersizdir. Zira üç sayısı hür kadınlarda verilebilecek maksimum talâk sayısını gösterdiğinden üç talaka niyet etmekle kişi mezkûr tasarruf türünün bütününe niyet etmiş olmaktadır. İki sayısı ne asgarî ne de maksimum talâk sayısını gösterdiği için ihtimal seviyesinde de olsa zikredilen lafzın delaletine konu olamamaktadır. Öte yandan, bu sözün muhatabı olan kadının hür olmaması halinde kocanın iki talâka niyeti geçerlidir. İki talaka niyetin bu durumda geçerli olmasının nedeni câriyelerde maksimum talâk sayısının ikiye düşmesidir.³⁹⁶

Tüm bu açıklamalarla delalet tartışmalarında savunulan usul görüşleri arasındaki iç bütünlük büyük ölçüde sağlanmış, ayrıca zikredilen Hanefî içtihadı bağlamında usul-furû uyumsuzluğu giderilmiş olsa da, bunlardan çok daha ciddî bir sorun hala çözüm beklemektedir. Güneş batıya meylettiği zaman (zevâl vakti) namaz kılmayı emreden أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ (İsrâ, 17/78) ayeti ile cünüp iken gusûl abdesti almayı emreden وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (Mâide, 5/6) ayetinde olduğu gibi mükerreren yerine getirilmesi gereken kimi ibadetlerle ilgili olarak naslarda yer alan emir sîğaları, adı geçen üç usulcû tarafından savunulan, emir sîğasının hiçbir durumda *tekrar* anlamına delalet etmeyeceği görüşüyle çelişiyor görünmektedir. Nitekim kimi usulcüler sîğanın mezkûr anlama delaletini bunlardan hareketle savunmaktadır. Üstelik bunlar boşama yetkisinin kullanımıyla alakalı geride geçen içtihatlarla mukâyese edildiğinde üzerlerinde icmâ vaki olması itibariyle çok daha muhkem hükümlerdir. Durum böyle olsa da Debûsî bu sorunun üstesinden gelmek için emir sîğasının delaletiyle ilgili görüşünü revize etmeye pek niyetli görünmemektedir. Bunun yerine söz konusu problemi tartışılan mesele çerçevesinden çıkararak çözmeye çalışmaktadır. Ona göre ibadetlerin mükerreren vâcib olmasının sebebi sözü edilen emir sîğaları değil, bunların vücûbüne illet kılınan şeylerdir. İletler tekerrür ettikçe onlara bağlı olan vücûb de tekerrür etmektedir. Bu durumda emir sîğaları, اد الثمن للشراء (Alışveriş yaptığın zaman aldığın şeyin parasını öde!) cümlesinde olduğu gibi fiilin sebebi bulunduğu zaman

³⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 23.

yerine getirilmesine dair bir talep olmaktadır. Meselâ güneş batıya meylettiği zaman namaz kılmayı emreden أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ (İsrâ, 17/78) ayetinde şârî güneşin batıya meyletmesini namaz kılmayı gerektiren bir sebep kılmıştır. Bu yüzden mezkûr sebebin her tahakkuk edişinde namaz kılmak vâcib olacaktır.³⁹⁷ Kısacası, Debûsî'ye göre ibadetlerin tekrar yoluyla vâcib kılınışının emir sîğasının tekrara delaletiyle ilgisi bulunmamaktadır.

Sonuç olarak bundan önceki tartışmalarda Irak Hanefî çevresi gibi lafzın hakikî anlamına delaletinin katî olduğu görüşünü savunan Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin, emir sîğasının adede delalet ihtimalini açıkça reddetseler de *merre* anlamına delaletinin katî olduğunu söylemek yerine fiilin cinsinin bütünü olarak adlandırdıkları esasen adet anlamını içeren bir manaya delaletine açık kapı bırakmaları, dahası bunu meşrulaştırmaya çalışmaları ilginçtir. Adı geçen usulcüler böyle bir tavra iten neden Irak meşâyihinin sîğanın *tekrar* anlamına delalet ihtimalini kabul etmesinde olduğu gibi ileri sürdükleri görüşün esasen mezhebin bazı furû meselelerindeki çözümlerinden tahrîc yoluyla elde edilmiş olmasıdır. Aynı malzeme üzerinden tahrîc faaliyetine girişmelerine rağmen farklı sonuçlara ulaşan Irak meşâyihî ve Debûsî tarafından ileri sürülen görüşler, gerek bunlara temel olan furû çözümleriyle (dış uyum) gerekse aynı karakterdeki diğer usul tartışmalarında söz konusu usulcüler tarafından savunulan görüşlerle uyumu (iç uyum) açısından mukayese edildiğinde, Irak meşâyihî tarafından ortaya konulan görüşün sîğanın tekrara delalet ihtimalini reddetmemesi nedeniyle mezhepte kabul görmeyen emir sîğasıyla iki talaka niyetin geçerli olması sonucuna kapı aralaması, ayrıca aynı çevre tarafından diğer delalet tartışmalarında benimsenen lafzın hakikat anlamına kesin bir şekilde delaletini öngören yaklaşımla çelişmesi, böylece gerek usul-furû uyumunu gerekse usul prensipleri arasındaki iç uyumu sağlayamaması; buna karşılık, Debûsî tarafından formüle edilen prensibin bir taraftan sîğanın hakikat anlamının bir parçası olmayan tekrar anlamına delalet ihtimalini reddederken diğer taraftan sîğa ile inşâ edilen tasarruf türünün maksimum sayıda yerine getirilmesine yönelik niyetin geçerliliğine izin vermesi göz önünde bulundurulursa, ikincisinin zikredilen kıstaslar açısından daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

³⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 41-42. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 22.

C. FEVR VE TERÂHÎ ANLAMLARI AÇISINDAN DELALETİ

Emir sîğasının delaletiyle ilgili usulcülerin ihtilafa düştüğü diğer bir husus, usul eserlerinde genelde emrin fevr ve terâhîye delaleti başlığı altında ele alınan, söz konusu sîğanın emredilen fiilin emrin muhatabı tarafından yerine getirilebileceği zaman aralığına ilişkin delaletidir. Emir sîğasının fevre delalet ettiğini söyleyen usul âlimleri bununla emre konu olan fiilin mükellef tarafından gecikme olmaksızın derhal yerine getirilmesi gerektiğini, terâhîye delaletini savunanlar ise emredilen fiili gecikmeli olarak yerine getirmekle de mükellefin sorumluluktan kurtulmuş olacağını kastetmektedir.

Esâsen araştırmamıza konu edindiğimiz Irak ve Semerkant Hanefî çevreleri arasında fikir ayrılığının bulunmadığı, buna karşılık lafızların delaletine ilişkin yaklaşım farkının devam ettiği bu mesele, son tahlilde aynı görüşte birleşseler de adı geçen grupların mukayesesine imkân veren söz konusu yaklaşım farkı nedeniyle araştırmamızın konuları arasına dâhil edilmiştir.

1. Irak Meşâyihî

Emredilen fiilin ifâ imkânının bulunduğu ilk anda yerine getirilmesi gerektiği düşüncesini benimseyen Irak meşâyihinin bu meseleyle aynı sîğanın vücûba delaleti tartışması arasında bir bağ kurduğu ve sîğanın fevre delaletini vücûba delaletinin bir gereği kabul ettikleri görülmektedir. Cessâs bu durumu şu sözlerle dile getirmektedir: *“Fiilin bağlayıcı bir şekilde talebinin söz konusu olduğu sîğa, vücûb anlamıyla ilişkisi sebebiyle fevre delalet etmektedir. Böyle olmayan sîğalar ise bağlayıcılık bulunmaması nedeniyle talep edilen fiilin hemen yerine getirilmesini gerektirmez.”*³⁹⁸

Cessâs’ın naklettiğine göre Kerhî vücûb ile fevr arasındaki ilişkiyi, bunlardan ilkinin diğerini gerektirdiğini, talep bağlayıcı gözükse bile fevr özelliği olmaksızın var olacak vücûbun aslında talebin bağlayıcı olmadığı nedbden farksız olacağını söyleyerek izah etmektedir. Şöyle ki emir sîğasının fevre değil terâhîye delalet etmesi mükellefin ölüm anına kadar emre konu fiilin edasını geciktirme hakkının kabulü anlamına gelse de bu hakkı sonuna kadar kullanıp neticede emri yerine getirmeden ölmesi durumunda söz

³⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 115.

konusu fiilin edasını ölüm anına kadar geciktirmesi sebebiyle suçlu kabul edilip edilmeyeceği açık değildir. Suçlu kabul edilmeyeceğinin varsayılması halinde emre konu fiilin niteliğini belirtmede kullanılacak en uygun vasfın vucûb değil nedb olduğu izahtan varestedir. Diğerinde ise durum biraz karmaşıktır. Kerhî'ye göre mükellef ne zaman öleceğini bilmediği gibi kendisini bu bilgiye götürecek herhangi karineye de sahip değildir. Bu yüzden emredilen fiili yerine getirmeden ölmesi halinde ihmalkârlıkla suçlanması mümkün görünmemektedir. Ayrıca, emir sîğasının terâhîye delalet ettiği fikrini benimsedikten sonra söz konusu kişinin ölümün ne zaman geleceğinin meçhûl olduğu düşüncesiyle emredilen fiili geciktirmesini yasaklamak da anlamsızdır. Sonuç olarak emrin muhatabına emredilen fiilin edasında geciktirme hakkı tanındığında sözü edilen kişi emri yerine getirmeden ölse bile bunu ölüm anına kadar geciktirmiş olması sebebiyle ihmalkârlıkla suçlanamayacağı açığa çıkmış olmaktadır. Bu durumda yerine getirmeyenin suçlanamaması sebebiyle emredilen fiili vâcip olarak nitelendirmektense mendûb kategorisine dâhil etmek daha doğru olacaktır. Cessâs, bunu naklettikten sonra bir defasında hocasının bu argümanı kullanarak emir sîğasının terâhîye delaletini çürütmesinin akabinde ona bu delilden herhangi bir vakitle kayıtlı olmaksızın kişinin zimmetinde sâbit olan zekâtlar, kazaya kalan Ramazan oruçları ve adaklar gibi borçların eda imkânının bulunduğu ilk anda yerine getirilmesinin gerekliliğinin anlaşılabileceğini söylediğini, hocasının da kendisini tasdik ederek zikrettiği borçların tehirinin câiz olmadığını ifade ettiğini kaydetmektedir.³⁹⁹

Cessâs'ın emir sîğasının fevr anlamına delaleti fikrini destekleyen deliller olarak zikrettiği bazı açıklamaları, Irak meşâyihinin bu konudaki yaklaşımıyla lafızların delaletine ilişkin önceki tartışma konularındaki yaklaşımları arasındaki sürekliliği göstermesi açısından önemlidir. Nasların dilinin Arapça oluşuna vurgu yapan ayetleri referans alan, şâriin hitabında yer alan lafızların gerek biçim gerekse mana bakımından insanların birbirleriyle iletişim kurarken kullandığı lafızlardan farklı olmadığı düşüncesine dayanan ve naslarda yer alan lafızları aksini gösteren bir karine bulunmadıkça gündelik dilde kullanıldıkları manalara hamletmek şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşıma göre, fevr ya da terâhî'ye delaletine dair bir karine bulunmayan emir sîğalarının bu anlamlardan hangisine delalet ettiği söz konusu sîğanın

³⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 109-110.

gündelik dildeki kullanımlarından hareketle belirlenmelidir. Sözü edilen argümanlardan biri şöyledir:

“...Kölelerimizi ve bize itaat etmek durumunda olan kişileri muhatap alarak kullandığımız emir sîğalarının fevre delaleti bilinen bir husustur. Bu durum emir sîğasının mezkûr anlama delaletini gerektirmektedir. Allâh Teâlâ’nın emirlerinde de durumun aynı olması gerekir. Zira Allâh Teâlâ bize kendi aramızdaki konuşmalarda kullandığımız ifadelerle hitap etmektedir. Bu anlam da sözün gereğidir. Ayrıca O, ‘Biz her peygamberi, kendi kavminin diliyle gönderdik’ (İbrâhîm, 14/4) buyurmaktadır.”⁴⁰⁰

Görüldüğü gibi burada Cessâs emir sîğasının fevr anlamına delaletini temellendirmek için yalnızca söz konusu sîğanın gündelik dildeki kullanımlarına bakmaktadır. Ona göre nasların dilinin Hz. Peygamber’in gönderildiği toplumun fertlerinin birbirleriyle iletişim kurarken kullandığı dilden farklı olmaması, naslardaki manasına dair herhangi bir karine bulunmayan lafızların manasını tespitite bu tutumu yeterli kılmaktadır. Ayrıca onun bu tavrı gerekçelendirirken zikrettiği argümanın lafızların delaletiyle ilgili diğer tartışmalarda zikrettiğiyle aynı olması Irak meşâyihinin lafızların delaletiyle ilgili meselelerdeki görüşlerini aynı yaklaşım çerçevesinde oluşturduğunu göstermesi açısından önemlidir. Cessâs’ın sözü edilen yaklaşıma işaret eden diğer argümanı şöyledir:

“Bu görüşün sıhhatinin delili şudur: Geride zikrettiğimiz açıklamalardan anlaşılacağı üzere emir sîğası vücûb anlamına delalet etmektedir. Emredilen fiili zaman geçirmeksizin yerine getiren kişinin vâcibi edâ ettiği hususunda herkesin hemfikir olması, emredenin muradının söz konusu fiilin hemen yerine getirilmesi olduğunu, dolayısıyla emir sîğasının fevre delalet ettiğini göstermektedir. Bu durumda افعل (Yap!) sözü aslında افعله في اول احوال الامكان (Emredilen fiili imkân bulunduğu ilk anda yerine getir!) sözü gibi olup emre konu fiilin gecikme olmaksızın yerine getirilmesini gerektirmektedir. Bu fiili geciktirmenin cevâzından bahsedebilmek için bir karineye ihtiyaç duyarız. Zira emreden kişi افعله في هذا الوقت (Onu şu vakitte yerine getir!) demiş olsaydı fiilin zikredilen vakitte yerine getirilmesi, ilerideki bir vakte kadar geciktirilmemesi gerekecekti. Zikrettiğimiz delilden emir sîğasından emredilen fiilin gecikme olmaksızın yerine getirilmesinin murad edildiği anlaşıldığına göre sîğayla tehirin kastedildiğini gösteren bir karine bulunmadıkça fiilin geciktirilmesi câiz olmamaktadır.”⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Cessâs, el-Fusûl, II, 108-109.

⁴⁰¹ Cessâs, el-Fusûl, II, 107.

Burada Cessâs bir öncekine benzer şekilde insanların genel kanaâtinden yararlanmıştır. Buna göre mükellefin emredilen fiili gecikme olmaksızın eda etmesi halinde emri yerine getirmiş sayılacağına dair insanların genel kanaâti sîğanın fevre delaletini temellendirmede yeterlidir. Bununla birlikte Cessâs'ın bu yeni argümanı bir soruna yol açmaktadır: Emir sîğasının terâhîye delaletini savunan usulcüler de aynı argümanla kendi görüşlerini ispata girişmektedir. Onlara göre zaman kaydı getirilmeden mutlak olarak gelen bir emir tehir edilip ilk vakitte değil de ikinci vakitte, hatta üçüncü vakitte yerine getirilse bile söz konusu sîğa ile vâcip olan şey edâ edilmiş olmaktadır. Beklendiği gibi Cessâs bu temellendirmeye karşı çıkmaktadır. Ona göre imkân bulunan ilk anda vacip olanla gecikmeyle yerine getirilen aynı değildir; öğle namazının vaktinin çıkmasıyla sâkât olup artık kazasının vâcip olması gibi ilki vaktinin geçmesiyle sâkât olmuş, yerine diğeri farz olmuştur. Aralarında farz olmak bakımından bir benzerlik olsa da bunlar birbirinden farklıdır. Dolayısıyla mükellefin emir sîğasıyla vâcip olan fiili geciktirmesi câiz değildir. Cessâs bu noktada insanlara olan borçlarla (deyn ve diğer borçlar) Allâh'a karşı olan borçlar (vâcip) arasında benzerlik kurmaktadır. Eğer tehir şartı yoksa insanlara olan borçların derhal ifası gerekmektedir, alacaklının izni olmaksızın bunların tehiri câiz değildir. Bununla birlikte borçlu hakkı olmadığı halde borcu zamanında ifa etmezse bunu, takip eden vakitlerde yapması lazımdır. Herhangi bir vakitle sınırlandırılmamış olma noktasında sözü edilen borçlarla birleşen Allâh'a karşı olan borçların da aynı şekilde değerlendirilmesi gerekir.⁴⁰²

Irak meşâyihiinin *merre* ve *fevr* anlamları için vaz' edildiğini düşündüğü emir sîğasının tekrar ve terâhî anlamlarına muhtemel oluşunu kabul ettiğini belirten Hazne, buradan yola çıkarak söz konusu grubun, lafızların delaletiyle ilgili diğer tartışmalarda sergilediği, lafzın gerek amelî gerekse itikadî çağrışımları hususunda sîğayı belirleyici kabul etme şeklindeki yaklaşımı amelî sahayla sınırlı bir şekilde kısmen sürdürdüğünü ileri sürmektedir.⁴⁰³ Cessâs'ın, Irak meşâyihiinin sîğanın tekrar anlamına delalet ihtimalini kabul ettiğini sarîh ifadelerle kaydettiği⁴⁰⁴ emir sîğasının tekrar ve merre anlamları açısından delaletine ilişkin tartışmada durum böyle olsa da, Irak meşâyihiinin

⁴⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 107-108. Ayrıca bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 113.

⁴⁰³ Hazne, *Tatavvur*, s. 280.

⁴⁰⁴ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 135.

diğer tartışmadaki görüşüyle ilgili açıklamalarında terâhî ihtimalinden bahsetmemesi bir yana onun aşağıdaki ifadeleri sîğanın fevr ve terâhî'ye delaleti açısından bu iddiayı reddetmektedir:

“...Senin emir sîğasının terâhî anlamına delalet edecek şekilde kullanılabileceği yönündeki iddian eğer bu mutlaklık üzere alınırsa doğru değildir. Bu sîğanın mezkûr anlamda kullanıldığını kabul etsek bile bu bizim iddiamızın geçerliliğine zarar vermez. Çünkü bu durum umûm sîğasının bir karineyle tahsis edilmesi ve yine karine sebebiyle lafzın hakikat anlamının bırakılıp mecazî anlamının alınması durumlarında olduğu gibi ancak lafzın dışındaki bir karine yardımıyla söz konusu olabilir. Nasıl ki bu şartlar altında umûm sîğalarının husûs anlamına ve lafzın mecazî anlamına hamledilmesi, umûm görüşünün ve lafzın hakikat anlamına hamletmenin gerekliliğine dair düşüncenin sıhhatine zarar vermiyorsa, aynı şartlar altında emir sîğasının terâhîye delaletinin de fevre delaletini öngören düşünceyi zedelemesinden bahsedilemez.”⁴⁰⁵

Cessâs'ın burada emir sîğasının terâhî anlamına delaletini reddetmesi de bunun tıpkı umûm sîğalarında olduğu gibi ancak sîğayı bu anlama hamletmeyi gerektirecek bir karine bulunması durumunda mümkün olduğunu ifade etmek suretiyle Irak meşâyihinin lafzın delaletinin katîliğine yaptığı vurgunun en fazla olduğu âmmın delaleti tartışmasıyla bu mesele arasında paralellik kurması önemlidir. Bu durum, onun karine olmadığı halde emir sîğasının terâhî anlamına delalet ihtimalinden söz etmediği gerçeğiyle birleştirildiğinde, Irak meşâyihinin bu meseledeki görüşünün katîlik açısından umûm sîğalarında savunduklarından farklı olmadığını göstermektedir.

2. Semerkant Meşâyihî

Semerkandî'nin açıklamalarına bakıldığında Semerkant meşâyihinin de Irak meşâyihî gibi emir sîğasının fevre delaletini öngören görüşü benimsediği görülmektedir. Semerkandî söz konusu çevrenin görüşlerini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Şeyhimiz İmâm Mâtürîdî'ye göre sîğa dışında ilave bir delil bulunmaması halinde emrin ne fevr ne de terâhî anlamına delaletine itikat edilir. Bilakis müphem bir şekilde şâriin muradı bunlardan hangisiyse onun hak olduğuna inanılır.

⁴⁰⁵ Cessâs, el-Fusûl, II, 112.

Bununla birlikte kesinlik içerecek bir şekilde değil, lafzın zâhiri gerektirdiği için emredilen fiilin mümkün olan ilk vakitte yerine getirilmesi gerekir.”⁴⁰⁶

Semerkant meşâyihiinin itikâdî alanla ilgili olarak önceki tartışmalarda ortaya koyduğu yaklaşımı bu meselede de sürdürdüklerini sarîh bir şekilde beyan eden bu açıklamalar, her ne kadar okuyucuda sözü edilen usulcülerin en azından amelî açıdan Irak meşâyihi gibi lafzın zâhirini/sîğayı belirleyici kabul ettiği düşüncesini uyandırmaya müsait olsa da, bu grubun önceki tartışmalarda sergilediği tutum göz önünde bulundurulduğunda bunun yalnızca sîğadan hareketle belirlenmiş bir tavır olmadığı, mezkûr görüşün ortaya çıkmasında sîğanın yanı sıra hâricî bir karine olan ihtiyat prensibinin de rolünün bulunduğu düşünülmelidir. Buna göre söz konusu lafzı yorumlayan müçtehidin sîğa dışındaki her şeyden sarfınazar ettiğinde yapması gereken, onlara göre, her iki alanda da tevakkuftan başka bir şey değildir. Öte yandan, Semerkant meşâyihi, Vâkıfiyye gibi işi bu noktada bırakmak yerine, tevakkuf etmenin doğuracağı sorunları da hesaba katarak bir çözüm yolu teklif etmektedir. Bu çözümün adı lafızların delaletine ilişkin diğer meselelerde de görüldüğü gibi lafzın/sîğanın dışında bir karine olan ve başkaca bir karine bulunmadığında her zaman devrede olan ihtiyat prensibidir.

Nassı yorumlayan kişi emir sîğasını ister fevr isterse terâhî anlamına hamletsin, her halükarda büyük bir sorunla karşı karşıyadır; küfre düşme sonucunu doğuran şâriin muradının hilafına itikat etme. Zira bu sîğanın Arap dilinde her iki anlamda da kullanıldığı bilinmektedir. Bu durumda eğer sîğayı fevr anlamına hamletse, şâri tarafından terâhî anlamının, terâhîye hamletse fevr anlamının kastedilmiş olma ihtimali söz konusu olacaktır. Öte yandan bu hususta tayinde bulunmaksızın şâriin muradının hak olduğuna inanmanın itikâdî açıdan yeterli olduğu bilinmektedir. Öyleyse mezkûr tehlikeden kurtulmak için yapılması gereken bellidir; herhangi bir tayinde bulunmaksızın müphem bir şekilde şâri bu iki anlamdan hangisini kast ettiyse onun hak olduğuna inanmak. Meseleye amelî açıdan bakıldığında ise şâriin muradının hilafına inanma sebebiyle küfre düşme tehlikesinin olmaması bir yana, itikâdî saha ile ilgili olarak anlatılan söz konusu iki anlamdan herhangi birini tercih etmeme şeklindeki tavır eylemsizliğe, daha açık bir ifadeyle nasların fikhî ahkâmla ilgili yönünün âtıl hâle

⁴⁰⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 212-213.

gelmesine yol açacağından uygun görünmemektedir. O halde kaçınılmaz olarak fevr ve terâhî anlamlarından biri tercih edilecektir. Terâhî yoluyla emredilen bir fiilin imkân bulunan ilk anda tehir edilmeksizin edâ edilmesi halinde emrin yerine getirilmiş olacağı, buna mukâbil, fevr yoluyla emredilen bir fiilin edâsını tehir eden mükellefin günâhkâr olacağı hususunda usulcülerin hemfikir olduğu düşünülürse, ihtiyât prensibi açısından bakıldığında emir sîğasını fevr anlamına hamletmek tek seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu durumda şâriin kastı bu iki anlamdan hangisi olursa olsun, her hâlükârda emir yerine getirilmiş olacaktır. Sonuç olarak itikadî açıdan en uygun tutum sîğayı tevakkufa hamletmek iken amelî konularda fevr anlamının tercih edilmesidir.

3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

Irak ve Semerkant meşâyihinin farklı yaklaşımların sonucunda ulaşılmış olsalar bile aynı görüşte birleştiği bu meselede, delalet tartışmalarındaki yaklaşımı Irak meşâyihîyle aynı olan Debûsî'nin Semerkant meşâyihinin yanı sıra Irak meşâyihîyle de fikir ayrılığı yaşaması ilginçtir. Ona göre emir sîğası *fevre* değil, *terâhî*'ye delalet etmektedir. Debûsî Hanefî usulcüler arasında ilk kez kendisi tarafından dile getirilen bu görüşü şu sözlerle ifade etmektedir:

“İmkân bulunan ilk anda yerine getirilmediği zaman vâcibin vakti geçmiş olmaz. Çünkü hemen yerine getirilmesi edâsının şartı değildir. Bilakis şart olan ömrün herhangi bir gününde yerine getirilmesidir. Kişinin ömrü ise henüz bitmemiştir. Bu durumda bu mesele haccın vaktine benzemektedir; kişi hayatta oldukça haccın vakti geçmiş sayılmaz. Ayrıca bu mesele herhangi bir köle azat etme (تحرير رقبة) şeklindeki yükümlülüğe de benzemektedir. Burada da belirli bir kölenin ölmesiyle yükümlülüğü yerine getirme fırsatı elden kaçırılmış olmamaktadır. Zira köleler çoktur. Söz konusu kişiye vâcib olansa bunlardan herhangi birini azat etmektir. Mutlak vâcipde yapılması gereken hayatta iken o fiili yerine getirmektir. Dolayısıyla burada vâcib ancak mükellefin ölümüyle ihmal edilmiş olmaktadır.”⁴⁰⁷

Debûsî'nin bu açıklamaları ilk bakışta okuyucuda onun ef'âl-i mükelleffin adıyla bilinen kategorilerden biri hakkında konuştuğu, bu ifadelerin emir sîğasının *fevr* ve *terâhî* anlamlarına delaletiyle bir ilgisinin bulunmadığı vehmini oluştursa da, onun söz konusu sîğanın mücebiyle ilgili tartışmada serdettiği görüşler hatırlandığında bu

⁴⁰⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 76.

ifadelerin konumuzla ilgisi vuzûha kavuşacaktır. Geride beyân edildiği üzere Debûsî'ye göre emir sîğası aksini belirten bir karine bulunmadığı zaman vücûb ifade etmektedir. Bu durumda sîğa ile yerine getirilmesi istenen fiil bu vasfı taşıması sebebiyle vâcib olarak nitelendirilecektir. Öte yandan emir sîğasının *fevr* ve *terâhî* anlamlarına delaletine ilişkin bu tartışmanın emredilen fiilin yerine getirilebileceği zaman aralığıyla ilgili olduğu konunun başında belirtilmişti. Bu iki husus beraberce düşünüldüğünde Debûsî'nin vâcib sıfatını taşıyan ve edâ zamanına dair herhangi bir kayıt bulunmayan fiillerin yerine getirilebileceği zaman aralığından söz ederken aslında emir sîğasının *fevr* ve *terâhî* anlamları açısından delaletinden bahsettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda Debûsî'den yapılan iktibâs onun yalnızca bahse konu mesele hakkındaki görüşünü ifade etmemekte, aynı zamanda bu görüşün gerekçesi hakkında da malumat vermektedir. Bu iktibasta, gerek zaman kaydı açısından mutlak vâcib için mümkün olan ilk anda yerine getirmenin şart olmadığını belirtmesi gerekse söz konusu vâciple arasında benzerlik kurduğu yükümlülükler, onun *fevr* anlamını emir sîğasının doğası gereği ifade ettiği bir mana olmaktan ziyade, ârızî, dolayısıyla sîğanın mevzû lehine dâhil olmayan bir mana olarak gördüğünü göstermektedir. Bu düşünce, konu hakkında Debûsî ile aynı görüşü paylaşan⁴⁰⁸ Serahsî'nin anlatımında çok daha açıktır.

Meseleyi somut örnekler üzerinden tartışmayı tercih eden Serahsî'ye göre *افعل كذا الساعة* (Şunu hemen yap!) cümlesinde yer alan emir sîğası, emredilen fiilin edâ zamanını belirten bir ifadeyle beraber bulunduğu için mukayyet olup söz konusu fiilin gecikme olmaksızın yerine getirilmesini gerektirir. Öte yandan beraberinde herhangi bir zaman ifadesinin bulunmaması itibarıyla *افعل كذا* (Şunu yap!) cümlesindeki emir sîğası edâ zamanı açısından mutlaklıktır. İkinci cümledeki emir sîğasının birinci cümledeki benzeri gibi emredilen fiilin fevriyet yoluyla yerine getirilmesini gerektirdiği söylenerek, biri mutlak, diğeri mukayyet olması itibarıyla birbirinin zıddı olan bu iki sîğanın hükümlerinin eşitlenmesi mümkün değildir. Zira bu durumda ikinci cümlede edâ vaktine dair herhangi bir kayıt olmadığı halde delilsiz bir şekilde emir kayıtlanarak sîğanın mutlaklık vasfı göz ardı edilmiş olacaktır.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Serahsî, *Usul*, I, 26.

⁴⁰⁹ Serahsî, *Usul*, I, 27.

Serahsî'nin *fevr* anlamının emir sîğasının mevzû lehine dâhil olmadığı düşüncesini temellendirirken Cessâs'ın karşı çıktığı, emredilen fiili *terâhî* yoluyla yerine getirmesi halinde mükellefin emri yerine getirmiş sayılacağı hususunda herkesin hemfikir olduğu şeklindeki önermeden de yararlandığı görülmektedir. Buna göre sîğanın mutlak olması sebebiyle emredilen fiil ömür içerisinde ne zaman eda edilirse edilsin, emre imtisâlin gerçekleşmiş olacağı hususunda var olan ittifak, *fevr* anlamının sîğanın mefhûmuna dâhil olmadığını göstermektedir. Zira eğer durum *fevre* delaletini savunan usulcülerin belirttiği gibi olsaydı imkân bulunan ilk anın fiilin edâsı için taayyün etmesi ve bundan sonra yerine getirilmesi halinde emre imtisâlden söz edilememesi gerekirdi.⁴¹⁰

Fevr anlamının emir sîğasının mevzû lehine dâhil olmadığı ispatlandığında bu iki usulcünün lafızların delaletiyle ilgili diğer meselelerde sergilediği, lafzın hakikat anlamı ile şâriin o lafızla muradı arasında doğrudan bir ilişki kuran, hatta aksini gösteren bir karine bulunmadıkça bunu lafzın hakikat anlamına delaletinin katîliğini iddia etme noktasına vardırıan yaklaşımın bir gereği olarak, emir sîğasının *terâhî* anlamına delaletini öngören görüşü benimsediği düşüncesi zihne tebâdür etse de durum biraz daha karmaşıktır.

Debûsî'nin mutlak vâcibi teşbih ettiği meselelerden özellikle ikincisi ve Serahsî'nin zikredilen açıklamaları *fevr* anlamını sîğanın gereği olarak görmeyen bu iki usulcünün *terâhî* anlamına bakışının da bundan farklı olmadığını ihsas etmektedir. Nitekim Buhârî, "*Sîğanın medlûlü yalnızca fiilin talebidir. Fevr ve terâhî anlamları buna dâhil değildir.*" sözüyle bu durumu açıkça dile getirmektedir.⁴¹¹

Aslında *fevr* gibi *terâhî* de emir sîğasının mevzû lehine dâhil olmadığına göre önceki tartışmalarda hep mutlak lafzın hakikat anlamına delaletini savunan Debûsî ve Serahsî'den beklenen emir sîğasının bu anlama hamledilmesine de karşı çıkmalarıdır. Öyleyse neden, bu iki usulcü, kendilerinden beklenenin tam aksine söz konusu sîğanın *terâhî* anlamına hamledilmesi gerektiğini söylemektedir? Buhârî'nin yukarıdaki açıklamasının devamında bu sorunun cevabı verilmektedir:

⁴¹⁰ Serahsî, *Usul*, I, 27-28.

⁴¹¹ Buhârî, *Keşf*, I, 374.

“Zaman anlamı kulların fiillerinin zamandan bağımsız bir şekilde var olamaması sebebiyle zaruri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında fiilin meydana gelmesine elverişli olmak bakımından birinci zamanın ikinciden ve onun üçüncüden herhangi bir farkı kalmamakta, bütün zamanlar eşit olmaktadır. Bu durumda adeta افعل في اي زمان شئت (Ne zaman istersen o zaman yap!) denilmiş gibi olmaktadır.”⁴¹²

Tüm bu anlatılanlardan Debûsî ve Serahsî’nin fevr gibi terâhî anlamının da emir sîğasının mevzû lehine dâhil olmadığını düşünmekle birlikte, fiilin zamandan bağımsız bir şekilde yerine getirilmesinin imkânsızlığı nedeniyle mutlak sîğanın bunlardan ikincisine hamledilmesi gereğine kâni olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Gerçekten de emir sîğasının vaz‘ı itibariyle fevr ve terâhî anlamlarının ikisini de içermediği düşüncesi de, Buhârî’nin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, son tahlilde sîğanın terâhî anlamına hamledilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Geride ele aldığımız meselelerle ilgili açıklamalarından lafızların delaletine yaklaşımının Irak meşâyihîyle aynı olduğunu gördüğümüz Debûsî’nin bu meselede zikredilen meşâyih grubuyla fikir ayrılığı yaşamasının sebebi acaba yalnızca fevr anlamının söz konusu sîğanın mevzû lehine dâhil olup olmadığına dair değerlendirme farklılığından mı ibârettir? Gerek Cessâs’ın gerekse Debûsî’nin konuya ilişkin kimi açıklamaları bu sorunun kolayca olumlu bir şekilde yanıtlanamayacağını göstermektedir.

Cessâs, Irak Hanefî çevresinin konuya ilişkin görüşünü aktarırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Emir sîğası fevr anlamına delalet eder. Dolayısıyla emre muhatap olan kişinin emredilen fiili edâ imkânını bulduğu ilk anda yerine getirmesi gerekir. Şeyhimiz Kerhî de ashâbımızdan bu görüşü nakleder ve bunu onların hac hakkındaki, yol bakımından gücü yeten kimsenin bu farzı hemen yerine getirmesi gerektiği, tehir etmesinin câiz olmadığı şeklindeki içtihadıyla temellendirirdi.”⁴¹³

Beklenenin aksine Hanefî usulünün aynı mezhebin furû çözümlerinden hareketle ortaya konulduğu ve bunlar üzerine temellendirildiği gerçeği, Irak

⁴¹² Buhârî, *Keşf*, I, 374.

⁴¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105.

meşâyihinin önemli simalarından Kerhî'nin tartışılan mesele hakkındaki görüşünü Hanefî mezhebindeki haccın tehirine dâir içtihatla temellendirdiği bilgisiyle birleştirildiğinde Irak meşâyihî tarafından benimsenen mezkûr prensibin asıl kaynağı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Debusî söz konusu mesele hakkında Hanefî imamlar arasında fikir birliğinin bulunmadığını, Cessâs'ın naklettiği görüşün esasen Ebû Yûsuf'a ait olduğunu, haccın vaktinin mükellefin bütün ömrünü kapsadığını düşünen Şeybânî'nin bu ibadetin edâ imkânı bulunan ilk anda yerine getirilmeyip tehir edilmesini câiz gördüğünü belirtmektedir.⁴¹⁴ Bu bilgi Debûsî'nin ele aldığımız usul tartışmasında ileri sürdüğü görüşle bir arada düşünüldüğünde onun zikrettiğimiz usulî prensibi ortaya koyarken Ebû Yûsuf'un haccın tehiri konusundaki içtihadını esas alan Irak meşâyihinin aksine, Şeybânî'nin aynı meseledeki görüşünü esas aldığı izlenimini uyandırır da bu aldatıcıdır. Zira Debûsî emre konu olan fiili edâ vakti açısından muvakkat ve gayr-i muvakkat olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Muvakkat olarak nitelendirilenler cevâzı için belirli bir vakit tayin edilmiş olan fiiller olup bu vaktin geçmesi bunların edâ imkânının elden kaçırılmasına yol açmaktadır. Diğer kısma girenler ise istenilen herhangi bir zamanda yerine getirilmesi mümkün olan, edâsı için belirli bir vakit tayin edilmemiş fiillerdir. Bunlardan ilkinde de kendi içinde mütevessî' (geniş zamanlı; geniş bir zaman aralığında edâ edilebilen), müşkil (mütevessî' olup olmadığına karar verilemeyen) ve emredilen fiil için zarf (edanın fiil için belirlenen vaktin tamamını kapsamı) olmak üzere üç kısma ayıran Debûsî, hac farızasını bunlardan ikincisine dâhil etmektedir.⁴¹⁵ İncelediğimiz usul meselesinde tartışmanın emir sîğasının mutlak olduğu, daha açık bir ifadeyle vakte dair herhangi bir kayıtla beraber olmadığı varsayımı üzerinden yürüdüğü, bunun tabii bir sonucu olarak fiilin edâ vaktini belirten bir karineyle beraber olan emir sîğalarının bu tartışmanın kapsamı dışında kaldığı düşünülürse, Debûsî açısından haccın tehirinin cevazıyla ilgili içtihadın mezkûr usul kuralına mesnet teşkil edemeyeceği daha belirgin hale gelecektir. Nitekim Pezdevî ve Serahsî mezkûr furû tartışmasının ele aldığımız usul meselesiyle bir ilgisinin olmadığını açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Serahsî'nin açıklamaları şöyledir:

⁴¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 70.

⁴¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 67.

“Bazıları bu usul tartışmasını ashâbımız arasında ihtilafa konu olan, haccın fevr ya da terâhî yoluyla vâcib olduğu hususundaki meşhûr furû tartışmasının bir uzantısı olarak görseler de bana göre bu düşünce hatalıdır. Zira haccın edâsıyla ilgili emir mutlak değil, mukayyettir; hac ayları olan Şevvâl, Zi'l-ka'de ve Zi'l-hicce'nin ilk on günüyle kayıtlıdır. Geride mutlak olarak gelen emrin vakitle mukayyet olandan farklı olduğunu beyan etmiştik. Haccın edâ vaktinin hac ayları olduğu hususunda ihtilaf yoktur.”⁴¹⁶

Sonuç olarak Debûsî'nin zikredilen görüşüne esâs aldığı furû çözümlerini gayri i muvakkat vâciplerle ilgili aşağıdaki açıklamalarında aramak daha doğru olacaktır:

“Vâcib olan fiilin geniş bir zaman aralığında (متوسعا) yerine getirilmesi câizdir. İmâm Muhammed zekât, adaklar ve mâlî keffâretler gibi edâ vakti için herhangi bir kayıt getirilmeyen birçok vâcibi anlatırken bunu açıkça belirtmiştir...

Ebû Yûsuf'a göre bunlar dar zamanlı olarak (متضيقة) vâcib olur. Zira mükellefin edâ imkânı bulduğu ilk andan sonra emredilen fiili yerine getirmeyip ölmesi, dolayısıyla fiilin edâsı için söz konusu andan başka bir vakit bulamaması ihtimali söz konusudur. Bu yüzden ulaşıp ulaşamayacağı şüpheli olan bir vakte bunları tehir etmesi caiz olmaz. Çünkü bağlayıcılık (اللزوم) kesin bir şekilde sâbittir. Böylece bunlar geride zikri geçen haccın vakti gibi olurlar.

Bize göre doğru olan İmâm Muhammed'in görüşüdür. Zira zikredilen vâciplerde vakit şart olarak zikredilmemiştir. Dolayısıyla kul bunları ömrü içerisinde edâ etmekle yükümlüdür, ömrün herhangi bir cüzü bunu gerektiren bir karine olmadıkça taayyün etmez.”⁴¹⁷

Yukarıdaki ifadeler emir sığasının terâhî anlamına hamledilmesi yönündeki prensibin Debûsî tarafından hangi furû meselelerinden hareketle ortaya konduğuna işaret etmesinin yanı sıra lafızların delaletine yaklaşımı Irak meşâyihinden farklı olmamasına rağmen onun nasıl olup da ele aldığımız tartışmada sözü edilen grupla fikir ayrılığına düştüğü hususuna da ışık tutması açısından önemlidir. Buna göre Debûsî'nin, ileri sürdüğü usul prensibini, Irak meşâyihinin aksine, zekât, mutlak adaklar ve keffâretlerin vücûbu meselelerinden hareketle ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Onun

⁴¹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 29. Pezdevî'nin konuyla ilgili ifadeleri de şu şekildedir (Pezdevî, *Kenz*, I, 365): “Meşâyihimizden Kerhî ile beraber bir grup bu furû tartışmasının da zekât, fitr sadakası, oşür ve mutlak sadaka nezri gibi emir sığasının fevr ve terâhî anlamlarına delaleti meselesine râci olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Yûsuf bunların fevr yoluyla, İmâm Muhammed ise terâhî yoluyla vâcib olduğunu söylemiştir. Hac da aynı şekildedir. Bunun vaktinin taayyün edip etmemesi yeni ve ayrı bir tartışma değildir. Öte yandan meşâyihimizin geneline göre mutlak emrin fevr anlamını gerektirmediği tartışmasızdır. Hac meselesi ise bununla ilgisi olmayan ayrı bir tartışmadır.”

⁴¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 75.

usul prensiplerini furû hükümlerinden elde etme yöntemini benimseyen fukahâ usulünün önde gelen temsilcilerinden biri olduğu düşünülürse, zikredilen meselelerde bunların terâhî yoluyla edâsını caiz gören Şeybânî'nin içtihadını tercih etmesinin, lafızların delaletine ilişkin tartışmalarda aynı yaklaşım tarzını benimsemesi nedeniyle hep görüş birliği içerisinde olduğunu gördüğümüz Irak meşâyihîyle bu sefer tartışmanın ayrı saflarında yer almasının asıl nedenini teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca onun haccın edâsının tehiri yerine zikredilen meseleleri tahrîc faaliyetine esas alması, Ebû Yûsuf ile Şeybânî arasında haccın edâsının tehiri meselesinde var olan fikir ayrılığı bu meselelerde devam ettiğine göre sonucu değiştirmemektedir.

Ele aldığımız usul meselesinde esasen emir sîğasının gereğinin vücûb olduğunu düşünen usulcüler tarafından vâcip olarak nitelendirilen emre konu fiilin fevr ve terâhî yoluyla edâsının tartışıldığı geride ifade edilmişti. Bu durumda zikrettiğimiz vâcîplerin terâhî yoluyla edâsının cevâzı yönündeki Şeybânî'ye ait içtihadın Irak meşâyihî tarafından savunulan, emir sîğasının fevr anlamına hamledilmesi gerektiği şeklindeki usul prensibiyle uyuşmadığı açıktır. Aynı şekilde Ebû Yûsuf'a nispet edilen, mezkûr vâcîplerin imkân bulunduğu vakit geçirilmeden yerine getirilmesini öngören içtihad da söz konusu sîğanın terâhîye delaleti görüşüyle çatışma içerisinde. O halde tahrîc faaliyetine esas alınan bu meselelerde birbirine zıt içtihatları benimseyen usulcülerin emir sîğasının fevr ve terâhî anlamları açısından delaleti tartışmasında savundukları görüşlerin de birbirinin zıddı olması kaçınılmazdır. Beklendiği gibi zikredilen furû meselelerinde Ebû Yûsuf'un içtihadını tercih eden Irak meşâyihî emir sîğasının fevre, Şeybânî'nin içtihadını benimseyen Debûsî ise terâhîye hamlini savunmuştur. Usul-furû uyumu (dış tutarlılık) sağlandığına göre artık sıra aynı karakterdeki usul meseleleri arasındaki uyumun (iç tutarlılık) sağlanmasına gelmiştir.

Araştırmamız boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, Irak meşâyihî ve Debûsî'nin lafızların delaletiyle ilgili meselelere yaklaşımları aynıdır. Aksini gösteren bir karine olmadıkça naslarda yer alan lafızları itikâdî konularla amele ilişkin hususlar arasında ayırım yapmaksızın hakikî anlamlarına hamletmek şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşıma göre emir sîğasının fevr ve terâhî anlamlarından herhangi birine delaleti o anlamın sîğanın hakikî anlamının bir parçası olmasına bağlıdır. Emir sîğasının fevr

anlamına delaletini savunan Irak meşâyihinin yaptığı tam olarak budur. Gerçekten de onlar anlatılanlara uygun olarak fevr anlamının sîğanın mevzû lehine dâhil olduğunu ileri sürmüş ve bu iddiayı temellendirmeye çalışmışlardır. Öte yandan her ne kadar son tahlilde Irak meşâyihinden farklı olarak sîğanın terâhî anlamına hamlini savunmakta olsa da bunu sîğanın bir gereği olmaktan ziyade insan fiillerinin zamandan bağımsız bir şekilde gerçekleşmesinin imkânsızlığı üzerine bina ettiği düşünülürse, Debûsî'nin terâhî anlamının emir sîğasının mevzû lehine dâhil olduğunu ileri sürmemesi şaşırtıcı değildir. Zira terâhî anlamının emir sîğasının mevzû lehinin bir parçası olduğunu söylemek bu sîğanın zikredilen anlama hamledilmesi sonucunun ortaya çıkması için tek seçenek değildir. Zira, geride beyân edildiği üzere, sîğanın hakikat manasının yalnızca fiilin talebinden ibaret olduğunu, dolayısıyla fevr ve terâhî anlamlarının ikisini de içermediğini ileri sürmek de aynı sonucu doğuracaktır.

Emredilen fiilin terâhî yoluyla vâcip olduğunu, dolayısıyla ömür içerisinde istenilen herhangi bir zamanda edâ edilebileceğini ileri süren Debûsî'nin bu düşüncesinin önündeki önemli bir problem ölümün ne zaman gerçekleşeceğinin meçhûl olmasıdır; emredilen fiilin edâsını geciktiren ve böylece edâ imkânı bulamadan vefât eden mükellef kendisine tanınan ruhsatı kullanması göz önünde bulundurularak suçsuz mu addedilecek, yoksa sebebi ne olursa olsun, netice itibarıyla vâcibi yerine getirmede için günâhkâr mı kabul edilecektir? Bunlardan ilkinin tercih edilmesi halinde naslarda edâ vaktine dair herhangi bir kayıt belirtilmeyen vâcibin, vâcip olan fiilleri mendûplardan ayıran en önemli özellik olan bağlayıcılığını kaybetmesi, diğerinde ise kişinin kendisine sağlanan ruhsatı kullanması nedeniyle kusuru olmadığı halde günâhkâr kabul edilmesi problemi ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ikincisini tercih eden Debûsî'nin zikredilen problemten kurtulmak için tehirin mutlâk cevâzı yerine şartlı cevâzını gündeme getirdiği görülmektedir. Buna göre naslarda mutlak olarak yer alan emir sîğalarında mükellefin emredilen fiili geciktirmesinin cevâzı, kişinin baskın kanaâtinin (zann-ı gâlib) bu geciktirmenin tefvitle, yani vâcibi yerine getiremeden ölmekle neticelenmeyeceği yönünde olmasına bağlıdır.⁴¹⁸ Aslında tehirin cevâzında

⁴¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 75. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 28. Hac ve Ramazan orucunun kazasıyla ilgili açıklamalarına bakıldığında Debûsî'nin bu düşüncesini ölümün genellikle ansızın gerçekleşmediği, bir kimsenin hiçbir şeyi yokken

baskın kanaatinin esas alınması yalnızca mükellefin hayatta olması durumuyla sınırlıdır. Debûsî'ye göre mükellef öldüğü zaman dikkate alınan tek şey emredilen fiili yerine getirip getirmediğidir. Zann-ı gâlibinin hatalı çıkması yüzünden olsa bile vâcibi yerine getiremeden vefat eden kimse ona göre emre uygun davranmamıştır.⁴¹⁹

Debûsî'nin emredilen fiilin edâsının tehirini tefvîte yol açmaması koşuluyla mübâh görmesi, mübâhların, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen bir şarta bağlanmasının meşrûiyeti problemini ortaya çıkarmaktadır. Onun hac ile ilgili açıklamalarına bakılırsa bunu câiz gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre bunun benzerleri Şeriat'te mevcûttur. Bunlardan biri av hayvanına ok atmanın bu okun insana veya başkasının malına isâbet etmemesi kaydıyla mübâh görülmesidir. Burada da ibâhanın bağlandığı kaydın esasen gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin daha önceden bilinmesi mümkün değildir. Buna rağmen ibâhanın bu kayda bağlanmasında bir mahzûr görülmemiştir.⁴²⁰

Emir sîğasının fevr ve terâhî anlamları açısından delaletiyle ilgili açıklamalarına bakıldığında Pezdevî ve Serahsî'nin bu tartışmada da Debûsî'nin safında yer aldıkları görülür.⁴²¹ Serahsî'nin konuya ayırdığı başlık altında meseleyi bütün detaylarıyla ele alması, savunduğu görüşü destekleyen argümanları zikredip bu görüşe yöneltile eleştirilere yanıt vermesi, onun ilgili açıklamalarından hareketle Debûsî ile aynı argümanları kullandığı, dolayısıyla onunla aynı yaklaşıma sahip olduğu tespitini yapmayı kolaylaştırırsa da, konuya ilişkin açıklaması yalnızca emir sîğasının terâhî anlamına delalet ettiğini söylemekten ibaret olan Pezdevî'ye gelince, kendi ifadelerinden hareketle böyle bir tespitte bulunmak zorlaşmaktadır. Bununla birlikte onun daha önce ele aldığımız tartışmalardaki yaklaşımının adı geçen iki usulcûden farklı olmadığı düşünülürse bu meseledeki yaklaşımının da onlarla aynı olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır.

birkaç gecede ölmesinin nâdiren vukû bulduğu fikri üzerine bina ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 70-71.

⁴¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 76.

⁴²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 72. Ayrıca bkz. Serahsî, *Usul*, I, 28.

⁴²¹ Pezdevî, *Kenz*, I, 372; Serahsî, *Usûl*, I, 26-30.

IV. NEHYİN DELALET ETTİĞİ HÜKÜM

Hanefî usulcüler arasında emir sîğasında tartışma konusu olan bazı hususlarda nehiy sîğası söz konusu olduğunda ittifak sağlandığı görülmektedir. Sîğanın *tekrâr/merre* ve *fevr/terâhî* anlamlarına delaleti meseleleri, emir başlığı altında usulcüler arasında çokça tartışılan ve farklı görüşler ileri sürülen, buna karşılık nehiy sîğasında fikir ayrılığının bulunmadığı, hatta bazı usul eserlerinde temas edilmeye dahi ihtiyaç duyulmayan meselelerdir.

Emir sîğası muhâtap tarafından me'mûr bih olan fiilin vücûda getirilmesine dair talebi ifade ederken nehiy sîğası bunun tam aksine nehye konu olan fiilden kaçınılmasına dair talebe delalet etmektedir. Biri ispat diğeri nefiy temelli olan mezkûr iki sîğanın ifade ettiği manalar arasındaki bu derin farkın, emir sîğasında usulcüler arasında tartışma konusu olan sîğanın *fevr/terâhî* ve *merre/tekrâr* anlamlarına delaleti meselelerini nehiy sîğası bağlamında tartışma konusu olmaktan çıkardığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki nehiy sîğası, içerdiği talebin olumsuz olması nedeniyle aksini belirten bir kayıt mevcut değilse tabiatı gereği yasağa konu olan fiilden sürekli kaçınmayı gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu sîğanın *tekrâr* ve *merre* manalarına delaleti anlamlı olmamaktadır. Debûsî bu durumu şu sözlerle izah etmektedir:

“Yasaklanan fiile son vermenin (intihâ) tekrârına gelince bunu tasavvur etmek mümkün değildir. Zira eğer nehiy mutlak ise bunun sonucunda sabit olan intihâ ömür boyunca devam etmesi gereken şeylerdendir. Çünkü intihâ ancak yasaklanan fiilin mükellef tarafından yapılmamasıyla, bu da mükellefin sözü edilen fiilden ölünceye kadar kaçınmasıyla söz konusu olur. Bir fiilin emredilmesinde ise durum farklıdır. Çünkü zikredilen fiilin belli bir tanımı vardır, bununla onun varlığı bilinir. Artık bundan sonra onun tekrarı tasavvur edilebilir. Nitekim belli bir eve girmeyeceğine dair yemin eden kimse ancak ölünceye kadar oraya girmemekle yeminini tutmuş olur. Öte yandan bir kimse belli bir eve girmeye yemin etse o an girmesiyle, daha sonra oraya tekrar girmese dahi yeminini tutmuş olur. Bir kere eve girdikten sonra başka bir defa tekrar girmesi tasavvur edilebilir.”⁴²²

⁴²² Debûsî, *Takvîm*, s. 50. Cessâs'ın aynı konuyla ilgili açıklamaları ise şöyledir:

“Bir kimse kölesine ‘şu fakire bir dirhem ver’ dese bu cümle onun emredilen şeyi sürekli yapmasını gerektirmez. Dolayısıyla ‘Biz her peygamberi kavminin lisânıyla gönderdik’ (İbrâhîm, 14/4) ayetinin de ifade ettiği gibi Allâh ve resûlünün sözlerinin de bu manaya hamledilmesi gerekir. Emir sîğası bu

Debûsî'nin anlattığı bu durum nehiy sîğası bağlamında *fevr* ve *terâhîye* delalet tartışmasını da anlamsız kılmaktadır. Zira nehye uymanın yasaklanan fiilden ömür boyunca sürekli uzak durulmasını gerektirmesi, Râzî'nin de belirttiği gibi, beraberinde sîğanın fevr anlamına hamlini getirmektedir.⁴²³

Ne eserlerinde Semerkant meşâyihi'nin Iraklı Hanefîlerin görüşlerine itirazlarına sistematik bir şekilde yer veren Semerkandî ve Lâmişî'nin ne de diğer usul müelliflerinin nehiy sîğasının gerek *tekrâr* ve *merre*, gerekse *fevr* ve *terâhî* anlamlarına delaletine dair Semerkant meşâyihinden farklı bir görüş aktarmaması, onların da bu hususta Irak meşâyihi'nden farklı düşünmediği şeklinde yorumlanabilirse de, bunun adı geçen meşâyih grubunun lafızların delaletiyle ilgili diğer tartışmalarda sergilediği yaklaşımla uyum içerisinde olduğunu söylemek güçtür. Sözgelimi umûm sîğalarının umûm anlamı için vaz' edildiğini kabul etmelerine rağmen bunları yalnızca sîğadan hareketle söz konusu anlama hamletmeye yanaşmayan Semerkant meşâyihi'nin, bu tutumun gerekçesi olarak zikrettiği, umûm sîğasının husûs anlamını ifade etmek için de kullanılması olgusu nehiy sîğası için de geçerlidir. Şöyle ki nehiy sîğasının günlük dildeki kullanımlarına bakıldığında onunla yasaklanan fiilden kaçınmanın sürekliliğinin, yani *tekrâr* anlamının kastedilmediği durumlarla da karşılaşılabilir. Meselâ belli bir ilacı içen hastasına لا تشرب الماء ولا تأكل اللحم (Su içme ve et yeme!) diyen bir tabibin bununla kastı hastanın sürekli değil, ilacı içtiği o ana mücâvir zaman dilimleriyle sınırlı olarak zikredilen fiillerden kaçınmasıdır. Benzer şekilde çocuğuna لا تلعب (Oyun oynama!) diyen bir baba bu sözünü çocuğunun mezkûr fiilden sürekli kaçınmasını

konuda nehiy gibi değildir. Çünkü nehiy taalluk ettiği şeyin nefyini gerektirdiğinden yasaklanan şeyin ebediyen müntefî olması gerekir. Nitekim bir kimse haber cümlesinin başına nefiy harfi getirirse bu durum habere konu olan şeyin ebedi olarak intifâsını gerektirir. Zira مَا نَحَلَّ زَيْدُ الدَّارِ (Zeyd eve girmedi) veya زَيْدُ الدَّارِ لَا يَدْخُلُ الدَّارَ (Zeyd eve girmeyecek) demek suretiyle geçmiş veya geleceğe dair olan bu haberi nefiy edatıyla ilişkilendirirse haberin tazammun ettiklerinin tamamını geçmiş veya gelecek olarak addedilen bütün vakitlerde nefyetmiş olur. Emir sîğası ispâtı gerektirdiğinden onda durum farklıdır. Geçmişteki veya gelecekte bir fiilin ispâtı şeklindeki haber tekrarı gerektirmediği gibi emir sîğası da mevzûu ispât olduğuna göre tekrârı gerektirmez. Emredilen fiil bir kere yapıldığında emir yerine getirilmiş olur. Eğer mükellef yasaklanan fiilden bir kere kaçınırsa nehyin hükmü ondan hâlâ sâkıt olmuş değildir. Çünkü nehiy diğer vakitlerde de yasaklanan şeyin nefyini içerdiği için sanki لَا تَفْعَلْ ذَلِكَ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْقَاتِ (Onu bu vakitlerin hiçbirinde yapma!) denilmiş gibi olur. Bu yüzden kişi söz konusu vakitlerin birinde yasaklanan fiili yapsa geride kalan vakitlerle ilgili olarak nehyin hükmü iptâl olmaz.” Bkz. Cessâs, el-Fusûl, II, 141.

⁴²³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 285.

istememektedir.⁴²⁴ O halde Semerkant meşâyahinden beklenen, önceki tartışmalarda olduğu gibi sığayı şâriin irâdesini gösteren kesin delil kabul etmemeleri ve naslarda yer alan nehiy sığalarının anlamını belirlerken bunu yanı sıra ihtiyat prensibinden yararlanmalarıdır. Aksi yöndeki tavır bir takım sakıncalara yol açma riskini taşımaktadır.

Esasen nehiy sığasının yasağa konu olan fiilden sürekli kaçınmayı gerektirdiği görüşü fikhî ahkâm söz konusu olduğunda ihtiyâta en uygun tavidir. Zira bu durumda şâri söz konusu sığa ile zaman açısından sınırlı bir yasağı kastetmiş olsa dahi mükellefin nehye uymama sebebiyle günaha düşme tehlikesi olmayacaktır. Asıl tehlike nehiy sığasının itikâdî alana ilişkin çağrışımlarında kendini göstermektedir. Sığanın kesinlik içerecek tarzda bu iki anlamdan birine hamledilmesi durumunda, hamledildiği mana hangisi olursa olsun, diğerinin kastedilmiş olma ihtimalinden dolayı şâriin muradına aykırı inanma, dolayısıyla küfre düşme tehlikesi söz konusu olacaktır. Bu tehlikenin bertaraf edilmesinin yolu Semerkant meşâyahinin önceki tartışmalarda yaptığı gibi herhangi bir tayinde bulunmaksızın şâri sığa ile hangi anlamı kastettiye onun hak olduğuna inanmaktır.

Zikredilen sakıncalar aynı sığanın amel ve itikat alanları arasında ayrım yapmaksızın *fevr* ve *terâhî* anlamlarından birine hamledilmesi durumunda da söz konusudur. Sığanın bu anlamlardan herhangi birine delalet ettiğini söylemek yine şâriin muradının hilafına inanma tehlikesini gündeme getirecektir. Ayrıca, tercih edilen anlam *terâhî* ise buna ilaveten bir de günaha düşme riski söz konusu olmaktadır. Bu sakıncaların giderilmesi müphem bir şekilde şâriin muradı bu anlamlardan hangisiyse onun hak olduğuna inanırken sığayı fikhî ahkâmla ilgili olarak *fevr* anlamına hamletmekle mümkündür.

Nehiy sığasının *tekrâr/merre* ve *fevr/terâhî* anlamlarına delaleti açısından durum böyle olsa da, sığanın delalet ettiği hükmün ne olduğu konusu emir sığasında olduğu gibi genelde usulcüler özelde Irak ve Semerkant meşâyahî arasında fikir ayrılığının bulunduğu usul meselelerindendir.

⁴²⁴ Nehiy sığasıyla yasaklanan fiilden belli süreliğine kaçınmanın talep edildiği günlük dilden örnekler için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 282.

Tahrîm⁴²⁵, kerâhe⁴²⁶, tahkîr⁴²⁷, âkıbetin beyanı⁴²⁸, duâ⁴²⁹, ümitsizlik⁴³⁰, yol gösterme (irşâd)⁴³¹ ve şefkat⁴³² gibi farklı anlamları ifade etmek için kullanıldığı bilinen nehiy sîğasının bunlardan tahrîm ve kerâhe dışındaki anlamlardaki kullanımının mecaz olduğu hususunda usul âlimleri hemfikir olsa da zikredilen sîğanın hakikat anlamının ne olduğu konusu hâlâ tartışmalıdır. Sîğanın hakikat anlamıyla ilgili olarak tahrîm, kerâhet, her iki anlam arasında iştirâk-ı lafzî veyâ iştirâk-ı manevî yoluyla müştereklik ve tevakkuf etme şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.

A. IRAK MEŞÂYİHİ

Cessâs'ın *el-Füsûl*'de nehiy sîğasının delalet ettiği hükümle ilgili tartışmalara yer vermemiş olması, mûcebiyle ilgili görüşleri ve bunların argümanlarını uzun uzadıya ele aldığı emir sîğasının delalet ettiği hükmün zıddının bu sîğa için de geçerli olduğu fikrine okuyucunun kolayca ulaşabileceği düşüncesiyle ayrıca bir açıklamaya ihtiyaç duymadığı şeklinde yorumlanabileceği gibi, meselenin usul mahfillerinde tartışma konusu olmadığı ihtimalini de akla getirmektedir. Nitekim selefin bu tartışmayla ilgili görüşlerine tam olarak vâkıf olamadığı kaydını düşen Debûsî'nin açıklamalarından her iki ihtimali de göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Debûsî'ye göre emir ve nehiy sîğaları arasındaki zıtlık ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda emir sîğasının mûcebi hakkında tevakkuf etmek gerektiğini söyleyenlerin tutarlı olmak adına nehyin mûcebinde de aynı şeyi savunması gerekmektedir. Benzer şekilde emir sîğasının emredilen fiilin yerine getirilmesinin

⁴²⁵ ولا تُقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ “Zinâya yaklaşmayın.” (İsrâ, 17/32).

⁴²⁶ وَذَرُوا الْبَيْعَ “Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman) Alışverişi bırakın!” (Cum’a, 62/9). Buhârî esâsen emir sîğası olan ذَرُوا lafzının yer aldığı cümlelerin وَلا تَبَايَعُوا anlamında olması itibarıyla nehiy sîğasının mezkûr anlama delaletine örnek olabildiğini belirtmektedir. Bkz. Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 256.

⁴²⁷ وَلَا تَمْنُنْ عَلَيْكَ عَيْنًا إِلَىٰ مَا مَتَعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ “Onlardan bazı kesimlere, kendilerini sinamak için dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere gözünü dikme.” (Tâhâ, 20/131).

⁴²⁸ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ “Sakin, Allah'ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma! Allah, onları ancak gözlerin dehşetle bakakalacağı bir güne erteliyor.” (İbrâhîm, 14/42).

⁴²⁹ لَا تَكْلَبِي إِلَىٰ نَفْسِي “Beni nefsimin eline bırakma!”

⁴³⁰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ “Ey inkâr edenler! Bu gün özür dilemeyin! Siz ancak yapmakta olduklarınızın karşılığını görüyorsunuz.” (Tahrîm, 66/7).

⁴³¹ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ كُفَّ عَنْ سَوَائِكُمْ “Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın.” (Mâide, 5/101).

⁴³² لَا تَتَخَذُوا الدَّوَابَّ حِرَاسِي “Hayvanları (sohbet için) oturak edinmeyin!”

mendûb, mübâh ve vâcib oluşuna delalet ettiğini savunan usulcüler, sırasıyla nehiy sîğasının yasaklanan fiile son vermenin mendûb, mübâh ve vâcib oluşuna delaletini savunmalıdırlar. Seleften nehyin mücebiyle ilgili nakil gelmemesinden bu konuda usulcüler arasında ihtilafın bulunmadığı sonucunu çıkarmanın da mümkün olduğunu belirten Debûsî'nin bu düşüncesinin dayanağı da yine iki sîğa arasındaki zıtlık şeklindeki ilişkidir. Ona göre nehyde de emirde olduğu gibi sîğanın delalet ettiği hüküm hususunda ihtilafın olduğunu söylemek birbirinin zıddı olmasına rağmen bu iki sîğanın aynı sonucu doğurması problemine yol açmaktadır. Oysa birbirinin zıddı olan şeylerin sonuçları farklı olmalıdır. Bu yüzden emir sîğasının delalet ettiği hüküm tartışmalı ise nehyde aynı hususun ihtilafı olmaması gerekir.⁴³³

Kimi eserlerde usul âlimlerinin nehiy sîğasının delalet ettiği hüküm hususunda fikir birliği içerisinde olmadığını gösteren nakiller⁴³⁴ Debûsî'nin zikrettiği ikinci ihtimali devre dışı bırakmaktadır. Nitekim Debûsî gibi nehyin emrin zıddı olduğunu vurgulayan Semerkandî'nin bu zıtlık şeklindeki ilişkinin bir neticesi olarak nehyde ileri sürülen görüşlerle emirde ortaya atılanlar arasında bir paralellik bulunduğunu ondan farklı olarak söz konusu açıklamaların bir çıkarım olmadığı hissini uyandıran ifadelerle nakletmektedir.⁴³⁵ Sonuç olarak Irak Hanefî çevresinin nehiy sîğasının yasaklanan fiilden kaçınmanın vücûbüne delalet ettiği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Öte yandan anılan grubun emirde sîğanın gereği olduğunu ifade ettiği vücûbun, gerek amel gerekse itikat bakımından bağlayıcılık içermesi itibarıyla aslında Hanefî literâtüründeki farz anlamında kullanıldığı düşünüldüğünde, bir önceki cümlede yer alan ve okuyucuda nehyin hükmünün amelî alanla sınırlı olduğu vehmini doğuran 'yasaklanan fiilden kaçınmanın vücûbu' ifadesinin itikadî açıdan da bağlayıcı olan tahrîm anlamında kullanıldığı açıktır.

Geride ele alınan tartışmalarda sergiledikleri, aksini gerektiren bir karine bulunmadıkça lafızla şâri tarafından hakikat manasının kastedildiğine kesin kanaat getirilmesi şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları ve bu yaklaşımın temelinde yatan, Arapça olmaları sebebiyle nasların yorumunda sözcüklerin bu dili konuşan insanlar

⁴³³ Debûsî, *Takvîm*, s. 49-50.

⁴³⁴ Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 426-427.

⁴³⁵ Semerkandî, *Mîzân*, s. 225.

arasındaki kullanımlarının esas alınması gerektiği düşüncesi göz önünde bulundurulursa, Irak meşâyihiinin nehiy sîğasının yasaklanan fiilin haramlığına delaletini temellendirmek için yapması gereken günlük dilden mezkûr anlamın sîğanın mevzû lehi olduğu fikrini destekleyecek, bağlayıcı bir şekilde yasaklanan fiilden kaçınmanın gerekliliğine delalet ettiği hususunda herkesin hemfikir olduğu örnekler zikretmektir. Sîğanın insanlar arasındaki kullanımında zikredilen anlamın irade edildiği gösterildikten sonra nasların dilinin Arapça oluşuna vurgu yapan ayetler eşliğinde naslardaki lafızlar yorumlanırken hakikî manalarına hamledilmeleri gerektiği ifade edildiğinde ispat süreci tamamlanmış olacaktır.

B. SEMERKANT MEŞÂYİHİ

Semerkandî'nin açıklamalarını esas aldığımızda Semerkant meşâyihiinin nehiy sîğasının mevzû lehinin vücûb ve nedb anlamları arasında müşterek olduğu, dolayısıyla her iki anlamı da hakikat olarak ifade etmede kullanılabileceği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Buradaki nedb ve vücûb kavramlarının emir sîğasında ileri sürdükleriyle aynı olması, okuyucuyu birbirinin zıddı olan bu iki sîğanın mevzû lehinin aynı olduğu fikrine götürmemelidir. Emir ve nehiy sîğalarının her ikisi de talep için vaz' edilmekle beraber bu taleplerden birinin olumlu olmasına karşılık diğerinin olumsuz olduğu düşünülürse emir sîğasıyla ilgili olarak kullanıldığında emredilen fiilin yerine getirilmesinin mendûb yahut vâcib oluşu anlamındaki bu sözcükler nehiy sîğasında bunun tam zıddını, yasaklanan fiilden kaçınmanın vâcib ya da mendûp oluşunu belirtmektedir. Aynı sözcüklerin birbirinin zıddı olan manaları ifade etmesi müteallaklarının farklı olmasıyla mümkün olmaktadır. Semerkant meşâyihiinin reisi olduğu ifade edilen Mâtürîdî'nin müjde (البشارة) ve uyarı (النذارة) kavramlarının mâhiyetine ilişkin bazı açıklamaları Semerkandî'nin ifadelerinden anlaşılan bu sonucu desteklemektedir.

Hiz. Peygamber'in gönderiliş amacının müjdeleme ve uyarıda bulunma ile sınırlı olduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre amellerin sonucuyla alakalı olan bu kavramlardan birincisi hoşâ giden ve övülen, diğeri ise sevilmeyen ve zemmedilen işlerin âkıbeti demektir. Müjdeleme Hiz. Peygamber'in çağrısına uyan ve onun emirlerini yerine getiren kimselere, uyarıda bulunma ise onun yasakladığı fiilleri irtikâp

edenlere yöneliktir. Bu açıklamalardan sonra Mâtûrîdî'nin zikredilen kavramların ilgili olduğu işlerin yalnızca farzlar ve haramlardan ibaret olmadığını söyleyerek yasaklanan fiilleri işleyenlere yönelik uyarıların nehiy sîğasının tahrime delaletini savunan görüşü destekleyen bir argüman olarak kullanılmasına karşı çıktığı görülmektedir. Ona göre peygamberler aslında yalnızca insanlar arasında görülen büyük günahlar (الكبائر) ve çirkinlikleri (الفواحش) ortadan kaldırmak için gönderilmiştir. Küçük günahlar ve âdâb ile ilgili hususlar peygamberlerin gönderiliş gayeleri arasında bulunmamakla birlikte diğerlerine tebaan onların görevleri arasına girmektedir. Bu durum bağlayıcı nehiylerin yanı sıra bağlayıcı olmayan nehiylerin de bulunduğunu göstermektedir.⁴³⁶ Mâtûrîdî'nin bu açıklamaları ve bağlayıcı nehiyler için kullandığı *nehy-i hatm* veya *nehy-i hükm* kavramlarıyla bağlayıcı olmayanlar için zikrettiği *nehy-i edeb* kavramı Semerkandî'nin sözünü ettiği, nehyin yasaklanan fiilden kaçınmanın mendûp ve vacip oluşunu ifade eden iki kategorisini akla getirmektedir. Buna göre onun *nehy-i edep* kavramıyla nedb'e delalet eden nehiy sîğalarına, *nehy-i hatm* ve *nehy-i hükm* kavramlarıyla da vücûb ifade eden nehiy sîğalarına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Nehiy sîğasının tahrîm ve kerâhenin de dâhil olduğu birçok anlamı ifade etmede kullanılabilmesi, naslarda yer aldığında şâri tarafından kendisiyle bu anlamların her birinin kastedilmiş olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, Semerkant meşâyihî açısından, şâriin söz konusu sîğa ile kastettiği manayı belirlemeyi güçleştirmektedir. Şöyle ki nasta yer alan nehiy sîğası sözü edilen anlamlardan hangisine hamledilirse edilsin, sîğa ile diğer anlamların kastedilmesinin mümkün oluşu bunun şâriin murâdından farklı olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla sîğanın medlûlünün tayin edilmesi her hâlükârda şâriin muradına aykırı itikat etme ve bunun sonucunda küfre düşme tehlikesini barındırmaktadır. Şâriin muradını tespitite sîğayı tek kriter kabul etmenin yol açtığı bu problemi aşmanın tek yolu sîğanın delalet ettiği hüküm hususunda tevakkuf etmektir. Bu tutumun, şâriin muradına aykırı itikat problemini çözse de sorunu tamamen ortadan kaldırdığını söylemek mümkün değildir. Zira fikhî hükümlerle ilgili hususlarda mükellef tarafından kaçınma şeklinde de olsa ortaya bir fiil konulmasının gerekliliği, sîğanın itikâdî çağrışımlarıyla ilgili olarak işe yarayan bu çözümün amelî alanda nasların âtil/hükümsüz kalması problemini

⁴³⁶ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, VII, 125.

doğurmaktadır. Bu nedenle itikâdî alandan farklı olarak amelle ilgili hususlarda nehiy sîğasının delalet ettiği anlamlar arasında tercihte bulunmak bir zaruret halini almaktadır. Bu nedenle lafzın medlûlünü tespit ederken hakikî anlamını da dikkate almakla beraber lafzı, birçok anlamı ifade etmede kullanılabilmesinin ortaya çıkarabileceği sakıncaları en aza indirecek tarzda yorumlamak şeklinde özetleyebileceğimiz ihtiyât prensibinden yararlanmak gerekmektedir.

İtikadî alanla ilgili tek seçeneğin tevakkuf edip şâriin muradının hak olduğuna itikat etmek olduğu, amele ilişkin hususlarda da aynı tutumun sergilenmesinin başka problemlere yol açacağı geride belirtilmişti. Nehiy sîğasıyla kastedilebilen manalardan yükümlülük bildirenler yalnızca vücûb ve nedb anlamlarıdır. Sîğanın bunlardan nedbe hamledilmesi, yasaklanan fiilden kaçınmanın mendûp oluşuna delalet etmesi itibariyle yasağın bağlayıcı olmadığını gösterdiği için, şâri tarafından yasağın bağlayıcılığının kastedilmiş olması ihtimali göz önünde bulundurulduğunda günaha düşme riskini taşımaktadır. Sîğanın nedbe hamledilmesi durumunda mevcut olan bu riskin vücûb anlamında söz konusu olmaması bu anlamı sîğanın amel sahasıyla ilgili çağrışımlarında en ihtiyatlı seçenek haline getirmektedir. Sîğanın amelî ve itikadî çağrışımları hakkında ihtiyata uygun tavırların aynı olmaması diğer tartışmalarda olduğu gibi amel-itikat ayrımı yapıp sîğanın her bir alan için delalet ettiği hükmü ayrı ayrı tespit etmeyi gerektirmektedir. Buna göre sîğanın itikâdî çağrışımları hakkında tevakkuf edilip herhangi bir tayinde bulunmaksızın şâirin muradının hak olduğuna itikat edilirken, amelî açıdan sîğayı vücûbe (yasaklanan fiilden kaçınmanın vücûbü) hamletmek gerekmektedir.

Mâtürîdî'nin tefsirinde muhtelif vesilelerle yaptığı nehye ilişkin açıklamaların bu anlatılanlarla uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Ona göre yasağın tek sebebi yasaklanan şeyin haram olması değildir. Bu nedenle bir şey şâri tarafından yasaklandığında bundan zorunlu olarak o şeyin haram olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Yasağın haramlık dışında başka sebepleri de bulunabilir. Bunlardan biri yasağa konu olan şeyin muhataplar açısından taşıdığı zarardır. Mâtürîdî buna örnek olarak normalde helâl olan bazı şeylerin içerdikleri zararlar sebebiyle kimileri için yasaklanmasını zikretmektedir. Yasağın temelindeki sâikin muhataba başkalarını kendine tercih etme

alışkanlığını kazandırmak olması da muhtemeldir. Örneğin bir babanın çocuğuna başka bir çocuğun arzuladığı bir şeyi, sözgelimi bir ziyafette sofrada tek kalan elmayı yasaklaması, babanın çocuğuna arzu ettiği şeyler hususunda başkalarını kendine tercih etme hasletini kazandırma amacına matuftur.⁴³⁷

Nehiy sığası ile haramlık hükmü arasında mülâzemet ilişkisinin bulunmaması Mâtürîdî'yi zikredilen hüküm için sığa dışında bir karine arama fikrine itmiştir. Ona göre nehiy sığasının tahrîme delaletinden söz edebilmenin ön şartı sığa ile söz konusu hüküm arasında sığanın bulunduğu her yerde haramlığın da bulunması anlamında sürekliliğin olmasıdır. Nehiy sığasının bulunduğu birçok yerde haramlık hükmünün bulunmaması sığanın bu hükme delalet etmediğini ve haramlık hükmünün sığa dışında bir delille sabit olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî nehiy sığasının tahrîme delaletine karşı çıkmasına rağmen yasaklanan fiile son vermeyi gerektirdiği hususunda nehyin mücebinin tahrîm olduğunu düşünen usulcülerle hemfikirdir.⁴³⁸ Bu durumda onun karşı çıktığı şey esasen sığanın itikâdî alana ilişkin delaleti hususunda belirleyici bir tutum takınılmasıdır. Bunun sebebi yukarıda beyan edildiği gibi sözü edilen tutumun Mâtürîdî'nin son derece hassas olduğu mezkûr alanda ortaya çıkardığı tehlikeler olmalıdır.

C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ

Aralarındaki zıtlık şeklindeki ilişki sebebiyle tutarlılık için emir ve nehiy sığalarının mücebi hakkında ileri sürülen görüşlerin de birbirinin zıddı olması gerektiğini düşünen Debûsî'nin emrin mücebinin vücûb olduğu görüşünü savunduğu düşünülürse nehiy sığasının yasaklanan fiile son verilmesinin vücûbüne (وجوب الانتهاء) delalet ettiği düşüncesini benimsemesi şaşırtıcı değildir.⁴³⁹

Debûsî'nin nehyin mücebi tartışmasındaki görüşünü açıklarken zikrettiği vücûb kavramı, okuyucuyu ilk bakışta onun bu tartışmada söz konusu sığanın yasağa konu fiile son vermeyi gerektirdiğini savunan Semerkant meşâyihle aynı tarafta yer

⁴³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 431-432.

⁴³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 123-124.

⁴³⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 49.

aldığı fikrine itse de konuya ilişkin açıklamaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu düşüncenin yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi, Debûsî, emir sîğasının mûcebiyle ilgili tartışmada sîğanın ifade ettiği bağlayıcılığı yalnızca amelî konularla sınırlı bir durum olarak görmemekte, bunun yerine sîğanın amel sahasının yanı sıra itikât alanını da içine alacak şekilde çift taraflı bağlayıcılığı gerektirdiği görüşünü savunmaktadır. Bu bilgi onun yukarıda aktarılan açıklamalarıyla birleştirildiğinde esasen amel alanıyla sınırlı bir bağlayıcılık ifade eden vücûb kavramını hem amel hem de itikât alanında bağlayıcılığa işâret eden hurmet kavramıyla aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim tartışılan konuda Debûsî'nin görüşünü benimsediği anlaşılan Semerkandî'nin, vücûbü'l-intihâ'nın nehiy sîğası ile doğrudan değil dolaylı bir şekilde sâbit olduğu fikrini ileri sürdüğü görülmektedir. Ona göre nehiy sîğasının hükmü aslında yasaklanan fiilin haramlığından başka bir şey değildir. Nehyin aynı zamanda yasaklanan fiilin zıddının emredilmesi anlamına geldiği göz önünde bulundurulursa vücûbü'l-intihâ, nehiy sîğası ile sâbit olan emrin hükmüdür.⁴⁴⁰

Nehiy sîğasının vücûbü'l-intihâ'ya delaletini savunan Debûsî'nin bu görüşü temellendirme çabası içine girmemesinin sebebinin, emir sîğasının mûcebiyle ilgili tartışmada yapmış olduğu açıklamaların bundan müstağni kıldığını düşünmesi olduğu açıktır. Bu durumda onun nehiy sîğası hakkındaki görüşünü nasıl temellendirdiği hususunda fikir sahibi olmak için emir sîğasının vücûb hükmüne delaleti fikrini nasıl temellendirdiğine bakmak gerekmektedir.

Debûsî'nin emir sîğasının delalet ettiği hükümle ilgili açıklamalarına bakıldığında savunduğu görüşü temellendirirken vücûb anlamının emir sîğasının hakikat anlamı olduğunu göstermekle yetindiği görülmektedir. Bu durum onun umûm ve husûs sîğalarının delaletiyle ilgili tartışmalarda sergilediği, karinelere mücerret sîğayı şâriin murâdını gösteren kesin delil sayan yaklaşımın bir sonucu olarak aksini belirten bir karine olmaması durumunda kesinlik içerecek tarzda şâriin muradının lafzın hakikat anlamı olduğunu ileri sürme şeklindeki tutumunu emrin mûcebi tartışmasında da devam ettirdiğini göstermektedir. Şâriin lafzın hakikat anlamı dışındaki kullanımlarını kastetmiş olma ihtimalinin mevcudiyeti, aksi yöndeki bir tutum *tekliif*

⁴⁴⁰ Semerkandî, *Mîzân*, s. 235.

bimâ lâ yutâk problemine yol açacağı için sığanın delaletinin katılığına engel teşkil etmemektedir. Bu anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda Debûsî'nin nehiy sığasının *hurmete* delaletini nasıl temellendireceğini tahmin etmek güç değildir. Bunun için aslında tek yapması gereken haramlık hükmünün söz konusu sığanın hakikat anlamı olduğunu ispat etmektir. Zira âm niteliğindeki lafızların delaletiyle ilgili tartışmada yapmış olduğu açıklamalardan görülebileceği gibi Debûsî lafzın hakikat anlamına delaleti için sığayı yeterli bir delil kabul etmesine karşılık söz konusu anlam dışındaki manalara hamli için mütekellimin bu yöndeki iradesini şart koşmaktadır. Ona göre sözü edilen irâde ancak mütekellim tarafından yapılacak bir açıklamayla veya hâl ve örf gibi sığa dışındaki yardımcı bir unsur ile sâbit olur. Şâriin lafızla neyi murad ettiğini gösterecek sığa dışında bir karinenin mevcut olmamasının nehiy sığasının delaletiyle ilgili bu tartışmanın varsayımlarından biri olduğu göz önünde bulundurulursa, sığanın hakikat manası olan *hurmete* delaleti kesinleşmiş olacaktır. Yine umûm sığalarıyla ilgili tartışmadan hatırlanacağı üzere Debûsî'nin bu argümanının karşı karşıya kalacağı problemlerden biri sözü edilen sığa dışındaki yardımcı unsurlardan hiçbirini bulunmasa mütekellimin iradesi gizli olduğu için bunun mecazî anlam yönünde tecellî etmesi ihtimalinin hâlâ mevcut olmasıdır. Debûsî bu problemi çözüme kavuştururken sözü edilen iradenin bâtın/gizli olma özelliğinden yararlanmaktadır. Ona göre bu ihtimal mevcut olsa da bunu yok saymaktan başka çare yoktur. Zira zikredilen karinelerin yardımı olmaksızın bahse konu iradenin muhataplar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı düşünülürse, aksi halde mükellefleri güçlerinin yetmediği bir şeyle yükümlü kılma (*teklîf bimâ lâ yutâk*) problemi ortaya çıkacaktır. Nitekim bu problemin ortaya çıkmaması için şeriat birçok konuda gizli irade yerine herkes tarafından kolayca bilinebilecek zâhir sebebi ikamet etmiştir.⁴⁴¹

Pezdevî ve Serahsî'nin konu hakkındaki düşünceleri de Debûsî ile aynıdır.⁴⁴²

V. ZÂHİR VE NAS

Semerkandî'nin Irak ve Semerkant meşâyihî arasında fikir ayrılığı bulunduğunu belirttiği meselelerin sonuncusu Hanefî elfâz taksimindeki zâhir ve nas

⁴⁴¹ Debûsî zikredilen açıklamaları için bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 100-102

⁴⁴² Pezdevî, *Kenz*, I, 383; Serahsî, *Usûl*, I, 78-79.

kategorilerine giren lafızların delaletine ilişkin tartışmadır.⁴⁴³ Semerkandî'nin kullanımına yakın ilk nas tanımının Debûsî tarafından yapılmış olması⁴⁴⁴ ve Hanefîler arasında zâhir sözcüğünü müstakil bir usul kavramı olarak ele alıp tanımlayan ilk usulcünün yine Debûsî olması Semerkandî'nin bu açıklamasının sıhhati hakkında soru işaretleri doğursa da adı geçen meşâyih grupları arasında bu meselelerde fikir ayrılığının yaşanması kaçılmazdır. Zira Hanefîlerin lafızları değişik bakış açılarıyla farklı taksimlere konu ettikleri göz önünde bulundurulursa sözü edilen tasnifte yer alan farklı taksimlerin kısımları arasında tedâhülün bulunması tabiidir. Sözgelimi bir lafzın vaz' olunduğu mana bakımından âm olması, kullanıldığı mana bakımından hakikat ve manasına delaletinin açıklık ve kapalılığı bakımından zâhir olarak nitelendirilmesine mani değildir. Dahası elfâz taksimindeki kavramlara Debûsî ve başta Pezdevî ve Serahsî olmak üzere sonraki Hanefî usul müelliflerinin yükledikleri anlamlar dikkate alınırsa, manasına delaletinin açıklık ve kapalılığı bakımından zâhir veya nas olarak nitelendirilen lafızların, vaz' olundukları mana açısından âm ve hâs kategorilerinden başkasına girmesinin mümkün olmadığı görülecektir. Zira zâhir ve nas kavramlarının tanımlarının ortak noktası sîğa dışında bir yardımcı unsur olmaksızın manalarının muhataplar tarafından anlaşılır olmasıdır. Sözü edilen taksimde yer alan diğer iki kısımdan biri olan müşterekin, birden fazla hakikat anlamına sahip olması itibariyle muhataplar tarafından anlaşılır olma niteliğini taşımadığı, müşterek lafızla kastedilmesi muhtemel manalardan birinin içtihat ile tercih edilmesi durumunda söz konusu olan müevvelin ise zikredilen niteliği taşısa bile bunun için sîğa dışında bir yardımcı unsura ihtiyaç duyulmaması koşulunu sağlamadığı açıktır. Nitekim gerek Hanefî elfâz taksiminin ortaya çıkmasında önemli rol oynayan Debûsî'nin gerekse Serahsî'nin

⁴⁴³ Semerkandî, *Mizân*, s. 360.

⁴⁴⁴ Nas kavramı daha önce Irak meşâyihinin iki ünlü siması Kerhî ve Cessâs tarafından tanımlanmış olsa da bu iki usulcü söz konusu kavramı yerleşik Hanefî usulündekinden farklı bir anlama gelecek şekilde kullanmaktadır. Cessâs sözlükte '*bir şeyi açıklamada çok ileri gitmek*' anlamına geldiğini belirttiği nassı bir usul terimi olarak, "*Manası zâhir ve kendisiyle kastedilen açık olan bir hükümle muayyen bir aynı içine alan her şey*" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre âm niteliğindeki lafız, mevzû lehi olan fertlerin tamamını tek tek işaret edilmişçesine kapsamayı itibariyle kendisine bizzat işaret edilen ve hükmü açıklanan muayyen bir şahıstan farksız olduğu için nastır. Hocası Kerhî'nin söz konusu terimin anlamı hususunda benzer şeyleri söylediğini kaydeden Cessâs, ayrıca onun birden fazla anlama gelebildiği halde bunlardan bir tanesinin mütetekellimin muradı olduğuna dâir bir karine mevcûd olan lafzı da nas kabul ettiğini nakletmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 59-61.

zâhîrin hükmüyle ilgili açıklamaları anlattığımız hususa işaret etmektedir.⁴⁴⁵ Gerek âm gerekse hâs niteliğindeki lafızların manalarına delaleti hususunda Hanefî mezhebi içerisinde fikir birliğinin bulunmadığı, Irak ve Semerkant Hanefî meşâyihinin kendilerine özgü yaklaşımları çerçevesinde bu meseleler hakkında farklı görüşler ileri sürdükleri bilinmektedir. Bu bilgi yukarıda anlatılan, zâhir ve nas olarak adlandırılan lafızların aynı zamanda âm ya da hâs kategorilerinden birine dâhil olduğu gerçeği ile birleştirildiğinde, Hazne'nin de belirttiği gibi, adı geçen meşâyih grupları arasında mezkûr tartışmalarda yaşanan ihtilafın bu meselelerde de söz konusu olmasının zarûrî olduğu ortaya çıkmaktadır.

A. IRAK MEŞÂYİHİ

Geride belirtildiği gibi Semerkandî'nin kullanımına en yakın nas ve zâhir tanımının ilk defa Debûsî tarafından yapılması, Semerkandî'nin Irak meşâyihine nispet ettiği, aksini gerektiren bir karine olmadıkça zâhir veya nas kategorilerine giren lafızların hakikat anlamına delaletinin katî olduğu, bu nedenle gerek amelî gerekse itikadî açıdan bağlayıcılık ifade ettiği görüşünün⁴⁴⁶ adı geçen gruba aidiyeti konusunda soru işaretleri oluştursa da bu iki kategorinin lafzın vaz' edildiği mana açısından taksiminde yer alan âm ve hâs kategorileriyle ilişkisi söz konusu nispetin sahih olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁷ Şöyle ki yukarıda yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere manasına delaletinin açıklık ve kapalılığı bakımından zâhir veya nas olarak nitelendirilen lafızlar, vaz' edildikleri mana göz önünde bulundurulduğunda ya âm ya da hâs ismini almaktadır. Dolayısıyla Irak meşâyihinin bu iki kategoriyle ilgili tartışmalarda ileri sürdüğü görüşleri sözü edilen nispetin sıhhatini tespitinde bir kriter olarak kullanmak mümkündür. Bu çerçevede Irak meşâyihinin aksini gerektiren bir karine olmadıkça bu iki kategoriden birine giren lafzın hakikat anlamına delaletinin katî olduğunu ileri sürmesi kaçınılmaz olarak beraberinde ele aldığımız tartışmada Semerkandî'nin belirttiği görüşü benimsemeyi getirmektedir. Zâhir ve nas kavramları

⁴⁴⁵ Debûsî zâhîrin hükmünü şu sözlerle ifade etmektedir: “İster âm ister hâs olsun, yalnızca lafzı işitmekle katî bir şekilde gereğini iltizâm etmemektedir.” Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 116. Serahsî'nin aynı meseleyle ilgili açıklamaları Debûsî'nin aktardığımız ifadelerine oldukça yakındır. Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 164.

⁴⁴⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 360.

⁴⁴⁷ Ayrıca bkz. Hazne, *Tatavvur*, s. 194.

ile âm ve has kavramları arasındaki örtüşme zikredilen görüşün nasıl temellendirildiği hususunda da fikir vermektedir. Geride belirtildiği gibi Irak meşâyihî âm veya hâs lafzın aksini gerektiren bir karine olmaması halinde mevzû lehi olan hakikat anlamına amelin yanı sıra itikadî da gerektirecek şekilde delaletini öngören yaklaşımı vahiy dilinin Arapça oluşunu vurgulayan ayetlerden hareketle geliştirilen, naslar yorumlanırken onlarda yer alan ifadelerin mezkûr dildeki kullanımlarının esas alınması fikri üzerine temellendirmektedir. Zâhir ve nassın delaleti hakkındaki bu tartışmanın zikredilen iki kategoriye giren lafızların delaletiyle ilgili tartışmaların farkı itibarlarla ve başka isimler altında yeniden ele alınması anlamına geldiği düşünülürse Irak meşâyihinin bu meseledeki görüşünü temellendirdiği argümanının zikredilenden farklı olmaması gerekmektedir. Nitekim Semerkandî bu hususa şu sözlerle temas etmektedir:

“Bu mesele tahsis karinesinden hâli olan mutlak âm hakkında zikrettiklerimiz üzerine bina edilmektedir. Söz konusu lafızlar onlara göre kesin bir şekilde hem ameli hem de ilmi gerektirmektedir. Bize göre ise tahsis ihtimalinin mevcudiyetinden dolayı durum böyle değildir. Hakikatlerde de aynı şekilde mecazî anlamın kastedilme ihtimalinden dolayı delaletin katılığı iddiasında bulunulamaz. Onlara göre ise hakikat mecaza delalet eden bir karineden yoksun olduğu zaman kesin bir şekilde hem ilim hem de ameli gerektirir.”⁴⁴⁸

B. SEMERKANT MEŞÂYİHÎ

Semerkandî'nin, âm ve hâs lafızların itikadî çağrışımları hakkında tevakkuf ederken amelî açıdan bunları hakikat anlamlarına hamleden Semerkant meşâyihine, zâhir ve nassın mevzû lehiyle amel etmenin vâcib olduğu, buna karşılık herhangi bir tayinde bulunmaksızın şâri bunlarla neyi murad ettiyse onun hak olduğuna inanmak gerektiği görüşünü nispet etmesi⁴⁴⁹ şaşırtıcı değildir. Zikredilen grubun bu görüşü benimsemesinin nedeni, Semerkandî'nin yukarıda iktibas edilen açıklamalarının işaret ettiği üzere, zâhir ve nassın tevile açık oluşudur. Bilindiği gibi zâhir ve nas lafızlar her ne kadar sîğa dışında bir unsurdan yardım almaksızın anlaşılır olsa da, kendileriyle ilk bakışta anlaşılan hakikî anlamları dışında bir mananın kastedilmiş olma ihtimali mevcuttur. Bu durumda katılık iddiası şâriin muradına aykırı itikat tehlikesini gündeme getirmektedir. Küfre düşmekle sonuçlanabilecek bu tehlikeden kurtulmanın yolu itikadî

⁴⁴⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 360.

⁴⁴⁹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 360.

açından tevakkuf edip müphem bir şekilde şâriin muradının hak olduğuna inanmaktır. Lafzın itikadî çağrışımları hususunda ihtiyat açısından en uygun çözüm olan tevakkufun konu, mükelleften yerine getirme veya kaçınma şeklinde ortaya bir fiil koyması istenen ve bunun için de lafzın muhtemel olduğu manalar arasında tercihte bulunma zaruretinin bulunduğu amel sahası olduğunda geçerliliğini yitirdiği gerideki tartışmalarda ifade edilmişti. Şâriin muradını gösteren karine bulunması halinde lafzın söz konusu karine doğrultusunda yorumlanmasının gerekliliği hususunda usul âlimlerinin hemfikir olduğu, araştırmamızda ele aldığımız delalet tartışmalarının sîğa dışında lafızla kastedilen manayı tespitinde yararlanılacak bir yardımcı unsurun bulunmaması durumuyla sınırlı olduğu ve herhangi bir karine olmaksızın lafzı mecazî anlama hamletmenin mümkün olmadığı düşünülürse amelî konularda, Semerkant meşâyihinin, lafzın hakikat anlamını esas almaktan başka seçeneğinin olmadığı açıktır.

C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ

Irak ve Semerkant meşâyih gruplarının aksine Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin zâhir ve nas olarak nitelendirilen lafızların delaletine ilişkin görüşlerini kendi eserlerinden öğrenme imkânına sahibiz. Âm ve hâs kategorisine giren lafızların delaletiyle ilgili tartışmalarda lafzın hakikat anlamına katî bir şekilde delalet ettiğini düşünen bu üç usulcüden Debûsî ve Serahsî beklendiği gibi zâhir ve nassın delaletinin katîliğini benimserken⁴⁵⁰ Pezdevî'nin, bunların hükmünü açıklarken te'vîl ihtimalinin varlığına dikkat çekmesinin yanı sıra Hanefî mezhebindeki yerleşik kullanımı göz önünde bulundurulduğunda yalnızca amelî alanda bağlayıcılık ifade eden vücûb kavramını kullanması⁴⁵¹, ilk bakışta onun bu tür lafızların medlûlüne delaletinin zannî olduğu, dolayısıyla bunlardan anlaşılan hükmün yalnızca amelî açıdan bağlayıcı olduğu görüşünü benimsediği düşüncesine götürse de, te'vîle kapalı olduğunu sarâhaten beyan ettiği müfesser ve muhkem lafızların hükmü hakkındaki görüşünü belirtirken de aynı kavramı kullanmasının yanında tahsis ve mecaz ihtimalini yok saymamasına rağmen âm ve hâs niteliğindeki lafızlardan anlaşılan hükmün gerek amel gerekse itikat alanlarında

⁴⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 116; Serahsî, *Usûl*, I, 164.

⁴⁵¹ Pezdevî, *Kenz*, II, 50.

bağlayıcılığını ileri sürmesi bu düşüncenin yanlış olduğunu, onun bu meseledeki görüşünün adı geçen iki usulcünden farklı olmadığını göstermektedir.

Bu üç usulcünün eserlerinde konuya ayırdıkları başlıklar altında mezkûr görüşü temellendirmek yerine çeşitli örnekler üzerinden bunun furûdaki yansımalarını göstermeye ağırlık vermeleri, bilhassa tahsis edilmemiş âmmın delaleti meselesinde bu görüşü zaten uzun uzadıya temellendirmelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Bilindiği gibi, adı geçen usulcüler, Irak meşâyihî gibi, aksini gösteren bir karine olmadıkça âm ve hâssın hakikat anlamına delaletinin katî olduğu fikrini, aksine bir tutumun *teklîf bimâ lâ yutâk* kavramı ile ifade edilen mükellefe gücünün yetmeyeceği sorumlulukları yükleme problemine yol açacağını söyleyerek savunmaktadırlar. Lafzın mevzû lehi dışında bir anlama delalet edebilmesi, bunlara göre, mütekellimin iradesinin söz konusu anlam yönünde tecellî etmesine bağlıdır. Karinelerden mücerret lafızda, mütekellim tarafından yapılacak bir açıklama veya hâl yahut örf gibi sîğa dışında bir karine olmaksızın bilinmesi mümkün olmayan bu iradeyi dikkate almak mükellefe gücünün yetmeyeceği bir sorumluluk yüklemektir. Bu irade dikkate alınmadığında da ise lafzın hakikat anlamına delaletinin katîliğinden başka seçenek kalmamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

DELALET TARTIŞMALARININ ETKİLEDİĞİ USUL MESELELERİ

Usul eserlerinde beyanın tehiri, âm ile hâssın teâruzu, nas üzerine ziyâde ve umûm sîğalarının haber-i vâhid ve kıyasla tahsisi başlıklarıyla ele alınan meseleler, birinci bölümde incelediğimiz delalet tartışmalarıyla yakından alakalı usul tartışmalarıdır. Usul âlimlerinin delalet tartışmalarında benimsedikleri yaklaşım bu meselelerde ileri sürdükleri fikirler açısından belirleyici olmuştur. Bu cümleden olmak üzere Irak ve Semerkant Hanefî çevrelerinin, birinci bölümde gördüğümüz gibi, başta kelâmî eğilimlerin farklılığı olmak üzere çeşitli sâiklerin yönlendirmesiyle yekdiğerinden farklı bir delalet teorisi geliştirmesi, bu çevrelerin zikri geçen tartışmalarda farklı kanaatler serdetmelerine sebep olmuştur. Bu bölümde, zikredilen meselelerin delalet tartışmalarıyla ilişkisi ve adı geçen iki meşâyih grubunun delalet tartışmalarında ortaya koydukları yaklaşımın bu meselelerde benimsedikleri fikirleri nasıl etkilediği gösterilecektir.

I. BEYANIN TEHİRİ

Irak ve Semerkant meşâyihinin lafızların delaletiyle ilgili tartışmalarda sergiledikleri yaklaşım farkının sonucunda fikir ayrılığına düştükleri meselelerin başında beyanın tehiri tartışması gelmektedir. Bu meselede yaşadıkları fikir ayrılığı, aynı zamanda, adı geçen çevrelerin delalet tartışmalarıyla ilişkili diğer usul meselelerinde de tartışmanın farklı taraflarında yer almalarının önemli etkenlerindendir.

Irak ve Semerkant meşâyihinin beyanın tehiri hakkındaki düşüncelerine ve bu düşüncelerin delalet tartışmalarında aynı çevrelerce geliştirilen yaklaşımlarla ilişkisine geçmeden önce, muhtemel bir kavramsal kargaşanın önüne geçmek amacıyla adı geçen çevrelerin ve bunlara ilaveten söz konusu çevrelerin yerleşik Hanefî usulünü ne ölçüde etkilediği sorusuna cevap aramak üzere görüşlerini ele aldığımız Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin beyanın kavramsal çerçevesiyle ilgili açıklamalarına temas edeceğiz.

A. BEYAN'IN MÂHİYETİ VE KISIMLARI

1. Mâtürîdî

Semerkindî ve Lâmişî'nin eserleri başta olmak üzere usul eserlerinde Mâtürîdî'nin beyanın gecikmesi meselesiyle ilgili kanaatlerine yer verilse de onun beyanın kavramsal çerçevesine dâir fikirlerine rastlanmamaktadır. Bununla birlikte onun mezkûr kavramın mâhiyeti ve kısımlarına ilişkin düşüncelerini tefsîrindeki açıklamalarından hareketle tespit etmek mümkündür.⁴⁵² Buna göre Mâtürîdî beyan kavramını şöyle tanımlamaktadır:

“Beyanın aslı hakikatte zuhûrdur (açığa çıkmak). Bir şeyi izhâr eden sebepler farklı farklıdır. Bu nedenle zuhûr dereceleri de farklılık arz eder. Bunların ortak noktası kalplerden şüphenin (التواتر) kalkması, kalplere akılların idrâk yetenekleri nispetinde olayların hakikatlerinin tecellî etmesi ve farklı zuhûr (açıklık) dereceleriyle birlikte bu tecellî neticesinde ortaya çıkan şeydir.”⁴⁵³

Şâfiî'nin beyan taksimini kabul etmediği anlaşılan⁴⁵⁴ Mâtürîdî'nin bu kavram için değişik açılardan çeşitli taksimler yaptığı görülmektedir. Bunlardan biri beyan olarak nitelendirilen ifadelerin anlaşılabilmesi için nazar ve istidlâl ihtiyâç duyulup duyulmaması açısından yaptığı taksimdir. Buna göre beyan, *beyan-ı tasrîh* ve *beyan-ı kinâye* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mezkûr kısımlardan birincisi apaçık olan ve bu nedenle nazar ve istidlâl ihtiyâç duyulmaksızın anlaşılabilen ifadeleri kapsarken, diğeri nazar ve istidlâl olmaksızın anlaşılabilen açıklamalarla ilgilidir.⁴⁵⁵

Mâtürîdî manası kapalı bir nassın açığa kavuşturulmasına yönelik ifadeleri beyan kabul ettiği gibi, daha önce herhangi bir nasta hükmü belirtilmeyen meselelerin hükmüyle ilgili açıklamaları da beyan kategorisi içerisinde değerlendirmektedir. Bu

⁴⁵² Mukayese için bkz. Özen, *Yeniden İnşâ*, s. 42-45.

⁴⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, VI, 557.

⁴⁵⁴ Mâtürîdî'nin beyan kavramıyla ilgili ifadelerinden biri şöyledir: “Beyanın beş kısma ayrıldığını söyleyenlerin aksine bize göre beyan için ezberlenmesi gereken bir sayı söz konusu değildir.” Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlat*, VI, 556. Mâtürîdî'nin bu ifadelerinin hedefi Şâfiî (204/820) olmalıdır. Zira bilindiği gibi Şâfiî beyanı 1) Kur'ân nassı ile yapılan beyan, 2) Kur'ân'ın kısmen mücmel bıraktığı hususların sünnet ile açıklığa kavuşturulması şeklindeki beyan, 3) Kur'ân'ın mücmel kısımlarına yönelik sünnet ile yapılan beyan, 4) Kur'ân'da zikredilmeyen bir hükmün sünnet ile teşrîf kılınması şeklindeki beyan ve 5) içtihat yoluyla araştırılması emredilen hususlarla ilgili beyan olmak üzere beş kısma ayırmaktadır. Bkz. Dönmez, “Beyan”, *DİA*, VI, 23-24.

⁴⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, VI, 525.

açından bakıldığında beyan, a) başka bir nasta geçen kapalı hükümleri açıklığa kavuşturmak amacıyla yapılan beyan ve b) diğer naslardaki hükümlerle ilgili olmayan müstakil açıklamalar şeklindeki beyan olmak üzere yine iki kısma ayrılmaktadır.⁴⁵⁶ Bu iki kısımdan hangisine girerse girsin, Mâtürîdî'ye göre beyan kimi zaman birbirinin benzeri olması açısından bir bütün oluşturan birçok mesele içerisinde yalnızca birinin veya az bir kısmının hükmünün zikredilmesi şeklinde olur. Bu durumda beyana konu olmayan meselelerin hükmü, bunları hükmü açıklanan meselelere kıyâs etmek suretiyle bilinecektir. Mâtürîdî'nin *beyan-ı kifâye* olarak adlandırdığı bu beyanın amacı hükmüne temas edilmeyen meselelerin içtihat faaliyetine açık olduğunu göstermenin yanında bu faaliyet esnasında esas alınacak vasfa işâret etmektir.⁴⁵⁷

Beyan, bir bütünü oluşturan meselelerin az bir kısmının hükmünün açıklanması şeklinde olabileceği gibi söz konusu meselelerin büyük bir kısmının veya tamamının hükmünün belirtilmesi şeklinde de olabilir. Bunlardan *beyan-ı tafsîl* olarak adlandırılan ilkinde hükmüne temâs edilmeyen meseleler hükmü belirtilenlere kıyas edilmez. Zira burada amaç *beyan-ı kifâyede* olduğu gibi kıyasta esas alınacak vasfı açıklamak olsaydı, bunun için sözü edilen meselelerden az bir kısmının hükmünün zikredilmesi yeterli olurdu. Bununla yetinilmeyip çoğunun hükmünün açıklanması diğerlerinin bunlara kıyas edilemeyeceğini göstermektedir. Mâtürîdî'nin *beyan-ı nihâye* olarak adlandırdığı diğer türde, şâri tarafından hükmünün bilinmesine ihtiyaç duyulan meselelerin tamamıyla ilgili boşluk bırakılmaksızın açıklama yapılması bu meseleleri içtihat alanının dışına çıkarmaktadır.⁴⁵⁸

Mâtürîdî'nin tefsirinde geçen beyan türleri zikredilenlerle sınırlı değildir. Zikredilenler dışında onun bahsettiği beyan türleri *beyan-ı hikâye*⁴⁵⁹, *beyan-ı delîl*⁴⁶⁰, *müphemîn beyanı*⁴⁶¹, *beyan-ı sem'î*⁴⁶², *beyan-ı 'aklî*⁴⁶³, *nesih şeklindeki beyan*⁴⁶⁴,

⁴⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, VI, 556.

⁴⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, IX, 562.

⁴⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, IX, 562.

⁴⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, III, 176.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, VII, 393.

⁴⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, VI, 555.

⁴⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlat*, III, 578.

⁴⁶³ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, III, 578.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, III, 535.

*mücmel*⁴⁶⁵, *müşkil*⁴⁶⁶ ve *umûmun beyanıdır*.⁴⁶⁷ Bunlardan son altı tanesi Semerkandî'nin usul eserinde zikrettiği beyan taksimini hatırlatmaktadır. Beyanı, *umûmî* ve *husûsî* olmak üzere iki kısma ayıran Semerkandî, delalet etmek anlamına geldiğini belirttiği *umûmî beyanın delîl-i aklî* ve *delîl-i sem'î* şeklindeki iki kısmını zikrettikten sonra beş kısma ayırdığı *husûsî beyandan* bahsetmektedir. Bu taksime göre *husûsî beyanın* kısımları *beyan-ı mücmel*, *beyan-ı müşkil*, *beyan-ı müsterek*, *beyan-ı umûm* ve *beyan-ı nesihtir*.⁴⁶⁸ Semerkandî bu taksimin Mâtürîdî'ye ait olduğuna işaret eden bir ifade kullanmasa da, *beyan-ı müsterek* bir tarafa Semerkandî'nin taksimdeki kısımların tamamının Mâtürîdî'nin tefsirinde de yer alması, zikredilen taksimin Mâtürîdî'nin usule dair telif ettiği eserlerden alınmış olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

2. Cessâs

Cessâs'ın beyan tanımı 'manayı karışıklığa sebep olacak unsurlardan ayırarak muhataba açıklayıp izah etmek' şeklindedir.⁴⁶⁹ Bu tanımdan, beyanda, konusu olan şeyin muhatapta şek ve şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıklığa kavuşturulmasının esas olduğu anlaşılrsa da⁴⁷⁰ Cessâs'ın şâriin itibar ettiğini açıkça belirtip amel edilmesini emretmesi nedeniyle içtihat ve zann-ı gâlib yoluyla bilgisine ulaşılan şeyleri de beyan kategorisi içerisine dâhil ettiği görülmektedir.⁴⁷¹ Şâriin mükelleflerin ihtiyaç duyduğu dinî meselelerle ilgili açıklamalarının başta İslâm dinini benimsemeyenler olmak üzere kimi mükellefler tarafından dikkate alınmamasına rağmen beyan olarak nitelendirilmesi olgusunun Cessâs'ı söz konusu kavramın tanımında beyan sâhibinin fiilini esas almaya ittiği⁴⁷², dolayısıyla beyan sahibinin fiilinin asıl olduğunu gösteren إظهار sözcüğünün onun beyan tanımına girmesinin bilinçli bir tercihin ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Tanımı ile ilgili düşüncelerini açıkladıktan sonra, Cessâs, beyanın beş şekilde vukû bulacağını ifade etmektedir:

⁴⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, VI, 555.

⁴⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, VI, 555.

⁴⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlat*, IX, 548.

⁴⁶⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 352.

⁴⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 6.

⁴⁷⁰ Boynukalın, "Tatavvur", s. 208.

⁴⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 8.

⁴⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 9-10.

1. Herhangi bir nasta hükmü belirtilmeyen meselelerle ilgili açıklamalar şeklindeki beyan.

2. Umûmun tahsisi şeklindeki beyan. Beyanın bu türü, zâhiriyle amel etmek mümkün olan umûm sîğalarıyla kastedilenin umûm değil husûs olduğunu, diğer bir ifadeyle sîğa ile mevzû lehi olan fertlerin tamamının değil bir kısmının kastedildiğini göstermektedir.

3. Şâriin muradının lafzın hakikat anlamı değil mecazî manası olduğunu gösteren beyan. Emir sîğasının mecazî olarak delalet ettiği nedb veya ibâha anlamlarına, haber cümlesinin yine mecazî olarak delalet ettiği emir anlamına hamledilmesini gerektiren beyanlar bu kısma girmektedir.

4. Hüküm ifade edebilmesi ve amel edilebilmesi için beyana ihtiyaç duyan naslardaki mücmel ifadelerin açıklığa kavuşturulması şeklindeki beyan. Cessâs beyanın bu kısmına örnek olarak Hz. Peygamber'in, وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ “*Hasat günü de hakkını verin.*” (En‘âm, 6/141) ayetinde geçen hak ifadesiyle öşür vergisinin kastedildiğini belirten açıklamasını zikretmektedir.

5. Nesih şeklindeki beyan. Cessâs’a göre nesih sürekli yürürlükte kalacağı zannedilen hükmün yürürlüğünün son bulacağı vakti belirtmesi itibariyle beyandır.⁴⁷³

3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

Beyanı “*ilave bir açıklamayla sözün vaz‘ veya mana bakımından muhtemel olduğu anlamlardan hangisine delalet ettiğini açıklığa kavuşturmak veya ondan anlaşılan hükmü/yargıyı tekit etmek*” şeklinde tanımlayan Debûsî’ye göre sözün anlamını değiştiren bir açıklamanın beyan olabilmesinin şartı söze bitişik olmasıdır. Aksi halde kelâmın yerleşmiş hükmünü kaldıracağından söz konusu açıklamanın beyan kabul edilmesi mümkün değildir.⁴⁷⁴ Debûsî’nin neshi beyan türlerinden kabul etmemesinin sebebi bu açıklamalarında gizlidir. Nesih olarak nitelendirilen açıklamalar hükmü sâbit olan bir meselenin hükmünü kaldırmaları itibariyle onun beyan tanımında

⁴⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 22.

⁴⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 227.

yer alan iki özelliği (açıklığa kavuşturma ve tekit etme) de taşımamaktadır. Bu durumda söz konusu ifadelerin beyan kabul edilebilmesi için hükmünü neshettikleri kelâma bitişik olmaları gerekmektedir. Bu şartı da sağlamaması neshin beyan kategorisi altında değerlendirilmesini imkânsız hale getirmektedir. Öte yandan, Debûsî'nin nesih kavramının mâhiyetini açıklarken kullandığı bazı ifadeler zikredilenlerle çelişir şekilde onun neshi de bir beyan türü kabul ettiği düşüncesini akla getirir de⁴⁷⁵ bu ifadelerde geçen بيان sözcüğü onun neshin beyan olmadığını sarîh bir şekilde belirten açıklamaları ışığında değerlendirildiğinde bir kavram olmaktan ziyade sözlük anlamıyla kullanılmış olmalıdır.⁴⁷⁶ Sonuç olarak Debûsî'ye göre beyan, *beyan-ı takrîr*, *beyan-ı tefsîr*, *beyan-ı tağyîr* ve *beyan-ı tebdîl* olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.⁴⁷⁷

Bilindiği gibi Debûsî aksini gerektiren bir karine olmadıkça zâhir lafzın hakikat manasına ve bu cümleden olarak âm niteliğindeki lafızların umûm anlamına delaletinin katî olduğu kanaatini taşısa da, onun bu kanaati mecaz ve tahsis ihtimalini tamamen reddetmesinden kaynaklanmamaktadır. Debûsî'nin bu tutumunun temelinde aksine yöndeki bir tutumun *teklîf bimâ lâ yutâk* (mükellefe gücünün yetmeyeceği bir sorumluluk yüklemek) problemine yol açacağı düşüncesi yatmaktadır. Mecaz ve tahsis ihtimalinin mevcudiyeti, bu ihtimalleri def edip lafzın hakikat anlamına delaletini tekit etmesi itibarıyla beyanı anlamlı kılmaktadır. Debûsî'nin *beyan-ı takrîr* olarak adlandırdığı bu beyan türünün örneği bütün meleklerin topluca Hz. Âdem'e secde edişini anlatan فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (Hicr, 15/30) ayetidir. Ayette geçen الْمَلَائِكَةُ sözcüğü âm olması itibarıyla bütün meleklerle şâmil olsa da tahsis ihtimaline kapalı değildir. Bu yüzden *beyan-ı takrîr* olan كُلُّهُمْ sözcüğü getirilerek mezkûr lafızdan istiğrâk dışında bir mananın anlaşılması olasılığının önüne geçilmiştir.⁴⁷⁸

Diğer bir beyan türü olan *beyan-ı tefsîr* ile Debûsî, mücmel, müşterek ve müşkil gibi manaları kapalı olan, ilave bir karine/delil olmaksızın manalarının anlaşılması ve amele konu edilmeleri mümkün olmayan lafızların manalarını vuzûha

⁴⁷⁵ ان النسخ بيان لمدة بقاء المشروع مشروعاً. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 235.

⁴⁷⁶ Boynukalın, "Tatavvur", s. 226-227.

⁴⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 221.

⁴⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 221.

kavuşturmaya yönelik açıklamaları kastetmektedir.⁴⁷⁹ Namaz ve zekâtı emreden ayetlerde bu farzların nasıl eda edileceğine dair açıklama yapılmaması nedeniyle ortaya çıkan kapalılık Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla giderilmiştir. Dolayısıyla zikredilen farzların keyfiyetine dair sünnette yer alan açıklamalar bu beyan türünün örneği olmaktadır.⁴⁸⁰ Bu beyan türü sözün anlamını değiştirmemesi açısından bir önceki kısım ile birleşmektedir. İki kısım arasındaki fark ise *beyan-ı tefsîr* ile manası kapalı olan lafızla kastedilen mananın açıklığa kavuşturulması amaçlanırken diğerinin manası zaten anlaşılan lafzın anlamını tekit için getirilmesinde ortaya çıkmaktadır.

Debûsî'nin bahsettiği son iki beyan türü lafzın anlamında değişikliğe yol açmaları bakımından *beyan-ı takrîr* ve *beyan-ı tefsîr* den ayrılmaktadır. Bu yüzden o *beyan-ı takrîr* ve *beyan-ı tefsîr* 'saf beyan' olarak adlandırırken *beyan-ı tağyîr* ve *beyan-ı tebdîl* nesih anlamını içeren beyanlar olarak nitelendirmektedir.⁴⁸¹ *Beyan-ı tağyîr* ve *beyan-ı tebdîl* nesih anlamı içermeleri noktasında birleşseler de beyan edilen kelâmın hükmünün ilgili olduğu fertlerin ne kadarı hakkında geçersiz kılınacağı söz konusu olduğunda ayrılmaktadırlar. Bunlardan ilkinde beyan edilen lafzın/sözün kapsamı daraltılırken diğerinde şart gerçekleşene kadar tamamen boşaltılmaktadır. İki beyan türü arasındaki bu fark bunların farklı isimler almasının da sebebidir.⁴⁸²

Debûsî *beyan-ı tağyîre* örnek olarak Hz. Nûh'un kavmi içerisinde 950 sene kaldığını ifade eden *فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا* ('Ankebût, 29/14) ayetini zikretmektedir. Ayette geçen *أَلْف* kelimesi 1000 sayısını belirtmek için vaz' olunmuştur. Dolayısıyla eğer istisna ifadesi olmasaydı ayetten Hz. Nûh'un kavmi içerisinde 1000 sene kaldığı anlaşılacaktı. Görüldüğü gibi istisna ifadesi cümleden anlaşılan yargıyı *الف* lafzının kapsamındaki fertlerin yalnızca bir kısmıyla ilgili olarak geçersiz kılmıştır. Muhâlaa uygulamasından bahseden *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ* (Bakara, 2/229) ayeti diğer kısma örnek verilmektedir. Ayette belirtilen, kadının kendisini boşaması karşılığında eşine bedel vermesi uygulamasının karı kocanın ikisi için de günaha sebep olmayacağı hükmü karı-kocanın Allâh'ın belirlediği ölçüleri

⁴⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 221.

⁴⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 28.

⁴⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 221, 222.

⁴⁸² Debûsî, *Takvîm*, s. 221.

gözetmeleri konusunda duyulacak endişeye bağlanmıştır. Ayetin ikinci kısmı evlilik akdinin kuruluşundan sonraki herhangi bir zaman diliminde sözü edilen uygulamanın günaha yol açmayacağını ifade ederken, şartın gelmesi bu hükmü zikredilen endişenin ortaya çıkışından sonraki zamanlar için geçerli olacak şekilde değiştirmiştir.⁴⁸³

Pezdevî ve Serahsî, Debûsî'nin taksiminde yer alan kısımlara *beyan-ı zarûret* adında bir kısım daha ekleyip beyanın kısımlarını beşe çıkarmışlardır. Beyana ihtiyaç duyulan hususun, açıklama/izah için vaz' olunmayan sükût ile açıklanması şeklinde tanımlanan *beyan-ı zarûret* dört kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi mantûk (söylenmiş) hükmünde olandır.⁴⁸⁴ *Beyan-ı zarûretin* bu kısmı, mantûkun (söylenen) meskût anı (hükmü belirtilmeyen)'in hükmüne delalet etmesi yoluyla olur.⁴⁸⁵ Meselâ mûrise yalnızca anne-babasının mirasçı olması durumunda annesinin mirasın üçte birini alacağını ifade eden *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ* (Nisâ, 4/11) ayetinde babanın hissesi belirtilmemiş (meskût anı) olsa da zikredilen durumdaki anne-babanın her ikisinin de hissesini beyan etmek için nâzil olan ayetin annenin payını belirtmekle iktifâ etmesinden zorunlu olarak mirasın geri kalan kısmının babaya ait olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸⁶ *Beyan-ı zarûretin* ikinci kısmında, açıklanması gereken husus mütekellimin durumundan anlaşılmaktadır.⁴⁸⁷ Fıkıh kitaplarında zikredilen, bâkire bir kıza velisinin kendisini evlendirdiği bilgisi ulaştığında sükût etmesinin evliliğe râzı olması şeklinde yorumlanacağı hükmü bu kısmın örneğidir.⁴⁸⁸ İnsanların aldanmasının önüne geçmek için beyan kabul edilen sükût mezkûr beyan türünün üçüncü kısmını teşkil etmektedir.⁴⁸⁹ Buna örnek olarak şüf'a hakkına sahip olan kimsenin bu hakka konu olan akarın satışını öğrendiği halde hakkını kullanma talebinde bulunmayıp susmasının hakkını ıskat etmesi şeklinde yorumlanması zikredilmektedir. Burada şeffî'in sükûtünün hakkının ıskatını tercih etmesi olarak yorumlanmasının sebebi müşterinin zarar görmesini engellemektir. Zira aksi halde şeffî'in istediği zaman satıcı ile müşteri arasındaki alışverişi bozması veya müşterinin bu endişe ile satın aldığı akar üzerinde

⁴⁸³ Debûsî, *Takvîm*, s. 221.

⁴⁸⁴ Pezdevî, *Kenz*, III, 221.

⁴⁸⁵ Sâlih, *Tefsîr*, I, 39.

⁴⁸⁶ Pezdevî, *Kenz*, III, 221.

⁴⁸⁷ Pezdevî, *Kenz*, III, 221; Serahsî, *Usûl*, II, 50.

⁴⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 51.

⁴⁸⁹ Pezdevî, *Kenz*, III, 221; Serahsî, *Usûl*, II, 50.

tasarrufta bulunmaktan çekinmesi ihtimâli söz konusu olacaktır.⁴⁹⁰ Beyan-ı zarûretin son kısmı kelâmın delaletiyle sâbit olan açıklamadır.⁴⁹¹ Bu kısma örnek olarak علي مئة لفلان ودرهم sözünün bu sözün sâhibinin lehine ikrârda bulunduğu kimseye karşı 101 dirhem borçlu olduğu şeklinde yorumlanması zikredilmektedir. Aslında bu cümlede yüz sayısını ifade eden مئة lafzının temyizine yer verilmemiş olması nedeniyle bu sayının hangi cinsten olduğu belirtilmemiş olsa da, Hanefî fukahası, sözün sahibinin درهم lafzını tekrarlamamak amacıyla مئة lafzının temyizini hazfettiğini, dolayısıyla bu ikisinin aynı cinsten olduğunu düşünmek gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁹²

Bunun dışında, zikrettiği dört beyan türü ve bunların mahiyeti hususunda Debûsî ile hemfikir olan Serashî'nin⁴⁹³ aksine, Pezdevî, adı geçen iki usulcünün *beyan-ı tağyîr* ve *beyan-ı tebdîl* şeklinde iki ayrı kısım olarak gördükleri istisna ve şarta ta'likî *beyan-ı tağyîr* kategorisi altında birleştirmiştir.⁴⁹⁴ Pezdevî'nin bunu yaparken iki kısım arasındaki nüansları bir tarafa bırakıp bunların neticede dâhil oldukları cümlenin anlamında değişikliğe yol açmaları noktasında birleşmesini göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Pezdevî'nin adı geçen iki usulcünden ayrıldığı diğer bir husus *beyan-ı tebdîl* olarak adlandırmak suretiyle neshi beyanın kısımları arasına dâhil etmesidir. Ona göre mükellef açısından nesih olarak adlandırılan ifadeler sâbit olan ve zâhiren sürekli yürürlükte olacağı anlaşılan bir hükmü kaldırması itibariyle tebdîl gibi gözüксе de meseleye şâri açısından bakıldığında durum farklılaşmaktadır. Hükmün sürekli yürürlükte kalmayacağı ve yürürlüğünün belli bir zaman dilimiyle sınırlı olduğu şâri tarafından en başından beri bilinmektedir. Dolayısıyla nesihte aslında herhangi bir hüküm yürürlükten kaldırmamakta, bir süre sonra yürürlüğü sona ereceği halde bunun belirtilmemesi yüzünden muhataplar tarafından sürekli yürürlükte olacağı zannedilen bir hükmün yürürlük süresinin son bulduğu beyan edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında nesih *beyan-ı takrîr* ve *beyan-ı tefsîr* gibi sırf beyan (بيان محض) olarak karşımıza

⁴⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 51.

⁴⁹¹ Pezdevî, *Kenz*, III, 221; Serahsî, *Usûl*, II, 50.

⁴⁹² Serahsî, *Usûl*, II, 52.

⁴⁹³ Serashî, *Usûl*, II, 28, 35.

⁴⁹⁴ Pezdevî, *Kenz*, III, 178.

çıkılmaktadır.⁴⁹⁵ Aslında Debûsî'nin neshe bakışı Pezdevî'den çok farklı değildir. O da Pezdevî gibi neshi bir hükmün yürürlüğünün sona erdiği zamanın açıklanması olarak düşünmektedir.⁴⁹⁶ Bu durumda aralarındaki görüş ayrılığının Debûsî'nin meseleye mükellefler, Pezdevî'nin ise şâri açısından bakmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Pezdevî'nin de neshi beyan kabul etmediğini düşündüren ifadeleri mevcuttur.⁴⁹⁷ Pezdevî şârihi Buhârî'ye göre, bu ifadelerin yer aldığı yerlerde Pezdevî'nin meseleye mükellefler açısından baktığı düşünülmelidir. Böylece ilk bakışta onun beyanın mâhiyetine dair açıklamalarıyla çelişir görünen bu ifadelerinin sözü edilen açıklamalarla uzlaştırılması mümkün olacaktır.⁴⁹⁸

B. BEYAN'IN TEHİRİ KONUSUNDA İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER VE DELİLLERİ

Mükellefe gücünün yetmediği bir sorumluluk yükleme (*teklîf bimâ lâ yutâk*) mahzuruna yol açması nedeniyle, mücmel lafzın anlamını açıklığa kavuşturmakla ilgili beyanın ihtiyaç anından, yani söz konusu lafızla amel etmenin vâcip olduğu anın sonrasına bırakılmasının câiz olmadığı hususunda Hanefî usul âlimleri arasında fikir ayrılığı yoktur. Hanefî usul müelliflerinin hemfikir olduğu bir diğer husus mücmel lafızların anlamının bunların içinde yer aldığı nasların Hz. Peygamber tarafından insanlara tebliğ edilmesiyle bunlarla amel etmenin vâcip olduğu an arasındaki zaman diliminde açıklığa kavuşturulmaması, başka bir ifadeyle mücmel lafızlara ilişkin beyanın ihtiyaç anına kadar geciktirilmesiyle ilgilidir. Gerek Irak ve Semerkant meşâyihî gerekse Debûsî, Pezdevî ve Serahsî sözü edilen tehirin câiz olduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Pezdevî, *Kenz*, III, 234-235. Neshin beyan olmadığı hususunda Debûsî ile hemfikir olan Serahsî'nin konuya ilişkin açıklamaları için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 35.

⁴⁹⁶ Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 235.

⁴⁹⁷ لَأَنَّ حَدَّ الْبَيَانِ مَا يَظْهَرُ بِهِ ابْتِدَاءُ وَجُودِهِ فَأَمَّا التَّغْيِيرُ بَعْدَ الْوُجُودِ فَتَسْحُ وَلَيْسَ بَيِّنًا. Bkz. Pezdevî, *Kenz*, III, 180.

⁴⁹⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 180.

⁴⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 73; Debûsî, *Takvîm*, s. 221; Pezdevî, *Kenz*, III, 164; Serahsî, *Usûl*, II, 28. Mâtürîdî'nin manası zâhir olan lafızlarla kendilerinden anlaşılandan başka bir anlamın murâd edilmesi durumunda dahi beyanın tehirini câiz görmesi (bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 565; 2, 122; 2, 161.) mücmel lafızlarla ilgili beyanın gecikmesini evleviyetle kabul edeceğini göstermektedir. Ayrıca bkz. Semerkandî, *Mîzân*, s. 363-364.

Adı geçen usulcülerin zikredilen görüşü temellendirme tarzı birbirine oldukça benzemektedir. Buna göre muhataplar manasını anlamasalar da söz konusu lafızlara dâir beyanın gecikmesi, mahzurlu görülen *teklîf bimâ lâ yutâk* (mükellefe gücünün yetmediği bir sorumluluk yüklemek) durumuna yol açmamaktadır. Zira bu lafızlar şâri tarafından beyan edilinceye kadar mükelleflere amelî bir yükümlülük getirmemektedir. Bunların getirdiği sorumluluk itikâdî alanla sınırlıdır; mükellefler müteşâbih naslarda olduğu gibi şâri bunlarla neyi kastetmiş ise onun hak olduğuna inanmakla yükümlüdürler.⁵⁰⁰ Böylece mücmel lafızlarla ilgili beyanın geciktirilmesinin *teklîf bimâ lâ yutâk* problemine yol açacağı iddiasının yanı sıra amel edilmesi mümkün olmayan bir hitabın abes olacağı eleştirisine cevap verilmiş olmaktadır. Beyanından ümit kesilen müteşâbih naslarda olduğu gibi yükümlülüğün itikadî alanla sınırlı olması mümkündür. Üstelik bu tarz bir yükümlülük fiilî yükümlülüğten daha ağırdır.⁵⁰¹ Bunun dışında Cessâs söz konusu lafızların, biri muhatapları daha sonra gelecek beyanla öğrenecekleri amelî yükümlülüğe hazırlamak, diğeri ise söz konusu amelî yükümlülüğün vücûbünün beyana konu olan mücmel lafızları içeren nasla sâbit olması şeklinde iki fonksiyonunun daha bulunduğu belirtmektedir.⁵⁰²

Beyanın tehiri meselesinde Irak ve Semerkant meşâyihî arasındaki fikir ayrılığı manası zâhir olan lafızlarla ilgilidir. Adı geçen gruplar umûm sîğalarıyla husûs anlamının, mutlak ile mukayyedin kastedilmesi durumlarında olduğu gibi bu tür lafızlarla, zâhir olan anlamın dışında bir mana kastedildiğinde bununla ilgili beyanın geciktirilmesinin câiz olup olmadığı sorusuna farklı cevaplar vermişlerdir.

1. Irak Meşâyihî

Irak meşâyihinin zâhir lafızların kendilerinden anlaşılan manaya delaletinin katî olduğu görüşünü benimsediği geride ifade edilmişti. Beyanın gecikmesi söz konusu olduğunda bu katîlik iddiası dört önemli probleme yol açmaktadır. Bunlardan ikisi muhatapın itikadının ve nas ile sâbit olan hükmün şâriin muradından farklı olması,

⁵⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 73; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 566; Debûsî, *Takvîm*, s. 221; Pezdevî, *Kenz*, III, 164-165; Serahsî, *Usûl*, II, 29.

⁵⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 221.

⁵⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 73.

diğerleri ise bunun şâriin yalan söylemeye izin vermesi, dahası emir ve yasaklarını başkalarına duyuran kimseleri mükâfatlandıracağı düşünülürse yalan söyleyeni mükâfatlandırması anlamına gelmesidir. Cessâs'ın konuya ilişkin açıklaması şöyledir:

“Umûm görüşünü ve lafzın hakikat anlamına hamledilmesi gerektiği düşüncesini benimsediğimize göre yapmamız gereken lafzın tazammun ettiği umûm ve hakikat anlamlarının gerektirdiği hükme itikat etmektir. Bu durumda söz konusu lafızlarla husûs anlamı veya mecazî anlam kastedildiğinde bununla ilgili beyanın gecikmesi câiz değildir. Çünkü bu gecikme bizim bir şeye olduğundan farklı şekilde itikat etmemize ve lafzın hükmünün şâriin murâdından farklı olarak sâbit olmasına yol açar ki bunlar ne Allâh Teâlâ ne de Resûlü hakkında câizdir. Ayrıca şâriin lafzın anlamının açık/zâhir olması durumunda onun tazammun ettiği umûm veya hakikat anlamı doğrultusunda itikat etmemizi vâcip kılması, bu şekilde haber vermemize izin vermesi anlamına gelmektedir. Bu izin şâriin söz konusu lafızlarla umûm ve hakikat anlamı yerine husûs anlamını ve mecazî anlamı kastetmesi halinde onun yalan söylemeye izin verdiği anlamına gelecektir. Çünkü bu bir şey hakkında gerçekte olduğundan farklı şekilde ihbarda bulunmak olacaktır ki Allâh teâlâ bundan münezzehtir. Sonuç olarak bu özellikteki lafızlarla ilgili beyanın tehirinin câiz olduğu görüşünü savunanlar iki durumdan birini seçmek durumundadırlar; ya umûm ve zâhir görüşünü terk edecekler ya da Allâh'ın kendisine bir şey hakkında gerçekte olduğundan farklı şekilde itikat etmek ve bu şekilde haber vermek suretiyle taabbüdî emretmesinin câiz olduğunu söyleyeceklerdir. Bunların her ikisi de Allâh hakkında nefyedilmiştir.”⁵⁰³

Cessâs'ın bu ifadeleri mezkûr meselenin lafızların delaleti tartışmalarıyla ilişkisini açıkça göstermektedir. Buna göre zâhir lafızların hakikî manalarına delaletinin katî olduğu fikri benimsendiğinde bunun tabii sonucu naslarda bu özellikteki bir lafızla, söz gelimi umûm sîğasıyla karşılaşıldığında şâriin bu sîğayla umûm anlamını, başka bir ifadeyle mevzû lehine dâhil olan fertlerin tamamını kastettiği hususunda kesin kanaat sahibi olmaktır. Şâriin sözü edilen lafızla umûm yerine husûs anlamını kastetmesi tek başına sorun teşkil etmemektedir. Zira umûm sîğalarının karine yardımıyla husûs anlamına delalet edebileceği bilinmektedir. Asıl problem şâriin umûm sîğasıyla sözlük anlamı olarak içerdiği fertlerin tamamını kastetmediği halde bunu muhataplara beyan etmemesi halinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda şâriin lafızla kastettiği mana ile muhatapların aynı lafızdan anladığı anlam arasında fark oluşmaktadır. Bu fark nassın muhataplarının itikadının şâriin muradına aykırı olması probleminin yanı sıra nassın

⁵⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 51.

hükümünün şâriin murâd ettiğinden farklı şekilde sâbit olması sorununa yol açmaktadır. Sözü edilen durumun yol açtığı sakıncalar zikredilenlerle de sınırlı değildir.

Bilindiği gibi nassın kendilerine ulaştığı mükelleflerin tek sorumluluğu bunu amel ve itikada konu etmek değildir. Aynı zamanda bunu kendisine ulaşmayan kimselere tebliğ etmekle de sorumludurlar. Bu görevi yerine getirdiklerinde şâriin emretmediği bir şeyin onun emri olduğunu söylemek suretiyle yalan söylemiş olacaklardır. Buradaki tek problem bunun söz konusu kişilerin yalan söylemelerine izin verilmesi anlamına gelmesi değildir, bu kişilerin Allâh'ın emrini başkalarına ulaştırmaları halinde âhirette mükâfatlandırılacakları düşünülürse yalan söylemenin neticesinde mükâfât elde etmeleri de ciddî bir problem olarak kendini göstermektedir.

Görüldüğü gibi bu problemlerin kökeninde yatan neden ne tek başına beyanın gecikmesi ne de tek başına umûm görüşüdür; ikisinin birden benimsenmesidir. Bunlardan biri bulunmadığında zikredilen sakıncaların hiçbirisi ortaya çıkmayacaktır. Zira umûm görüşü reddedilip bunun yerine meselâ tevakkuf görüşü benimsendiğinde beyanın gecikmesi câiz görülse bile zaten beyan gelinceye kadar söz konusu nassın manası hakkında bir tayinde bulunulmayacağından ne muhatabın itikadının ve nasla sâbit olacak hükmün şâriin muradından farklı olması ne de başkalarına şâriin hükmü diye onun murad etmediği şeyleri söyleme durumu söz konusu olacaktır. Benzer şekilde umûm görüşü benimsendiği halde beyanın gecikmesi reddedildiğinde muhataplar nassın gelişile eş zamanlı olarak şâriin bununla kastettiği manayı öğrenecekleri için bu problemler yine ortaya çıkmayacaktır. Dolayısıyla yapılması gereken Cessâs'ın dediği gibi ya umûm görüşünden vaz geçmek ya da beyanın gecikmesinin câiz olmadığını söylemektir ki Irak meşâyihi bunlardan ikincisini tercih etmektedir. Cessâs bu grubun bahse konu mesele hakkındaki görüşlerini şu sözlerle nakletmektedir:

*“Bizim hocamız Kerhî'den öğrendiğimiz mücmelin beyanının gecikmesinin câiz olduğu, buna mukabil manasıyla amel etmek mümkün olan lafızlarla ilgili beyanın tehirinin câiz olmadığı görüşüdür. Mutlak lafızda da durumun aynı olması gerekir; sözün sahibinin bununla hakikat anlamından başka bir şeyi kastetmesi halinde muradını beyan etmeyi geciktirmesi câiz değildir.”*⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 48.

Tüm bu anlatılanlardan umûm sîğasıyla umûm yerine husûs anlamının murad edilmesi halinde tahsis delinin eş zamanlı (mukârin) olarak muhataplara sunulmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Aynı şey hâs niteliğindeki lafızla umûm anlamının, emir sîğasıyla vücûb dışındaki bir anlamın, tekrar ve terâhî anlamlarının, nehiy sîğasıyla tahrîm dışındaki bir anlamın, kısacası zâhir veya nas kategorisine giren bir lafızla hakikat anlamı dışındaki bir mananın kastedildiği tüm durumlar için geçerlidir.

Cessâs'ın beyanın gecikmesinin cevâzını reddettiği halde bir beyan çeşidi olarak kabul ettiği neshin tehirine karşı çıkmaması⁵⁰⁵, dahası bunu beyanın tehiri olarak görmemesi⁵⁰⁶, onun beyanın tehiri terki bindeki beyan kavramıyla kastının beyanın kısımlarından iki tanesiyle, umûm sîğalarının tahsisi şeklindeki beyan ve zâhir lafızlarla hakikat anlamları dışında bir mananın murad edildiğine delalet eden beyan ile sınırlı olduğunu göstermesinin yanında meselenin daha sağlıklı bir değerlendirmesinin yapılabilmesi için nesih ve beyan kavramları arasındaki ilişkiye temas etme zaruretinin doğurmaktadır. Bu iki kavram arasındaki en önemli fark birinin yalnızca müstakbeli etkilemesine karşılık diğerinin hem maziye hem de müstakbeli etkilemesidir. Yalnızca müstakbeli, yani geleceği etkileyen nesihdir. Bir mesele hakkındaki hükmün yürürlükte olduğu sürenin ne zaman son bulacağına beyan edilmesi şeklinde tanımlanan nesih, şâriin sözü edilen hükmü neshin vukû bulduğu andan itibaren yürürlüğünün sona erdiğini anlatır. Söz konusu hükümle ilgili daha önceki zamanlara ilişkin bir değişiklik getirmez. Beyanda ise durum böyle değildir. Bu kavram şâriin beyana konu olan lafızla kastının beyanın geldiği andan itibaren değil, bilakis en başından beri beyanda açıklandığı şekilde olduğunu ifade eder.

İki kavram arasındaki farkı umûm sîğalarının tahsisi üzerinden somutlaştırmak mümkündür. Bir nasta mutlak olarak yer alan bir umûm sîğasının kapsamındaki fertlerin bir kısmıyla ilgili olarak daha sonra gelen bir nas öncekinin tam zıddı ve onunla telif edilemeyecek bir hüküm getirirse bunun beyan sayılması umûm sîğasıyla en başından beri diğer nassın kapsamındaki fertlerin dışında kalanların kastedildiğini, dolayısıyla ilk nassın getirdiği hükmün yalnızca onlar hakkında geçerli olduğunu

⁵⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 383.

⁵⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 61.

gösterirken, nesih kabul edilmesi umûm sîğasıyla ikinci nas gelinceye kadar mevzû lehine dâhil olan fertlerin tamamının kastedildiği, kapsamındaki daralmanın yalnızca bundan sonraki zaman dilimi için geçerli olduğu, böylece ikinci nassın belirttiği fertlerle ilgili olarak iki ayrı zamanda iki farklı hüküm bulunduğu anlamına gelmektedir.

Bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Cessâs'ın zâhir lafızlarla hakikat anlamları dışında bir mananın kastedilmesine rağmen bununla ilgili beyanın geciktirilmesinin yol açacağını belirttiği sakıncaların nesihte neden söz konusu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Neshin maziye değil yalnızca geleceği etkilemesi şâriin murâdının en başından beri farklı olması durumunun ortaya çıkaracağı, nastan anlaşılan hükmün ve mükellefin itikadının şâriin muradına aykırı olarak şekillenmesi, nas ile beyan arasındaki gecikmenin bu zaman diliminde şâri tarafından yalan söylemeye izin verilmesi ve yalan söyleyenin mükâfatlandırılması anlamına gelmesi problemlerinin önüne geçmektedir.

2. Semerkant Meşâyihi

Irak meşâyihiinin aksine Semerkant meşâyihi beyanın gecikmesini câiz görmektedir. Mâtürîdî naslardan beyanın gecikmesinin cevâzına dâir birçok delil getirse de⁵⁰⁷ bu görüşü mümkün kılan şey onların lafızların delaletiyle ilgili tartışmalarda serdettikleri görüşlerdir. Bu grubun Irak meşâyihiinin ileri sürdüğü âm, hâs, emir, nehiy, zâhir ve nas gibi usulcüler arasında delaleti tartışılan lafızların manalarına delaletinin katılığı görüşüne karşı çıkması, hatta daha ileri giderek yalnızca sîğadan hareketle bunların manasının belirlenmesinin yol açacağı problemlere işaret ederek şâriin muradının ne olduğuna dair bir karine bulunmayan mutlak naslar yorumlanırken yalnızca sîğa ile yetinilmemesi, bunun yanı sıra ihtiyat prensibinden de yararlanılmasını teklif ettikleri, bu çerçevede zikredilen tartışmalardaki görüşlerini söz konusu lafızların itikadî alana ilişkin çağrışımları hususunda bir tayinde bulunmaksızın müphem bir şekilde şâri neyi murad ediyorsa onun hak olduğuna inanmak, fıkıh ilmini ilgilendiren sahada ise ihtiyata uygun olan anlam doğrultusunda tercihte bulunmak şeklinde oluşturdukları geride beyan edilmişti. Yine geride açıklandığı üzere Semerkant

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 565, 566; II, 120, 161, 369; III, 432, 517; V, 156; VI, 96, 290; VIII, 224; IX, 386, 564; X, 531.

meşâyihiinin bu görüşü temellendirirken kullandığı en önemli argüman Arap dilinde söz konusu lafızların hakikat anlamları dışındaki manaları ifade etmek için de kullanılmasıdır. Bu durumda mütekellimin bunlarla hakikat manaları dışında bir anlamı kastetme ihtimali her zaman mevcuttur. Bu ihtimale rağmen bunların hakikî anlamlarına delaletinin katî olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. İşte sözü edilen bu ihtimal beyanın tehirinin cevâzı yönündeki görüşün üzerinde temellendiği zemini oluşturmaktadır.

Semerkant meşâyihiinin zâhir lafızların hakikat anlamları dışındaki kullanımlarını da göz önünde bulundurarak şâriin bunlarla neyi kastettiği hususunda kesin bir kanaat belirtmekten kaçınması, buna karşılık bunların içinde yer aldığı nasların itikadî ve amelî sahaya ilişkin delaleti hususunda ihtiyat prensibini bir karine kabul etmesi Cessâs'ın beyanın tehiri durumunda söz konusu olacağını ileri sürdüğü sakıncaların ortaya çıkmasını engellemiş görünmektedir. Onların söz konusu lafızların itikadî alana ilişkin çağrışımları hususunda tayinde bulunmayıp müphem bir şekilde şâriin muradının hak olduğuna inanmaları mükellefin itikadının şâriin muradına aykırı olarak şekillenmesine, amelî alanda ihtiyata en uygun anlamı tercih etmeleri ise bunlardan anlaşılan hükmün şâriin muradının ihlâl edecek şekilde sâbit olmasına mani olmaktadır. Ayrıca şâriin muradı hususunda kesin kanaat belirtmemeleri beyanın gecikmesinin şâriin yalan söylemeye izin vermesi ve bu fiili mükâfatlandırması anlamına gelmesinin önüne geçmektedir.

3. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

Debûsî, ele aldığımız tartışmanın yeni bir tartışma olmayıp umûm tartışması üzerine binâ edildiğini belirtmektedir.⁵⁰⁸ Onun âm niteliğindeki lafızların delaletinin katî olduğu düşüncesini benimseyerek zikredilen tartışmada Irak meşâyihiyle aynı tarafta yer aldığı düşünülürse, usulcünün umûm tartışmasında benimsediği fikrin bu meselede takınacağı tavrı belirleyeceğini gösteren bu açıklaması beyanın tehiri tartışmasında Irak Hanefî çevresiyle aynı safta yer alacağı şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan Debûsî'nin beyanın tehirine karşı çıkmadığına dair açık beyanı⁵⁰⁹ onun bu

⁵⁰⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 224.

⁵⁰⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 227.

meselede Irak meşâyhinden farklı düşündüğünü göstermektedir. Acaba çelişkili görünen bu ifadelerin hangisi doğrudur? Bu sorunun cevabı ‘her ikisi de’ şeklindedir. Debûsî’nin beyanın gecikmesi tartışmasındaki konumuyla ilgili bu karışıklık görünüşe göre onun beyan hususunda Irak meşâyhinin önde gelen temsilcilerinden Cessâs’tan farklı bir kavramsallaştırmaya gitmesinden kaynaklanmaktadır.

Debûsî’nin beyana konu olan ifadelerin anlamında değişikliğe yol açmayan, bilakis bu anlamı açıklığa kavuşturan (beyan-ı tefsîr) veya tekit eden (beyan-ı takrîr) beyan türlerini ‘saf beyan’ (البيان المحض) olarak adlandırdığı geride nakledilmişti. Onun tehirine karşı çıkmadığı beyan türleri işte bu iki kısımdır. Ona göre bunlar açıkladıkları cümleyle eşzamanlı olabilecekleri gibi daha sonraki bir anda gelmeleri de mümkündür.⁵¹⁰ Her ne kadar açıkça ifade etmese de Debûsî’nin bu düşüncesinin temelinde bu iki tür beyanın, beyana konu olan nassın anlamını değiştirmemesinin yattığı açıktır. Zira bu durumda Cessâs’ın beyanın gecikmesi durumunda ortaya çıkacağını ileri sürdüğü problemlerin hiçbiri söz konusu olmamaktadır.

Debûsî’nin kendisinde nesih anlamı bulunan beyan olarak nitelendirdiği diğer iki kısmın beyan ettikleri cümleden sonra gelmeleri câiz değildir.⁵¹¹ Çünkü bunlar şâriin beyana konu olan cümleyle, bu cümleyi oluşturan lafızların hakikat anlamlarının gösterdiği hükmü kastetmediğine delalet etmektedir. Öte yandan Debûsî’ye göre aksini gösteren bir karine olmadıkça naslarda yer alan lafızlarla hakikat anlamlarının kastedildiği kesindir; şâri tarafından bunlarla başka bir anlamın kastedilme ihtimali yoktur. Beyanın müstakbel kadar maziye de etkilediği, başka bir ifadeyle şâriin beyana konu olan nasla en başından beri beyanla açıklanan anlamı kastettiğini gösterdiği düşünülürse, bu durumda açıkladığı nassın daha sonra gelmesi halinde (مفصولا) Cessâs’ın sözünü ettiği problemlerin ortaya çıkacağı açıktır. Bu yüzden zikredilen iki beyan türü Debûsî’ye göre yalnızca beyana konu olan nassa bitişik (موصولا) olabilmektedir.

Debûsî’ye göre nesih anlamı içeren beyan türlerinin beyana konu olan nasla eşzamanlı olması halinde sözü edilen problemler ortaya çıkmamaktadır. Zira kelâmı

⁵¹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 222.

⁵¹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 222.

oluşturan kelimeler diğer sözcüklerden yalıtıldığında maksadı ifade etmezler, bunun için kurallara uygun şekilde başka kelimelerle bir araya getirilmeleri gerekir. Bu durumda mütekellim sözünü bitirip başka bir söze geçmeden muhatabının onun maksadı hakkında kanaat oluşturması doğru değildir. Buna göre sözgelimi istisna tek başına anlamlı bir söz olmadığından mütekellimin sözünün bittiğini ve başka bir söze geçtiğini göstermez. Öyleyse ilgili olduğu cümleyle bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu durumda istisna söz konusu cümlede belirtilen hükmün ilgili olduğu kısmının sübûtüne mani olarak bu kısmın konuşmada hiç yer almamış gibi kabul edilmesini sağlamaktadır. Bu anlatılanlar istisnanın yalnızca açıkladığı cümleye bitişik olması durumu için geçerlidir. Müterâhî olması halinde araya giren zaman fasılası nedeniyle söz konusu cümlelerin hükmü müstesnâ minhin bütün fertlerini içerecek şekilde sâbit olacağından, istisna sâbit olan bir hükmü ortadan kaldırmış/değiştirmiş olacaktır. Şarta ta'likte de durum bundan farklı değildir. İlgili olduğu cümlelerin hükmünün şartın tahakkukundan sonra işlerlik kazanacağını ifade eden şart cümlesi müterâhî olduğunda söz konusu cümlelerin sâbit olan hükmünü değiştirmekte, mukârin (eş zamanlı) olduğunda ise bu hükmün sübûtüne engel olmaktadır.⁵¹²

Görüldüğü gibi Debûsî'ye göre beyanın gecikmesi açıklanan cümlelerin anlamını değiştirmeyen *beyan-ı takrîr* ve *beyan-ı tefsir*de problem oluşturmazken beyanın yanı sıra nesih anlamını da içeren *beyan-ı tağyîr* ve *beyan-ı tebdîl*de soruna yol açmaktadır. Başka bir deyişle ona göre bir açıklamanın beyan kabul edilebilmesinin şartı açıkladığı cümlelerin anlamını değiştirmemesi, değiştiriyorsa söz konusu cümleyle eş zamanlı (mukârin) olmasıdır. Bu iki şartı sağlamayan açıklamalar ona göre beyan değil nesihdir. Bu durumda Debûsî'nin beyanın gecikmesi tartışmasındaki pozisyonunu netleştirmek için öncelikle tehiri ihtilafa konu olan beyan türlerinin onun kavramsallaştırmasında neye tekabül ettiği sorusuna cevap aramak gerekmektedir. Beyanın gecikmesi hususunda Irak ve Semerkant meşâyihî arasında yaşanan fikir ayrılığının, manası zâhir olan lafızlarla sınırlı olup bu tür lafızlarla kendilerinden anlaşılanın dışında bir mananın kastedildiğini gösteren beyan ile ilgili olduğu geride belirtilmişti. Beyanın şâriin lafızla hakikat anlamı dışında bir mananın kastettiğini göstermesi, tartışmanın beyana konu olan cümlelerin anlamını değiştiren, Debûsî'nin

⁵¹² Debûsî, *Takvîm*, s. 222.

nesih manası içeren beyan olarak nitelendirdiği kısımlar içerisinde mütalaa edilmesini gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle tehiri hususunda Irak ve Semerkant meşâyihinin farklı görüşler ileri sürdüğü beyan Debûsî'nin kavramsallaştırmasında *beyan-ı tağyîr* ve *beyan-ı tebdîle* karşılık gelmektedir. Bu durumda Debûsî'nin tartışmanın hangi tarafında yer aldığı netlik kazanmaktadır. Yukarıda açıklandığı üzere, o, ortaya çıkacak sakıncalar yüzünden *beyan-ı tağyîr* ve *beyan-ı tebdîlin* tehirine karşı çıkmaktadır. Müterâhî olduklarında bunlar artık beyan olmaktan çıkıp nesih olmaktadır. Buna göre Debûsî'nin beyanın gecikmesi tartışmasında Irak meşâyihinin tarafında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Son olarak Debûsî'nin tahsise uğramamış umûm sîğasının kapsamını daraltan delili beyan değil nesih kabul etmesine karşılık⁵¹³ mukârin bir delille tahsis edilmiş olan umûm sîğasına ilişkin müterâhî tahsis delilini beyan olarak değerlendirmesi, meselenin delalet tartışmalarıyla ilgisini gösteren bir başka unsur olması açısından önemlidir. Geride beyan edildiği üzere Debûsî'nin âm niteliğindeki lafızların umûm anlamına delaletiyle ilgili katîlik iddiası tahsise uğramamış umûm sîğalarıyla sınırlıdır; o, tahsisten sonra da bunların umûm anlamına delalet edeceğini söylese de artık katîlik iddiasından vazgeçmektedir.⁵¹⁴ Bu durumda umûm sîğalarının delaletinin zannî olması durumunda Debûsî'nin tahsis delilinin müterâhî olması hususundaki rezervini hâlâ devam ettirmesinin bir anlamı yoktur. Zira Cessâs'ın beyanın tehirinin ortaya çıkaracağı problemlerin önüne geçmek için katîlik düşüncesinden vazgeçilmesini bir çözüm yolu olarak sunduğu hatırlanırsa, delaletin zannî hale gelmesiyle birlikte Semerkant meşâyihinin durumunda olduğu gibi tebdîl ve tağyîr içerse bile beyanın tehiri problem olmaktan çıkmaktadır.

Beyanın kısımlarına *beyan-ı zarûret* adında beşinci bir kısım ilave etmesi bir tarafa, Serahsî Debûsî'nin beyanın mahiyeti ve kısımlarına dair görüşlerini aynen benimserken Pezdevî'nin beyan kavramsallaştırmasının Debûsî'ninkiyle mukayese edildiğinde aralarında benzerlikler olmakla birlikte farklılık gösterdiği; onun *beyan-ı takrîr* ve *beyan-ı tefsîri* Debûsî'nin tanımladığı şekilde kabul etmesine karşılık Debûsî

⁵¹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 227.

⁵¹⁴ Tez, s. 91-94.

tarafından sırasıyla *beyan-ı tağyîr* ve *beyan-ı tebdîl* olarak nitelendirilen istisna ve şarta ta'lîki *beyan-ı tağyîr* adıyla tek bir isim altında birleştirdiği, ayrıca Debûsî'nin bir beyan türü olarak kabul etmediği neshi, *beyan-ı tebdîl* adıyla beyanın kısımları içerisine dâhil ettiği geride belirtilmişti. Buna göre tehiri ihtilaf konusu olan beyanın Pezdevî'nin kavramsallaştırmasındaki karşılığı *beyan-ı tağyîr* olmaktadır. Pezdevî'nin Debûsî ve Serahsî gibi *beyan-ı tefsîr* ve *beyan-ı takrîr*in tehirine karşı çıkmazken *beyan-ı tağyîr*in mukârin (eş zamanlı) olması gerektiğini belirtmesi⁵¹⁵ onun da bu tartışmada Irak meşâyihinin safında yer aldığını göstermektedir. Ayrıca, Pezdevî'nin beyan-ı tebdîlin tehirini câiz görmesi Debûsî ile bu hususta fikir ayrılığı yaşadığı intibamı verse de, onun zikri geçen beyan türünü nesih olarak adlandırdığı ve nesihte gecikmeye Debûsî'nin de karşı çıkmadığı düşünülürse aralarındaki ihtilafın lafzî olduğu görülür.

II. ÂM İLE HÂSSIN TEÂRUZU

Irak ve Semerkant meşâyihinin manası zâhir olan âm ve hâs lafızların delaleti ve beyânın tehiri tartışmalarında farklı düşünceler ileri sürmeleri, bu tartışmalarla sıkı bir ilişki içerisinde olan, birbirine zıt hükümler getiren iki nastan birinin âm diğerinin hâs olması haline görünürdeki çelişkinin nasıl giderileceği meselesinde de fikir ayrılığı yaşamalarına sebep olmuştur.

A. IRAK MEŞÂYİHİ

Cessâs'a göre aynı konu hakkında birbirinin zıddı hükümler getiren iki nastan birinin âm diğerinin hâs olması halinde dört ihtimal söz konusudur. Bunlardan biri söz konusu iki nastan hâs olanın âm olandan en azından ikincisinin amel ve itikada konu olabilmesi için yeterli bir süre kadar sonra gelmesidir. Başka bir ifadeyle iki nassın nüzul/vürûd süreleri arasında nesih için gerekli görülen süre kadar bir zaman fasılasının bulunmasıdır. Irak meşâyihine göre bu durumda hâs olan nas diğerini nesheder.⁵¹⁶ Aslında burada nesih tek seçenek değildir; Şâfiî usulcülerin yaptığı gibi sonra gelen nassı beyân kabul ederek hâssın âmmı tahsis ettiğini, dolayısıyla âm olan nassın delalet ettiği hükmün hâssın medlûlünün dışında kalan fertler hakkında geçerli olması

⁵¹⁵ Pezdevî, *Kenz*, III, 163, 164, 178.

⁵¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 381-383.

anlamında âmın hâs üzerine binâ edileceğini söylemek, başka bir deyişle sonra gelen nassı öncekiyle ilgili beyân kabul etmek de mümkündür.⁵¹⁷ İki nas arasındaki zaman fasılasının bu beyanı müterâhî/gecikmiş bir beyan kılacağı düşünülürse Irak meşâyihinin neden bu seçeneği tercih etmediği ortaya çıkmaktadır.

Sonra gelen nassın beyân kabul edilmesi âm lafızla şâriin muradının en başından beri mevzû lehini teşkil eden fertlerin tamamı olmadığı anlamına gelmektedir. Bu durumda söz konusu lafızla hâssın medlûlünün dışında kalan fertler kastedilmektedir. Oysa aksini gösteren bir karine bulunmadıkça âm lafzın umûma delaletinin katî olduğunu savunan Irak meşâyihine göre, bu tür bir lafzı içeren nasla karşılaşan mükelleflerin, nassın getirdiği hükmün âmın bütün fertleri hakkında geçerli olduğuna inanmaları ve onunla bu doğrultuda amel etmeleri gerekmektedir. Irak meşâyihinin önce gelen nassı tahsis delili kabul etmelerine engel olan problemler tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu problemlerin en önemlisi mükellefin itikadının şâriin muradına aykırı olarak şekillenmesidir. Daha açık bir ifadeyle, şâri hâssın belirttiği fertler hakkında başka bir hüküm vaz' ettiği halde muhatapların âm nassın getirdiği hükmün onlar hakkında da geçerli olduğuna itikat etmeleridir. Ayrıca bu durumda hâs gelinceye kadar âm olan nasla umûm anlamı doğrultusunda amel edilecek ve böylece şâriin emrine muhalefet edilmiş olacaktır. Şâriin, hitabının başkalarına ulaştırılmasını teşvik ettiği ve bunun karşılığında mükâfat vaat ettiği düşünülürse sonra gelen nassı beyân kabul etmenin doğurduğu sakıncaların anlatılanlarla sınırlı olmadığı anlaşılabacaktır. Zira mübelliğler hitabı şâriin aslında kastetmediği umûm anlamı doğrultusunda aktararak muhataplarına yalan söylemiş olacaktır. Bu durum şâriin yalana söylemeye izin vermesi, daha da kötüsü bunu teşvik etmesi anlamına gelecektir. Sonra gelen nassın nesih kabul edilmesi durumunda ise, hâs olan nas âmın hükmünü ilgili olduğu kadarıyla değiştirse de bu değişiklik beyandakinden farklı olarak yalnızca hâssın gelişinden sonraki zaman dilimlerini kapsayacaktır. Bu durumda şâriin âm olan nassın muradıyla nassın muhataplarının bundan çıkardığı itikadî ve amelî hükümler arasında bir farklılık söz konusu olmayacağından zikredilen sakıncaların hiçbirisi ortaya çıkmayacaktır.

⁵¹⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 324.

Hâs olan nassın nüzûlünün/vürûdünün üzerinden nesih için yeterli zaman diliminin geçmesinin ardından âmmın gelmesi durumu Cessâs'ın bahsettiği ikinci ihtimaldir. Burada sonra gelen nassın âm olması, önceki durumda âmmın hâs üzerine bina edilmesinin yol açtığı sakıncaların ortaya çıkmasına mani olmaktadır. Zira bu durumda önceki nassın hükmü hiçbir değişikliğe uğramaksızın aynı şekilde devam edecektir. Sonra gelen nassın hükmü nüzûl/vürûd tarihinden itibaren hâssın kapsamındaki fertler dışında geçerli kabul edileceği için onunla ilgili olarak da delaletin değişmesi söz konusu olmayacaktır. Böylece ne muhatapların nâstan anladıklarıyla şâriin kastı arasında farklılık olacak ne de bu farklılığın doğurduğu diğer sorunlar ortaya çıkacaktır. Bir önceki durumda olduğu gibi burada da iki nas arasındaki ilişkinin nesih kabul edilmesi yukarıda zikredilen nedenlerle herhangi bir probleme yol açmamaktadır. Bu durum zihni önceki şıktan farklı olarak burada Irak meşâyihinin önünde iki seçeneğin bulunduğu fikrine itse de adı geçen grubun nesih dışındaki seçeneği tercih etmesi yine mümkün değildir. Bu defa da Irak meşâyihinin nesih seçeneğine mahkûm olmasının nedeni âm lafızların umûma delaletinin katî olduğunu ileri sürmeleridir.

Âm lafzın umûm anlamına delaleti mevzû lehini teşkil eden her bir ferde açıkça zikredilmişçesine delalet etmesi anlamına gelmektedir. Bu delaletin hâssın mevzû lehine delaleti gibi katî olması, aynı fert hakkında birbirine zıt hükümler getiren, gerek sübût (her iki nassın da sübûtünün katî olduğunu varsayalım) gerekse delalet açısından aynı derecede iki nassı söz konusu kılmakta, böylece tenâkuz ortaya çıkmaktadır.⁵¹⁸ Şimdi soru bu tenâkuzun nasıl çözüleceğidir? Bunun için iki seçenek söz konusudur. Bunlardan biri Şâfiî usulcülerin yaptığı gibi âmmın hâs üzerine binâ edilmesidir. Gerçekten de âmmın kapsamının hâs ile kesişmeyecek şekilde daraltılması söz konusu tenâkuzu ortadan kaldıracaktır. Ancak bu durumda âmmın hâs üzerine binâ edilmesi görüşünü savunan usulcülerin iddialarının aksine her iki nasla amel edilmiş olmamakta, bilakis bunların kesişim kümesinde yer alan fert veya fertler hakkında âm ile amelden vazgeçilmiş olmaktadır. Oysa Irak meşâyihinin iki nassın sözü edilen fertlere delaleti arasında hiçbir fark bulunmadığını düşünmesi, onlara göre hâs lehine

⁵¹⁸ Cessâs usûl eserinin konuya ayırdığı kısımda ısrarla hâs ile âm arasında delalet açısından hiçbir fark bulunmadığını, hâs âmmı neshdebiliyorsa âmmın hâssı neshetmesinin önünde hiçbir engel bulunmadığını ifade etmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 385-390.

âm ile amelden vazgeçmenin bir temeli bulunmadığını göstermektedir. Bu durumda nesihi tek seçenek olarak kendini göstermektedir.⁵¹⁹

Cessâs'ın bahsettiği üçüncü ihtimal olan, âm ve hâs iki nassın beraberce nâzil/vârid olması durumunda Irak meşâyihî için bunlardan birini nâsihi kabul etmek artık teâruzu kaldırmak için bir seçenek olmaktan çıkmıştır. Bunun nedeni sözü edilen usulcülerin neshin cevâzı için nâsihi ile mensûh arasında, mensûh olan hükmün itikat ve amele konu edilebileceği kadar bir zaman fâsılasının bulunmasını şart koşmasıdır.⁵²⁰ Teâruz eden iki nassın beraberce nâzil/vârid olması, bu nedenle, bunlardan birini diğerinin neshettiğini söylemeyi imkânsız kılmaktadır. Neshin seçenek olmaktan çıkması bu iki nassın teâruz içinde bırakılması anlamına gelmemektedir. Şerî ahkâm arasında çelişkinin bulunması câiz olmadığına göre görünürdeki çelişkinin imkân nispetinde giderilmesi gerekmektedir. Bu durumda hâs olan nassı âmın tahsisi için karine kabul etmekten başka seçenek kalmamaktadır. Nitekim Cessâs âm ile hâssın beraberce nâzil/vârid olması durumunda âmın hâs üzerine bina edileceğini belirtmektedir.⁵²¹ Irak meşâyihinin neshin cevâzı için nâsihin, mensûhun getirdiği hükme itikat etmek ve bununla amel için gereken asgarî sürenin ardından gelmesini şart koştuğu hatırlanırsa, Cessâs tarafından yapılan bu açıklamayı nüzûl/vürûd zamanı aynı olmasa da iki nas arasında neshin cevâzı için gerekli görülen fasılanın bulunmadığı durumları da içine alacak şekilde genişletmek mümkündür.⁵²² Zira bu durumda da iki nassın birinin diğerini neshettiğini söylemek mümkün olmayacağından âmı hâs üzerine binâ etmek teâruzu gidermenin tek yolu olmaktadır.

Buraya kadar ele alınan şıkların ortak noktası teâruz eden nasların ne zaman nâzil/vârid olduklarının bilinmesidir. Âm ile hâssın teâruz etmesi durumunda karşılaşılabilecek son durum ise bunların nüzûl/vürûd tarihlerinin meçhul olmasıdır. Önceki şıklarda dikkat edilirse Irak meşâyihinin âm ve hâssın nâsihi, mensûh, muhassıs (tahsis eden), mahsûs (tahsis edilen) kategorilerinden hangisine gireceğini belirlemede başvurdukları en önemli parametre bunların nüzûl/vürûd tarihleridir. Nüzûl/vürûd

⁵¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 385-390.; Semerkandî, *Mîzân*, s. 325.

⁵²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 273.

⁵²¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 406.

⁵²² Semerkandî, *Mîzân*, s. 324.

tarihleri bilinmediğinde yukarıda bahsedilen şıkların hepsi ihtimal dâhilindedir; âm hâstan sonra gelmiş olabileceği gibi hâssın âmdan sonra gelmesi veya bunların beraberce yahut aralarında nesih için gerekli görülen zaman fasılası bulunmaksızın birbiri ardınca gelmesi de mümkündür. Bunun sonucunda âm nâsîh, hâs mensûh (âmın hâstan sonra geldiği durum) veya bunun tersi (hâssın sonra geldiği durum) olabileceği gibi, âmın hâs üzerine bina edilmesi (ikisinin beraberce veya aradan nesih için gerekli zamanın geçmemesi kaydıyla birbiri ardınca gelmesi) de mümkündür. Dolayısıyla bu parametreden hareketle nesih ve tahsis/binâ seçeneklerinden birinin tercih edilmesi söz konusu değildir.

Görünürde birbiriyle çelişen biri âm ve diğeri hâs olan iki nassın nâzil/vârid olması durumunda dört şikkın söz konusu olabileceğini belirten İsb b. Ebân her bir şık için teâruzun nasıl giderileceğine dair çözüm teklifi sunmuştur. Onun teklifinde nesih ve tahsis/binâ seçeneklerinden hangisinin tercih edileceğini belirleyen ölçüt selefın amelidir. Buna göre birinci şık selefın birbirine zıt hükümler getiren iki nassın âm olanı hâs üzerine binâ etmek suretiyle her iki nasla amel etmeleridir. Bu durumda âmın delaleti kesişim kümesi dışında kalan fertleriyle sınırlanır. Selef arasında birbirine zıt hükümler getiren bu iki nassın yalnızca birinin istimali hususunda fikir birliğinin bulunması durumu ikinci şıktır. Bu durumda ister âm ister hâs olsun, istimali hususunda fikir birliği oluşan nas nâsîh, diğeri mensûhtur. Üçüncü şık selefın bu iki nassın durumunun ne olacağı hususunda çoğunluk-azınlık şeklinde fikir ayrılığı yaşamamasıdır. Bu durumda eğer azınlığın tercihinin çoğunluk tarafından karşı çıkılıyorsa çoğunluğun görüşünün tercih edilmesi gerekir; çoğunluk naslardan yalnızca biriyle amel ediyorsa bu nâsîh diğeri mensûhtur; her ikisiyle de amel etmeleri halinde ise âm hâs üzerine binâ edilir. Çoğunluğun, tercihindan dolayı azınlığa karşı çıkmadığı son şıkta ise hangisinin nâsîh hangisinin mensûh olduğu bilinmese de bu iki nas arasında nesih ilişkisinin bulunduğu kabul edilir.⁵²³ Sonuç olarak Irak meşâyihinin bu durumda sergilediği tutumu karine bulununcaya kadar tevakkuf etmek, karine bulunduğu tearuzu onun gerektirdiği doğrultuda çözüme kavuşturmak şeklinde özetlemek mümkündür.⁵²⁴ Yapılan açıklamalardan da anlaşılabilirce üzere burada karine selefın bu naslar

⁵²³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 407-409.

⁵²⁴ Semerkandî, *Mizân*, s. 326.

karşısında sergiledikleri tavidir. Peki, selefin tavrı bilinmediğinde tearuzun çözümü için ne yapılması gerekmektedir? Cessâs'ın bu soruya verdiği cevap şöyledir: *“Birbirine zıt hükümler getiren biri âm diğeri hâs iki nas söz konusu olup bunların ne zaman nâzil/vârid oldukları bilinmezse, asıllarda da tearuzun çözümünü gösteren herhangi bir bilgi mevcut değilse bu durumda her ikisi de kullanılır.”*⁵²⁵

Görünürde birbiriyle çelişen nasların her ikisinin de kullanılması bunlardan hâs olanın diğer nassın tahsis edildiğine dair karine kabul edilmesi, başka bir deyişle âm olan nassın hükmünün hâssın belirttiği fertlerin dışında geçerli olması anlamına gelmektedir. Oysa Semerkandî'ye göre bu düşünce Irak meşâyihi tarafından âm ve hâs lafızların delaleti, tahsis/beyân ve nesih meselelerinde ileri sürülen görüşlerle uyumlu değildir. Zira geride belirtildiği gibi bunlar beraberce nâzil/vârid olabilecekleri gibi nüzûl/vürûd tarihleri arasında neshi mümkün kılacak zaman aralığının bulunması da mümkündür. Bu durumda, Irak meşâyihi'nin beyanın ve bu cümleden olmak üzere tahsis delilinin gecikmesini caiz görmediği hatırlanırsa, hâssın âmmı tahsis etmesi imkânsızdır; yapılması gereken nüzûl/vürûd tarihi sonra olanı nâsih, diğerini mensûh kabul etmektir. Bu nedenle, Semerkandî, Irak meşâyihi'nin daha önceki görüşleriyle tutarlı olan tutumun tevakkuf etmek, yani tayinde bulunmaksızın şâriin muradının hak olduğuna itikat ederken tearuz miktarıyla sınırlı olarak her iki nasla da amelden vazgeçmek olduğunu belirtmektedir.⁵²⁶ Öte yandan her ne kadar Cessâs tarafından açıkça belirtilmese de Irak meşâyihi'nin birbirine zıt hükümler getiren nasların nüzûl/vürûd tarihleri bilinmediğinde katılık iddiasını sürdürmesi mümkün değildir. Bu iddiadan vazgeçildiğinde ise hâssın muhassıs kabul edilmesi durumunun yol açacağı sakıncaların birçoğu artık söz konusu olmayacaktır. Dahası âmmın hâs tarafından tahsis edilmiş olduğu fikrinin kabulünün, birbiriyle çeliştikleri noktalarda her iki nasla da amel etmemekle mukayese edildiğinde şâriin emrine uyma olasılığını artırması itibariyle daha ihtiyatlı bir tutum olduğu açıktır.

⁵²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 315.

⁵²⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 327.

B. SEMERKANT MEŞÂYİHİ

Birbirine zıt hükümler getiren iki nas beraberce nâzil/vârid olduğunda veya bunların nüzûl/vürûd tarihleri arasında nesih için gerekli görülen zaman fâsılası bulunmadığında iki nas arasındaki teâruzun çözümü için hâssın tahsis delili kabul edilmesinden başka yol bulunmadığı geride ifade edilmişti. Dolayısıyla böyle bir durumda hâs olan nassın beyân kabul edilmesi ve âmmın onun üzerine binâ edilmesi görüşünde Semerkant meşâyihinin Iraklı usulcülerle hemfikir olması şaşırtıcı değildir.⁵²⁷ Bahse konu iki nassın nüzûl/vürûd tarihleri bilinmediğinde sadece nesih değil tahsisin/beyânın da teâruzun ortadan kaldırılması için bir seçenek olmaktan çıktığı, bu durumda teâruzu çözmek için tevakkuf edip karine beklemekten başka çare bulunmadığı yine yukarıda açıklanmıştı. Tahmin edilebileceği gibi bu hususta da iki grup arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Semerkant meşâyihini de Irak meşâyihini gibi görünürdeki teâruzun selefin ameli doğrultusunda çözüme kavuşturulması gerektiğini düşünmektedir: Eğer selef görünürde çelişen naslar arasındaki teâruzu bunlar arasında nesih ilişkisinin bulunduğunu söyleyerek gideriyorsa, ister âm ister hâs olsun, onların nâsih kabul ettiği nas nâsih, diğeri mensûh kabul edilir; selefin teâruzu beyân yoluyla çözmesi halinde ise hâs olan nassın âmmı tahsis ettiği söylenir. Aslında bu teklif sorun çözüyor görünse de tamamen çözmemektedir. Zira selefin tercihinin bilinmemesi, ya da selef denilen kimseler arasında fikir birliğinin sağlanamaması durumları söz konusu olabilir. Çözümün buraya kadarki kısmı bu durumlarda ne yapılacağını söylememektedir. Semerkant meşâyihine göre bu durumda yapılması gereken asılların tanıklığına (genel kural anlamında kıyas) başvurmaktır. Bunlar nesih ve tahsis seçeneklerinden hangisini destekliyorsa o seçeneğin tercih edilmesi gerekmektedir.⁵²⁸ Semerkant meşâyihinin Irak meşâyihinden farklılığı söz konusu iki nassın nüzûl/vürûd tarihleri arasında nesih için gerekli görülen süre kadar bir fâsılanın bulunması durumunda aralarındaki teâruzu gidermek için teklif ettikleri yöntemde kendini göstermektedir.

⁵²⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 689.

⁵²⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 691.

Bilindiği gibi Semerkant meşâyihî âm lafızların umûma vaz'ını kabul etseler bile bunların husûs anlamında kullanımının yaygınlığının ortaya çıkardığı husûs ihtimaline dikkat çekerek Irak meşâyihinin katîlik iddiasına karşı çıkmakta ve bunun sonucunda beyânın tehirini kabul etmektedir. Dolayısıyla onlara göre bu iki nastan hangisi sonra gelirse gelsin, âm olanın tahsis edildiğini söylemenin önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Öte yandan Semerkant meşâyihinin, mevzû lehine delaletinin katî olmaması noktasında hâs lafzı âmdan farklı görmemeleri, ister âm ister hâs olsun, her hâlükârda bu iki nastan müterâhî (sonra gelen) olanı nâsih kabul etmeyi mümkün kılmaktadır. Seçeneklerin çoğalması delalet tartışmaların sıklıkla karşılaşılan bir problemi beraberinde getirmektedir.

Semerkant meşâyihî açısından beyân ve nesih ihtimallerinin ikisinin de tercih edilebilmesi ironik bir şekilde bunların hiçbirinin teâruzun çözüm yöntemi olarak tercih edilememesine yol açmaktadır. Burada karşı karşıya kalınan problem seçeneklerin çoğalmasının yol açtığı nasların muhatabı olan mükellefin itikadının şâriin muradına aykırı olarak şekillenmesi ihtimalidir. Şöyle ki birbirine zıt hükümler getiren biri âm diğeri hâs iki ayet bulunduğunu, bunlardan âm olanın diğerdan sonra nâzil olduğunu ve iki ayetin nüzûl tarihleri arasında nesih için gerekli görülen süre kadar zaman aralığı bulunduğunu farz edelim. İki nas arasındaki teâruzun giderilmesi için bunlardan nüzûl tarihi daha sonra olanın nâsih kabul edilmesi seçeneği tercih edilmiş olsun. Bu tercih tabii olarak beraberinde âm olan nassın hâs olanın getirdiği hükmü yürürlükten kaldırdığına itikat etmeyi getirecektir. Neshin teâruzun giderilmesi için tek seçenek olmaması, şâriin âm ile hâssın kapsamı dışında kalan fertlerini kastetmiş olmasının da ihtimal dâhilinde olduğu anlamına gelmektedir. Bu ihtimalin gerçek olması halinde şâri hâssın yürürlükte olmasını murâd ettiği halde şerî hitaba muhatap olan kimse onun yürürlüğünün sona erdiğine itikat etmiş olacaktır. Dahası şâriin muradı ile söz konusu kişinin itikadı arasındaki farklılık bununla sınırlı kalmayacak, şâri âm ile mevzû lehine dâhil olan bütün fertleri değil de hâssın medlûlü dışındakileri, başka bir deyişle husûs anlamını kastettiği halde söz konusu kişinin itikadı âmmın bütün fertlerine, yani umûm anlamına delalet ettiği yönünde olacaktır. Nesih ve tahsis seçeneklerinden birinin tercih edilmesinin yol açacağı sakıncalar bunlardan ibaret değildir; işin itikat dışında bir de amel boyutu bulunmaktadır. Âmmın hâssı neshettiğini düşünen mükellef tabiatıyla hâs

olan nasla değil âm olanla amel edecek, böylece şâriin emrine muhalefet etmiş olacaktır. Bu nedenle burada sergilenecek en güvenli tavır karine buluncaya kadar nesih ve tahsis seçenekleri arasında herhangi bir tayinde bulunmaktan kaçınmak ve müphem bir şekilde şâriin muradı bunlardan hangisiyse onun hak olduğuna itikat etmektir. Bu tavır itikadî açıdan yeterli görülebilse de âmelî açıdan sorunu çözmekten uzaktır. Bu alanda ortaya bir fiil koymanın zorunluluğu bunlardan birinin tercih edilmesi zarureti de peşi sıra getirmektedir. Semerkant meşâyihiinin bu noktada sunduğu çözüm esasen birbiriyle çelişir görünen iki nassın nüzûl/vürûd tarihlerinin bilinmemesi durumunda sunmuş olduklarıyla aynıdır. Onlara göre bu konuda selefin ameli belirleyici kabul edilmeli; selef neshi tercih etmiş ise söz konusu naslar arasında nesih, tahsisi tercih etmiş ise tahsis ilişkisinin bulunduğu düşünülmelidir. Selefin amelinin bilinmemesi ya da selef arasında fikir ayrılığı yaşanması durumunda ise ‘asılların tanıklığına’na başvurulmalı, bunların desteklediği seçenek doğrultusunda amel edilmelidir.

C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ

Debûsî’nin gerek lafızların delaletiyle ilgili tartışmalarda gerekse bu tartışmaların önemli sonuçlarından biri olan beyânın tehiri meselesinde Irak meşâyihiinin yanında yer alması, onun mezkûr tartışmalarla sıkı bir ilişki içerisinde olduğu görülen bu tartışmada alacağı tavır hakkında yeterince fikir vermektedir. Tahmin edilebileceği gibi Debûsî’nin bu konuya ilişkin düşünceleri Irak meşâyihiinin görüşüne oldukça yakındır.

Debûsî âm ve hâs lafızlar arasında muâraza bulunduğunu kaydetmektedir.⁵²⁹ Debûsî’nin hangi durumlarda deliller arasında tearuz vukû bulacağını belirten aşağıdaki ifadeleri onun konumuza ilişkin görüşüne ışık tutmaktadır:

“Kesin bir şekilde sâbit olan deliller arasında tearuz vâki olmaz; iki ayet veya hadis arasında tearuz olduğu düşünüldüğünde eğer nüzûl/vürûd tarihleri biliniyorsa bunlardan son nâzil/vârid olan nüzûlü/vürûdü önce olanı nesheder. Neticede bunlardan sâbit olan nüzûl/vürûd açısından sonra olan nastır, diğeri

⁵²⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 103.

onunla neshedilmiştir. Nüzûlü/vürûdü sonra olan bilinmiyorsa işte bu durumda naslar arasında tearuz sâbit olur.”⁵³⁰

Yukarıdaki ifadeler Debûsî'nin neshin cevâzı için nâsîh ile mensûh arasında ikincisinin hem itikat hem de amele konu edilebileceği kadar bir zaman aralığının bulunmasını şart koştuğu⁵³¹ bilgisiyle birleştirildiğinde, onun, Cessâs'ın birbirine zıt hükümler getiren biri âm diğeri hâs iki nassın mevcûd olması halinde söz konusu olacağını belirttiği dört ihtimalden ikisi hakkındaki düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Buna göre Debûsî sözü edilen iki nassın nüzûlü/vürûdü arasında bunlardan ilk nâzil/vârid olanın hem hak olduğuna itikat etmek hem de getirdiği hükümle amel etmek için gereken sürenin bulunması halinde en son nâzil/vârid olduğu bilinenin, ister âm ister hâs olsun, nüzûlü/vürûdü önce olanı neshedeceğini düşünmektedir. Ayrıca, sözü edilen iki nassın beraberce veya neshe imkân tanımayacak bir zaman fasılasıyla farklı zamanlarda nâzil/vârid olmaları halinde hâssın muhassıs sayılması gerektiği hususunda usulcüler arasında fikir ayrılığının bulunmaması,⁵³² Debûsî'nin Cessâs'ın sözünü ettiği dört şıktan ortak noktaları tearuz içerisindeki nasların nüzûl/vürûd tarihlerinin bilinmesi olan üçünde Irak meşâyihinin görüşünde olduğunu göstermektedir.

Geride Semerkandî'nin, Irak meşâyihinin seleften nüzûl/vürûd tarihi bilinmeyen naslar arasındaki tearuzu giderecek bir bilgi nakledilmediğinde bunları beraberce nâzil/vârid olmuş kabul etmesine yönelik itirazını nakletmiştik. Bu itirazda dile getirilen düşünce Debûsî tarafından da paylaşılmış olacak ki tearuz eden nasların nüzûl/vürûd tarihleri bilinmediğinde yapılması gerekenin şâriin muradının hak olduğuna itikat etmekten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sözü edilen iki nas, aralarında tercih yapma imkânı bulunmadığından amelî açıdan hüccet olmaktan çıkmaktadır.⁵³³ Delilin ameli gerektirmesinin onunla tearuz eden bir başka delilin var olmaması şartına bağlı olduğunu düşünen Debûsî için bu durum sorun teşkil etmemektedir. Bilakis deliller tearuz için aranan özellikleri taşıdığı halde bunların ikisinin de sakıt olduğunu söyleme dışında bir tutum sergilendiğinde delillerin gereği

⁵³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 214.

⁵³¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 237.

⁵³² Semerkandî, *Mîzân*, s. 689.

⁵³³ Debûsî, *Takvîm*, s. 103.

yapılmamış olacaktır.⁵³⁴ Pezdevî ve Serahsî'nin bu mesele hakkındaki düşünceleri Debûsî'nin savunduğu görüşlerle aynıdır.⁵³⁵

III. NAS ÜZERİNE ZİYÂDENİN MÂHİYETİ

Irak ve Semerkant meşâyihinin delalet tartışmalarındaki yaklaşım farklılığı neticesinde beyanın tehiri tartışmasının farklı taraflarında yer almaları, aynı konu hakkında nâzil/vârid olan iki nastan birinin getirdiği hükmün diğerine ilaveler içermesi durumunda bunlar arasındaki ilişkinin mahiyetinin ne olacağının tartışıldığı nas üzerine ziyade meselesinde fikir ayrılığı yaşamalarına yol açmıştır. Bu iki meşâyih grubu sözü edilen iki nassın nüzûl/vürûd tarihlerinin farklı olması ya da bilinmemesi durumunda aralarındaki ilişkinin nesih mi yoksa beyan mı kabul edileceği konusunda farklı görüşler ileri sürerken ziyadenin nasla eş zamanlı olarak gelmesi veya farklı zamanlarda nâzil/vârid olsalar da aralarındaki zaman fâsılasının neshe imkân vermeyecek kısalıkta olması durumunda ziyadenin nesih olarak değerlendirilemeyeceği konusunda hemfikirdir. Bu görüş birliğinin nedeni esasen bu durumda zikredilen iki hükmün beraberce bir bütün olarak değerlendirilmesi ve böylece nas üzerine ziyade tartışmasının kapsamından çıkmasıdır. Bunun örneği kazif (zinâ iftirâsı) suçunun cezası olarak teşri kılınan, bu suçu işleyen kimselere seksen değnek vurulması ve şahitliklerinin süresiz olarak reddedilmesi hükümleridir. Aynı nasla⁵³⁶ sâbit olmaları nedeniyle aralarında zaman fâsılası bulunmayan bu iki hükümden birinin diğeri üzerine ziyade olarak değerlendirilmesi mümkün değildir; bunlar beraberce mezkûr suçun cezasını teşkil etmektedir.⁵³⁷

A. IRAK MEŞÂYİHİ

Cessâs'ın konuya ilişkin açıklamalarına bakıldığında nas üzerine ziyade ile âm ve hâssın tearuzu meselesi arasındaki paralellik dikkati çekmektedir. Bu paralelliğin sebebi her iki meselenin de tearuz kapsamında ele alınabilmesinin mümkün olmasıdır.

⁵³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 104.

⁵³⁵ Pezdevî, *Kenz*, I, 425-429; III, 121; Serahsî, *Usûl*, I, 132-133, 142-143; II, 12-13.

⁵³⁶ “*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin.*” (Nûr, 24/4).

⁵³⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 724.

Birbiriyle çelişen hükümler getiren biri âm, diğeri hâs olan iki nasta bu açık olsa da ziyadenin nasla çelişmesi izaha muhtaçtır.

Ziyade ve nassın konusu her açıdan aynı olduğunda bunların aynı anda geçerli kabul edilmesinin mümkün olmadığını düşünen Cessâs'ın bu düşüncesinin temelinde ziyade olmaksızın gelen nassın getirdiği hükmün, ilgili konunun hükmünün, ne eksik ne fazla, tamamı olduğunu kabul etmesi fikri yatmaktadır. Bu durumda bunda yapılacak eksiltmeler kadar ilaveler de tearuza yol açacaktır.

Cessâs'a göre ziyadenin nastan sonra gelmesi durumunda eğer ziyade ile nas arasında neshin cevâzı için gerekli görülen zaman aralığı (nassın itikat ve amele konu edilebilmesi için gerekli süre) mevcut ise ziyadenin nassı neshettiği kabul edilir.⁵³⁸ Bunun nedeni neshin alternatifi olan, ziyadenin beyan kabul edilmesi seçeneğinin gerek itikâdî gerekse amelî sahada yol açacağı problemlerdir.

Irak meşâyihiinin ve bu cümleden olmak üzere Cessâs'ın, zâhir lafızların hakikat anlamına delaletinin katî olduğu fikrini benimsemesi ve bu fikrin bir uzantısı olarak beyanın tehirini reddetmesi, ziyade olmaksızın gelen bir nas söz konusu olduğunda bunun getirdiği hükmün daha sonra yapılacak beyana kapalı olmasını gerektirmektedir. Nassın daha sonra yapılacak beyana kapalı olmasının anlamı ilgili meselenin hükmünün, ne eksik ne fazla, nastan anlaşılan hükümden ibaret olmasıdır. Herhangi bir nasla ilgili olarak beyan gelmesinin, Şâriin beyana konu olan nasla nüzûl/vürûd anından itibaren beyanla açıklanan manayı kastetmesi anlamına geldiği düşünülürse, bu durum, beyan gelinceye kadar şerî hitabın muhataplarının itikadıyla şâriin muradı arasında farklılık ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Zira bu zaman diliminde nassın getirdiği hüküm aslında şâriin söz konusu mesele için vaz' ettiği hükmün yalnızca bir kısmını teşkil etmesine rağmen hitabın muhatapları meselenin hükmünün bundan ibaret olduğuna itikat edecekler, böylece nassın getirdiği hüküm şâriin muradına aykırı bir şekilde sabit olmuş olacaktır. Ziyadenin beyan kabul edilmesi, bunlara ilaveten, beyanın tehiri halinde söz konusu olan diğer sakıncaları da beraberinde getirecektir. Şöyle ki muhataplar ziyadede hâlî olan hükmü şâriin mesele için vaz'

⁵³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 315.

ettiği hüküm olarak tebliğ etmek suretiyle yalan söylemiş olacaktır. Dolayısıyla bu durum şâriin yalana izin vermesi, dahası şerî emir ve yasakları tebliğ edenlere vaat edilen mükâfat düşünülürse, yalan söyleme karşılığında mükellefi mükâfatlandırması anlamına gelecektir. Tüm bunlar bir yana muhataplar hükmün yalnızca bir kısmını uygulayacakları için şâriin emrine aykırı davranmış olacak, böylece günaha düşeceklerdir. Beyandan farklı olarak neshin getirdiği değişikliklerin yalnızca nâsihin nüzûlünden/vürûdünden sonraki zaman dilimleri için geçerli olması zikredilen problemlerin ziyadenin nesihi kabul edilmesi halinde ortaya çıkmasına mani olmaktadır.

Ziyade ile nas arasında tasavvur edilen bu tearuz, önceki nassın getirdiği hükmün sonra nâzil/vârid olanın hükmüne ilaveler içermesi, başka bir deyişle ziyadenin nastan önce olması durumu için de geçerlidir. Beyanın tehirini kabul etmediği göz önünde bulundurulursa, Cessâs'ın bu durumda da sonra gelenin öncekini neshettiğini, yani ziyadenin mensûh olduğunu düşünmesi tabiidir.⁵³⁹

Bahse konu meselede karşılaşılabilecek son durum olan nas ve ziyadenin nüzûl/vürûd tarihlerinin bilinmemesi durumunda ziyade nastan önce veya sonra gelebileceği gibi bunların nüzûl/vürûd tarihlerinin aynı olması da mümkündür. Bu durumda haricî bir kriterden yararlanmaksızın ziyadenin nâsih, mensûh ve beyan kabul edilmesi seçeneklerinden birinin tercih edilmesi imkânsızdır. Cessâs'a göre ziyadenin mahiyetini belirlemede yararlanılacak bu kriter, âm ile hâssın tearuzunda olduğu gibi, asılların (selefin ameli ve kıyas) şehâdetidir.⁵⁴⁰ Eğer bunlar her ikisiyle de amel etmeyi gerektirirse ziyade beyan kabul edilir. Bu durumda nassın getirdiği hüküm, ilgili meselenin hükmünün yalnızca bir kısmını teşkil eder. Asılların yalnızca nas ile ameli gerektirmesi durumunda ise ziyade ıskat edilip yalnızca nasla amel edilir.

Asıllarda ziyade ile amele dâir herhangi bir şey bulunamazsa, Cessâs, eş zamanlı olarak nâzil/vârid oldukları varsayımıyla nas ve ziyadenin her ikisiyle de amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁴¹ Bu tutum her ne kadar ilk bakışta Irak meşâyihinin manası zâhir olan lafızların delaleti ve beyanın tehiri tartışmalarında

⁵³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 281, 317.

⁵⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 315.

⁵⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 315.

serdettiği görüşlerle uyumsuz gözüktse de, bu uyumsuzluğunun temel nedeninin delaletin katılığı iddiası olduğu ve bu iddianın ziyade ve nassın nüzûl/vürûd tarihlerinin bilinmediği bahse konu durum için savunulmasının mümkün olmadığı göz önünde bulundurulduğunda sözü edilen düşüncenin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Dahası, nasların itikadî çağrışımları hususunda tevakkuf edilip herhangi bir tayinde bulunulmadığında Cessâs'ın zikrettiği tutumun aslında bu durum için benimsenebilecek en ihtiyatlı tutum olduğu açıktır.⁵⁴²

Buraya kadar anlatılanlar, ziyade ve nassın 'ilim' ifade edecek bir yolla (Cessâs'a göre en azından nakl-i müstefid ile) sâbit olmaları durumu için geçerlidir. Cessâs'a göre haber-i vâhidle sâbit olan bir ziyadenin 'ilim' ifade eden bir yolla sâbit olan nassa ilhak edilmesi hiçbir durumda caiz değildir. Onun bu görüşü temellendirirken kullandığı argüman, bu konunun zâhir lafızların delaletine ilişkin tartışmalarla ilişkisini göstermektedir. Şöyle ki nassın Kur'ân'da zikredildiği, buna karşılık ziyadenin sünnet tarafından açıklandığı bir durum düşünelim; sözü edilen nassın manası zâhir olsun. Zina eden erkek ve kadının her birine yüz sopa (celde) vurulmasını emreden الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (Nûr, 24/2) ayeti bu durum için güzel bir örnektir. Manasının zâhir olması, Hz. Peygamber'in sükûtuyla birlikte ayetin mücebine itikat etmeyi gerektireceğinden, had cezası celdeden ibaret olmayıp bunun yanı sıra sürgün veya recim cezasını da içeriyorsa Hz. Peygamber'in ayetin tebliğiyle iktifa edip hemen peşinden ziyadeyi zikretmemesi caiz değildir. Zira bu durumda muhataplar had cezasının bir kısmını teşkil ettiği halde celdenin söz konusu suç için öngörülen cezanın tamamı olduğuna inanacaktır. Bu da beraberinde muhatapların itikadının ve nasla sâbit olan hükmün şâriin muradından farklı olması sakıncalarını ve geride belirtildiği üzere bunların yol açacağı şâriin yalana izin vermesi ve yalan söyleyeni mükâfatlandırması problemlerini getirecektir. Buna göre eğer Hz. Peygamber mezkûr ayeti peşi sıra sürgün ve recim cezalarını zikretmeksizin tebliğ ederse celdenin had cezasının tamamını teşkil ettiğine itikat etmek gerekmektedir. Bu durumda daha sonra gelecek sürgün ve recim ziyadesinin zikredilen sakıncaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermeksizin buna ilhakı ancak nesih yoluyla mümkündür. Ziyadenin nasla birlikte sâbit olduğunu düşünelim. Bu durumda yukarıda zikredilen

⁵⁴² Benzer bir tartışma için bkz. Tez, s. 181.

nedenlerden ötürü Hz. Peygamber'in onu nassın tilavetinin ardından zikretmesi gerekmektedir. Bu gerekliliğin Hz. Peygamber'in doğrudan muhatabı olan kimseler için de söz konusu olması ziyadenin kalabalık bir ravi grubu tarafından orada bulunmayanlara nakledilmesi sonucunu doğuracaktır. Öyleyse ziyadenin haber-i vâhidle sâbit olması onun Hz. Peygamber tarafından nassın tilavetinin akabinde zikredilmediğini göstermektedir. Ziyadenin nas ile eş zamanlı olarak sâbit olmaması ondan önce veya sonra sâbit olması anlamına gelmektedir. Eğer önce sâbit olmuşsa ziyadesiz olarak nâzil olan nas tarafından neshedilmiş olacaktır. Nastan sonra gelmesi nassı neshetmesini gerektirecektir. 'İlim' ifade eden bir yolla sâbit olan bir nassın neshedilebilmesi için nâsihin de yine 'ilim' ifade eden bir yolla sâbit olmasının şart koşulduğu düşünülürse, haber-i vâhidle sâbit olan ziyadenin tevâtür yoluyla sâbit olan nassı neshedemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü gibi haber-i vâhidle sâbit olan ziyade, ister nastan önce ister sonra vârid olsun, her iki durumda da bunun 'ilim' ifade eden bir yolla sâbit olan nassa ilhakı mümkün değildir. Nassın da ziyade gibi haber-i vâhid yoluyla sâbit olması halinde ise kural değişmektedir. Bu durumda ziyadenin nesih yoluyla nassa ilhakı caizdir.⁵⁴³

B. SEMERKANT MEŞÂYİHİ

Semerkant meşâyihinin manası zâhir lafızların delaletinin katılığı görüşüne karşı çıkması ve bunun sonucunda beyanın tehirini câiz görmesi, ziyade ile nas arasında neshin yanı sıra beyan türünden bir ilişkiye de izin vermektedir. Şöyle ki, onlara göre Hz. Peygamber zina eden erkek ve kadına had cezası olarak celdeyi öngören mezkûr ayeti tilavet edip sükût ettiğinde, manası zâhir olsa bile sığa dışında şâriin murâdına dair hiçbir karine bulunmadığında itikâdî açıdan söz konusu ayetin delalet ettiği manayı tayin etmek gerekmemekte, dahası dilin, zâhir lafızların delalet etmek üzere vaz'a konu olduğu anlamın dışındaki manaları da ifade etmekte kullanılabilmesine imkân vermesi ve bunun zaman zaman bilfiil yaşanması göz önünde bulundurulduğunda, bu durum muhatabın itikadının şâriin muradından farklı olması sonucunu ve bunun sebep olacağı problemleri doğurmaktadır. Bu yüzden itikât alanı söz konusu olduğunda yapılması gereken herhangi bir tayinde bulunmaksızın şâriin muradı ne ise onun hak olduğuna

⁵⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 315-318.

inanmaktır. Şâriin muradı tayin edilmediğinde daha sonra gelecek ziyadenin beyan yoluyla nassa ilhak edilmesi, muhatabın nastan anladığı mana ile şâriin murâdı arasında bir farklılaşmaya ve bu farklılaşma sonucunda ortaya çıkacak sakıncalara yol açmayacaktır.

Semerkant meşâyihiinin birden fazla seçeneğin söz konusu olduğu durumlarda hâricî bir karine bulunmadığında bunlar arasında tercihte bulunmaktan kaçınma eğilimi göz önünde bulundurulursa, bu grubun ziyade ile nas arasındaki ilişkinin nesih ve beyan kabul edilmesi seçeneklerinin her ikisinin de mümkün olduğu bir durumda bunlar arasında tercihte bulunmayıp tevakkuf etmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Nitekim Semerkandî, Mâtürîdî'nin, nesih ve beyan seçeneklerinin her ikisinin de tercihinin mümkün olması nedeniyle, haricî bir karinenin yardımı olmaksızın ziyadenin bunlardan hiçbirine hamledilemeyeceği fikrini benimsediğini nakletmektedir.⁵⁴⁴

C. DEBÛSÎ, PEZDEVÎ VE SERAHSÎ

Nesih yoluyla olduğu kabul edilse bile ziyadenin nassa ilhak edilmesi, nassın yürürlüğüne son vermek yerine daha önce ilgili olduğu meselenin hükmünün tamamını teşkil eden nassı artık söz konusu hükmün yalnızca bir parçası konumuna düşürmektedir. Bu yüzden Debûsî ziyadenin nassa ilhakının beyana benzediğini kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre bu durum her ne kadar sûreten beyan gibi gözüксе de gerçekte nesihdir.⁵⁴⁵ Onun bu görüşü temellendirirken kullandığı argüman özü itibarıyla Cessâs'ın zikrettiği argümandan farklı olmasa da daha rafinedir.

Debûsî'ye göre tecezzîyi kabul edip etmemesi bakımından hüküm ve illetleri iki kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Allâh hakkı kapsamındaki hükümler ve bu türdeki hükümlerin illetleri bütün cüzleriyle birlikte 'tek bir şey' (tek bir illet veya tek bir hüküm) olduğu için tecezzî (parçalanma) kabul etmezler. Bu yüzden çeşitli cüzlerden mürekkep bir hüküm veya illet, bu cüzlerden herhangi biri mevcut olmadığına edâ veya sübût bakımından tamamen yok sayılmaktadır. Meselâ zihâr kefâreti olarak oruç tutmakta olan bir kimse, bir ay oruç tuttuktan sonra hastalansa kalan

⁵⁴⁴ Semerkandî, *Mîzân*, s. 725. Ayrıca bkz. Lâmişî, *Kitâb*, s. 175.

⁵⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 233.

günleri otuz fakiri doyurarak tamamlaması câiz değildir.⁵⁴⁶ Zira söz konusu kefareti iki ay olarak teşrî kılınmıştır. Bunun Allâh hakkı kapsamında bir hüküm olması bütün cüzleriyle birlikte parçalanamaz bir bütün olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu yüzden tamamı yerine getirilmedikten sonra tutulan bir aylık oruç, kefaretin edâsı açısından yok sayılmaktadır. Kul hakkı kapsamındaki hükümlerde ise bunun tam aksine gerek sübût gerekse edâ açısından tecezzî mümkündür.⁵⁴⁷

Tüm bu anlatılanlara göre Allâh hakkı kapsamına giren bir hükme ziyade yapılması durumunda önceden başlı başına bir bütün olan söz konusu hüküm artık ziyade ile birlikte bir bütün teşkil edecektir. Allâh hakkı kapsamındaki hükümlerin ve bunların illetlerinin bütün cüzleriyle birlikte parçalanamaz bir bütün oluşturduğu ve bu bütünü oluşturan cüzlerin, tamamının bir arada bulunması dışındaki bütün seçeneklerde hiçbir fonksiyon icrâ edemediği göz önünde bulundurulursa, söz konusu hüküm ziyadede ayrı olarak düşünüldüğünde artık hiçbir fonksiyon icrâ edemeyecektir. Görüldüğü gibi ziyadenin gelişi önceki nassın getirdiği hükümde değişikliğe yol açmaktadır. Bu durumda, Debûsî'nin beyana konu olan nassın anlamında değişikliğe yol açan açıklamaların beyan kabul edilmesi için ilgili oldukları nasla eş zamanlı olarak nâzil/vârid olmalarını şart koştuğu, bu şartı yerine getirmeyen açıklamaları beyan değil nesih kabul ettiği hatırlanırsa, ziyadenin nüzûlünün/vürûdünün nasla eş zamanlı olmasının gerekliliği ortaya çıkacaktır. Nüzûl/vürûd tarihleri aynı olduğunda bunlar beraberce bir bütün olarak değerlendirileceği için nas üzerine ziyade tartışmasının kapsamından çıkmış olacaktırlar. Ziyadenin nastan önce veya sonra olduğu diğer iki durumda ise bunlardan nüzûl/vürûd tarihi sonra olan diğerini neshetmiş olacaktır.

⁵⁴⁶ Zihâr kefareti öncelikli olarak bir köle azâd edilmesi, buna güç yetmemesi halinde ara verilmeden iki ay oruç tutulması, buna da güç yetmemesi durumunda altmış fakirin doyurulması suretiyle yerine getirilmektedir. Bkz. Yaran, "Kefâret", *DİA*, XXV, 180-181.

⁵⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 233-234. Debûsî'nin bu kurala ilişkin ifadeleri okuyucuyu mezkûr kuralın kul hakkı kapsamındaki bütün hükümler için geçerli olduğu fikrine götürse de bunun söz konusu kategori içinde bile sınırlı bir geçerlilik alanına sahip olup bütün kul haklarına teşmil edilemeyeceğine dikkat edilmelidir. Nitekim aynı konu içerisinde verilen kimi örnekler bile (meselâ bey'ın iki rûknünden yalnızca icâbın bulunmasının mülkiyetin intikali hususunda hiçbir tesirinin olmaması) kul hakkı kapsamında değerlendirilmelerine rağmen tecezzîyi kabul etmektedirler. Bu yüzden Serahsî yanlış anlamayı gidermek maksadıyla kul hakkı kapsamına giren hükümlerden tecezzîyi kabul edenlerin de varlığına işaret ederek bu tür hükümlerin nas üzerine ziyade hususunda Allâh haklarından farklı olmayacağına dikkat çekmektedir. Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 83.

Debûsî'nin nas ile ziyadenin nüzûl/vürûd tarihlerinin farklı olması durumunda, Irak meşâyihî gibi, aralarında nesih ilişkisinin bulunduğu fikrini kabul etmesi bunların teâruz ettiğini düşündüğünü göstermektedir. Nitekim onun iki nas arasında tearuzun sübûtü için gerekli gördüğü kriter, nüzûl/vürûd tarihlerinin bilindiği varsayıldığında bunlardan sonra gelenin öncekini neshetmesidir.⁵⁴⁸ Ona göre teâruz eden nasların nüzûl/vürûd tarihleri bilinmediğinde yapılması gereken her ikisiyle de amel etmemektir.⁵⁴⁹ Nas ve ziyadenin nüzûl/vürûd tarihleri bilinmediğinde ne yapılacağı hususuna temas etmemiş olsa da, bu anlatılanlardan, Debûsî'nin bu durumda her iki nassın da sâkıt olacağı fikrine sahip olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Haber-i vâhidle sâbit olmuş bir ziyadenin ayetle veya meşhûr ya da mütevâtir sünnetle sâbit nassa ilave edilememesi, Debûsî'nin nas ile ziyade arasındaki ilişkiyi nesih olarak görmesinin bir başka sonucudur. Zira ona göre âhâd yolla sâbit olan bir sünnetle Kur'ân ayetlerini veya meşhûr ya da mütevâtir sünneti neshetmek câiz değildir.⁵⁵⁰ Bu yüzden Debûsî âhâd yolla sâbit ziyadeler olmaları nedeniyle Fâtiha sûresini okumanın namazın rüknü sayılmasına, hadesten tahâretin tavâfin şartı olarak görülmesine, zinâ suçunun cezâsına sürgün uygulamasının ve zihâr ile yemin kefâretinde âzâd edilmesi gereken kölenin mümin olması kaydının ilavesine karşı çıkmaktadır.⁵⁵¹

Nas üzerine ziyade hususunda Debûsî ile aynı görüşü paylaşan Pezdevî ve Serahsî'ye gelindiğinde, bunların, Debûsî'den farklı olarak, nas ve ziyade arasındaki tearuzu temellendirirken itlâk-takyît karşıtlığından da yararlandığı görülmektedir. Şöyle ki, mutlak bir nasla taşıdığı itlâk sıfatı ihlal edilmeden amel edilmesi gerekir. Böyle bir nas takyit edildiğinde artık başka bir şeye dönüşmüştür. Zira itlâk ve takyît birbirinin zıddı olan iki kavramdır. Aralarındaki zıtlık ilişkisi bu vasıfları taşıyan mutlak ve mukayyedin bir araya gelmesini imkânsız hale getirmektedir. Bu durumda, bir meselenin hükmünü belirten mutlak bir nassın ardından aynı meseleyle ilgili mukayyet

⁵⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 217.

⁵⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 104, 215.

⁵⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 246.

⁵⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 234.

bir nassın gelmesi durumunda ikinci nassın gelişiyile ilkinin hükmünün sona erdiğini söylemek gerekmektedir.⁵⁵²

IV. ÂMMİN HABER-İ VÂHİD VE KİYÂS İLE TAHSİSİ

A. IRAK MEŞÂYİHİ

Cessâs şerî delilleri epistemolojik değer açısından ‘bilgi’ye (العلم) götürenler ve zann-ı gâlib ifade edenler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁵⁵³ Delalet ve sübût olmak üzere iki yönü bulunan Kitap ve Sünnet gibi naklî delillerin bilgi ifade etmesi bunların her iki yönden de katî olmasına bağlıdır. Delaletin katîliği, delilin içerdiği lafızların tek bir anlamı, başka bir anlamın kastedilme ihtimali söz konusu olmayacak şekilde göstermesiyle, sübûtün katîliği ise delilin mütevâtir olmasıyla mümkündür. Buna göre delaleti açısından katî olsa bile âhâd yolla sâbit olması itibariyle sübûtü zannî olan, bununla birlikte râvilerine duyulan güven nedeniyle kabul edilen haber-i vâhid ikinci kısma girmektedir.⁵⁵⁴ Müçtehidin sübjektif kanaatini yansıtması ve bu nedenle hataya açık olması kıyasın da bu kısımda değerlendirilmesini gerektirmektedir.⁵⁵⁵ Tevatür yoluyla sâbit olmaları nedeniyle sübût yönünden katî olan Kur’ân ayetleri ve mütevâtir hadislerin her hâlükârda bilgi ifade ettikleri söylenemez; bunun için bunlar aynı zamanda delaletin katî olması şartını da sağlamalıdır. Irak meşâyihinin ve bu cümleden olarak Cessâs’ın, Debûsî’nin lafzın manaya delaletinin açıklığı açısından yapmış olduğu tasnifte en alt derecede yer alan zâhir kategorisine giren lafızların delaletinin katî olduğu görüşünü benimsediği hatırlanırsa, sübûtü katî olan mezkûr delillerin delaletinin katî olmasının asgarî şartı manalarının, lafzın, Debûsî’nin zâhir olarak nitelendirdiği kategori içerisinde mütalaa edilmesine imkân sağlayacak ölçüde anlaşılır olmasıdır. Cessâs, ümmetin kabûlüne mazhar olmuş (تلقاه الناس بالقبول) haber-i vâhidleri de bu kısma dâhil etmektedir.⁵⁵⁶ Ona göre haber-i vâhidin ümmetin kabûlüne mazhar olmasının anlamı selefin büyük bir kısmının onu bilip kullanması ve

⁵⁵² Pezdevî, *Kenz*, III, 284-294; Serahsî, *Usûl*, II, 82-86.

⁵⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 161-162.

⁵⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 162-163.

⁵⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 214.

⁵⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 174.

diğerlerinin buna karşı çıkmamasıdır.⁵⁵⁷ Haberlerin kabul kriterlerinde ihtilaf etmelerine ve bu hususta içtihadı câiz görmelerine rağmen selefin büyük çoğunluğunun onunla amel etmesi, bu doğrultuda icmâ oluşmasının yanında onların söz konusu hadisin sıhhatine dair bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁵⁸

Şerî delilleri bilgi ve zann-ı gâlib ifade edenler olmak üzere iki kısma ayıran Cessâs, genel kural olarak bilgi ifade eden bir delilin zann-ı gâlib ifade eden bir delille terk edilmesinin câiz olmadığı bilgisini vermektedir.⁵⁵⁹ İlk bakışta neshi akla getiren bu kavram tahsisi de içine alacak genelliktir. Zira daha önce belirtildiği üzere, Irak meşâyihinin önemli simâlarından İsâ b. Ebân ve Kerhî umûm sîğalarının tahsis edildikten sonra hüccet olmaktan çıkacağı görüşünü savunmaktadır. Cessâs'a göre ise böyle bir durumda sîğa hüccet olmaya devam etse bile mevzû lehi olan umûm anlamı terk edilmiş olmaktadır.⁵⁶⁰ Buna göre Irak meşâyihinin umûm sîğalarının zann-ı gâlib ifade eden deliller olan haber-i vâhid ve kıyâsla tahsisine karşı çıkmaları tabiidir. Nitekim Cessâs'ın konuyla ilgili açıklaması şöyledir:

“Kur’ân’ın ve sâbit Sünnet’in umûmunun haber-i vâhid ve kıyâsla tahsisine gelince, bunlardan manası zâhir olup kendisiyle ne kastedildiği açık olan ve bu nedenle beyâna ihtiyaç duymayan nasların daha önce tahsise uğramamış olmak kaydıyla haber-i vâhid ve kıyâsla tahsisi câiz değildir... Kur’ân’ın umûmu, kapsamındaki bütün fertlerle ilgili olarak bilgi ifade eder. Bu nedenle bunun bilgi ifade etmeyen bir şeyle terki câiz değildir. Haber-i vâhid ise haber verdiği hususta bilgi ifade etmez. Bunu fukahâ içtihat ve râvisine duyulan güven nedeniyle kabul etmiştir. Dolayısıyla bununla Kur’ân’ın ve bilgi ifade edecek bir yolla sâbit olan Sünnet’in zâhirine karşı çıkmak câiz olmaz. Kur’ân’ın haber-i vâhidle neshinin câiz olmaması da aynı sebebe dayanır; bilgi ifade eden bir delili bilgi ifade etmeyen bir delille kaldırmak câiz değildir.”⁵⁶¹

Kur’ân ve bilgi ifade edecek bir yolla sâbit olan Sünnet’te yer alan umûm sîğasının bilgi ifade etmesi delaletinin katî olması anlamına gelmektedir. Cessâs'ın açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Irak meşâyihinin umûm sîğalarının delaletine ilişkin bu görüşü onların zikredilen görüşünün altında yatan temel nedendir. Bunun tabii

⁵⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 184.

⁵⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 175.

⁵⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 162, 168, 214, 215.

⁵⁶⁰ Bkz. Tez, s. 84-87.

⁵⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 155, 162-163.

sonucu, Irak meşâyihinin haber-i vâhid ve kıyâsın tahsis işleminde kullanılmasıyla ilgili bu düşüncesinin manası zahir olan umûm sîğalarıyla sınırlı olmasıdır. Cessâs bunu şöyle kayda geçirmektedir:

*“Kur’ân ve Sünnet’teki, tahsise uğradığı hususunda ittifak olan, birçok manaya muhtemel olan, selefin manası hakkında ihtilaf ettiği ve fikir ayrılığını câiz gördüğü, zâhiri içtihatla terk edilen ve mücmel olup anlaşılması için beyâna ihtiyaç duyan umûm sîğalarının tahsisi ve bunlarla neyin kastedildiğini belirlemede haber-i vâhid makbûldür. Aynı şekilde bu özelliklerdeki umûm sîğalarının kıyâsla tahsisi de câizdir.”*⁵⁶²

Tahsise uğramış olmak bir yana mezkûr durumlarda umûm sîğasının manasının zâhir olmadığı izâhtan varestedir. Irak meşâyihinin Cessâs’tan önceki en önemli iki temsilcisi İsâ b. Ebân ve Kerhî’nin tahsise uğramış umûm sîğalarının mecaz olduğu ve bu yüzden mücmele dönüştüğü fikrini benimsedikleri düşünülürse, bu iki usulcünün söz konusu lafızların manalarının zâhir olmamasının sebebi olarak mecaz olmalarını gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Böyle bir durumda lafzın umûm olarak nitelendirilemeyeceği hususunda adı geçen iki usulcüyle hemfikir olmakla birlikte kullanımının hala hakikat olmaya devam edeceğini söylemesiyle onlardan ayrılan Cessâs ise umûm sîğalarının tahsise uğramakla zâhir olmaktan çıkacağı fikrini şöyle gerekçelendirmektedir:

*“Umûm sîğasının tahsisi ittifakla sâbit olunca lafız ilim ehlinin çoğunluğuna göre mecaz olur ve delaletinin terki hususunda içtihat câiz olur. Bu durumda, umûm hükmü içtihat yoluyla sâbit olacağı için mevzû lehine dâhil olan fertlere dair bilgi ifade etmeyen umûm lafzının tahsisinde kıyasın kullanılması câiz olmaktadır. Çünkü sîğanın tahsisten sonra geride kalan fertler hakkında umûm üzere olduğunu savunanların bu görüşü de yakın değil, bilakis içtihat ve zann-i gâlib üzere bina edilmektedir. Böyle olan delillerin zann-ı gâlib ifade eden haber-i vâhid ve kıyâsla tahsis edilmesi câizdir.”*⁵⁶³

Aktarılan paragrafın, âm lafzın tahsisten sonra umûm üzere olduğu fikrini savunanların bu düşüncesinin dayanağının içtihat ve zann-ı gâlib olduğunu belirten cümlesi önemlidir. Bu cümle, tahsise uğramış umûm sîğasının geride kalan fertlerine hakikat olarak delalet etse bile bu delaletin zannî oluşunun nedenini açıklamaktadır.

⁵⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 155-156.

⁵⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 214.

Cessâs'ın söz konusu cümlede belirtilen fikre sahip olmasının nedeni muhtemelen mensubu olduğu Hanefî çevresinin bu hususta homojen bir tavrı benimsemeyip fikir ayrılığı yaşamasıdır. Özellikle de söz konusu çevrenin Cessâs'tan önceki en önemli iki temsilcisi İsbâ b. Ebân ve Kerhî'nin bahse konu lafızların mücmel olduğunu belirtmesi, onun, lafzın kullanımının hakikat olduğu görüşünü benimsese bile delaletinin katî olduğunu ileri sürmesine mani olmuştur.

Umûm sîğasının içinde yer aldığı nassın haber-i vâhid olması, manası zâhir olsa bile bilgi ifade etmesine engeldir. Böyle bir nassın içtihatla doğrudan reddini bile câiz gördükleri göz önünde bulundurulursa, Irak meşâyihinin haber-i vâhidlerdeki umûm sîğalarının haber-i vâhid veya kıyâsla tahsisine karşı çıkmaması tabiidir.⁵⁶⁴

Son olarak Irak meşâyihinin Kur'ân'ın ve bilgi ifade edecek bir yolla sâbit olan Sünnet'in umûmunu tahsis etmesine karşı çıktığı kıyâsın aklî kıyas değil şerî kıyâs olduğuna dikkat edilmelidir. Onlara göre şerî kıyâsın aksine, belirtilen özellikteki naslarda yer alan zâhir ifadeler gibi bilgi ifade eden aklî kıyâs, her hâlükârda bilgi ifade etmesiyle, kimi zaman tahsis edilen ve bu yüzden her durumda bilgi ifade ettiği söylenemeyecek umûm sîğalarından ayrılmaktadır. Bu sebeple ister bilgi ifade eden bir nasta ister haber-i vâhidde yer alsın, umûm sîğasının aklî kıyâsla tahsisi câizdir.⁵⁶⁵

B. SEMERKANT MEŞÂYİHİ

Semerkant meşâyihinin karinelerden mücerret âm lafzın zâhir kategorisine girse bile delaletinin katî olduğu fikrini kabul etmemesi, onlar açısından bu tür lafızların gerek haber-i vâhid gerekse kıyâsla tahsisini mümkün kılmaktadır. Nitekim bu hususta adı geçen gruptan açık bir ifade naklolunmadığını belirten Semerkandî, benimsedikleri usul kurallarının onların bu düşüncede olduğunu iddia etmeye izin verdiğini kaydetmektedir. Bununla birlikte, onun kanaati, Semerkant meşâyihine, Irak meşâyihinin de benimsediği, zikredilen delillerle tahsisin câiz olmadığı görüşünün nispet edilmesinin daha doğru olacağı yönündedir. Semerkandî'nin bu kanaatinin sebebi, umûm sîğaları ve diğer iki delil hataya açık olma noktasında birleşmekle beraber

⁵⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 214-215.

⁵⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 221.

bu ihtimalin hepsinde eşit derecede bulunmadığını, bunlar arasında hata riskine en açık olandan bu ihtimali en az taşıyana doğru bir sıralama yapıldığında bunun kıyâs, haber-i vâhid ve umûm sîğaları şeklinde olacağını düşünmesidir.⁵⁶⁶ Görüldüğü gibi, Kur'ân, mütevâtir Sünnet ve ümmetin kabûlüne mazhar olmuş haber-i vâhidlerde yer alan manası zâhir umûm sîğası, karinelerden mücerret olduğunda haber-i vâhid ve kıyâs gibi kesinlik ifade etmemekle birlikte hataya daha az açık yapısıyla onlardan daha kuvvetlidir. Semerkandî'nin Semerkant meşâyihine zikredilen görüşü nispet etmeyi daha uygun bulmasının sebebi budur.

Sübût yönünden katî naslarda yer alan umûm sîğasındaki husûs ihtimâlinin haber-i vâhid ve kıyâstaki hata ihtimaline nispetle daha az olduğunu belirtmekle birlikte Semerkandî bu eşitsizliğin nereden kaynaklandığıyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Bununla ilgili açıklama Pezdevî şârihi Buhârî'den gelmektedir. Naklî delillerin epistemolojik değerine katkısı olan iki parametrenin, delilin iddia edilen kaynağa aidiyetini gösteren sübûtü ve delaleti olduğu geride belirtilmişti. Delilin katîlik veya zannîliği bu parametrelerin katî veya zannî oluşuna göre değişmektedir. Bu iki parametrenin delilin epistemolojik değerini belirlemede eşit derecede önemi haiz olmadığını düşünen Pezdevî'ye göre delilin sübûtünde ortaya çıkacak bir şüphe zaruri olarak manasını da etkilemektedir. Nitekim âhâd yolla sâbit olmuş bir haberin lafzını (sübûtünü) inkâr eden dinden çıkmadığı gibi zâhir olsa bile manasını inkâr eden de dinden çıkmamaktadır. Bu bağlamda, delilin sübûtü, anlam kendisi üzerine bina edildiği için asıl, manası ise fer'îdir. Bina analogisi üzerinden somutlaştırmak gerekirse, delilin sübûtü binanın temeli, delaleti/manası ise bu temel üzerine inşa edilen katlar mesabesindedir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'ân ile mütevâtir veya ümmetin kabulüne mazhar olmuş Sünnet'in zâhir kategorisine giren lafızları yalnızca delaletleri/manaları açısından sözü edilen ihtimale açık iken haber-i vâhidlerdeki zâhir lafızlar hem sübût hem de delalet açısından zannîdir. Bu yüzden sübût yönüyle ilgili bir problem bulunmayan ilk gruptaki deliller epistemolojik değer açısından haber-i vâhide nispetle daha üst bir konumda bulunmaktadır.⁵⁶⁷ Epistemolojik değer açısından zikredilen delillerden daha düşük bir mertebede bulunan haber-i vâhidin deliller hiyerarşisinde

⁵⁶⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 321, 323.

⁵⁶⁷ Buhârî, *Keşf*, III, 14.

kıyâsa göre öncelikli bir konuma sahip olduğu düşünülürse kıyâstaki zannîliğin geride zikri geçen delillerle mukayese edildiğinde daha fazla olduğu izahtan varestedir.

Tüm bu anlatılanlar tahsise uğramamış umûm sîğaları için geçerlidir. Semerkant meşâyihinin umûm sîğalarının haber-i vâhid ve kıyâsla tahsisi konusunda ne düşündüğü hususunda kendisine ulaşan bir nakil bulunmamasına rağmen fikir yürütme yoluyla söz konusu grubun bu konudaki görüşünü tespit etmeye çalışan Semerkandî'nin, bu tür lafızların tahsise uğradıktan sonra mezkûr delillerle tahsisi meselesine temas etmediği görülmektedir. Öte yandan tahsis edilmiş umûm sîğasının hüccet olmaya devam edeceği görüşünü benimseyen Semerkant meşâyihinin, tahsisten önce de var olduğunu ileri sürdüğü *husûs* ihtimalinin tahsisten sonra daha fazla olacağını düşündüğü geride belirtilmişti. Hal böyle olsa da, elimizde tahsise uğramış umûm sîğasındaki zannîliği haber-i vâhid ve kıyâsın zannîliğiyle mukayese edecek bir kriterin bulunmaması, Semerkant meşâyihinin bu konudaki görüşünü tespit sadedinde Semerkandî'nin yukarıda aktardığımız kanaatini oluştururken izlediği yöntemi takip etmemizi imkânsız hale getirmektedir. Her şeye rağmen, Irak meşâyihini belirtilen özellikteki sîğanın haber-i vâhid ve kıyâsla tahsisini câiz görürken Semerkant meşâyihinin buna karşı çıkması pek olası gözükmemektedir.

C. DEBÛSÎ, SERAHSÎ VE PEZDEVÎ

Debûsî'nin Irak meşâyihini gibi sîğayı şâriin muradını gösteren kesin delil kabul etmesi, bu meselede söz konusu meşâyih grubu tarafından ileri sürülene oldukça yakında bir düşünceyi benimsemesi sonucunu doğurmuştur. Ona göre daha önce tahsis edilmemiş bir umûm sîğasının zannî deliller olan haber-i vâhid ve kıyasla tahsisi câiz değildir.⁵⁶⁸ Debûsî'nin gerekçesini zikretmediği bu prensibi benimsemesinde Irak meşâyihini gibi tahsisi terk şeklinde algılamasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda umûm sîğasının haber-i vâhid ve kıyasla tahsisi, katî delilin zannî delil sebebiyle terki anlamına geleceğinden doğru değildir. Pezdevî ve Serahsî de aynı düşünce dedir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 103, 107.

⁵⁶⁹ Pezdevî, *Kenz*, I, 429; Serahsî, *Usûl*, I, 142.

SONUÇ

Fâsıklar hakkındaki va'îd ayetlerinin âm oluşu bunların kelâmın tartışmalı konularından biri olan va'îd-i fussâk meselesinde Mutezile tarafından ileri sürülen, tövbe etmeden ölen fâsıkların ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı görüşünü destekleyen bir argüman olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Usul âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği, âm lafzın umûm anlamı için vaz' edildiği düşüncesinin zikredilen kelâmî görüşü paylaşan usulcüler tarafından âm lafzın söz konusu anlama delaletinin katî olduğu noktasına taşınmasının nedeni, sözü edilen ayetlerin kelâmî bir tartışmada argüman olarak kullanılabilmesinin itikadî açıdan bağlayıcı olmalarına, bunun da delaletlerinin katîliğine bağlı olmasıdır. Âm lafzın umûm anlamına delaletinin katîliğini öngören usul prensibinin va'îd ayetlerinin adı geçen kelâm tartışmasında argüman olarak kullanılmasını mümkün kılması, belirtilen kelâmî görüşü kabul etmeyen usulcüler, âmmın delaleti hakkında tevakkuf fikrini ileri sürmeye, en azından zikredilen kelâmî düşünceyi benimseyen usulcüler tarafından dile getirilen katîlik iddiasına karşı çıkmaya sevk etmiştir.

Hicrî üçüncü asırdan itibaren âm lafzın hakikat anlamı olan umûma delaletini öngören usul prensibinin va'îd-i fussâk meselesinde Mutezile'nin temsil ettiği düşüncenin temellendirilmesinde kullanılması, bu tür lafızların delaletiyle ilgili usul meseleleri etrafında hararetli tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Usul alanındaki faaliyetleriyle öne çıkan Irak Hanefî çevresine mensup kimi âlimlerin Mutezilî eğilimler taşıması, buna mukabil, usul prensiplerinin Ehl-i sünnet'in kelâmî öncülleriyle uyuma özen gösteren aynı mezhep çatısı altındaki Semerkant meşâyihinin Mutezile karşıtlığı, Hanefî usulcülerin mezkûr tartışmada homojen bir tavır sergileyememeleri sonucunu doğurmuştur. Irak meşâyihinin savunduğu umûm sîğalarının delaletinin katîliği düşüncesine, va'îd-i fussâk meselesinde Mutezile'nin görüşüne götürmesi nedeniyle Semerkant meşâyih tarafından şiddetle karşı çıkılarak tevakkuf fikri ileri sürülmüştür. Her ne kadar ayrışmanın temelinde va'îd-i fussâk tartışmasında tarafların farklı düşünceleri benimsemeleri bulunsada, nasların Arapça oluşundan hareketle geliştirilen, nasların lâfzî yorumunda Arap dilinin özelliklerinin ve lafızlar için bu dilde belirlenen anlamların esas alınmasını öngören yaklaşımı, sîğayı şâriin muradını gösteren kesin

delil kabul etme noktasına kadar vardırıran Irak meşâyihinin aksine, Semerkant meşâyihini bahse konu lafızların husûs anlamında kullanımının yaygın oluşunun ortaya çıkardığı, lafızla hakikat anlamının kastedilmemiş olması ihtimaline dikkat çekerek tevakkuf düşüncesini temellendirmiştir. Tevakkuf düşüncesinin yol açacağı, nasların âtıl kalması tehlikesi, Semerkant meşâyihini bu düşüncüyü sonuna kadar sürdürmeyip şâriin muradını göstermede yeterli görmedikleri sîğanın yanı sıra hâricî bir karine olan ihtiyat prensibinin yardımıyla lafzın anlamını tespiti yöneltmiştir. Bu prensibin lafzın itikadî çağrışımları hakkında tevakkuf etmeyi, buna karşılık amelî konularda umûm anlamına hamlini gerektirmesi, Semerkant meşâyihini itikat-amel ayrımı yapıp her bir alanla ilgili yekdiğerinden farklı bir tavır geliştirmeye itmiştir.

Irak ve Semerkant meşâyihinin savundukları fikirleri bu şekilde temellendirmeleri, benzer karakterdeki hâssın hükmü, emir ve nehyin mûcebi, emrin tekrâr/merre ve fevr/terâhî anlamları açısından delaletiyle zâhir ve nassın hükmüne ilişkin tartışmalarda da aynı yaklaşımı sergilemelerine, böylece söz konusu tartışmaların farklı taraflarında yer almalarına sebep olmuştur. Bu yaklaşım farklılığının etkisi yalnızca delalet tartışmalarıyla sınırlı kalmamış, bunlarla yakından alakalı diğer usul tartışmalarına da sirayet etmiştir. Bu bağlamda mezkûr meşâyih gruplarının beyanın tehiri, umûm sîğalarının haber-i vâhid ve kıyâsla tahsisi, nas üzerine ziyade ve âm ile hâssın teâruzu meselelerinde farklı fikirler ileri sürmesinin nedeni delalet tartışmalarında sergiledikleri yaklaşım farklılığıdır. Mezkûr tartışmaların adı geçen grupların fikir ayrılığı yaşadığı usul meselelerinin üçte ikisini teşkil ettiği düşünülürse, bu durum, va'îd-i fussâk tartışmasının fıkıh usulüne etkisinin ne denli büyük olduğunu göstermesinin yanında Hanefî mezhebinde usul alanında gözlenen meşâyih gruplaşmasının ortaya çıkışında etkili bir amil olduğuna da işaret etmektedir.

Irak ve Semerkant Hanefî çevrelerinin benimsediği farklı yaklaşımların itikat alanına ilişkin farklı sonuçlar üretirken fıkıhın alanına giren konularda benzer fikirlere yol açmasının nedeni, söz konusu grupların Hanefilik üst kimliğinde birleşmesinin tabii bir sonucu olarak aynı furû birikimini otorite kabul etmelerine karşılık farklı itikadî eğilimlere sahip olmalarıdır. Bu durum aynı zamanda usulün furû ve kelâm disiplinleriyle ilişkisine de ışık tutmaktadır.

Debûsî'nin, muhtemelen Cessâs'ın talebesi Üstrûşenî'nin etkisiyle, Irak meşâyihinin karinelerden mücerret sîğayı şâriin muradını gösteren kesin delil kabul eden yaklaşımını benimsemesi, onun, Semerkant meşâyihinin etkin olduğu coğrafyada faaliyet göstermesine rağmen araştırmamızda ele aldığımız tartışmaların birçoğunda Irak meşâyihinin tarafında yer almasına yol açmıştır. Debûsî gibi usul alanında oldukça etkili bir figürün bu tercihi Serahsî ve Pezdevî gibi aynı coğrafyada faaliyet gösteren diğer Hanefî usulcülerini de etkilemiştir. Gerek benimsediği görüşlerde gerekse bunları temellendirirken kullandığı argümanlarda Debûsî'yi izleyen bu iki usulcüden bilhassa sonuncusunun Hanefî usulünün tertip ve diline yaptığı katkı önemlidir. Mutezile karşıtı duruşlarıyla bilinen Hanefî usulcülerin de delalet tartışmalarında Irak meşâyihinin Ehl-i sünnet'in va'îd-i fussâk meselesindeki tutumuyla uyumlu olmayan yaklaşımını benimsemesi, Hanefî usul eserlerinde söz konusu tartışmaların kelâmî bağlamından koparılıp fıkıh sahasıyla sınırlı bir şekilde incelenmesi sonucunu doğurmuştur. Pezdevî ve Serahsî gibi müelliflerin âm lafzın umûma delaletinin katîliğini öngören usul prensibinin va'îd-i fussâk meselesiyle ilişkisine değinmezken furû alanına etkisini uzun uzadıya tartışmalarının sebebi budur.

İsâ b. Ebân, Kerhî, Cessâs ve Debûsî gibi aynı yaklaşımı benimseyen usulcüler arasında kimi meselelerde gözlemlenen fikir ayrılığının temelinde, bunlardan son ikisinin usul prensiplerinin Hanefî furû birikimiyle uyumu konusundaki hassasiyetine karşılık, diğer iki ismin zaman zaman sözü edilen birikimle uyumlu olmayan görüşleri savunmaları veya adı geçen usulcülerin tahrir faaliyetine mesnet teşkil eden furû meselelerinde farklı çözümleri benimsemeleri bulunmaktadır. Bu durum aynı zamanda Hanefî usulünün furû birikimi ile sıkı ilişkisini göstermektedir. Debûsî'nin Irak meşâyihini arasında görüş birliğinin bulunmadığı meselelerde genelde Cessâs tarafından ileri sürülen görüşü tercih etmesi, bu iki usulcünün usul-furû uyumu konusundaki ortak hassasiyetinden kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet, “Debûsî”, *DİA*, IX, 66-67.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Salim (631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. ‘Abdürrezzâk ‘Affî, Riyâd: Dâru’s-Sumey‘î li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 1424/2003.

Bardakoğlu, Ali, “Delalet”, *DİA*, IX, 119-122.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali (436/1044), *el-Mu‘temed fî usûli'l-fikh*, nşr. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1403.

Başoğlu, Tuncay, “Saymerî”, *DİA*, XXXVI, 215-216.

Bedir, Murtaza, “Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 7, 8 ve 9 Kasım 2008, s. 621-632.

———, “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012, s. 412-420.

———, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh* (Basılmamış doktora tezi), Manchester University Department of Middle Eastern Studies, Manchester, 1999.

Beyzâvî, Ebû Sa‘îd Nâsirüddîn ‘Abdullah b. Ömer b. Muhammed (685/1286), *Minhâcü’l-usûl (Nihâyetü’s-sü’l Şerhu Minhâci’l-usûl içinde)*, Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, t.y..

Bolay, M. Naci, “Delalet”, *DİA*, IX, 119.

Boynukalın, Ertuğrul, “Tatavvuru mefhûmî’l-beyan ‘inde’l-usûliyyîn mine’l-İmâm eş-Şâfi‘î ilâ evâili’l-karni’l-hâmis el-hicrî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, Sayı. 34, s. 203-236.

Buhârî, ‘Alâüddîn ‘Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (730/1330), *Keşfü’l-esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1418/1997.

Can, Mustafa, “Hakîm es-Semerkindî”, *DİA*, XV, 193-194.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *el-Fusûl fî’l-usûl*, nşr. ‘Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1414/1994.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (400/1009), *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf 'Alî b. Muhammed b. 'Alî (816/1413), *Hâşiye 'alâ Tahrîri'l-kavâ'id (Tahrîru'l-kavâ'id ile birlikte)*, Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1367/1948.
- _____, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, Kâhire: Dâru'l-Fadîle, t.y..
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullâh b. Yusuf (478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Doha: Câmi'atü Katar, 1399.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed (430/1039), *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, nşr. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "Beyan", *DİA*, VI, 23-25.
- Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed (493/1100), *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*, nşr. 'Abdülkâdir b. Yâsin, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- _____, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer (606/1209), *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- _____, *Şifâü'l-galîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesaliki't-ta'lîl*, Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1390/1971.
- Görgün, Tahsin, "Lafız", *DİA*, XXVII, 44-46.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed (691/1292), *el-Mugnî fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Mazhar Bakâ, Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1403/1983.
- Hamidullah, Muhammed, "Serahsî, Şemsüleimme", *DİA*, XXXVI, 544-547.
- Hazne, Heysem, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûli el-Haneî*, Ammân: Dâru'r-Râzî, 1428/2007.
- İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahâeddîn 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân (769/1367), *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbni Mâlik*, Kahire: Dâru't-Türâs, 1400/1980.

- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânü'l-arab*, Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, t.y..
- İbnü'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemaleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (646/1249), *Muhtasaru Münteha's-su'l ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezâr Hamâdû, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006, I, 220-223
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. 'Abdülvâhid b. 'Abdülhamîd (861/1457), *et-Tahrîr (et-Takrîr ve't-tahbîr içinde)*, Bulak: el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1316.
- İzmîrî, Süleymân Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehrî (1102/1690), *Hâşiyetü'l-Fâdıl el-İzmîrî 'ale'l-Mir'ât*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.
- Karâfî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. 'Abdürrahîm (684/1285), *el-Fürûk ve envâru'l-bürûk fî envâi'l-fürûk*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1418/1997.
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (Basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001.
- Köksal, Cüneyt, *Haneî Usulcülerin Elfâz Taksimindeki Metotları* (Basılmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001.
- Kutbüddîn er-Râzî, Kutbüddîn Ebû Abdullah Mahmut b. Muhammed et-Tahtânî (766/1364), *Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*, Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1367/1948.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (522/1128), *Kitâb fî usûli'l-fikh*, nşr. 'Abdülmecîd Türkî, Beyrût: Dâru'l-İslâm el-Garbî, 1995.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed (1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Haneîyye*, nşr. Ahmed ez-Za'bî, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1998.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İskenderiye: Dâru'l-Câmi'âtî'l-Mısriyye, t.y..
- _____, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi (885/1481), *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâtî'l-vüsûl*, Dersaadet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321/1904.

- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed (508/1115), *Tebssiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (710/1310), *Keşfü'l-esrar Şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, t.y..
- Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraûnnehir'de Ehl-i Sünnet – Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, Sayı. 9, s. 49-85.
- _____, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul: y.y., 2001.
- _____, Şükrü, *Ârâü'l-Mâtürîdî fî usûli'l-fıkh (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası içinde)*, İstanbul: y.y., 2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-'Usr Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin (482/1089), *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfü'l-esrâr içinde)*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Sadrüşşerîa, 'Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî (747/1346), et-*Tavdîh şerhu't-Tenkîh (et-Telvîh içinde)*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y..
- Sâlih, Muhammed Edip, *Tefsîru'n-nüsûs*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1413/1993.
- Saymerî, Ebû 'Abdillâh Hüseyin b. 'Alî (436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, Beyrût: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1405/1985.
- _____, *Kitâbü mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdelouahad Jahdani (*Kitâb Masâil al-Hilâf fî Usûl al-Fıkh, Les problemes de divergences en methodologie juridique de Husayn b. 'Alî al-Saymarî* ismiyle Universite de Provence-Aix-Marseille'de hazırlanan basılmamış doktora çalışmasının ikinci kısmı olarak neşredilmiştir), Fransa, 1991.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (489/1096), *Kavâtu 'u'l-edille fî'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Semerkindî, Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (539/1144), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1421/2000.
- Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *et-Telvîh ilâ keşfi hakāiki't-Tenkîh*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y..
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî (1158/1745), *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Yaran, Rahmi, "Kefâret", *DİA*, XXV, 179-182.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (1205/1790), *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Kuveyt: Matba'atu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1385/1965.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah (794/1392), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî ve Ömer Süleyman el-Eşkar, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Zysow, Aron, "Mu'tazilism and Mâturîdism in Hanafî Legal Theory", Bernard G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* içinde, Leiden: E. J. Brill, 2002, ss. 235-265.