

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

# **FIKİH USÛLÜNDE MEFHÛMUN DELÂLETİ İLE İLGİLİ KAVRAMLARIN GELİŞİMİ**

Doktora Tezi

TAHA NAS

İstanbul, 2011

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

# **FIKİH USÛLÜNDE MEFHÛMUN DELÂLETİ İLE İLGİLİ KAVRAMLARIN GELİŞİMİ**

Doktora Tezi

TAHA NAS

Danışman: PROF. DR. VECDİ AKYÜZ

İstanbul, 2011

Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı Doktora öğrencisi  
TAHA NAS'ın FIKIH USÛLÜNDE MEFHÛMUN DELÂLETİ İLE İLGİLİ KAVRAMLARIN  
GELİŞİMİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 01.06.2011 tarih ve 2011-  
10/25 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi  
olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 28.06.2011

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. VECDİ AKYÜZ  
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ  
3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. ALİ COŞKUN  
4) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.RAHMİ YARAN  
5) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.SERVET BAYINDIR



## GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Taha NAS
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora – Haziran 2011
Anahtar Kelimeler	: Delalet, Mantûk, Mefhûm, Mefhûmu'l-muvafaka, Mefhûmu'l-muhalefe

## ÖZET

### FIKİH USULÜNDE MEFHÛMUN DELÂLETİ İLE İLGİLİ

#### KAVRAMLARIN GELİŞİMİ

Fıkıh alimleri Kitap, Sünnet ve icma' delillerinden mükellefin fiillerinin şer'î hükümlerini ortaya koymaya çalışırken, fıkıh usulü de deliller ve hükümlerin niteliklerini, bu delillerden söz konusu hükümlerin nasıl çıkarıldığını veya nasıl çıkarılacağını, hitabın bu hükümlere delaletinin şekillerini tesbit etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla fıkıh usulünün ele aldığı önemli konulardan biri de hitabın hükme delalet şekilleridir. Bu çalışma usulcülerin, hitabın hükme delalet şekillerinden mefhûmun delaletini nasıl ortaya koyduklarının gelişimini konu edinmiştir.

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde hitabın delaletine dair kavramsal çerçeve tanıtılmaya çalışılmış; bu bağlamda *delalet*, *delil* ve *medlûl* kavramları ile hitabın delalet şekillerinden *mantûkun delaleti* incelenmiştir. Mantûkun sarîh delaleti başlığı altında *nass* ve *zahir*, gayr-i sarîh delaleti başlığı altında da *işaretin delaleti*, *imânın delaleti* ve *iktizanın delaleti* kavramları işlenmiştir.

İkinci bölümde başta *mefhûm* kavramı üzerinde durulmuş, sonra da mefhûmun kısımlarından, Hanefî usulcülerin *nassın delaleti*, diğer usulcülerin ise *fahve'l-hitap* veya *mefhûmu'l-muvafaka* dedikleri delalet türü ve kısımları ile ilgili kavramlar incelenmiştir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise mefhûmun diğer bir türü olan ve geçerli bir delalet şekli olup olmadığı konusunda usulcüler arasında derin tartışmalara konu olan *mefhûmu'l-muhalefe*, türleri, hücciyeti, buna dair ileri sürülen gerekçeler ve alakalı diğer konularla ilgili kavramlar ele alınmıştır.

## GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Taha NAS  
Field : Theology  
Programme : Islamic Law  
Supervisor : Professor Vecdi AKYÜZ  
Degree Awarded and Date : Doctorate – Haziran 2011  
Keywords : Indication, the explicit meaning, the implied meaning, the inferred meaning, the divergent meaning.

## ABSTRACT

### THE EVOLUTION OF TERMS RELATED TO INDICATION OF IMPLIED MEANING (DALÂLA AL-MAFHÛM) IN ISLAMIC LEGAL THEORY

While the Fuqaha derived rules from the Quran, Sunnah and ijma based on these proofs, legal theory (usul al-fiqh) focuses on studying these texts as well as the precedents set by past rulings. Thereby, one of purposes of usul al fiqh is to explain how the compellaton relate to the jurisprudence that is put in practice. The focus of this study is to explain how the Muslim jurists use the implication of compellaton to understand the implied meaning (*mefhûm*) among the other kind of studies of the meaning.

This study consists of an introduction and three chapters. The first chapter discusses the conceptual framework of types of the meaning that can be derived from the implication of compellatton. In this context proof (*dalîl*), inferred (*madlûl*) and what textual implications (*dalâlat*) concepts and the explicit meaning (*mantûk*) were exercised. Under the title of *the explicit indication of the saying*, nass/definite (in meaning) and zahir/apparent (meaning); under the non-explicit *indication* has been processed the indication of allude (*dalala al ishârah*), the indication of hint (*dalala al imâ*) and the indication of require (*dalala al iqtizâ*).

The second section focuses primarily on the meaning (*mefhum*) concept and on one of its part. Which the scholars of the Hanefi school named it the indication of the definite *dalalah al-nass*, while the others call it *fahve'l- hitap* or *mefhumu'l- muvafakat*.

In the third section of the study discussed *the divergent meaning* (*mefhûmu'l- muhalefe* )- which is the one of the other kind of the implied meaning- its kinds, its evaluations, the discussions has been made around it.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	I
ABSTRACT .....	II
İÇİNDEKİLER .....	III
KISALTMALAR.....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII

## GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI .....	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....	3
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	5

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I. DELALET VE İLGİLİ KAVRAMLAR .....	10
A. DELALET.....	10
B. DELÎL .....	18
C. MEDLÛL .....	22
II. HİTABIN DELALET ŞEKİLLERİ .....	24
A. MANTÛKUN DELALETİ .....	26
1. Mantûkun Sarîh Delâleti.....	27
a. Nass.....	28
b. Zahir.....	31
2. Mantûkun Gayri Sarîh Delâleti.....	35
a. İktizanın Delâleti.....	36
b. Tenbîh ve İmâ'nın Delâleti .....	40
c. İşaretin Delâleti.....	42
B. MEFHÛMUN DELALETİ .....	45

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEFHÛM VE KISIMLARI

I. MEFHÛM.....	46
A. MEFHÛMUN TANIMI .....	46
B. HİTABIN DELALET ŞEKİLLERİ ARASINDA MEFHÛMUN YERİ.....	50
C. MEFHÛM İLE GAYR-İ SARÎH MANTÛK ARASINDAKİ FARK .....	52

D. MEFHÛMUN UMÛMU.....	53
<b>II. MEFHÛMUN KISIMLARI.....</b>	<b>57</b>
A. MEFHÛM'UN MUVÂFAKA VE MUHÂLEFE TÜRLERİ.....	57
B. MEFHÛMU'L-MUVÂFAKA / FAHVA'L-HÎTÂB / DELÂLETU'N-NASS .....	60
1. Mefhûmu'l-Muvâfaka İçin Kullanılan İfadeler.....	60
2. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Tanımı .....	63
3. Mefhûmu'l-Muvâfaka'da Aranılan Şartlar .....	65
a. Ortak Bir Mananın Bulunması .....	65
b. Anlamın Söylenmeyende Öncelikliği.....	66
1) Öncelikliğin Şart Oluşu .....	66
2) Eşitliğin Yeterliliği .....	67
4. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Kısımları .....	69
a. Öncelikli (Evlâ) Olan.....	69
1) Alt Sınırı Söyleyip Üst Sınıra Dikkat Çekmek .....	69
2) Üst Sınırı Söyleyip Alt Sınıra Dikkat Çekmek .....	71
b. Eşit (Müsavî) Olan.....	71
5. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Delâletinin Türü.....	72
a. Kıyasî Bir Delâlet Oluşu ve Buna Yapılan İtirazlar.....	72
1) Kıyasî Bir Delâlet Oluşu.....	72
2) Bu Görüşe Yapılan İtirazlar ve Bu İtirazlara Verilen Cevaplar .....	76
b. Lafzî Bir Delâlet Olduğunu Söyleyen Usulcüler ve Gerekçeleri .....	78
1) Lafzın Lügavî Manasından Elde Edilen Delâlet Olması.....	80
2) Lafzın Örfî Delâleti Olması .....	83
3) Lafzın Siyakının Delâleti Olması.....	85
c. Mefhûmu'l-Muvâfaka Delâletinin Türü Konusundaki İhtilafın Neticesi.....	86
1) İhtilafın Lafzî / Terminolojik Olması .....	86
2) İhtilafın Sonuçlarının Bulunması .....	87
6. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Hücciyeti/Delîl Oluşu .....	88
7. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Hükmü .....	90
a. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Bilgi Değeri.....	90
b. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Tahsis Edilmesi ve Tahsis Etmesi .....	93
c. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Nesh Etmesi ve Nesh Edilmesi .....	95
d. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Diğer Bazı Delâletlerle Tearuzu.....	98

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**MEFHÛMU'L MUHÂLEFE**  
**(DELÎLU'L-HÎTÂB / EL-MAHSÛSU BÎ'Z-ZİKR)**

<b>I.</b>	<b>MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE İÇİN KULLANILAN İFADELER.....</b>	<b>100</b>
<b>II.</b>	<b>MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN TANIMI .....</b>	<b>103</b>
	A. DİLDE VE MANTIKTA MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE .....	103
	B. USUL TERİMİ OLARAK MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE .....	105
<b>III.</b>	<b>MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'DE ARANAN ŞARTLAR.....</b>	<b>110</b>
	A. MANTÛKTA ARANAN ŞARTLAR.....	111
	B. MESKÛTUN ANH'DE ARANAN ŞARTLAR .....	123
<b>IV.</b>	<b>MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN TÜRLERİ .....</b>	<b>125</b>
	A. MEFHÛMU'S-SİFA.....	131
	1. Tanımı .....	131
	2. Türleri.....	135
	a. Mefhumu's-Sıfa/Na't.....	135
	b. Mefhûmu'l-Hâl .....	135
	c. Mefhûmu'z-Zaman .....	136
	d. Mefhûmu'l-Mekân.....	136
	e. Mefhûmu'l-İlle.....	137
	f. Mefhûmu't-Taksîm.....	138
	3. Hücciyeti .....	139
	B. MEFHÛMU'Ş-ŞART .....	144
	1. Tanımı .....	144
	2. Hücciyeti .....	147
	C. MEFHÛMU'L-GAYE .....	151
	1. Tanımı .....	151
	2. Hücciyeti .....	153
	D. MEFHÛMU'L-ADED .....	157
	1. Tanımı .....	158
	2. Hücciyeti .....	159
	E. MEFHÛMU'L-HASR .....	163
	1. Tanımı .....	163

2. Türleri ve Bunların Hücciyeti.....	164
a. İstisnâ Edatından Önce Nefy Edatının Gelmesi.....	165
b. İnnemâ (إنما) Edatıyla Hasr.....	167
c. Mübtedanın Habere Hasrı.....	170
d. Ma'mûlün Takdimi ile Hasr.....	172
e. Fasl Zamiriyle Hasr.....	173
F. MEFHÛMU'L-LAKAB.....	174
1. Tanımı.....	174
2. Hücciyeti.....	175
<b>V. TÛRLERİ ARASINDA TERCİH SIRALAMASI.....</b>	<b>178</b>
<b>VI. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN DELALETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARIN GEREKÇELERİ.....</b>	<b>181</b>
A. HÜCCET KABUL EDENLERİN GEREKÇELERİ.....	181
1. Naklî Gerekçeler.....	182
2. Akılî Gerekçeler.....	187
B. HÜCCET KABUL ETMEYENLERİN GEREKÇELERİ.....	191
<b>VII. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN GEÇERLİLİK ALANI, DAYANAĞI, KAPSAMI VE HÜKMÜ İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER.....</b>	<b>199</b>
A. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN GEÇERLİ OLDUĞU ALANLAR.....	199
B. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN DELALETİNİN DAYANAĞI.....	201
C. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN KAPSAMI.....	203
D. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN HÜKMÜ.....	205
1. Bilgi Değeri.....	205
2. Tahsis Edilmesi ve Tahsis Etmesi.....	206
3. Nesh Edilmesi ve Nesh Etmesi.....	209
<b>VIII. MEFHUMU'L-MUHÂLEFENİN ÂMMİN TAHSİSİ İLE İLİŞKİSİ.....</b>	<b>211</b>
<b>IX. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİNİN MEFHÛMU.....</b>	<b>213</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>215</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>220</b>

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.mlf.	: Adı geçen müellif
b.	: bin (oğlu)
Bkz.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
h.	: Hicri tarih
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
md.	: Maddesi
MK	: Medenî Kanun
neşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ty.	: Yayın tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
yy.	: Yayın yeri yok

## ÖNSÖZ

İslam'ın temel kaynaklarından şer'î – amelî hükümlerin nasıl çıkarıldığını ele alan fıkıh usulünün temel konularından birini, delillerin hükümlere delâletinin ne şekilde olduğu veya ne şekilde olması gerektiği hususu oluşturur. Lafızlardan oluşan hitabın hükme delâletinin şeklini ortaya koyarken usulcüler, dille ilgili birçok mesele ile ilgilenmişlerdir. Bu meseleler usulün birçok konusuna temel teşkil etmesi bakımından bütün usul ekollerinin eserlerinde önemli bir yer işgal etmiştir. Dile dayalı bu konulardan biri olan hitabın delâlet şekilleri, farklı usul ekolleri ve hatta aynı ekole mensup usulcüler tarafından farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasniflerden biri ve kelamcı usulcülerin çoğu tarafından benimsenen mantûk - mefhûm şeklindeki tasniftir. Bu çalışma genel olarak usulcülerin, hitabın mantûkunun delâletinden ziyade, hitabın mefhûmunun delâletine ilişkin anlayışlarını tasvîr etmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple öncelikle ilgili kavramların fıkıh usûlünden bağımsız olarak dil ve mantıktaki kullanımlarını ortaya koyup inceledikten sonra bunların fıkıh usûlündeki kullanımları ve bunların dil, mantık ve kelamdaki kullanımlarla ilgisi ile bunların tarih içindeki gelişim ve değişimleri incelenmiştir.

Bu tezin oluşmasında hoşgörüsü ve cesaret verici telkinleri ile büyük emeği bulunan başta saygıdeğer hocam ve danışmanım Prof. Dr. Vecdi Akyüz'e, tez konusunun gerek seçimi gerekse tezin hazırlanması sürecinde değerli fikirlerini ve ufuk açıcı tavsiyelerini esirgemeyen Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez'e, Prof. Dr. Bilal Aybakan'a ve Doç. Dr. Ali Coşkun'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezin değişik bölümlerini okuyarak tashîh ve tavsiyelerde bulunan değerli arkadaşlarım Yrd. Doç. Dr. Harun Öğmüş'e, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Durmuş'a, Yrd. Doç. Dr. Halil Aldemir'e, Mehmet Mubarek Çelik'e ve Necmettin Kızılkaya'ya, ayrıca gerek yetişmemde ve gerekse tez çalışmamda emeği geçen ve katkısı bulunan bütün hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. İlim yolculuğunda beni sürekli destekleyen ailem ile anlayış ve hoşgörülerıyla ihmallerime sabreden ve hep yanımda yer alan eşime müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Taha Nas

Danimarka/Svendborg - 2011

## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Mevzû usulcülerin çoğu tarafından delîller, Gazzâlî tarafından hüküm, sonraki bazı usulcüler tarafından ise delîller ve hüküm olarak görülen fıkıh usulü, temelde şer'î delîllerin neler olduğu ve bu delîllerden şer'î hükmün nasıl elde edileceği ile ilgilenen bir ilim dalıdır. Dolayısıyla delîl ile hüküm arasındaki ilişkiyi ifade eden delâletin, fıkıh usulünün en önemli kavramlarından birini teşkil ettiği söylenebilir. Fıkıh usulü ile birlikte dil, mantık ve kelam ilimlerinin de inceleme alanına giren delâlet ve ilgili kavramlar, usulcüler tarafından incelenirken bu disiplinlerin ortaya koyduğu esaslardan da istifade edilmekle birlikte bunların ele almadığı veya yeteri kadar işlemedikleri pek çok konuyu tartışıp kendilerine has bir delâlet teorisi oluşturmuşlardır.<sup>1</sup> Bu bağlamda şer'î hükmün temel kaynakları Kur'an ve Sünnet'in lafızları olduğu için usulcüler delâlet türlerinden ağırlıklı olarak lafzî delâlet üzerinde yoğunlaşmış ve lafızların hükme delaletini vaz', kullanım, açıklık-kapalılık ve delâlet şekli olmak üzere değişik açılardan tasnife tâbi tutmuşlardır. Bunlardan bizi doğrudan ilgilendireni hitabın hükme delâlet şekline dair yapılan tasniftir ki, Hanefî usulcülerde Debûsî'den itibaren ibârenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklindeki tasnif değişmeden devam edegelmiştir. Kelamcı usulcülerde ise asl – makul-i asl ile mantûk – mefhûm şeklinde iki temel tasnif

---

<sup>1</sup> Fıkıh usulünün dil ve nahiv ilimlerinden istifade ettiğine ve bunların ortaya koydukları esaslara ilavede bulunduğu dair bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 169.

görülmekle birlikte, bu usulcülerin çoğu tarafından benimsenen ayırım mantûk – mefhûm şeklindeki ayırımdır.

Bu tasnif içinde çalışmamızın ana konusunu hitabın mefhûmunun delâleti oluşturur. Ancak mefhûmun delâletinin anlaşılabilmesi için öncelikle delâlet ve mantûkun delâletinin bilinmesi gerekir. Bu yüzden delâlet ve mantûkun delâleti konuları, tezimizin ana konusu olmadığından ve bizden önce tekrar edilmeye ihtiyaç duymayacak genişlikte ele alınıp incelendiğinden,<sup>2</sup> birinci bölümde bunları mefhûmun anlaşılmasına yardımcı olacak derecede ilgili esere de atıflarda bulunularak ele alınması uygun görülmüştür. Bu bağlamda hitabın delâletinin dayandığı kavramsal çerçeve belirlenmeye çalışılmış; delâlet, delîl ve medlûl kavramları ile hitabın delâlet şekillerinden mantûkun delâleti incelenmiştir. Mantûkun kısımlarından sarîh mantûk başlığı altında nass ve zâhir, gayr-i sarîh mantûk başlığı altında da, ilk dönem usulcüler tarafından mefhûmun kısımlarından sayılan, ancak İbnü'l-Hâcib ve ondan sonraki usulcüler tarafından bu başlık altında incelenen işaret, imâ ve iktizânın delâleti kavramları ele alınmıştır. Dolayısıyla bu bölüm delâlet kavramı ile mefhûm için asıl konumunda olan mantûk ve ilgili kavramlardan oluşmuştur.

Başta Cüveynî ve Âmidî, sonra da İbnü'l-Hâcib ve ondan sonraki usulcülerin mefhûm kapsamında değerlendirdiği mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe kavramları çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinin konusunu teşkil etmiştir. İkinci bölümde başta mefhûm kavramı ele alınmış, sonra da alt türü olan mefhûmu'l-muvâfaka, kısımları, delâletinin türü ve ilgili hükümler incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise usulcüler arasında en çok tartışılan usûl konularından biri olan mefhûmu'l-muhâlefe, türleri, hücciyetine dair ileri sürdükleri gerekçeler ve ilgili diğer konular ele alınmıştır.

Nassların anlaşılması ve yorumlanması konusunda sistematik bir yöntem ortaya koyması açısından fıkıh usulü diğer islamî disiplinlerle karşılaştırıldığında daha erken dönemde daha müttekâmil bir birikim ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla bu mirasa dair bütün eserler göz önünde bulundurularak fıkıh usulünün değişik alanları ile ilgili çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu alanlardan biri de genelde delâlet, özelde mefhûmun delâleti olup tarih içinde usulcülerin yoğun

---

<sup>2</sup> İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütetkillimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (basılmamış doktora tezi), Kayseri, 2006.

tartışmalarına ve farklı kanaatlerine konu olmuş, bu açıdan dilsel tahlilin en ince örneklerinin görüldüğü ve fıkıh usulünde lafzın delâletine ilişkin tartışmaların son derece incelik derinleştiği bir alan olmuştur. Öyle ki mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinin hüccet olup olmadığına dair tarafların ileri sürdükleri gerekçeler ve onlara yapılan itirazlar, bu itirazlara verilen cevaplar, cevaplara yapılan itirazlar ve bu itirazlara da verilen cevaplar şeklinde derinleşmiştir.

Araştırmamızın amacı, farklı ekollere mensup usulcülerin ve aynı ekol içinde farklı düşünen usulcülerin mefhûmun delâletine dair tasniflerini ve bu tasniflerin nasıl başlayıp geliştiğini, tarihi seyri içinde ele alarak tasvir ve tahlil etmek ve böylece tarih boyunca bu konuda meydana gelen üslup, anlayış ve kavram değişim ve etkileşimlerini ortaya koymaktır. Ayrıca usulcülerin bu konudaki görüşlerini hangi dilsel, mantıkî ve kelâmî esaslara dayandırdıklarını da imkân nispetinde ortaya koymayı amaçladık. Böylece usulcülerin görüşlerinin etkilendiği diğer ilim dalları ile kalamcı veya fıkıhçı metodun ayrıldığı veya kesiştiği noktaları, birbirleriyle etkileşimleri ve aynı ekole mensup usulcülerden farklı düşünenlerin etkilendiği şahsiyetleri, her bir usulcünün bu konuyla ilgili ne tür bir katkı sağladığı ortaya konmuş olacaktır. Bu hususlar tezimizin şekillenip oluşması boyunca göz önünde bulundurulmuştur.

## II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmamız manevî ilimler ve sosyal bilimler kategorisinde yer aldığı için, bu ilimlerin genel yöntemi olan anlama metoduna bağlı kalarak hazırlanmıştır. Anlamaya hazırlık olarak kullanılan vasıflama ve karşılaştırma metoduna da başvurulmuştur. Vasıflama metodu aynı zamanda gözlem metodu olarak da bilinip, bu metodun çeşitlerinden olan dolaylı gözlem, belgesel gözlem veya dökümantasyon metodu ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Bu metodun araştırma esnasında kullandığı tekniklerden bilgi ve belgeleri toplamak ve tartışmak tekniklerine başvurulmuştur. Ayrıca bir metni anlamak için kullanılan dilbilimin içerik analizi, semantik tahliller ve yorumlama tekniklerinden de yararlanılmıştır.

Çalışmamızda ekol ayırımı yapılmaksızın kalamcı ve fıkıhçı usulcüler, Mutezilî, Eş'arî, Maturidî, Şîî ve Zâhirî usulcüler ile Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî

usulcülerden olmak üzere bütün ekollerin usul eserlerine müracaat edilmiştir. Bunlardan mefhûmun delâleti konusunu ele alan ilk dönem usulcülerden itibaren günümüzde kullanılan kavramlara gelinceye kadarki eserler daha ağırlıklı olmakla birlikte konuyla ilgili sonraki dönem usul eserlerinin de ilgili bölümleri incelenerek görüşlerin tesbiti ile tasvir ve tahlil yöntemi takip edilmiş ve bu görüşler gruplandırılarak yeri geldikçe karşılaştırma da yapılarak değerlendirilmiştir. Görüşlerin tesbitinde mümkün olduğunca ilk kaynağına ulaşılmaya çalışılmış ve ilk öne süren kişiye nisbet edilmiştir. Her ekolün görüşünün bizzat o ekole mensup usulcülerin eserlerine dayandırılmasına özen gösterilmiş ve genellikle bu görüşü ilk dile getiren başta olmak üzere aynı görüşe katılan belli başlı usulcüler, kimi zaman da o görüşü savunan usulcülerin bir çoğu veya tamamı kaynak olarak verilmiştir. Aynı ekol içinde ve aynı konu ile ilgili farklı bir görüşü savunan usulcü varsa, bu görüşe de ya metinde veya dipnotta yer verilmiştir. Görüşlerin tespiti ve değerlendirilmesi, her bir konuya ait başlık altında tarihi süreçteki gelişimine uygun olarak verilmeye çalışılmıştır. Ekollerin kendi görüşlerini savunurken ileri sürdükleri gerekçelere yapılan itirazlara bazen metinde, bazen de dipnotta yer verilmiştir. İtirazlara verilen cevaplar ise genelde dipnotta aktarılmıştır. Genellikle usulcülerin yaptıkları değerlendirmeler esas alınıp onlarla yetinilirken, bazen de tarafımızdan kısa değerlendirmeler yapılmıştır.

Her ne kadar mütekellimîn yönteminin delalet anlayışını inceleyen Davut İltaş'ın da ifade ettiği gibi, usulcüler arasındaki metot farklılığını ifade etmek için yapılan kelamcı usulcü ile fıkıhçı usulcü ayırımı bazı açılardan sorunlu<sup>3</sup> olsa da biz, fıkıhçı veya Hanefî usulcüler tabirinin karşıtı olarak kelamcı usulcüler tabirini genel kullanıma uyararak kullandık. Bunun dışında genelde, usul anlayışını bağlı bulunduğu fıkıh mezhebinin görüşleri doğrultusunda oluşturma çabası içinde olmayan usulcüler için kelamcı usulcü, usul anlayışını mensup olduğu fıkıh mezhebinin görüşleri doğrultusunda oluşturan usulcüler için de fıkıhçı usulcü tabirini kullandık.<sup>4</sup> Dolayısıyla kelamcı usulcü diye bilinen bazı usulcüler fıkıhçı usulcü yönleri göz önünde bulundurularak mensup oldukları mezhep ile nitelenmiştir.

---

<sup>3</sup> İltaş, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>4</sup> Örneğin Şâfiî mezhebine mensup usulcülerden Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi usulcülerin ağırlıklı tarafı kelamcı usulcü; Şîrâzî ve Sem'ânî gibi usulcülerin ise ağırlıklı tarafı fıkıhçı usulcü olmaları; Mâlikî usulcülerden İbnu'l-Kassâr'ın ve Hanbelî usulcülerden Ferrâ'nın da ağırlıklı taraflarının fıkıhçı usulcü oldukları söylenebilir.

Kavramlar noktasında yabancılaşmanın olmaması, farklı anlamları çağrıştırmaması ve ondan kastedileni eksiksiz ifade etmesi için genellikle usul eserlerinin kavramları Arapça kullanıma uygun olarak orijinal hali tercih edilmiştir. Nadiren de olsa bizden önce tercüme edilmiş bazı kavramların, aslı da parantez içinde verilerek, tercümesi kullanılmıştır.

Usulcülerin görüşlerini temellendirmek için veya örnek olarak verdikleri hadisler çalışmamızda aktarılırken, dipnotlarda, Kütübü't-tis'a eserlerinden kaynak verilmiş ve "concordance" kaynak verme yöntemine riâyet edilmiştir.

### III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Tezimizin fıkıh usulü eseri sayılabilecek ilk eser olan İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden başlamak üzere konumuz ile ilgili kavramların gelişip günümüzde kullanıldığı şekli alıncaya kadarki döneme ait olan fıkıh usulü eserlerini öncelikle kaynak olarak aldığımızı belirtmeliyiz. Bu bağlamda sıklıkla müracaat ettiğimiz eserleri kronolojik sıraya göre de takip etmede kolaylık sağlayacak şekilde kısaca tanıtmakta yarar görüyoruz.

1. *Er-Risale*: İmam Şâfiî'nin (ö.204) bu eseri fıkıh usulüne dair ilk eser olma hüviyetine sahip olması açısından önemlidir.

2. *El-Fusul fi'l-usûl*: Hanefi usulcülerden Cessâs'a (ö.370) ait olan bu eser usul kavram ve konularının çoğunu ele alan elimizdeki ilk eser mahiyetindedir. Ayrıca bu eser Hanefi fıkıhçı ve usulcü Ebu'l-Hasen el-Kerhi'nin (ö.340) usul görüşlerini ihtiva etmesi açısından da önemlidir.

3. *El-Mukaddime fi'l-usûl*: Mâlikî hukukçulardan İbnü'l-Kassâr'a (ö.397) ait olan bu eser, onun fıkha dair eserinin bir mukaddimesi olup İmam Mâlik'in ve sonraki bazı Mâlikî usulcülerin görüşlerine yer vermesinden dolayı önemlidir.

4. *Et-Takrîb ve'l-irşadü's-sağîr*: Eş'arî kelamcı Kadı Ebu Bekr Bâkılânî'ye (ö.403) ait olan bu eser, onun fıkıh usulüne dair yazdığı eserlerinden bize ulaşan tek eseri olup, Hz. Peygamberin fiilleri konusuna kadarki kısmı bize ulaşmıştır, geri kalan kısmı bulunamamıştır. Ancak Cüveynî'nin (ö.478) *Kitabu't-telhîs fi usulü'l-fikh* adıyla

bu eser üzerine yaptığı muhtasar, eserin bize ulaşmayan kısmıyla ilgili eksikliği bir nebze gidermektedir.

5. *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâdaât*: Eş'arî kelamcı İbn Fûrek'e (ö.406) ait olan bu eser fıkıh usulü ve kelam terimleri ile ilgili elimizdeki ilk eserdir. Müellifin usule dair diğer bir eseri de *el-Muhtasar* adlı risalesidir.

6. *Et-tezkire bi usûli'l-fikh*: Şîî usulcü Şeyh Müfid'e (ö. 413) ait olan bu muhtasar eser, Şîî fıkıh usulüne dair ilk kaynak olması açısından önemlidir.

7. *Eş-Şer'îyât*<sup>5</sup>: Mutezilî kelamcı ve usulcü Kadı Abdülcebbâr'a (ö. 415) ait olan bu eser Mutezile'nin usul anlayışı açısından önemli bir eserdir. Müellifin, kendi görüşlerinin yanı sıra kendisinden önceki Mutezilî anlayışa sahip bazı âlimlerin görüşlerine de yer vermesi açısından da ayrıca önem arzeder.<sup>6</sup>

8. *Takvîmü'l-edille*: Bu eser, Hanefi usulcülerden Ebu Zeyd ed-Debûsi'ye (ö. 430) aittir. Debûsi'nin bu eserinde lafızları dörtlü taksimi, ondan sonraki Hanefi usulcüler tarafından da takip edilmiştir.

9. *El-Mu'temed fi usuli'l-fikh*: Bu eser, Kadı Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436) ait olup, Mutezilî usul anlayışını öğrenebildiğimiz elimizdeki en kapsamlı kaynak olması açısından önemlidir.

10. *Ez-Zerî'a fi'l-usûl*: Kadı Abdülcebbâr'ın öğrencisi Seyyid Şerif Murtazâ'ya (ö. 436) ait olan bu eser, Şia'nın usul anlayışını konu alan ilk kapsamlı Şîî fıkıh usulü eseri olması açısından önemlidir. Ayrıca bu eserde Mutezile'nin görüşlerine de yer verilmektedir.

11. *El-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*: İbn Hazm'a (ö. 456) ait olan bu eser, Zâhirî usul anlayışının bugün elimizde bulunan yegane orijinal kaynağı olması açısından önemlidir.

---

<sup>5</sup> Kadı Abdülcabbar'ın kelama dair hacimli eseri olan *el-Mugni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*'in fıkıh usulüne ilişkin bölümü olup XVII. cüzüdüdür. Kadı Abdülcabbar'ın fıkıh usulüne ilişkin yazmış olduğu en önemli eseri *el-'Umed* olup maalesef bulunamamıştır.

<sup>6</sup> Kadı Abdülcebbâr bu eserinde Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303), Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321), Kerhî (ö. 340) ve Ebu Abdillâh el-Basrî'nin görüşlerine yer vermektedir.

12. *El-'Udde fi usûli'l-fikh*: Hanbelî usulcü Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (ö. 458) ait olan bu eser, Hanbelî usulünün ilk kapsamlı eseri olması ve Ahmed b. Hanbel'den gelen rivâyetler doğrultusunda bir usul anlayışı ortaya koymayı amaçlamış olması açısından önemlidir.

13. *El-'Udde fi usûli'l-fikh*: Seyyid Şerif Murtaza'nın öğrencisi Şîh usulcü et-Tûsî'ye (ö. 460) ait olan bu eser, Şîh fıkıh usulünün en önemli kaynaklarından.

14. *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*: Mâlikî usulcülerden Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö. 474) bu eserini, İbn Fûrek'in *el-Muhtasar*'ını esas alarak tertip etmiştir. Yine Bâcî, *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl* isimli eserini de İbn Fûrek'in *Kitabu'l-hudûd* adlı eserini esas alarak te'lif etmiştir. Ayrıca Bâcî'nin *Kitabu'l-işâre fi ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fi ma'ne'd-delîl* ve *Kitâbu'l-minhâc fi tertîbi'l-hicâc* ismiyle fıkıh usulüne dair iki eseri daha mevcuttur.

15. *Şerhu'l-lüma'*: Bu eser, Şâfiî usulcü Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (ö. 476) *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* isimli eserinin şerhidir. Şirâzî'nin bu eseri mezhebin fikhî görüşleri doğrultusunda kaleme alınmış ilk kapsamlı usul eseri olması açısından önemlidir. Şirâzî'nin diğer bir önemli eseri de, *et-Tabsira fi usûli'l-fikh* adlı eseridir.

16. *El-Burhân fi usûli'l-fikh*: İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî'ye (ö. 478) ait olan bu eser, onun olgunluk dönemi usul anlayışını yansıtmaya ve Şâfiî usûlü ile ilgili kelamcı yönetime göre kaleme alınmış ilk kapsamlı eser olması açısından önemlidir. Cüveynî'nin diğer önemli iki eseri de *el-Varakât* ve *Katabu't-telhîs* adlı iki muhtasarlarıdır.

17. *Usulü'l-Pezdevî*: Ebu'l-'Usr Pezdevî'ye (ö. 482) ait olan bu eser, Hanefî usul anlayışını ortaya koyan temel eserlerden olup üzerine önemli şerhler yazılmıştır.

18. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*: Sem'ânî'ye (ö. 489) ait olan bu eser Şâfiî usul anlayışı açısından önemli bir eser olup, fikhî yöntem esas alınarak yazılmıştır.

19. *Usulü's-Serahsî*: Serahsî'ye (ö. 490) ait olan bu eser, Hanefilerde hâkim olan usul anlayışını ortaya koyan temel eserlerdendir.

20. *El-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*: Gazzâlî'ye (ö. 505) ait olan bu eser, Şâfiî usulcülerin kelamcı kanadının usul anlayışının bir hûlasası mahiyetindedir. Orijinal bir sistematîğe sahip olan bu eserinde Gazzâlî delâlet konusunu delîllerden ayırarak ele almıştır. Bu eserinde Bâkîllânî'den etkilendiği söylenebilir. *El-Menhûl* adlı eserinde ise hocası Cüveynî'yi izlemiştir.

21. *Et-Temhîd fi usûli'l-fikh*: Kelvezânî'ye (ö. 510) ait olan bu eser, Hanbelî usulünün en önemli kaynaklarından biridir. Mezhebin görüşlerine genelde bağlı kalmakla birlikte bir çok konuda da mezhepte hakim olan görüşten ayrılmıştır. Genelde Ferrâ ve Mutezilî Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'den etkilenmiştir.

22. *El-Vâdih fi usûli'l-fikh*: İbn Akîl'e (ö. 513) ait olan bu eser, Ferrâ ve Kelvezânî'nin usulleriyle birlikte Hanbelî usulünün en önemli ve kapsamlı kaynaklarından biridir. Farklı görüşleri, onlara yapılan itirazları ve kendi tercihini aktarması bakımından önemlidir.

23. *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*: Hanefî usulcü Semerkandî'ye (ö. 539) ait olan bu eser, bazı konularda Hanefilerdeki hâkim anlayıştan ayrılmış olması açısından önemlidir. Semerkandî bu eserinde, Maturidî'nin kelâmî görüşleri doğrultusunda bir usul anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.

24. *El-Mahsûl fi usûli'l-fikh*: Râzî'ye (ö. 606) ait olan bu eser, Eş'arî kelamcılarının ve Mutezile'nin usul birikimini bir araya getirmesi, tarafların görüş ve gerekçelerine ayrıntılı olarak yer vermesi açısından önemlidir.

25. *El-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*: Eş'arî kelamcı usulcü Âmidî'ye (ö. 631) ait olan bu eser de, kendisinden önceki usul birikimini toplamış olması, farklı görüş ve gerekçeleri ayrıntılı olarak vermiş olması açısından önemlidir. Âmidî kendinden sonraki birçok usulcüyü etkilemiştir.

26. *Muhtasaru'l-muntehe'l-usûli*: Mâlikî usulcü İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646) ait olan bu eser, onun *Muntehe'l-vusûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eserinin muhtasarıdır. Bu muhtasar üzerine bir çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Tez konumuzun

da içinde bulunduğu mantúk ve mefhûmun içeriği ile ilgili İbnü'l-Hâcib'in tasnifi sonraki birçok usulcü tarafından esas alınmıştır.

27. *El-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*: Şâfiî usulcü Zerkeşî'ye (ö. 794) ait olan bu eser, birçok usulcünün görüşünü bir araya toplamış olmasına ilaveten bize usul eserleri ulaşmamış olan bazı usulcülerin de görüşünü aktarmış olması açısından önemlidir.

Çalışmamızda bu usul kaynakları ve üzerlerine yapılan şerh ve haşiyelerin yanı sıra, sonraki dönemlere ait usul eserlerinden de istifade edilmiştir. Ayrıca son dönemlerde yazılmış bazı eserler ile yapılmış bazı tezlerden de yararlanılmıştır. Bunların başında Davut İLTAŞ'ın "*Fıkıh Usulünde Mütakillimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*" adlı doktora tezi gelir.

Bunların yanı sıra usul kavramlarının dildeki anlamları için sözlüklere ve delâlet, mefhûm, zıt ve nakîz gibi kavramların mantıktaki kullanımı için de mantık ile ilgili eserlere müracaat edilmiştir.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **KAVRAMSAL ÇERÇEVE**

Fıkıh usûlünde mefhûmun delâleti ile ilgili kavramların gelişiminin ele alınacağı bu çalışmada, bu kavramların daha iyi anlaşılması için, ana konuya geçmeden önce, usûlün önemli kavramlarından olan delâlet ve hitâbın delâlet şekillerinden mantûkun delâletinin ana hatlarıyla bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple çalışmamızın birinci bölümünü bu iki kavram ve ilgili kavramlara ayırmayı uygun gördük. Böylece kavramsal çerçeve belirlenmiş olur ve sonraki bölümlerde ele alacağımız mefhûmun delâletinin bu kavramlarla ilişkisi ve onlar arasındaki yeri daha iyi anlaşılabilir olur.<sup>7</sup>

#### **I. DELALET VE İLGİLİ KAVRAMLAR**

##### **A. DELALET**

Sözlükte, birçok anlama gelen “delle-yedüllü” kalıbından mastar olarak kullanılan *delâlet*’in, bunlardan “*yol gösterme, rehberlik ve kılavuzluk etme*”, delâletin konumuzla ilgili anlamıdır.<sup>8</sup> Bu kökten kelimeler Kur’an-ı Kerim’de de genelde bu anlamda kullanılmıştır.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Bu bölümde temel kaynaklara muracaat edilmesinin yanı sıra, Davut İltaş’ın *Fıkıh Usulünde Mütakillimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı doktora tezinden de sıklıkla istifade edilmiştir.

<sup>8</sup> Bkz. Zemahşerî, *Esâsu’l-Belağa*, “*dll*” md.; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “*dll*” md.; Firûzâbâdî, *El-Kamûsu’l-Muhît*, “*dll*” md.; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vesît*, “*dll*” md.

Klasik mantık kitaplarında delâlet terimi genellikle “bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onun bilinmesiyle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir”<sup>10</sup> şeklinde tarif edilir. Bu iki şeyden ilkinde *dâll* veya *delîl*, ikincisine de *medlûl* denir. Delâlet bu iki şey arasındaki epistemolojik ilişkiyi ifade eder. Bu ilişkiyi her zaman akıl kurmaktaysa da, bazen zihin planında sadece makuller arasında kurulurken, bazen de duyularla elde edilen tecrübe, bilgi, görgü, insanlar arası ortak iletişim ve kullanım birliği gibi mahsûsât alanının verileriyle kurulmaktadır.

Delâlet lafzî ve gayri lafzî olmak üzere ikiye ayrılır. Bunların da her biri aklî, tabî ve vaz’î olmak üzere üç kısma ayrılırlar.<sup>11</sup> Delâletin lafzî ve gayri lafzî şeklindeki taksimi, üçüncü halin imkânsızlığı prensibine binaen aklî bir taksimdir. Buna karşılık alt kısımlar tümevarım (istikrâ) yöntemiyle belirlenmiştir.

Bu altı delâlet türünden sadece lafzî vaz’î delâletin mantık ilmini ilgilendirdiği kabul edilmiş ve şöyle tanımlanmıştır: “Lafzın öyle bir halde bulunmasıdır ki, vaz’ı bilindiğinden, söylendiğinde veya düşünüldüğünde manası anlaşılır.” Bu delâlet türü *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizâm* olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.<sup>12</sup>

---

“*Dil*” kökü ve ondan türeyen kelimeler sözlüklerde; yol göstermek, rehberlik etmek, bir şeye yönlendirmek, tanıtmak, kadının kocasına naz yapması, cesaret göstermek, övünmek, halinde ve görünüşünde sükûnet ve vakar sahibi olmak, birine güvenmek, yaymak, anlamlarına gelir. Delâlet, *alâ* harfi cerri ile veya harfi cersiz geçişli kılındığında yol göstermek ve rehberlik etmek anlamına gelir. Ayrıca harfi cersiz olarak *dell* ve *delâl* masterları, kadının kocasına naz yapması anlamına gelir. “*Dil*” kökünün; *delâlet*, *dilâlet*, *dülâlet*, *dülûle* ve *dillîlâ* şeklinde masterları bulunmaktadır. Bunlardan en fasih olanı *delâlet* olup, en çok kullanılanları *delâlet* ve *dilâlet*’dir. Sibeveyh, *dillîlâ* masterlarının delâlet hakkında ilim ve derin bilgiye sahip olma anlamına geldiğini söylerken, İbn Düreyd de *delâlet*’in dellâllik mesleği anlamına geldiğini söyler.

<sup>9</sup> Kur’an’da altı yerde yol göstermek, rehberlik etmek, haber vermek anlamında fiil formunda kullanılmıştır: Taha 20/40, 120; Kasas 28/12; Sebe 34/7, 14; Saff 61/10.

<sup>10</sup> Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, yy., 1309, “*delâlet*” md., s. 46; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî’l-fünûn*, “*delâlet*” md., I, 486; Gelenbevî, *Gelenbevî ala isaguci*, s. 9. Bolay, “*delâlet*” md., DİA, IX, 119; Muzaffer, *el-Mantık*, I, 35; Fazlı, *Hulasatü’l-mantık*, s. 14.

<sup>11</sup> Böylece toplam altı delâlet türü ortaya çıkmaktadır:

1. Lafzî aklî delâlet: Görünmeyen bir yerden işitilen sesin, sahibine delâleti gibi.
2. Lafzî tabî delâlet: “Ah” sesinin hasret duygusuna, “üf” sesinin, sahibinin sıkıntı çekiyor olduğuna delâleti gibi.
3. Lafzî vaz’î delâlet: “Kitap” lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti gibi.
4. Gayri lafzî aklî delâlet: Uzaktan görünen dumanın orada bir ateşin bulunduğu delâleti gibi.
5. Gayri lafzî tabî delâlet: Bir kimsenin yüzünün kızarmasının utanmaya, sararmasının korkuya delâleti gibi.
6. Gayri lafzî vaz’î delâlet: Başı aşağı sallamanın kabule, yukarı kaldırmanın redde delâleti gibi. Tehânevî, *Keşşâf*, “*delâlet*” md., I, 487-488; Gelenbevî, *Gelenbevî ala isaguci*, s. 9-10; Bolay, “*delâlet*” md., DİA, IX, 119. Küçük, *İslam’da ve Batı’da Mantık*, s. 61; Muzaffer, *el-Mantık*, I, 35-37; Fazlı, *Hulasatü’l-mantık*, s. 15.

<sup>12</sup> 1. Mutabakat: Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın, o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesidir.

2. Tazammun: Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın, o nesnenin veya kavramın tamamına değil de onun bir cüz’üne delâlet etmesidir.

3. İltizâm: Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında, bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesidir.

Usul eserlerinde ise bu üçlü taksim ilk olarak Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sının başına koyduğu mantık mukaddimesinde görülmektedir. Gazzâlî bunu sadece fıkıh usulünün bir mukaddimesi olarak değil, bütün ilimlerin bir mukaddimesi olarak görmektedir. Kendisinden sonra da bu delâlet türleri özellikle kelamcı usulcülerin yazdığı fıkıh usulü eserlerinin içine girmiş ve usuldeki delâlet şekilleri bu üçlü delâlet çerçevesinde değerlendirilmiştir.<sup>13</sup> Dolayısıyla *“İslam mantıkçılarınca yapılan delâlet tarifleri ve tasnifleri, İslam hukuk usulünde de hemen hemen aynen benimsemiştir”* şeklindeki tesbit<sup>14</sup> Gazzâlî ve sonrası için doğru kabul edilebilir.<sup>15</sup>

Usulcüler tarafından fıkıh usulündeki delâlet türleri, mantık ilmindeki delâlet türleri ile farklı şekillerde ilişkilendirilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla böyle bir ilişki ilk defa Râzî tarafından yapılmıştır. O, mantûkun kapsamında yer alan emir, nehiy, nass, zâhir, mücmel gibi konuların tamamını mutabakat yoluyla delâletin, mefhûmun delâleti kapsamında yer alan mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe gibi delâlet türlerini de iltizamî delâletin kapsamında değerlendirmiştir.<sup>16</sup> Hanefilerde ise ibare, işaret, nass ve iktizânın delâleti şeklindeki dörtlü delâlet şeklinin mantıktaki üçlü delâletle ilişkilendirilmesi ise daha geç dönemde ilk defa Sadruşşerî'a tarafından yapılmıştır.<sup>17</sup>

Usulcülerin mutabakat, tazammun ve iltizam şeklindeki delâlet türleri ile ilgili farklı değerlendirmeleri de mevcuttur. Örneğin Râzî, mutabakat yoluyla delâleti vaz'î

---

Örneğin, “mahlûk” lafzının bütün yaratılmışlara delâleti mutabakat, insana delâleti tazammun, hâlîka delâleti ise iltizamdır. Çünkü mahluk lafzı hâlîk fikrini içermemekle birlikte zihin mahluk lafzından dolayı ve zorunlu olarak hâlîk fikrine varmaktadır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, “delâlet” md., I, 487-488; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-'ilm*, s. 42-43; Gelenbevî, *Gelenbevî ala isaguci*, s. 10-11; Bolay, “delâlet” md., DİA, IX, 119. Küçük, *İslam'da ve Batı'da Mantık*, s. 61-64; Muzaffer, *el-Mantık*, I, 37-38; Fazlı, *Hulasatü'l-mantık*, s. 15-16; İltaş, a.g.e., s. 85.

<sup>13</sup> Örnek olarak bkz. Râzî, *el-Mahsul*, I, 219; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32.

<sup>14</sup> Bardakoğlu, “delâlet” md., DİA, IX, 119.

<sup>15</sup> *El-Müstasfa*'yı ihtisar eden İbn Rüşd'ün mantık mukaddimesini atlayıp usul konularını özetlemiş olması, onun bu mukaddimeyi fıkıh usulünün bir mukaddimesi olarak görmediği şeklinde değerlendirilebilse de (Bkz. İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi usûli'l-fıkıh*, s. 37-38.), Gazzâlî'nin bunu usulün de bir mukaddimesi olarak gördüğü açıktır. Aksi takdirde fıkıh usulüne dair eserinin başına almazdı.

<sup>16</sup> Râzî, *el-Mahsul*, I, 232, 409-410. Râzî'nin tasnifinden farklı olarak Karâfî, âmm lafızların delâletini mutabakat yoluyla delâlet, emir ve nehiylerin delâletini tazammun yoluyla delâlet, mefhûmun delâletini de iltizam yoluyla delâlet saymıştır. Karâfî, *el-'İkdü'l-manzûm*, I, 247-250, 259.

<sup>17</sup> Sadruşşerî'a, *et-Tavdîh*, I, 242-244. Sadruşşerî'a, Hanefilerdeki dörtlü delâlet şeklinin, mantığın üçlü delâlet türlerinden biriyle olduğunu, bunun dışında bir delâlet şeklinin bulunmadığını söyler. Buna göre lafzın kastedildiği anlama delâleti, ister mutabakat, ister tazammun, isterse iltizam yoluyla olsun ibârenin delâletidir. Eğer lafız kastedilmeyen bir anlama bu üç şekilden biriyle delâlet ediyorsa bu, işaretin delâletidir. Lafzın, ardından değil, önceden sabit olan anlama delâlet etmesi ise, iktizânın delâletidir. Şayet bu üç yoldan biri olmaksızın dili bilen kişinin anladığı bir anlama delâlet ediyorsa, bu da nassın delâletidir. Sadruşşerî'a, kendisinden önce delâlet şekillerine ilişkin böyle bir yaklaşımda bulunan hiç kimsenin bulunmadığını söyler. Bkz. *et-Tavzîh*, I, 242-244; Ayrıca bkz. İltaş, a.g.e., s. 87.

delâlet olarak, tazammun ve iltizam yoluyla delâleti aklî delâlet olarak değerlendirirken,<sup>18</sup> Âmidî mutabakat ve tazammun yoluyla delâleti lafzî delâlet, iltizamî delâleti ise gayri lafzî delâlet olarak değerlendirir.<sup>19</sup>

Usulcüler lafzî vaz'î delâlet üzerine yoğunlaşmakla birlikte, mantıkçılardan farklı olarak gayri lafzî delâlet ile de ilgilenmişler ve lafzî delâletten sonra Hz. Peygamber'in fiillerini ele almışlardır. Nitekim Basrî ve Esmendî de kıyas dışındaki şer'î delâleti, söz ve fiillerin delâleti olarak ikiye ayırmışlardır.<sup>20</sup> Ancak şer'î hükmün temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'in lafızları olduğu için, usulcüler lafzî delâlet üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu konuda dilciler tarafından ortaya konan kuralları temel almışlar ve bunlara ihtiyaç ölçüsünde değinmişlerdir. Dilcilerin ihmal ettiği, fakat şer'in maksadının ortaya çıktığı hususları ise ayrıntılı bir şekilde ele almışlar ve böylece kendilerine has bir delâlet teorisi oluşturmuşlardır. Bu bağlamda emir, nehiy, umûm, husus, zâhir ifadelerin delâleti, mefhûmu'l-muhâlefenin delâleti, umûmun istiğrak ifade edip etmediği, istisnanın kuralları ve benzeri, dilcilerin üzerinde durmadığı veya yeteri kadar işlemedikleri pek çok konuyu ele alıp tartışmışlardır.<sup>21</sup> Ayrıca kurdukları bu delâlet teorisi çerçevesinde, lafızları dilcilerde bulunmayan değişik açılardan tasniflere tabî tutmuşlardır.

Mana ve hükme delâleti incelenen lafızlar usulcüler tarafından vaz', kullanım, açıklık-kapalılık, delâlet tarzı şeklinde incelenmiştir. Ancak konuyu ele alıpta, alt ayırım ve isimlendirmelerde fukaha metoduna mensup usulcülerle kelamcı metoda sahip usulcülerin iki ayrı yol takip ettiği, hatta aynı ekole mensup usulcüler arasında bile zaman zaman ciddi ayırım ve adlandırma farklılıklarının bulunduğu görülmektedir. Bu farklı tasniflerde, kişisel tercihleri etkili olduğu gibi, bağlı buldukları kelam ve fıkıh ekolünün de önemli ölçüde etkisi olduğu söylenebilir. Hanefilerde Debûsî'den itibaren belli bir sistem takip edilmekle birlikte, bu tasniflerin klasik şeklini alması Pezdevî ve Serahsî, kelamcı ekolde ise özellikle Gazzâlî, Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler ile gerçekleşmiştir.

---

<sup>18</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 219.

<sup>19</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 32-33.

<sup>20</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 296; Esmendî (İsmendî), *Bezli'n-nazar*, s. 273. İbn Rüşd de hükme delâlet eden şeyleri lafız ve karîne olarak ikiye ayırmış ve Hz. Peygamber'in fiillerini karîne olarak değerlendirmiştir. *Ed-Darurî*, s. 101.

<sup>21</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, I, 169; Ayrıca bkz. İltaş, *a.g.e.*, s. 88.

Usulcüler lafzın delâletiyle bağlantılı olarak konuya giriş mahiyetinde lafzın vaz'ı ve kullanımı (hakikat-mecaz) konularını ele almışlardır.<sup>22</sup> Vaz' olunduğu mana itibariyle lafızları hâss, âmm ve müşterek şeklinde üç kısma ayırmışlardır. Hanefiler buna müevveli de ekleyerek dört alt başlıkta incelemişlerdir. Lafızlar vaz' olunduğu manada kullanılıp kullanılmamasına göre de hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye şeklinde dört kısma ayrılıp incelenmiştir. Ayrıca lugavî hakikatin örfi veya şer'î hakikate dönüşmesinin nakil yoluyla olup olmadığı, kıyas yoluyla lafzın anlamının genişletilip genişletilemeyeceği konuları da bu bağlamda ele alınıp tartışılmıştır.

Lafzın vaz'ı, “lafzın bir manayı göstermek için tayin edilmesidir.”<sup>23</sup> Lafız bu belirleme sayesinde anlamını ifade eder. Ancak ilk vaz' için işaret gerekli iken, birden fazla anlamı olan bir lafzın bu anlamlardan hangisini ifade etmek için kullanıldığı konusunda da konuşanın kastının bilinmesi gerekir. Dolayısıyla lafzın delâleti için işaret, *muvâda*'a ve *kasıt* birbirini tamamlayan üç unsur olup<sup>24</sup> delâletin anlaşılması için bu üç kavram ile ilgili bazı hususların da tanınması gerekmektedir.

Genel manada; söz, yazı, sembol ve benzeri göstergelerden biri olan *işaretin*, *muvâda*'aya önceliği usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Genelde beşer söz konusu olduğunda işaretin *muvâda*'aya önceliği usulcüler tarafından gerekli görülürken, Allah söz konusu olduğunda ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bâkılânî, öncesinde işaret ya da insanların *muvâda*'ası olmaksızın bir dilin ilkten *muvâda*'asının Allah açısından mümkün olduğu görüşünde iken,<sup>25</sup> Kadı Abdülcebbar ilk *muvâda*'a öncesinde işaretin bulunması gerektiğinden hareketle Allah'ın Adem'e dili, ilk *muvâda*'a Adem tarafından gerçekleştirildikten sonra öğretmiş olduğu sonucuna varır. Çünkü ona göre *muvâda*'a uzuvla işareti gerektirir, bu da teşbih ve tescîme yol açacağından Allah için mümkün değildir.<sup>26</sup> İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise, her iki görüşün de mümkün olduğu yönünde açıklamalarda bulunmuştur.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Karafî ise vaz', istimal ve haml olmak üzere üçlü bir taksim yapmıştır. Bkz. Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, II, 569. Ayrıca Karafî, lafzın delâleti ve lafız ile delâlet şeklinde de bir ayırım yapmış ve bunu ilk defa hocası Şemsüddin Hüsvreşahi'den işittiğini belirtmiştir. Bkz. *Nefâisu'l-usûl*, II, 565.

<sup>23</sup> Tahanevî, *Keşşâf*, “vaz'” md., II, 1483.

<sup>24</sup> İltaş, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>25</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 322.

<sup>26</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 164, VII, 109.

<sup>27</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 46. Ayrıca bkz. İltaş, *a.g.e.*, s. 90-94.

Usulcüler lafızların belli anlamları ifade etmek üzere irade sahibi bir varlık tarafından konulduğu hususunda genel olarak hemfikir olup bunu; *muvâda'a*, *muvâtae* ve *ıstılah* tabirleriyle ifade etmişlerdir. Ancak vaz' işini yapan irade sahibi kişinin kim olduğu ve bununla bağlantılı olarak dilin kaynağı meselesi tartışma konusu olmuştur.<sup>28</sup> Lafızların anlamlarını zatları ile kendiliklerinden ifade ettiği şeklinde farklı bir görüş de Mutezilenin önde gelen kelamcılarında es-Saymerî'ye (ö. 250/864) nispet edilmiştir.<sup>29</sup>

Muvâda'anın yanısıra lafzın manaya delâleti için söz sahibinin kastının da bilinmesi gerekir. Ancak söz sahibinin kastının nasıl bilineceği konusunda farklı kanaatler bulunmaktadır. Kastın belirlenmesine yönelik bu yaklaşım farklılığı usulcülerin nass ve zâhir tanımlarına ve bunların bilgi değerlerine de yansımıştır. Zira hitabın anlamını ihtimale yer vermeyecek şekilde ifade etmesi halinde bu anlamın kastedilen anlam olduğu konusunda bir problem bulunmamaktadır. Problem hitabın anlamını, başka bir anlama ihtimali olacak şekilde ifade etmesindedir. Kadı Abdülcebbâr ve Basrî gibi Mutezilî usulcüler ile Hanefilerin çoğunluğu, ihtimal dahilinde olan diğer anlamın kastedildiğine ilişkin bir delil bulunmadığı sürece kastın sözün vaz' yoluyla zâhirinden anlaşılan anlam olduğu görüşündedir. Başta Bâkılânî olmak üzere Eş'arî usulcüler ve Semerkandî gibi Hanefî usulcüler, sözün zâhirinden anlaşılan anlamın söz konusu ihtimalden dolayı kesin olarak kastedilen anlam olduğunun söylenemeyeceği görüşündedir. Bu anlayış farklılığının neticesi emir, nehiy, ve âmm lafızların delâleti gibi önemli konularda kendini göstermektedir.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Zâhirîler dilin Allah'tan tevkif ile sabit olduğunu savunurken, İbn Hazm bunun Allah'ın Adem'e öğrettiği ilk dil için geçerli olduğunu, bu ilk dilden sonra insanların bu dile dayalı olarak yeni diller ürettiklerini kabul etmiştir (Bkz. *el-İhkâm*, I, 31-33). Mutezileden Ebu Haşim ve takipçilerine göre ise dil beşer mahsulüdür. Ayrıca dilin bir kısmının tevkif, bir kısmının ıstılah olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Eş'arî ve İbn Fûrek'e dilin ilahi menşeli olduğu görüşü nispet edilmiştir. Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi Eş'arî usulcülerin ise ortak kanaati, âyet-i kerimenin dilin tevkifi olduğuna delâletinin zâhir olduğu, bunlardan birini ispatlayacak kesin bir delil bulunmadığı gerekçesiyle bu görüşlerden her birinin ihtimal dahilinde olduğu şeklindedir. (Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 319 vd.; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 170-171; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 7-11; Râzî, *el-Mahsul*, I, 83-184; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 101-107). İbn Cinnî, dilin kaynağı konusunda üç görüş bulunduğunu bunların üçünün de imkân dahilinde olduğunu söyler. Tevkif ve ıstılah dışında üçüncü görüşün şu olduğunu söyler: Dillerin aslı rüzgar, gök, su, eşek, karga, at sesi gibi tabiatta işitilen seslerden oluşur ki, daha sonra bu seslerden diller doğmuştur. İbn Cinni bu açıklamalarının ardından zamanla tevkif görüşünün kendisinde ağır bastığını belirtir, ancak bu konuda kesin ve net bir tavır sergilemez. Bkz. *El-Hasais*, I, 40, 41, 44-47. Ancak gerek Gazzâlî, gerekse Tufi bu tartışmanın ne amelî, ne de itikadî bir faydasının bulunduğunu belirtmişlerdir. Bkz. *El-Mustasfa*, III, 9; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I, 473.

<sup>29</sup> Râzî, *el-Mahsul*, I, 181; Merdâvî, *et-Tahbîr*, II, 692. Merdâvî, Basra Mutezilesinden Ebû Sehl'in de bu görüşte olduğunu ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de bu görüşe meylettğini belirtir.

<sup>30</sup> İltaş, *a.g.e.*, s. 97-98.

Bâkılânî kastedilenin bilinmesi açısından hitabı nass ve mücmel/muhtemel şeklinde iki kısma ayırırken, diğer Eş'arî usulcüler nass, zâhir ve mücmel şeklinde üçlü ayırım yapmışlardır.<sup>31</sup> Hanefî Usulcüler ise Debûsî'den itibaren manaya delâleti açık olan lafızları, açıklık derecesi itibariyle en kuvvetliye doğru zâhir, nass, müfesser ve muhkem şeklinde; manaya delâleti kapalı olan lafızları da en kapalıya doğru hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih şeklinde dörder kısım ve kademedede ele alır.<sup>32</sup>

Usulcüler lafzın vaz'ı ile bağlantılı olarak hakikat ve mecaz konusunu da ele almışlar ve değişik şekillerde tanımlamışlardır. Ancak bu tanımlardan iki tanesi yaygınlık kazanmıştır. Birincisine göre hakikat, “vaz' edildiği asıl manada kullanılan söz”, mecaz ise “vaz' edildiği mananın dışında kullanılan sözdür.”<sup>33</sup> İkinci tanıma göre ise hakikat, “karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl/ilk muvâda'ada vaz' edildiği anlamı ifade eden söz olup lugavî, örfî ve şer'î hakikati içerir”, mecaz ise “karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl/ilk muvâda'ada vaz' edildiği anlamın dışında bir muvâda'adaki bir anlamı hakikatle ilişkisinden dolayı ifade eden sözdür.”<sup>34</sup> Bu iki tanım arasındaki fark birinci tanımın sadece lugavî hakikatı ikinci tanımın ise lugavî hakikatle beraber örfî ve şer'î hakikati de içermesidir.

Usulcüler, asıl olanın maksadın anlatılmasında lafızların gerçek mânasında kullanılması olduğunu bununla birlikte mecâzî anlamda kullanmaya yönelten sebepler bulunduğunu, mecâzî anlam taşıyan her kelimenin bir de hakiki anlamı bulunması gerektiği halde her hakikatin bir mecâzî mânasının bulunmasının zorunlu olmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca bir lafzın mecâzî anlamda kullanıldığına hükmedebilmek için varlığı gereken karînelerden, mecâzî anlama geçişi sağlayan alâka (münâsebet) çeşitlerinden, hakikat ve mecazı ayırt edici yollardan geniş biçimde söz etmişlerdir. Bu

<sup>31</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 412; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 37; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 149-154; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, (Mahallî şerhi ve Attar haşiyesiyle), I, 308-310.

<sup>32</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 116-117.

<sup>33</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 352; Cüveynî, *et-Telhis*, I, 184-185; İbn Fûrek, *Kitabu'l-hudûd*, 145; Ferrâ, *el-Udde*, I, 172; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 32; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 77, II, 249-250.

<sup>34</sup> Basrî, *el-Mutemed*, I, 11; Râzî, *el-Mahsul*, I, 286; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 45-47; Esmendi, *Bezlü'n-nazar*, 15.

yollar konusunda fikir birliği bulunmayıp Bâkılânî'nin zikrettiklerini Gazzâlî ve Âmidî; Basrî'nin zikrettiklerini de Cüveynî, Kelvezânî ve Râzî benimsemiştir.<sup>35</sup>

Genel anlamda hakikat lugavî, örfî ve şer'î olmak üzere üç kısma ayrılır. Lugavî hakikat de müfred ve müşterek hakikat olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>36</sup> Lafzın vaz' edildiği anlamda kullanılması lugavî hakikat; lafzın insanlar tarafından kullanım yoluyla lugavî anlamından başka bir anlamda kullanılması ve bu anlamda yaygınlık kazanması ile lafız, örfî hakikat haline gelir. Bu anlam daralması veya anlam genişlemesi yoluyla olmaktadır. Bu iki hakikat çeşidi bütün usulcüler tarafından kabul edilirken şer'î hakikatler ise bazı Eş'arî usulcüler ile Mutezilî usulcüler arasında ciddi tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmanın esası, lugavî isimlerin bir takım şer'î anlamlara naklinin gerçekleşip gerçekleşmediği, gerçekleştiğini kabul edenler açısından bu naklin nasıl olduğudur.<sup>37</sup>

*Şer'î isimler* konusu Eş'arîler ile Mutezile arasında kelimâ boyutu olan tartışmalı bir konudur. Tartışma, büyük günah işleyen kişinin dinden çıkıp çıkmayacağı meselesi ile bağlantılı olarak esasen *iman*, *küfür*, *fısk* gibi isimlerin dildeki anlamında mı yoksa başka bir anlamda mı, kullanıldığı konusunda ortaya çıkmıştır. Daha sonra *salât*, *savm*, *vudû*, *hacc* ve benzeri kelimâ ilminin konusu dışında kalan isimler de bu tartışmanın kapsamına çekilmiş ve bu isimlerde naklin bulunup bulunmadığı, bir inanç tartışmasına dönüştürülmüştür.<sup>38</sup>

Başta Bâkılânî olmak üzere Ferrâ, Şîrâzî ve Bâcî gibi usulcüler, isimlerde naklin bulunmadığı, bu isimlerin lugavî anlamlarında kullanıldığı görüşünü savunurken,<sup>39</sup> Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi sonraki Eş'arî usulcüler bu konuda biraz daha ılımlı bir tavır sergileyerek küllî anlamda bir nakil değil, kısmen nakil bulunduğu

<sup>35</sup> Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 352-359; Basrî, *el-Mutemed*, I, 11-31; Cüveynî, *et-Telhis*, I, 187-190; Gazzâlî, *Kelvezânî*, *et-Temhid*, II, 271-272; Râzî, *el-Mahsul*, I, 345-346; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 45-55; Koca, "meczaz" md. DİA, XXVIII, 220.

<sup>36</sup> Basrî, *el-Mutemed*, I, 19, 21-22; Râzî, *el-Mahsul*, I, 295-299.

<sup>37</sup> Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 387-397; Basrî, *el-Mutemed*, I, 21; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 172-173, 181-185; Cüveynî, *et-Telhis*, 212-215; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 17-22; Kelvezânî, *et-Temhid*, I, 95; II, 252-260; Râzî, *el-Mahsul*, I, 298-299.

<sup>38</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 172-173; 181-185; İltaş, *a.g.e.*, s. 115-116.

<sup>39</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 387; Ferrâ, *el-Udde*, I, 190; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 172-173; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 205 vd.

görüşünü benimsemişlerdir.<sup>40</sup> Lugavî isimlerin şer'î anlamlara nakledildiği görüşü genellikle Mutezile tarafından savunulmuş olmakla birlikte,<sup>41</sup> Hanbelî usulcülerde de hakim olan görüştür.<sup>42</sup> Semerkandî, Lamişî, Esmendî ve Sadruşşeria gibi Hanefî usulcüler<sup>43</sup> ve Sem'ânî gibi Şâfiî usulcüler de<sup>44</sup> naklin bulunduğu görüşünü tercih etmiştir. Bu görüşe göre lugavî isimler dilde kullanıldığı anlamın dışında bir anlam için şer' tarafından vaz' yoluyla nakledilmiş ve bu anlamlar isimlerin şer'î hakikatleri olmuştur. Bu anlam lugavî anlamı içermiş olsa bile artık başka bir anlam olarak değerlendirilir.

Bu tartışmanın neticesi, isimlerin şer'î anlamda kullanımı yaygınlık kazandıktan sonra mutlak olarak söylendiğinde lugavî anlama mı, yoksa şer'î anlama mı hamledileceği ya da bunların mücmel sayılıp sayılmayacağı konusunda ortaya çıkar. Naklin bulunmadığını ileri sürenler açısından bu isimler ya lugavî anlamlarına hamledilir ya da mücmel olarak değerlendirilir. Naklin bulunduğunu söyleyenler açısından ise bunlar şer'in naklettiği anlama delâlet ederler, şer'î anlamdan ancak bir karîne ile vazgeçilir.<sup>45</sup>

Yukarıda delâletin mantık ilmindeki kullanımından söz ederken *dall/delîl* ile *medlûl* arasındaki epistemolojik ilişkinin delâlet olarak ifade edildiğini söylemiştik. Usulcüler tarafından da bu üç kavram birbirleriyle bağlantılı olarak ele alınıp işlenmiştir. Bu yüzden biz de burada *delîl* ve *medlûl* kavramlarını da kısaca tanıtmakta yarar görüyoruz.

## B. DELÎL

Delîl, sözlükte delâlet kökünden mübâlağa ifade eden bir sıfat olup “*doğru yola ve doğru sonuca götüren, yol gösteren ve emâre*” anlamına gelir.<sup>46</sup> Usulcüler de

<sup>40</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, I, 174-177; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 18-20; Râzî, *el-Mahsul*, I, 299.

<sup>41</sup> Basrî, *el-Mutemed*, I, 18.

<sup>42</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 88-89; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 89-90; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, I, 150; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 87-95

<sup>43</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 538; Lamişî, *Kitabun fi usûli'l-fikh*, s. 42-43; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 21-22.

<sup>44</sup> Sem'ânî, *Kevati'u'l-edille*, I, 271-274.

<sup>45</sup> Cessâs, şer'î isimlerin vaz' ile şer'î anlam için konulduğunu söylemekle birlikte, bunların mutlak olarak hitapta yer alması halinde mücmel olduğunu ve beyana ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bkz. *El-Fusul*, I, 68-69. Ayrıca bkz. İtaş, *a.g.e.*, s. 116-124.

<sup>46</sup> İbn Düreyd, *Kitabu Cemhereti'l-lüğa*, I, 114; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “dll” md., II, 1414; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, “dll” md.; Komisyon, *Mu'cemu'l-vasît*, “dll” md., s. 294.

delîlin sözlük anlamını ana hatlarıyla bu şekilde vermişlerdir. *Dâll*, *delîl* ve *delâlet* birbirinin yerine hakikat ya da mecaz olarak da kullanılır.<sup>47</sup> Bazı usulcüler *delâlet*, *beyan*, *huccet*, *burhan*, *sultan* ve benzeri sözcükleri, *delîl* ile eşanlamlı olarak kullanırken<sup>48</sup>, bazıları da genellik ve özellik bakımından aralarında fark bulunduğunu söyler.<sup>49</sup> Semerkandî, bunlardan en genel anlama sahip olanın *delîl* olduğunu belirtir.<sup>50</sup>

Fıkıh usulü ile mantık ve kelâm ilimlerinin yakın münasebeti sebebiyle fıkıh usulünde delîlin tanımı için bu ilimlerin tanım ve kavramlarından istifade edilmiştir. Bâkılânî, Basrî, Cüveynî, Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib gibi kelamcı usulcüler ilim-zann ayırımı yaparak kat'î bilgiye (ilim) ulaştırana *delîl*, zannî bilgiye ulaştırana da *emâre* demeyi tercih etmişlerdir.<sup>51</sup> Fıkıhçı usulcüler ise *delîl* terimini zanna ulaştıran emâreyi de kapsayacak şekilde kullanarak delîli, kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayırmışlardır.<sup>52</sup> Debûsî ile birlikte bazı Hanefî usulcüler ise delîl-emâre ayırımına denk düşen *hucec-i mucibe-huceci mücevvice* şeklinde bir ayırım yapmışlardır.<sup>53</sup>

Usulcülerin tanımları da, yaptıkları bu ayırlara göre şekillenmiştir. Cessâs, “Üzerinde düşünen kişiyi medlûle dair bilgiye ulaştıran şeydir”<sup>54</sup> şeklinde delîli geniş kapsamlı tanımlamıştır. Bâkılânî ve sonrası mütekellimîn ekolü usulcülerinin delîl tanımlarında ise kelamın etkisi görülürken, Âmidî ve sonrasında mantık ilminin de etkisi görülmektedir. Bâkılânî delîli, “üzerinde doğru düşünmeyle zarurî olarak

<sup>47</sup> Bazı usulcüler delîlin dâll anlamında kullanılmasının mecaz olduğunu söyler. Çünkü kişinin kendisi değil, söz, fiil ve işareti delîldir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 8; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 203-204; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 116-117; Ferrâ, *el-Udde*, I, 132.

Semerkandî ve Tûsî, delîlin dâll anlamında kullanılmasının dildeki hakiki anlamı olduğunu, sonra da örfî hakikat olarak âlâmet anlamında kullanıldığını söyler. Bkz. Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 178; Tûsî, *el-Udde*, I, 20.

Cüveynî de dâll ve delîlin, âlim ve alîm, kâdir ve kadîr sözcüklerinde olduğu gibi delâletin faili olduğunu, delâleti koyan kişi için dâll, bunu çokça yapan kişi için de delîl denildiğini belirtir. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 46. İbnü'n-Neccâr da Cüveynînin bu belirttiğinin muteahhirinden çoğunun görüşü olduğunu söyler. Bkz. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 51. Delîlin delâlet anlamında kullanılması ise delîli koyanın (dâll) fiili anlamında olduğunu kabul edenler açısından hakikat, fail anlamında olduğunu kabul edenler açısından ise mecazdır. Cüveynî bazen delîlin delâlet yerine, bazen de dalelatin delîl yerine kullanıldığını belirterek, kimilerine göre bunun mecaz, kimilerine göre de hakikat olduğunu belirtir. Bkz. *el-Kâfiye*, s. 47; İtaş, a.g.e., s. 16-17.

<sup>48</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 207; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 116; Ferrâ, *el-Udde*, I, 133; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 156; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, 47; Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf*, I, 28.

<sup>49</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 13-16; Serahsî, *Usûl*, I, 277-278; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 177, 179.

<sup>50</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 177, 179.

<sup>51</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 221-223; Basrî, *el-Mutemed*, I, 5, II, 189-190; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 131-132; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 88; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 23; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ*, I, 36.

<sup>52</sup> Ferrâ, *el-Udde*, I, 131; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 155; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 43; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 61. Ayrıca bkz. İtaş, a.g.e., s. 18.

<sup>53</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 18, 168; Serahsî, *Usûl*, I, 279; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 106-107.

<sup>54</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 7. الدليل هو الذي إذا تأمله الناظر المستدل أوصله إلى العلم بالممدلول

*bilinmeyen şeyi bilmeye ulaştıran her şeydir*<sup>55</sup> şeklinde tarif ederken, Âmidî de “*üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaştırılması mümkün olan şey*”<sup>56</sup> şeklinde tarif etmiştir. Âmidî “haberî sonuç” tabiriyle, mantıktaki “tasavvur” kavramını dışarıda bırakıp sadece doğrulanabilir bilgiyi (tasdîk) kapsamasını istemiştir.

Usulcüler delîli çeşitli bakımlardan ayırıma tâbi tutmuşlardır. Bunlardan biri delîlin ihtiva ettiği bilginin kaynağı açısından yapılmış ayırım olup, buna göre delîl aklî ve naklî/şer’î olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>57</sup> Şer’î hükme ulaşmanın asıl yolunun şer’î delîller olduğu konusunda usulcüler genel olarak hemfikirken, aklın şer’î hükme ulaşmanın bir yolu olup olmadığı konusu ise Eş’arî ve Mutezilî usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma genel anlamda *hazır ve ibâha*, yani şer’in (ilahî bildirim) gelmesinden önce mükelleflerin fiillerinin bir hükmünün bulunup bulunmadığı, varsa bu hükmün ne olduğu ile *hüsün ve kubuh* yani şer’in gelmesinden sonra akıl için şer’î hükme ulaşmakta bir yol olup olmayacağı konularındadır.

Eş’arîler ile Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî usulcülerin çoğunluğu, şer’ gelmeden önce hazır veya ibâha şeklinde bir hükmün bulunmadığı görüşündedir. Onlara göre şer’î hüküm, fiil ya da nesnelere zatî vasfı olmadığı için şer’ geldikten sonra da akıl tarafından bilinemez. Dolayısıyla aklın, hitabı anlama dışında bir fonksiyonu yoktur.<sup>58</sup> Mutezile, Kerhî ve Cessâs gibi Iraklı Hanefî usulcüler, Şerif Murtaza, Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî gibi Şîî usulcüler, Kelvezânî gibi Hanbelî usulcüler, şer’ gelmeden önce fiillerin ibâha üzere olduğu görüşündedirler. İbâha görüşü ve buna bağlı olarak hüsün ve kubuhun aklî olduğu görüşü, esasen fiillerin akıl açısından vacip, haram, ve mübah şeklinde bir hükmünün bulunduğu düşüncesine dayanır. Şer’, akıl tarafından vacip ya da haram olan fiillerin hükmünü değiştirmez, sadece teyit eder.

<sup>55</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 202. الدليل كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطراب

<sup>56</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 23. الدليل هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري

<sup>57</sup> Usulcüler bu delîl türü için *naklî delîl* ifadesinin yanı sıra *şer’î delîl*, *sem’î delîl*, *vaz’î delîl*, *lafzî delîl* ifadelerini de kullanmaktadırlar. Yavuz, “*delîl*” md. DİA, IX, 137; Bardakoğlu, “*delîl*” md. DİA, IX, 139.

<sup>58</sup> Hazır ve ibâha konusundaki görüş ve gerekçeler için bkz. Cüveynî, *et-Telhis*, III, 474; a.mlf., *el-Burhan*, I, 89-94; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 203-209; Râzî, *el-Mahsul*, I, 158 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 126-132.

Hüsün ve Kubuh konusundaki görüş ve gerekçeler için bkz. Cüveynî, *et-Telhis*, I, 157; a.mlf. *el-Burhan*, I, 87-89; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 178-202; Râzî, *el-Mahsul*, I, 123 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 112-121.

Şer'în hükmünü değiştirebildiği kısım ise aklen mübah olanlardır<sup>59</sup> Farklı ekollerden bazı usulcüler de tevakkuf etmek gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Yani mükellefin fiillerinin Allah katında bir hükmü var, ama bu hükmün ne olduğu bilinmemektedir.<sup>60</sup>

Usulcüler delîlleri, hükme delâletinin kuvveti bakımından da *kat'î* ve *zannî* diye ikiye ayırmışlardır. Fıkıhçı usulcüler ikisini de delîl terimi ile ifade ederken,<sup>61</sup> kelimacı usulcülerin çoğu, bilgi ifade eden kısım için delîl terimini, zann ifade eden kısım için de emâre terimini kullanırlar.<sup>62</sup> Sübut ve delâlet yönlerinin dikkate alındığı bu ayırmada hükme ulaştıran yolların bilgi değerinin yanı sıra, delîllerarası tahsis, te'vil, takyid, nesh, teâruz, nassa ziyade ve tercih gibi ilişkilerin nasıl ele alınacağı açısından fıkıh usulünde önemli sonuçları bulunmaktadır.<sup>63</sup>

Şer'î delîllerden hangilerinin bilgi/delîl, hangilerinin zann/emâre kapsamına girdiği konusunda usulcülerin yaptıkları tasniflerin ana çerçeve itibariyle birbirine yakın olduğu söylenebilir. Buna göre Kitap, mütevatir Sünnet ve icma delîl kapsamına; haber-i vahid, kıyas ve muayyen bir asla dayanmayan icthad emare kapsamına dahildir.<sup>64</sup> Ancak sübutu kat'î olan Kitap ve mütevatir Sünnetin delâleti açısından emâre kapsamına dahil edilebilecek kısımları bulunmaktadır. Bu yüzden Bâkılânî ve Cüveynî gibi Eş'arî usulcüler Kitap ve mütevatir Sünnet'i "*nass*" olmaları kaydıyla delîl kapsamına alırken, Hanefî usulcülerin çoğunluğu ve Mutezilî usulcüler Kitap ve mütevatir Sünnet'in "*zâhir*" ifadelerini de nass gibi delîl kapsamında görmüşlerdir. Semerkandî ise Kitap, mütevatir ve meşhur Sünnet'in delâletini müfesser nass ile kayıtlayarak Hanefilerdeki genel eğilimde olmadığını göstermektedir.<sup>65</sup>

Pezdevî'nin *el-Usûl* adlı eserinin şarihi Abdülaziz Buhârî'nin yaptığı tasnif ise günümüzde kullanılan tasnif olup delîlleri sübut ve delâlet açısından dört kısma ayırır.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 248; Basrî, *el-Mutemed*, II, 315 vd.; Şerif Murtaza, *ez-Zerî'a*, II, 333-336; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 272 vd; Muhakkık Hillî, *Meâricü'l-usûl*, s. 204; Allâme Hillî, *Mebâdi'u'l-vusûls*. 87. Ayrıca bkz. İltaş, *a.g.e.*, s. 31-32.

<sup>60</sup> Tûsî, *el-Udde*, II, 742; Serahsî, *Usûl*, I, 60; Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr ile)*, IV, 383 vd.; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 314-319.

<sup>61</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 18-19, 168.

<sup>62</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 223-224; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 354; Basrî, *el-Mutemed*, II, 190-192.

<sup>63</sup> İltaş, *a.g.e.*, s. 33-34.

<sup>64</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 161-162, IV, 9-20; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 221-222; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 354; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 147-148. Ayrıca bkz. İltaş, *a.g.e.*, s. 34-40.

<sup>65</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 106-107.

<sup>66</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 208.

1. Sübutu ve delâleti kat'i olanlar: Mütevatir nasslar. 2. Sübutu kat'î delâleti zannî olanlar: Müevvel âyetler. 3. Sübutu zannî delâleti kat'î olanlar: Mefhûmu kat'i olan haber-i vahidler. 4. Sübutu ve delâleti zannî olanlar: Mefhûmu zannî olan haber-i vâhidler.

### C. MEDLÛL

Delîlin kendisi için konulduğu şey olup, bunun mana mı, yoksa hüküm mü olduğu konusunda belirsizlik olmakla birlikte, genel anlamda medlûlün, lafız ile ifade edilmek istenen mana, dar anlamda ise hüküm olduğu söylenebilir. Râzî, medlûl ile kastedilenin şer'î hüküm olduğunu belirtmekle birlikte, hükmün bilinmesinin ise mananın bilinmesine bağlı olduğunu ifade eder.<sup>67</sup> Mana ve hüküm arasında belirgin bir biçimde ayırım ise Sadruşşerî'a'da görülmektedir.<sup>68</sup>

Lafzın medlûlünün, lafzın delâlet ettiği anlam mı, yoksa bu anlama karşılık gelen harici varlık mı olduğu konusunda usulcüler arasında tartışma bulunmakla birlikte genel eğilim, lafzın medlûlünün, ifade ettiği şeyin dış dünyadaki varlığı değil, onun zihindeki sureti olduğudur.<sup>69</sup>

Usulcüler lafızlarla ilgili olarak değişik açılardan taksimler yapmışlardır. Onların bu taksimlerinde müfred ve mürekkebe lafızların anlamlarına ilişkin açıklamaları; kelâmı emir, nehiy, haber ve istihbâr kısımlarına ayırıp bunlardan özellikle şer'î hükmü ifade eden emir ve nehiy (talep/inşâ) üzerinde durmaları; fıkıh usulündeki asıl inceleme konusunun, şer'î hüküm olduğunu ve lafzın manaya delâletinin buna bir basamak teşkil ettiğini gösterir.<sup>70</sup>

Fıkıh ve fıkıh usulünün temel kavramlarından biri olan *hüküm*, kelim ve mantık ilimlerinde de ele alınmıştır. Mantıkta, “*bir şeyin müsbet veya menfî olarak başka bir şeye nisbet edilmesi*”<sup>71</sup> şeklinde tanımlanmışken, fıkıh usulünde ise Gazzâlî

<sup>67</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82.

<sup>68</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 46.

<sup>69</sup> Râzî *el-Mahsul*, I, 200-201; İltaş, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>70</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 274; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 3; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 190; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82; İltaş, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>71</sup> Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 41; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 272-273.

tarafından “Şari’in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>72</sup> Görüldüğü gibi hükmün mantıktaki tanımı ile fıkıh usulündeki tanımı birbirinden farklıdır. Bu farklılık temelde, mantığın hükme konu edindiği ifade türü ile fıkıh usulünün hükme konu edindiği ifade türünün farklılığından kaynaklanmaktadır. Klasik mantık, tasdik veya tekzibi mümkün olan ihbarî ifadeleri kendisine konu edinirken, fıkıh usulü emir ve nehiy şeklindeki talep/inşâî ifadeleri ve haber formunda olsa da emir ve nehiy anlamının kastedildiği ifadeleri kendisine konu edinmektedir.

Usulcüler şer’î hükmün inşâî bir yapıda olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, tanımı konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Eş’arî usulcüler hükmü, Allah’ın kelâm-ı nefisi yani O’nun kadîm hitabı olarak görürken, Mutezilî usulcüler hükmü, mükellefin fiilinin vasfı olarak görürler. Ancak Mutezile’nin bu anlayışının bütün fiillerin hükmü için geçerli olduğu anlaşılmamalıdır. Zira Mutezile’ye göre de hükmün asıl kaynağı Şari’in hitabıdır.<sup>73</sup> Hükmün mükellefin fiilinin vasfı olması anlayışları ise, bazı fiillerin hükmü açısından geçerlidir. Dolayısıyla adalet ve insaf gibi aklen vacib, yalan ve zulüm gibi aklen yasak olan bazı fiiller dışında kalan fiillerin hükmünün şer’ tarafından bilineceği konusunda Mutezile ile diğerleri arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Bazı fiillerin güzellik veya çirkinliğinin akıl ile bilinebileceğini söyleyen Hanefî usulcüler de Mutezile’ye yakın bir çizgide görünmektedir.

Bu yaklaşım farklılığına bağlı olarak hükmü mükellefin fiilinin vasfı olarak gören usulcüler vucub ve hurmeti hüküm olarak nitelendirirler. Nitekim Hanefî usulcülerden Sadruşşeria, Eş’arîlerin tanımından farklı olarak fakihlere göre hükmün, hitapla sabit olan vucub ve hurmet gibi sıfatlar için kullanıldığını belirtir. Molla Hüsrev de buna uygun olarak hükmü şöyle tanımlar: “Allah’ın iktizâ, tahyir veya vaz’ yoluyla mukellefin fiillerine ilişkin hitabının eseridir.”<sup>74</sup> Hükmü Allah’ın sıfatı olarak gören

<sup>72</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 177. Gazzâlî şer’î hükmü yukarıdaki şekilde tarif ederken, Râzî buna iktizâ veya tahyir kaydı ekleyerek “Şari’in mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ veya tahyir şeklindeki hitabıdır” şekline gitirmiş, (*el-Mahsûl*, I, 89), Âmidî ise hükmü, “Şari’in şer’î bir sonuç (faideten şer’îyyeten) ifade eden hitabıdır” şeklinde tanımlamıştır. (*el-İhkâm*, I, 132.)

<sup>73</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 89. Basrî de hükmü şu şekilde tarif etmiştir: Şer’î hüküm, şeriat ehlinin kendisini bilmede şeriatı başvurdıkları şeydir ki, bunu ya ilkten şer’î delillerle ya da şeriatın nakilde bulunmaması ile istidalde bulunmak suretiyle bilirler. İşte fukahanın kendisi hakkında böyle bir yol izlediği her şey şer’î hükümdür; hakkında böyle bir yol izlemedikleri şey de şer’î hüküm olarak isimlendirilmez.” (*el-Mutemed*, II, 404.)

<sup>74</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, s. 276.

usulcüler ise icâb ve tahrîmi hüküm olarak nitelendirirler. Bu ikinci gruptaki usulcülere göre vücub ve hurmetin hüküm diye isimlendirilmesi mecazdır.<sup>75</sup>

Usulcülerin bir kısmı hükmü, sadece teklifi hükümleri kapsayacak şekilde tarif ederken, bazıları da teklifi hükümlerle birlikte vaz'î hükümleri de kapsayacak şekilde tanımlamıştır.<sup>76</sup>

## II. HİTABIN DELALET ŞEKİLLERİ

Usulcülerin metodik tartışmaları, hükmün temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in hükme delâlet eden metinleri etrafında cereyan etmiş ve Şâri'in hitabı ile hüküm arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı noktasında yoğunlaşmıştır. Bu anlamda usulcüler, hükmün delîllerden hangi yollarla elde edilebileceği, bu yollardan hangilerinin geçerli, hangilerinin geçersiz olduğu, geçerli yolların da nasıl bir sıralama ve sınıflamaya tâbi tutulacağı hususuyla öteden beri meşgul olmuşlardır. Bu hususta mantıkçıların ve dilcilerin tanım ve tasniflerinden yararlanılmakla birlikte, usulcüler açısından bu yeterli olmamış ve daha kuşatıcı bir metodolojiye ulaşılmaya çalışılmıştır.

Hitabın hükme delâlet şekilleri konusunda usulcüler, mensup oldukları ekoller çerçevesinde farklı terimler kullanarak değişik sınıflamalar yapmışlardır. Bu anlamda kıyası kabul eden bütün fıkıhçı ve usulcüler için geçerli olabilecek bir tasnif olan *nassan* ve *istidlalen* şeklindeki sınıflama Şâfiî tarafından ortaya konmuştur.<sup>77</sup> Ancak buradaki istidlâl Şâfiî'ye göre kıyasla eşanlamlı iken<sup>78</sup>, sonraki usulcülere göre biri kıyas dahil her türlü dolaylı çıkarımı içine alan kapsamlı bir kavram, diğeri kıyas dışında kalan ve muayyen bir asla dayanmayan çıkarımları ifade eden bir kavramdır.<sup>79</sup>

Hanefî usulcülerin lafız tasnifleri Debûsî'den itibaren belli bir sistemi takip etmiştir. Bu sistemde lafızlar dört açıdan tasnife tâbi tutulmuştur. Birincisi, vaz' olunduğu mana bakımından lafızlar hâs, âmm, müşterek ve müevvel şeklinde dört

<sup>75</sup> İltaş, a.g.e., s. 65-66, 77.

<sup>76</sup> Râzî'nin sadece teklifi hükmü kapsayan tanımını yukarıda verdik. Beyzâvî de "Hüküm, Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ veya tahyir şeklindeki kadim hitabıdır" şeklinde tarif etmiştir. Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl*, II, 117. Karafî, Râzî'nin hüküm tarifinin sadece teklifi hükümleri kapsadığını söyleyerek kendisi hükmü şöyle tanımlamıştır: "Şer'î hüküm, Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ ve tahyir şeklindeki veya hükmün subutunu gerektiren ya da hükmün subutunu ortadan kaldıran kadim kelâmıdır." *Şerhu Tenkihi'l-fusul*, s. 61; İltaş, a.g.e., s. 71.

<sup>77</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 19.

<sup>78</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 39, 477.

<sup>79</sup> Koca, "istidlâl" md. DİA, XXIII, 323-325.

kısma ayrılır. İkincisi, kullanıldığı mana bakımından lafızlar hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye şeklinde dörde ayrılır. Üçüncüsü, manaya delâletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından ikiye; açıklığı bakımından zâhir, nass, müfesser ve muhkem; kapalılığı bakımından da hafi, müşkil, mücmel ve müteşabih şeklinde dörde ayrılır. Dördüncüsü, manaya delâletinin şekli bakımından lafız ibârenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde dörde ayrılır.<sup>80</sup>

Hanefilerin dışındaki usulcülerde ise Hanefilerdeki gibi süreklilik arzeden bir tasnife rastlanılmamakla birlikte esas itibariyle iki farklı tasniften söz etmek mümkündür. Bunlardan biri Bâkılânî'ye, diğeri çağdaşı İbn Fûrek'e dayanmaktadır. Bâkılânî, şer'î hükümlerin tamamının Kitap ve Sünnette ya nutk ya da mefhûm olarak veya bu ikisine tevdi edilmiş mana (kıyas) olarak bulunduğunu söyler.<sup>81</sup> Gazzâlî de aynı şekilde manzum, mefhûm ve mana (kıyas) biçiminde tasnif etmiştir.<sup>82</sup> Gazzâlî tarafından kıyas bir delâlet şekli olarak değerlendirilirken, sonraki usulcülerde genel eğilim kıyasın diğer delîllerle birlikte bir delîl olarak değerlendirilmesi şeklinde olup asıl ayırım mantûk ve mefhûm şeklinde yaygınlık kazanmıştır.<sup>83</sup>

İbn Fûrek'in tasnifi ise *asl* ve *ma'kul-i asl* şeklindedir. Asl kapsamında Kitap, Sünnet ve İcma'yı ele alan İbn Fûrek, mantûk-mefhum ayırımı yapan usulcülerin mantûk kapsamında ele aldıkları konuları Kitap içerisinde *nass*, *zâhir*, *umûm* ve *mücmel* olmak üzere dört kısım olarak ele almıştır. Ma'kul-i asl kapsamında da lahnu'l-hitâp, fahve'l-hitâp, delîlu'l-hitâp ve ma'ne'l-hitâbı (kıyası) ele almıştır.<sup>84</sup> İbn Fûrek'in ma'kul-i asl kapsamında ele aldıklarından kıyas hariç tutulursa, diğerleri, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'ten önceki usulcülerin mefhûm kapsamında ele aldıkları konulara karşılık gelir. İbn Fûrek'in bu tasnifinin etkisini Ferrâ, Şîrâzî, Bâcî ve Kelvezânî gibi usulcülerde görmek mümkündür. Gazzâlî sonrası dönem açısından bakıldığında ise kelamcı usulcülerin genel olarak mantûk-mefhum ayırımını benimsedikleri

<sup>80</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 94, 116, 117, 119, 130.

<sup>81</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 312.

<sup>82</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 3.

<sup>83</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 159; İbn Hacıb, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Sübki şerhi ile), III, 483; Sübkî, *Cem'u'l-Cevami'* (Mahalli şerhi ve Attar haşiyesiyle), I, 306.

<sup>84</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 121, 124, 144, 204, 212, 214, 228, 230, 248, 324, 391, 426, 496, 560, 566, 575, 620, 687, 698.

görülmektedir. Bu yüzden bu çalışmada mantûk – mefhûm şeklindeki ayırım esas alınmıştır.

## A. MANTÛKUN DELALETİ

*Nutk* kökünden türetilen *mantûk*, sözlükte *söylenen, lafza dökülen* anlamına gelir. Usul terimi olarak ise kelamcı usulcüler tarafından yapılan iki farklı tanımına rastlanmaktadır. Bu tanımlardaki farklılığın özünde, mantûkun medlûl ya da delâlet olarak değerlendirilmesi yatar. Cüveynî, Âmidî ve onları takip eden usulcüler mantûku medlûl olarak değerlendirmiş ve ona göre tanımlamışlardır. Cüveynî mantûku, “Söylenenden, açıkça zikredilenden elde edilen şey”<sup>85</sup> şeklinde tanımlarken, Âmidî de “Lafzın delâletinden nutk yoluyla kesin olarak anlaşılan şeydir”<sup>86</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlarda mantûk elde edilen ve anlaşılan şey şeklinde medlûl anlamında kullanılmıştır. İbnü’l-Hâcib ise mantûku medlûl olarak değil, delâletin bir kısmı olarak vermiş ve şöyle tanımlamıştır: “Lafzın nutk yoluyla delâlet ettiği şeydir.”<sup>87</sup> Taftâzânî, mantûku delâlet olarak nitelemenin usulcülerin yaklaşımına aykırı olduğunu, medlûl olarak nitelemek gerektiğini belirtir.<sup>88</sup>

İbnü’l-Hâcib’den önceki usulcüler, sarîh – gayr-i sarîh şeklinde kısımlara ayırmadan, mantûkun kapsamına nass ve zâhiri alıp incelemişlerdir.<sup>89</sup> İbnü’l-Hâcib ise, lafzın vaz’ edildiği alana delâletin durumuna göre, sarîh mantûk ve gayr-i sarîh mantûk şeklinde bir ayırım yapmış ve sonraki usulcüler de genellikle onun bu taksimini esas almışlardır.<sup>90</sup> Bu taksime göre, sarîh mantûkun kapsamına nass ve zâhir, gayr-i sarîh mantûkun kapsamına da işaretin, îmânın ve iktizânın delâleti girer. Dolayısıyla İbnü’l-Hâcib ve sonraki usulcülere göre mantûk, Hanefi usulcülerdeki ibare, işaret ve

<sup>85</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448.

<sup>86</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 84.

<sup>87</sup> İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ* (Sübkî şerhi ile), III, 483.

<sup>88</sup> Mantûku delâlet olarak tanımlamasından hareketle İcî, İbnü’l-Hâcib’in tanımındaki م ن nın masdariyye olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî ise ibârenin doğru olması açısından bunun doğru olduğunu belirtmekle birlikte, mantûk ve mefhûmun delâlet olarak tanımlanmasının usulcülerin yaklaşımına aykırı olduğunu, Âmidî’ye atıfta bulunarak usulcülere göre mantûk ve mefhûmun medlûlün kısımları olduğunu belirtir. Bkz. *Hâşiyeye alâ şerhi muhtasarü’l-müntehâ*, II, 171.

<sup>89</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448; Gazzâlî anlamlı lafzı nass, zâhir ve mücmel şeklinde üçe ayırmıştır. Mücmel – mübeyyen taksiminde ise mücmel ayrı bir kategori olduğundan mübeyyenin kapsamına nass ve zâhir girer. Dolayısıyla anlamını açıkça ifade eden mantûkun kapsamına nass ve zâhir girmiş olur. Bkz. *El-Müstasfâ*, III, 27, 37.

<sup>90</sup> İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ* (Sübkî şerhi ile), III, 483; Tâcüddîn es-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ (Teşnîfü’l-mesâmi’ şerhi ile)*, I, 159-167; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1056-1059; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2867-2880; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-kevebi’l-münîr*, III, 473-480.

iktizânın delâletini kapsar. Bu çalışmada da İbnü'l-Hâcib'ten sonraki usulcüler tarafından benimsenen bu taksime bağlı kalınarak, mantûk iki başlık altında incelenecektir.

### 1. Mantûkun Sarîh Delâleti

İbnü'l-Hâcib sarîh mantûku "*Lafzın kendisi için vaz' edildiği şey*"<sup>91</sup> şeklinde tanımlarken, Taftâzânî bu tanımları "*Lafzın vaz' edildiği şeye müstakil olarak veya başkasının ortaklığı ile birlikte delâlet etmesidir ki bu, mutabakat ve tazammun yoluyla delâleti kapsar*" şeklinde açıklamıştır.<sup>92</sup> Dolayısıyla sarîh mantûk, lafzın vaz' edildiği alana mutabakat veya tazammun yoluyla delâlet etmesidir. Örneğin "*Onlara öf bile deme*" (İsrâ 17/23) âyetinde anne-babaya "öf" demenin haramlığı sarîh mantûk hükmündedir.

Hanefî usulcüler ise, bu delâlet tarzı için, "nassın ibaresinin delâleti" tabirini kullanırlar. İbarenin delâleti, Debûsî tarafından "*Sözün kendisinin ve siyâkının gerekli kıldığı şeydir*"<sup>93</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Serahsî ve Pezdevî gibi bazı usulcüler de benzer tanımlar yapmışlardır.<sup>94</sup> Son dönem usulcüler tarafından ise şu şekilde tanımlanmıştır: "*Lâfzın, nassın gelişindeki aslî maksat olan veya ona tâbi olarak kastedilen hükme delâlet etmesidir.*"<sup>95</sup> Örneğin, "*Oysa Allah alış-verişi helâl, ribâyı haram kılmıştır*" (Bakara 2/275) âyeti, lâfzı ve ibaresiyle iki hükme delâlet eder: Birincisi alım-satımın helâl, ribânın haram olduğu; ikincisi ise alım-satım ile ribânın aynı şeyler olmayıp farklı telâkki edilmesi gerektiği, birinin helâl diğersinin haram olduğu hususudur. Âyet-i kerîme her iki hükmü ifade etmek için sevkolunmuştur. Fakat birinci derecede ve özellikle kastedilen, ikinci hükümdür. Çünkü âyet, "Alış-veriş de ribâ gibidir" diyenlere reddiyede bulunmak üzere inmiştir. Birinci hüküm ise, esasen kastedilen hükmün ifade edilebilmesi için, ona tâbi olarak kastedilmiştir. Hanefî

<sup>91</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (İcî Şerhi ile), II, 171.

<sup>92</sup> Taftâzânî, *Hâşiye alâ şerhî muhtasari'l-müntehâ*, II, 171. Mutabakat ile birlikte tazâmmunu sarîh mantûka dahil etmek, tazâmmunu da mutabakat gibi lafzî vaz'î delâlet sayan kelimelerin çoğunluğuna göredir. Râzî'nin yaptığı gibi tazâmmunu aklî delâlet saymak durumunda ise gayr-i sarîh mantûk veya mefhûm kapsamına girer. Bkz. El-Hasen, *Menahicu'l-usuliyîn*, s.72.

<sup>93</sup> Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 130.

<sup>94</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 236; Pezdevî, *Usûl*, I, 171; İbni Abdışşekûr, *Müsellemü's-sübût* (Ensârî'nin Fevâtihu'r-rahâmût şerhiyle), I, 441.

<sup>95</sup> Hudarî Bey, *Usulu'l-fıkh*, s. 119-120; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 333; Zuhaylî, *Usulu'l-Fıkhü'l-İslamî*, I, s. 349.

usulcülerde kelamcı usulcülerden farklı olarak ibârenin hükme delâletinin mutabakat, tazammun veya iltizam yoluyla olması arasında fark yoktur.<sup>96</sup>

Farklı ayırımlar bulunmakla birlikte, kelamcı usulcüler, genelde mantûku veya mantûkun sarîh delâletini, açıklığının derecesine göre iki kısma ayırmışlardır. Nass ve zâhir.<sup>97</sup>

#### a. Nass

Çoğulu *nusûs* olan *nass*, sözlükte bir şeyi yükseltmek, açığa çıkarmada ve ortaya koymada mübalağa etmek anlamını ifade eder. Başka anlamları da bulunmakla birlikte, usulcüler genellikle bu sözlük anlamını zikretmişler ve herkesin görmesi için gelinin üzerine konulduğu kürsünün adı olan ve aynı kökten türeyen “*minassa*” kelimesini örnek vermişlerdir.<sup>98</sup>

Fıkıh usulü terimi olarak nassın anlamlarından biri, her ne şekilde olursa olsun bir anlamı bulunan söz olup usulcüler genellikle bunu Allah’ın ve Hz. Peygamber’in sözünü ifade etmek için kullanırlar. Diğer anlamı ise fıkıh usulü ekolleri, hatta aynı ekole mensup usulcüler arasında esas tartışma konusu olan terim anlamıdır ki, lafzın hükme delâletinin açıklık derecesini ifade etmek için kullanılır. Nass bu anlamda, bir beyanla anlaşılan mücmel hitaptan hiçbir yönden ihtimal taşımayan hitaba kadarki düzeyleri ifade eden bir terim olarak değişik şekillerde tanımlanmıştır.

Hanefî usulcülerde ağırlıklı olarak kabul gören nass tanımı Debûsî tarafından yapılan tanımdır. Debûsî manaya delâletinin açıklığı bakımından lafzı; zâhir, nass, müfesser ve muhkem şeklinde açıktan en açığa doğru sıralamış ve zâhirden sonra nassı şöyle tanımlamıştır: “*Zâhirle karşılaştırıldığında, lafzın delâletinden sonra zâhirde bulunmayan özel bir delâlet türü sebebiyle beyan yönünden ondan daha açık olandır.*”

<sup>96</sup> İbni Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-sübût* (Ensârî’nin *Fevâtilu’r-rahamût* şerhiyle), I, 441.

<sup>97</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 27, 37; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 5. Şevkânî, farklı bir tasnif yaparak mantûku nass ve zâhir diye ikiye ayırdıktan sonra, nassı sarîh ve gayr-i sarîh şeklinde ikiye ayırmıştır. Bkz. *İrşadu’l-fuhûl*, II, 763.

<sup>98</sup> İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “nss” md.; Firûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-Muhît*, “nss” md.; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vesît*, “nss” md; Cessâs, *el-Fusûl*, I, 60-61; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 341; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 295; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 25, 85.

Serahsî ve Pezdevî'nin tanımlarında ise nassta bulunan bu özel delâletin konuşandan kaynaklanan bir karîne olduğu anlaşılmaktadır.<sup>99</sup>

Hanefilerin dışındaki usulcülerin çoğunluğu tarafından tercih edilen nass tanımını, “*Sadece bir yönden tevile ihtimali olmayacak şekilde anlamını ifade eden hitap*” şeklindedir. Başta İbn Fûrek olmak üzere Ferrâ, Cüveynî, Şîrâzî, Bâcî, Sem'ânî, Gazzâlî ve Kelvezânî gibi usulcüler, mahiyet olarak buna yakın tanımlar yapmışlardır.<sup>100</sup> Buna göre nass için şart, hitabın, bir anlamını tevile ihtimali olmayacak şekilde kesin olarak ifade etmesidir, başka açılardan zâhir ya da mücmel olması açık ve kesin olarak ifade ettiği anlama nispetle hitabı nass olmaktan çıkarmaz. Bu usulcüler, tevile ihtimali olmayan lafzın nass olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak tevile ihtimali olmaması yönüyle fahvânın (mefhûmu'l-muvâfakanın) nass olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği tartışma konusu olmuştur.<sup>101</sup>

Kelamcı usulcüler, hangi tür hitapların nass kapsamına gireceğini belirlememiş, sadece nassı tanımlayıp tanımında belirtilen şartları taşıyan her türlü hitabın nass olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir. Ancak verdikleri örnekleri özellikle sayı isimleri gibi hâss lafızlardan seçmişlerdir. Bu seçimle zâhir olarak değerlendirdikleri âmm lafzın delâletini dışarıda tutmayı amaçladıkları söylenebilir. Hanefî usulcüler de nass için özel bir ifade türü aramamıştır. Zira onlara göre nasstaki açıklık lafzın kendisinden değil, konuşandan kaynaklanan bir karîneye bağlıdır. Dolayısıyla nass, hâss olabileceği gibi, âmm da olabilir.<sup>102</sup>

Nassın hükmüne dair ise usulcülerin tanım ve açıklamalarına bakıldığında Kitap ve Sünnet nassının bilgi açısından kat'iyet, amel açısından da gereğiyle amel etmenin vacip oluşunu gerektirdiği görülür. Kelamcı usulcülere göre tevil ihtimali taşımaması nedeniyle nass delâleti en güçlü hitap türüdür. Âmm lafızlar kelamcı usulcüler tarafından genel olarak zâhir kategorisinde değerlendirildiği için nassın

<sup>99</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 166; Serahsî, *Usûl*, I, 164; Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr şerhi ile)*, I, 124-125; İltaş, a.g.e., s. 149.

<sup>100</sup> İbn Fûrek, *Kitabu'l-hudûd*, s. 140; a.mlf. *el-Muhtasar*, s. 230; Ferrâ, *el-Udde*, I, 138; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 326, 512; Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, I, 48; Bâcî, *Kitabu'l-hudûd*, s. 42; a.mlf., *el-İşare*, s. 161; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, s. 15; a.mlf., *İhkamu'l-fusûl*, s. 189; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 59; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 7; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 84.

<sup>101</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 413; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 60-61.

<sup>102</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 126

tahsisinden söz etmek anlamlı olmaz. Tevile ihtimali olmamakla birlikte nassın neshe ihtimali vardır. Nitekim Bâcî ve Kelvezânî, nesheden veya çatışan bir delîl bulunmadığı takdirde, nass ile amel etmenin vacip olduğunu belirtir.<sup>103</sup>

Hanefi usulcülere göre de nassın bilgi ve amel bakımından hükmü aynı şekilde kat'ilik ve gereğiyle ameli gerektirir. Onlara göre âmm da hâss gibi nasstır, ancak âmm olan nass için tahsis, hâss olan nass için tevil ihtimali mevcuttur.<sup>104</sup> Bir delîlden kaynaklanmadığı sürece mücerret tevil ve tahsis ihtimalinin bulunması, nassı kat'ilikten çıkarmaz. Zira delîlden kaynaklanmayan ihtimal yok hükmündedir.<sup>105</sup> Hanefilerdeki hakim görüşten ayrılan Semerkandî, delîlden kaynaklanmasa da genel anlamda tahsis ve mecaz ihtimali bulunduğu için kat'iyetin sabit olmayacağını, hem zâhir, hem de nassın amelin gerekliliğini kesin olarak değil, zannî olarak gerektireceğini, bilgi bakımından da kesin bilgiyi değil, Allah'ın kastedtiğinin hak olduğuna inanmayı gerektirdiğini belirtir.<sup>106</sup>

Cumhurun kullanımındaki nassın tevile ihtimali olmayıp neshe ihtimali olma özelliği dikkate alındığında Hanefilerdeki karşılığının nass değil müfesser olduğu görülür. Hanefi Usulcülerde hükme delâletinin açıklığı bakımından lafzın, zâhir, nass, müfesser ve muhkem şeklindeki tasnifinden nassın, müfesser ve muhkemden farklı olduğu anlaşılır.<sup>107</sup> Hanefilerin dışındaki usulcülerin çoğunluğuna göre lafzın hükme en açık şekilde delâlet edeni nass olduğundan, müfesser ve muhkem ile aynı anlamda kullanılan bir terim olup olmadığı açıklığa kavuşturulmalıdır.

Kelamcı usulcülerin çoğunluğuna göre müfesser ve muhkem, lafzın anlama delâletinin açıklığı anlamında kullanılan birer terimdir. Müfesser, kimi usulcüler tarafından nass ile aynı anlamda, kimilerine göre mücmelin karşıtı olarak nassı ve zâhiri de içine alacak şekilde kapsamlı bir anlamda, kimilerine göre ise nasstan daha açık olan bir anlamda kullanıldığı söylenebilir. Ancak genel eğilim müfesser teriminin mübeyyen

<sup>103</sup> Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 190; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 7; İltaş, a.g.e., s. 159.

<sup>104</sup> Debûsî, *Tavîmu'l-edille*, s.116; Serahsî, *Usûl*, I, 164; Pezdevî, *Usûl*, I, 127.

<sup>105</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 128.

<sup>106</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 516; İltaş, a.g.e., s. 159-160.

<sup>107</sup> Hanefilerde müfesser, tevil ve tahsis ihtimalinin bulunmadığı, muhkem ise nesih ihtimalinin bulunmadığı bir açıklığı ifade eder. Bkz. Debûsî, *Tavîmu'l-edille*, s. 117; Serahsî, *Usûl*, I, 165.

gibi anlamı açık olan lafız anlamında kullanılmasıdır. Bu anlamda müfesser, nass ve zâhiri kapsayan bir terimdir.<sup>108</sup>

Kelamcı usulcülerdeki genel eğilimin, muhkem hitabın da anlama delâletinin açıklığı bakımından müfesser gibi hem nass, hem de zâhiri kapsayan bir açıklık şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira hâkim eğilim, muhkemin mübeyyen, müteşâbihin de mücmel olarak değerlendirilmesi şeklindedir.<sup>109</sup>

## **b. Zahir**

Sözlükte gizli, kapalı anlamına gelen *bâtın*'ın zıddı olarak kullanılan *zâhir*, ortaya çıkan, görünen, açık olan şey ve bir şeyin görünen yüksek kısımları anlamına gelir.<sup>110</sup> Ayrıca Cüveynî, tersi imkân dahilinde olan şeyler için de zâhir ifadesinin kullanıldığını söyler.<sup>111</sup>

Fıkıh usulü terimi olarak zâhir, mantûkun delâleti açık hitap türlerinden ikincisini oluşturur. Usulcüler genellikle nass, zâhir ve mücmelden her birini diğerlerini göz önünde bulundurarak tanımlamışlardır. Usulcülerin zâhir tanımlarına baktığımızda başka bir anlama ihtimalinin şart olduğunu içeren tanımlar ile böyle bir şartı taşımayan tanımları görmekteyiz. Dolayısıyla genel anlamda zâhirin iki tür kullanımından söz etmek mümkündür.

Birincisi, başka anlama ihtimali şart koşulmaksızın “*anlamını açık olarak ifade eden lafız*” şeklindeki kullanımımızdır ki buna göre zâhir nassı da içine alan daha kapsamlı bir terimdir. Mutezilî, Hanefî ve Şîî usulcülerin tercih ettikleri kullanım bu şekildedir. Mutezilî usulcülerden Basrî, “*Zahir olduğu anlamı ifade etmede başka bir şeye ihtiyaç duymayan lafızdır*” şeklinde zâhiri tarif etmiş ve zâhir olduğu anlamı ifade etme konusunda nasstan ayrıldığını, kelam olması ve anlamının açık olması noktalarında ise

<sup>108</sup> Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 28-29; Ferrâ, *el-Udde*, I, 151; Tûsî, *el-Udde*, I, 407; Bâcî, *Kitabu'l-hudûd*, s. 46. Daha geniş bilgi için bkz. İltaş, a.g.e., s. 154-155.

<sup>109</sup> Ferrâ, *el-Udde*, I, 151; Bâcî, *Kitabu'l-hudûd*, s. 46. Daha geniş bilgi için bkz. İltaş, a.g.e., s. 155-157.

<sup>110</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “zhr” md.; Firûzâbâdî, *El-Kamûsu'l-Muhît*, “zhr” md.; Râzî, *Muhtaru's-sihâh*, “zhr” md.; Cevherî, *es-Sihâh*, “zhr” md.; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vesît*, “zhr” md.

<sup>111</sup> Örneğin; “*zâhiru haze'l-merîdi ennehû lâ yebrau ve lâ yencû minhu*” ifadesi, ölme ihtimali iyileşme ihtimaline göre daha yüksek olan, fakat iyileşme ihtimali tamamen ortadan kalkmamış hasta için kullanılır. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 49.

nass ile müşterek olduğunu belirtir.<sup>112</sup> Şerif Murtazâ da ihtimalin şart koşulmasının bir anlamının bulunmadığını, zâhirin “*kendisiyle, kastedilenin bilinmesini mümkün kılan lafız*” şeklinde tanımlanması olduğunu söyler.<sup>113</sup>

Hanefî usulcülerden Debûsî zâhiri, “*sırf işitmekle işiten açısından anlamı açık olan lafızdır*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>114</sup> Serahsî ve Pezdevî de yaptıkları benzer tanımlarda zâhirin başka bir anlama ihtimalinin olup olmamasını, onu nastan ayıran bir özellik olarak zikretmemişlerdir.<sup>115</sup> Hanefî usulcülere göre zâhir ve nass mahiyet olarak aynı olup, nassı zâhirden ayıran nokta konuşandan kaynaklanan ilave karînedir. Zahirdeki açıklık ise siygadan kaynaklanmakta olup, kendisinden kastedilen, dili bilen herkesçe açık ve anlaşılır bir anlamdır. Hanefilerde hakim olan görüşe göre, çatışma halinde nassın tercih edilmesi dışında ikisi arasında bilgi ve amel bakımından bir farklılık bulunmamaktadır.<sup>116</sup>

Usulcülerin çoğunluğunun tercih ettiği kullanım ise “*tevile ihtimali olan lafız*” anlamındaki zâhir kullanımudur. İbn Fûrek, Ferrâ, Şirâzî, Bâcî, Kelvezânî zâhiri; “*iki anlama ihtimali olup birinin diğerinden daha açık olduğu lafız*”<sup>117</sup>, Cüveynî de “*kendisine tevil imkânının iliştigi lafız*”<sup>118</sup> şeklinde, Gazzâlî ise zâhiri bu her iki şekilde de tanımlamıştır.<sup>119</sup> İbnü'l-Hâcib'in yaptığı tanım ise zâhirin bilgi değerini esas almış olup “*zannî bir delâletle bir manaya delâlet eden lafız*”<sup>120</sup> şeklindedir. Bu kullanıma göre zâhir, tevile ihtimali olmayan nastan mahiyet olarak ayrı bir terimdir.

Bâkılânî ise zâhiri ayrı bir kategori olarak zikretmemiş, onu muhtemel ve mücmel lafız içinde değerlendirmiş, diğer usulcülerin zâhir için verdikleri örnekleri o,

<sup>112</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 295. Ancak İsfehânî, Basrî'nin nass ve zâhir tanımlarını, bir şeyin kendisi ile tanımlandığı gerekçesiyle eleştirmiştir. *El-Kâşif*, V, 36.

<sup>113</sup> Şerif Murtaza, *ez-Zerî'a*, I, 329.

<sup>114</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 116.

<sup>115</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 163-164. “*düşünmeksizin sırf işitmekle kastedilenin bilindiği lafız*”

وأما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به “*sıygası sebebiyle işiten için kastedilenin açık olduğu kelâm*” للسامع بصيغته

<sup>116</sup> İtaş, a.g.e., s. 162-163.

<sup>117</sup> İbn Fûrek, *Kitabu'l-hudûd*, s. 142; a.mlf. *el-Muhtasar*, s. 248; Ferrâ, *el-'Udde*, I, 140; Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma*, I, 149; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 190; a.mlf., *Kitabu'l-hudûd*, s. 43; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 7.

<sup>118</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 513.

<sup>119</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 27, 84.

<sup>120</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Sübkî Şerhi ile), III, 448.

muhtemel olarak nitelemiş ve muhtemeli de mücmel ile aynı grupta değerlendirmiştir.<sup>121</sup>

Usulcüler nass kapsamına giren hitap türlerini belirlemezken, zâhir kapsamına giren hitap türlerini ise belirlemeye çalışmışlardır. Bu manada derli toplu bir sınıflamaya ilk olarak İbn Fûrek'de rastlamaktayız. İbn Fûrek zâhiri, vaz' ve delîl sebebiyle olmak üzere ikiye, vaz' sebebiyle olanı da şer' ve dil açısından olmak üzere gene iki kısma ayırmış ve emir, nehiy, şer'î hakikatler ve haber kalıbındaki bazı ifadeleri bu tasnif içinde ele almıştır.<sup>122</sup> Usulcülerin çoğu ise böyle bir tasnife girmeden zâhir kapsamında; mutlak emir siygası,<sup>123</sup> mutlak nehiy siygası,<sup>124</sup> mutlak umûm siygaları,<sup>125</sup> mutlak şer'î nefy<sup>126</sup> ve mefhûmu'l-muhâlefe<sup>127</sup> türü hitapları ele alıp değerlendirmişlerdir.

<sup>121</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 349, 434.

<sup>122</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 268, 276, 298, 301.

<sup>123</sup> *Mutlak emir siygasının delâleti* konusu, usulcüler arasında yoğun tartışmaların yapıldığı ve farklı görüşlerin ileri sürüldüğü bir konudur. Eş'arî, Bâkılânî, Gazzâlî, ve Âmidî, bu siyganın vücub ve nedb arasında müşterek olduğunu ve hangisi için kullanıldığına ilişkin bir karîne bulununcaya kadar beklemek gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 27, 35, 37; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 121-122; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 178). Usulcülerin çoğunluğu ise mutlak emrin vücub ifade ettiği, ancak bir karîne ve delîl ile bu anlamdan başka bir anlama hamledileceği görüşündedir. Fakat usulcülerin bir kısmı vücuba delâletinin zannî/zâhir, bir kısmı da kat'î/nass olduğu görüşündedir. Mutlak emrin vücuba delâletinin zâhir olduğunu benimseyen usulcüler arasında İbnü'l-Kassâr, İbn Fûrek, Ferrâ, Cüveynî, Şîrâzî, Bâcî, Sem'ânî, Kelvezânî ve Râzî gibi usulcüler bulunmaktadır (İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 58; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 276; Ferrâ, *el-'Udde*, I, 141; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 418; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 449; Bâcî, *İhkamu'l-Fusûl*, s. 195; a.m.f., *Kitabu'l-İşare*, s. 164; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 92; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 8; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 69.) Hanefilerden Maturidî, Semerkandî ve Lamîşî'yi de bu kısımda değerlendirmek mümkündür (Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 213-214; Lamîşî, *Kitabun fi usûli'l-fikh*, s. 91). Diğer Hanefî usulcülere göre ise, dilden kaynaklanan bir ihtimal olmadıkça mutlak emrin vücuba delâleti kat'îdir (Cessâs, *el-Fusûl*, II, 87; Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 37-38; Serahsî, *Usul*, I, 16). Zâhirî usulcü İbn Hazm'ın da aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz (İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 2). Mutezilî usulcülerden Basrî ise mutlak emrin vücub ifade ettiği kanaatinde olmakla birlikte, vücuba delâletinin zâhir mi yoksa kat'î mi olduğu konusunda net değildir. Ancak vücuba delâletinin kat'î olduğu görüşünde olduğunu söylemek daha muhtemeldir (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 50-76). Şîî usulcüler de Basrî'ye yakın bir yaklaşıma sahiptirler. (Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 51-53; Tûsî, *el-'Udde*, I, 172.)

<sup>124</sup> *Mutlak nehyin delâleti* konusundaki görüşler de, mutlak emrin delâleti ile ilgili görüşlerle paralellik arz etmektedir. Bâkılânî, Gazzâlî ve Âmidî tevekkuf etmeyi tercih ederken, usulcülerin çoğunluğuna göre ise mutlak nehiy siygası tahrime delâlet eder ve ancak karîne bulunması durumunda başka bir anlama hamledilir. Usulcülerin çoğunluğu nehyin tahrime delâletini zannî/zâhir; Iraklı Hanefiler, İbn Hazm, Basrî ve Şîî usulcüler tahrime delâletini kat'î/nass olarak görürler. Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 317; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 418; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 293; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 228; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 362; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 198; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 231; İltaş, a.g.e., s. 171.

<sup>125</sup> Tahsis edilmemiş *mutlak umûm siygalarının* umûma delâleti konusundaki görüşler de büyük ölçüde mutlak emir siygasının delâleti konusundaki görüşlerle paralel görünmektedir. Bâkılânî, umûm olduğu iddia edilen siygalarda çoğunluk alt sınırının kastedildiğini kabul etmekle birlikte, bunun dışında kalan kısmın ancak bir delîlle kastedilmiş olacağını belirtir (Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 51). Âmidî, Bâkılânî'yi desteklerken, bu konuda Gazzâlî ve İbn Reşîk ondan farklı görüşü savunmuşlardır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğu ile Hanefî usulcülerden Semerkandî ve Lamîşî, âmmin umûma delâletinin zâhir/zannî olduğu görüşündedir (İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 359; Ferrâ, *el-'Udde*, I, 141; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 418; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 304, 449; Bâcî, *İhkamu'l-Fusûl*, s. 230; a.m.f., *Kitabu'l-İşare*, s. 162; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 9; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 410-411; Lamîşî, *Kitabun fi usûli'l-fikh*, s. 124-125). Hanefilerdeki hakim görüş ise âmmin umûma delâletinin kat'î olduğu şeklindedir. Kadı Abdülcebbar ve Basrî gibi Mutezilî usulcüler, Şerif Murtaza ve Tûsî gibi Şîî usulcüler ve İbn Hazm gibi Zâhirî

Usulcüler zâhirin delâlet ettiği anlamdan tevilini gerektirecek bir delîlin bulunmaması durumunda zâhirin bilgi değerinin ne olacağı konusunda da zâhirin kısımları ile ilgili farklı yaklaşımlarına paralel bir yaklaşım içindedirler. Buna göre usulcülerin büyük çoğunluğu zâhirin bilgi değeri konusunda ikiye ayrılırken, Eş'arî ve Bâkılânî bu konuda da kararsızlık içinde olup, onların bu tutumunda kelimâ yaklaşımının büyük ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Cüveynî, Eş'arî'nin Mutezile ile vaîd içeren ifadeler hakkında yaptığı tartışmalar bağlamında umûm siygalarını reddetmesini, kat'iyet gerektiren konularla ilgili olduğunu, zannî konularda zâhirlere tutunmayı ise menetmediğini; Bâkılânî'nin ise aşırı giderek ilmî ve akli konularda umûm siygalarını inkâr ettiğini söyler.<sup>128</sup> Eş'arî usulcüler ve bu konuda onlara tâbi olan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcüler ile Maturidî ve Semerkandî gibi Hanefî usulcüler zâhirin delâletinin zannî olduğu,<sup>129</sup> Hanefilerin çoğunluğu ve önde gelen Mutezilî, Zâhirî ve Şî usulcüler ise zâhirin delâletinin kat'î olduğu görüşündedir.<sup>130</sup>

Kelamcı usulcüler tarafından zâhir lafızlar ile bağlantılı olarak ele alınan hususlardan biri de *tevil* konusudur. Görebildiğimiz kadarıyla kelamcı usulcülerden tevil ilk defa müstakil bir konu olarak ele alan Cüveynî olmuştur. Cüveynî'den önce Hanefî usulcülerden Debûsî ve umûm konusu içinde Zâhirî usulcü İbn Hazm tarafından tevil konusunun ele alındığı söylenebilir.

---

usulcüler de bu görüştedir. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 195; İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 99-101; Şerif Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 281; Tûsî, *el-'Udde*, I, 343-344; Alaî, *Telkihu'l-fuhûm*, s. 224-225; İltaş, a.g.e., s. 174. Ammın umûma delâletinin zannî ya da kat'î oluşundaki görüş farklılığının etkisi; sonra gelen ammın önce gelen hâss ile ilişkisinin nesih olarak mı yoksa tahsis olarak mı değerlendirileceği, ammın haber-i vahid ile tahsisinin mümkün olup olmadığı, umûma delâleti ve bu delâletin gereği ile amel etmek için tahsis eden delîlin varlığını araştırmanın şart olup olmadığı gibi konularda ortaya çıkmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İltaş, a.g.e., s. 175-178.

<sup>126</sup> Amm lafız kapsamında tartışılan hitap türlerinden biri de *mutlak şer'î nefiy* kalıbıdır (Bu ifade "Lâ... illâ..." kalıbını içeren "*Lâ salâte illâ bi fatihati'l-kitâb*" türü ifadeler için kullanılmaktadır). Bu tür ifadelerin zâhir ya da mücmelden hangisinde yer aldığı tartışılmıştır. "*Fatihatsız namaz yoktur*", "*Velisiz nikah yoktur*" ve benzeri bu ifadeler bazen sıhhatin, bazen de kemalin nefyini gerektirmektedir. Bu yüzden bazı usulcüler bu tür ifadeleri sıhhat ve kemal arasında gelip gittiğinden mücmel olarak değerlendirirken usulcülerin çoğunluğu bu tür ifadelerin mücmel olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bazı usulcüler ise olumsuzluk edatının başına geldiği ismin şer'î isim olup olmamasına göre farklı değerlendirme yapmıştır. Bkz. İltaş, a.g.e., s. 217-222.

<sup>127</sup> *Mefhûmu'l-muhâlefe* yoluyla anlaşılan anlam da zâhir bağlamında tartışılmıştır. Mefhûmu'l-muhâlefe geçerli bir delâlet şekli olarak kabul eden usulcülere göre delâleti zâhir hükmündedir. Bu konuyla ilgili görüş ve değerlendirmeleri mefhûmu'l-muhâlefe konusunda ele alacağız.

<sup>128</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 450-451.

<sup>129</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 513-516; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 516; İltaş, a.g.e., s. 180-181.

<sup>130</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101-102; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 10-11; Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 116; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 348; İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 39-43; Pezdevî, *Usûl*, 127; Serahsî, *Usûl*, I, 164.

Kelamcı usulcüler genellikle tevili, “sözü, zâhirinden ihtimali olan başka bir anlama hamletmek” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>131</sup> Cüveynî te’vilin, lafzın hem mantûkundan, hem de mefhûmundan anlaşılan zâhir için geçerli olduğunu belirtir.<sup>132</sup>

Hanefî usulcülerde ise te’vil ve müevvel daha dar anlamda kullanılan bir terim olup müevvel konusunda işlenmiştir. “Müevvel, müşterekin galip rey ve ictihatla ortaya çıkan muhtemel anlamlarından biridir” şeklinde Debûsî tarafından yapılan tanımlama Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usulcüler tarafından da hemen hemen aynı şekilde benimsenmiştir.<sup>133</sup>

## 2. Mantûkun Gayri Sarîh Delâleti

Mantûkun sarîh delâletini “lafzın kendisi için vaz’ edildiği şey”e delâleti şeklinde tanımlayan İbnü’l-Hâcib, mantûkun gayr-i sarîh delâletini de “bunun (sarîh mantûkun) tersine, lafzın gerektirdiği şey” şeklinde tanımlamıştır. Taftâzânî de onun bu ifadesini “Lafzın kendisi için vaz’ edilmediği şeye delâlet etmesidir” şeklinde açıklamıştır.<sup>134</sup> Bu delâlet türünde lafız o hüküm için konulmamıştır. Ancak lafzın kendisi için konulmuş olduğu hüküm için bu anlam gereklidir. Dolayısıyla lafız üzerinde iyice düşünülüp manası idrak edilip iltizamî manasına ulaşılır. Kısaca gayr-i sarîh mantûk, lafzın vaz’î manası dışında kalan iltizamî bir manaya delâletidir.

Bâkılânî ve Gazzâlî gibi mantûk – mefhûm ayırımı yapan kelamcı usulcülerin mefhûm kapsamında değerlendirdiği iktizâ, tenbîh ve işaretin delâleti, ilk defa Âmidî tarafından mefhûm ile birlikte “gayr-i manzûmun delâleti” içinde, daha sonra da İbnü’l-Hâcib tarafından “gayr-i sarîh mantûk” tabiri altında mantûkun kısımlarından biri olarak ele alınmıştır. Sonraki usulcüler tarafından da genellikle onun tasnifi esas alınmıştır.<sup>135</sup> Ancak Zerkeşî, üç delâlet türünün Âmidî ve İbnü’l-Hâcib tarafından gayr-i sarîh mantûk kapsamında ele alınmasının önceki usulcülerin anlayışına ters olduğunu, bunların mantûk kapsamında değil, mefhûm kapsamında ele alınması gerektiğini belirtir. Bu üç

<sup>131</sup> İbn Fûrek, *Kitabu’l-hudûd*, s. 146; Bâcî, *Kitabu’l-Hudûd*, s. 48; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 42; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 511; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 88; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 66.

<sup>132</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 511.

<sup>133</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.95; Pezdevî, *Usûl*, I, 117; Serahsî, *Usûl*, I, 127; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, I, 501.

<sup>134</sup> İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ* (İcî Şerhi ile), III, 157.

<sup>135</sup> İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ* (Sübkî şerhi ile), III, 483; Tâcüddîn es-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ (Teşnîfü’l-mesâmi’ şerhi ile)*, I, 159-167; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1056-1059; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2867-2880; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-kevebi’lmünîr*, III, 473-480.

delâlet türünün mantûk ile mefhûm arasında ayrı bir kategori olarak değerlendirilmesinin de mümkün olduğunu, zira mefhûmu reddedenlerin de bunları kabul ettiğini söyler.<sup>136</sup> Nitekim Hanefî usulcüler de tenbîhin delâleti hariç, diğer delâlet türlerini, ibârenin delâleti yanında ayrı birer kısım olarak ele almışlardır.

Bu üç delâlet türünün sınıflama mantığı da şu şekildedir: Lafzın medlûlü ya konuşan tarafından kastedilmiştir ya da kastedilmemiştir. Şayet konuşan tarafından kastedilmiş ve konuşanın doğruluğu ya da söylenilenin aklen veya şer'an sıhhati kendisine bağlı ise bu iktizânın delâletidir. Eğer konuşanın doğruluğu ya da söylenilenin sıhhati kendisine bağlı değilse ve nutk mahallinde anlaşılıyorsa bu tenbîh ve îmânın delâletidir. Eğer lafzın medlûlü konuşan tarafından kastedilmemiş ise bu da işaretin delâletidir.<sup>137</sup>

Usulcüler arasında oldukça farklı kullanımları bulunan bu üç delâlet türünü İbnü'l-Hâcib'in tasnifine uyarak mantûkun gayr-i sarîh delâleti kapsamında ele alıp incelemeye çalışacağız.

### **a. İktizânın Delâleti**

Genel anlamda, sözün doğru anlaşılıp hüküm ifade edebilmesi için belli bir takdir gerektiğinde, söylenmiş kısmın bu takdir edilecek söylenmemiş olan kısma delâletine iktizânın delâleti denir.<sup>138</sup>

Erken dönem bazı usulcüler bu delâlet türüne özel bir isim vermeden konuyu ele alıp örnekler vererek işlemişlerdir.<sup>139</sup> Kelamcı usulcülerden asl - ma'kul-i asl ayırımı yapan İbn Fûrek ve onu izleyen usulcüler ma'kul-i asl kapsamında iktizânın delâletini

<sup>136</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 6.

<sup>137</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 81; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Sübkî şerhi ile), III, 483-491.

<sup>138</sup> Bardakoğlu, "*delâlet*" md., DİA, IX, s. 121.

<sup>139</sup> Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 343-347; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 297. Şâfiî, *er-Risâle*'de "manası siyakı tarafından beyan edilen hitap türü" başlığı altında "Onlara, deniz kıyısında bulunan köyün durumunu sor, onlar cumartesi gününde haddi aşarlardı" (Araf 7/163) âyetini aktarır, âyetin bu ikinci kısmının birinci kısmındaki "köyün durumunu sor" bölümünün "köyün ehâlisinin durumunu sor" şeklinde anlaşılacağını beyan ettiğini söyler. (*Er-Risale*, s. 62-63.) Gazzâlî, "köye sor" şeklindeki hitapların iktizâ değil, ızmar olarak isimlendirilmesinin caiz olduğunu söyler. (*El-Mustasfa*, III, 405.)

“lahnu’l-hitab” adı altında ele alıp “*Kelâmın ancak kendisiyle tamamlandığı zamirdir/hazfedilmiş şeydir*”<sup>140</sup> şeklinde tanımlanmıştır.<sup>141</sup>

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla iktizânın delâleti, yukarıdaki anlamıyla ilk defa Debûsî tarafından “*nassın muktezası*”nın delâleti şeklinde kullanılmıştır. Kelamcı usulcülerde ise, muhtemelen Debûsî’den etkilenmeyle, ilk defa Gazzâlî tarafından kullanılmış, ondan sonra da Râzî, Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve Karâfî gibi usulcülerde bu kullanım yerleşmiştir.<sup>142</sup>

Debûsî muktezayı “*kendisi olmaksızın nassın manasının gerçekleşmediği nass üzerine yapılan bir ziyadedir*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>143</sup> Gazzâlî de iktizâyı “*Lafzın kendisine delâlet etmediği ve açıkça da söylenmiş olmayan, fakat lafzın zaruri gerektirdiği bir delâlet türüdür*”<sup>144</sup> şeklinde tarif etmiş ve lafzın bu zaruretinin üç açıdan kaynaklandığını belirtmiştir.

Birincisi, konuşanın doğruluğunun bu takdire bağlı olması durumudur. Hz. Peygamber’in “*Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır*” sözünde olduğu gibi, hata ve unutma fiilen var olduğuna göre ve Peygamber’in sözü de gerçeğe aykırı olamayacağına göre, kaldırılan şey, hata ve unutmanın hükmü olmalıdır. İkincisi, söylenen şeyin var olabilmesinin şer’î açıdan buna bağlı olması durumudur. Bir kimsenin “*köleni benim adıma azat et*” sözünde olduğu gibi, söylenilenin yerine getirilebilmesi için öncesinde mülkiyetin olmasını gerektirir. Üçüncüsü de söylenen şeyin aklen sabit olabilmesinin buna bağlı olması durumudur. “*Size anneleriniz haram kılındı*” (Nisâ 4/23), “*Size meyte ve kan haram kılındı*” (Maide 5/3) ve benzeri helal ve haram kılınmanın nesnelere izafe edildiği durumlarda olduğu gibi sözün aklen

<sup>140</sup> İbn Fûrek, *el-Mahtasar*, s. 560; Hatib el-Bağdadî, *el-Fakîh*, I, 233; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, I, 426; Bâcî, *Katabu’l-hudûd*, s. 51; a.mlf., *Kitabu’l-İşare*, s.289; a.mlf., *Kitabu’l-Minhâc*, s. 24; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 19.

<sup>141</sup> İbn Fûrek bunun için şu örnekleri vermiştir: “*Musa’ya asanla denize vur diye vahyettik. Deniz hemen yarıldı*” (Şuarâ 26/63). Musa’nın asasıyla denize vurmuş olması ise hazfedilmiştir. “*Sizden herkim hasta veya yolculukta olursa, sayısınca diğer günlerde tutsun*” (Bakara 2/185). Burada hastalık veya yolculuk sebebiyle tutulmayan orucun tutulması emredilmiştir. Buna göre âyetin anlamı “*Sizden herkim hasta veya yolculukta olur da oruç tutmaz/tutamaz ise bu günler sayısınca diğer günlerde tutsun*” şeklinde olur. “*Köye sor*” (Yusuf 12/82) âyeti de “*Köyün ahalisine sor*” şeklinde takdir edilmelidir. (*El-Muhtasar*, s. 560.)

<sup>142</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 135-136; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 403-405; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 233; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 81-82; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasaru’l-Müntehâ*, (Sübki şerhiyle), III, 483; Karâfî, *Şerhu tenkihi’l-fusûl*, s. 49.

<sup>143</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.135-136.

<sup>144</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 403.

doğruluğu için bir takdire ihtiyaç vardır. Bu takdirin birinci âyette cinsel ilişki, ikinci âyette yeme olduğu örfî kullanım yoluyla anlaşılmaktadır.<sup>145</sup>

Debûsî ve Gazzâlî çizgisini takip eden usulcüler iktizâyı ızmarı da içine alacak şekilde kullanırken Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî gibi usulcüler iktizâyı, Gazzâlî'nin belirttiği üç kısımdan ikincisine denk düşecek şekilde, sözün anlamının şer'î açıdan sabit olabilmesini sağlayacak takdirin zarureten sabit olmasıdır, şeklinde değerlendirmişlerdir.<sup>146</sup> Bu Hanefî usulcülerin iktizâ ile ızmar arasında yaptıkları bu ayırımın önemi, iktizânın umûmunun olup olmadığı meselesinde ortaya çıkmaktadır.

Konuşanın veya lafzın doğruluğu için gerekli olan takdirin birden fazla olması durumunda, bunların hepsinin birden takdir edilip edilemeyeceği ve âmm lafız gibi umûm ifade edip edemeyeceği tartışılmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in "*Velisiz nikah yoktur*" sözü "*velisiz sahih nikah yoktur*" veya "*velisiz kamil nikah yoktur*" şeklinde iki anlama gelmektedir.

Başta Ferrâ olmak üzere Hanbelîlerin geneline göre umûm, sadece lafza ait olmayıp manaya da ait bir özellik olduğundan iktizâ ve ızmarın umûma hamledilmesi mümkündür.<sup>147</sup> Usulcülerin çoğunluğuna göre umûm anlamın değil, lafzın özelliği olduğu için ve iktizâ zaruret yoluyla sabit olan bir takdir olduğundan ve bu da ölçüsünce takdir edileceğinden umûmu gerektirmez.<sup>148</sup> İktiza ile ızmar arasında ayırımı giden Hanefî usulcüler ise iktizânın umûmunun bulunmadığı, ancak dil açısından söylenmiş gibi kabul edildiğinden ızmarın umûmunun mümkün olduğu görüşündedir.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 39-44, 403-405.

<sup>146</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 248-249; Pezdevî, *Usûl*, I, 188-194; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 572-576; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 188-195. Serahsî, muktezayı "*açıkça belirtilene yapılan bir eklemekten ibaret olup, manzumun anlamlı olması veya hükmü gerektirmesi için bu eklentinin ondan önce bulunması gerekir. Zira o olmaksızın söylenen sözün işlevini yerine getirmesi mümkün değildir*" şeklinde tanıttıktan sonra, Gazzâlî'nin ikinci kısma verdiği örneğin bir benzeri olan "*köleni benim adıma bin dirheme azat et*" örneğini vermiştir. Bu azat etme işleminin yerine gelebilmesi için, satın alma yoluyla bu kişinin önce kölenin mülkiyetine sahip olması gerektiğini söyler. Bkz. *Usûl*, I, 248-249.

<sup>147</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 513; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 236; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, II, 828; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, V, 2423-2424; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 197.

<sup>148</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, I, 338, 427; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 64-65; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 403; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 382; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 304.

<sup>149</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 252-253; Pezdevî, *Usûl*, I, 455-457; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 575.

Usulcülerin delâlet türleri sıralamaları esas alındığında, çoğunluğa göre iktizânın delâleti mantûkun delâletinden sonra en güçlü delâlet şeklidir. Hanefilere göre ise ibârenin delâletinin dışındaki geçerli delâlet türlerinin sonuncusudur.

Bâkılânî, iktizânın delâletiyle ilgili verdiği örnekleri mücmel saymayıp anlamını başka bir beyana ihtiyaç duymadan kendi başına açıkça ifade eden nass konumunda sözler olarak değerlendirmiştir.<sup>150</sup> Gazzâlî'nin de verdiği örnekleri genel olarak mücmel saymayıp anlamını örfî veya şer'î kullanım yoluyla açık olarak ifade eden sözler olarak değerlendirmesi, iktizâyı mantûkun delâletine yakın bir derecede gördüğü söylenebilir.<sup>151</sup> Bâcî ikiye ayırdığı lahnu'l-hitabın birinci kısmıyla ilgili olarak *İhkâmu'l-Fusûl* adlı eserinde; bunun kat'î bir hüccet olduğunu, hüküm isbatı, âmın tahsisi, öncekini nesh etmesi ve benzeri mantûka ilişkin hükümler konusunda nass gibi işlev göreceğini belirtir.<sup>152</sup> İkinci kısım ile ilgili olarak da, *Kitâbu'l-Minhâc* adlı eserinde bunun mantûk derecesinde olduğunu söyler.<sup>153</sup> İbnü'l-Hâcib'in iktizânın delâletini, mantûkun gayr-i sarîh delâletinin ilk kısmı olarak ele alması, bunun işaret, ima ve mefhûmun delâletine tercih edileceğini gösterir.<sup>154</sup>

Hanefî usulcüler iktizânın delâletinin ibârenin delâleti konumunda olduğunu, ancak kuvvet sıralamasında nassın delâletinden (mefhûmu'l-muvâfaka) sonra geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>155</sup> Ancak teoride böyle olmakla birlikte pratikte bunun örneğinin bulunup bulunmadığı tartışılmıştır.<sup>156</sup>

İktizânın umûmunu kabul eden usulcüler açısından, onun tahsisi de mümkündür. Nitekim Tufî "*ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır*" hadisinin umûmunu kabul edenlerin, başka delîllerle bunu tahsis ederek tazmin, keffaret ve kaza gibi hükümleri çıkardıklarını belirtir.<sup>157</sup>

<sup>150</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 346.

<sup>151</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 37-49.

<sup>152</sup> Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, s. 438-439.

<sup>153</sup> Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 24.

<sup>154</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Sübkî şerhiyle), III, 483-491.

<sup>155</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 136; Pezdevî, *Usûl*, II, 439-440; Serahsî, *Usûl*, I, 248. Abdülaziz Buhârî de ibare, işare ve delâletle sabit olan hükmün nazım ya da lugavî anlam olarak sabit olduğunu, iktizâ yoluyla sabit olanın ise şer'den dolayı zarureten sabit olduğunu dolayısıyla ilk üçünün delâletinin daha kuvvetli olduğunu ifade eder. Bkz. *Keşfu'l-esrâr*, II, 439.

<sup>156</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 439.

<sup>157</sup> Tufî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 668, 670.

## b. Tenbîh ve İmâ'nın Delâleti

Ta'lîle dayalı bir delâlet türü olan tenbîh ve imâ'nın delâleti, aynı zamanda kıyasın illetini belirleme yollarından biri olduğu için, kıyası kabul eden usulcülerin tamamı tarafından kabul edildiğini söylemek mümkündür. Cessâs, illeti belirlemenin bu yolunu fahvâ'n-nass, fahvâ'l-hitâb olarak isimlendirmiştir.<sup>158</sup> Bâkılânî ise herhangi bir isimle vermeksizin bazı örnekler sunarak bunların da anlamlarını mefhûm, fahvâ ve lahn yoluyla ifade eden kısma dahil olduğunu söylemiştir.<sup>159</sup> Gazzâlî bu delâlet türü için tenbîh ve imâ tabirini kullanırken, kimi zaman imâ ve işaret, kimi zaman da fahve'l- kelâm ve lahnu'l-kelâm tabirlerinin kullanıldığını da belirtir.<sup>160</sup> Basrî'nin delâleti ta'lil yoluyla olan ve olmayan şeklindeki taksiminde ise, bu delâlet türü ta'lil yoluyla olan kısma girer.<sup>161</sup> Âmidî, gayr-i manzûmun kısımları arasında yer verirken, İbnü'l-Hâcib ise mantûkun gayr-i sarîh kısmına dahil ederek kendisinden önceki usulcülerin bu delâlet türünü mefhûm kapsamında değerlendirmelerinden farklı olarak mantûk kapsamında değerlendirmiştir.<sup>162</sup>

Usulcüler tenbîh ve imâ'nın delâletini genellikle “*Hükmün bir vafsa bağlanmasından, o vafsin bu hükmün illeti olduğunun anlaşılmasıdır*” anlamına gelecek şekilde tanımlamışlardır.<sup>163</sup> Örneğin “*Hırsız erkek ve kadının ellerini kesin*” (Mâide 5/38), “*Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek (celde) vurun*” (Nûr 24/2) âyetlerinde hırsızın elinin kesilmesi ve zina edene değnek vurulması gerektiği hükümleri, âyetin sarîh mantûku ile sabittir. Bunun yanında kimi usulcülere göre âyetlerin mefhûmundan, kimisine göre de gayr-i sarîh mantûkundan el kesme ve celde hükümlerinin illetinin hırsızlık ve zina olduğu anlaşılmaktadır.<sup>164</sup>

Buna göre tenbîh ve imâ'nın delâleti hükme değil, hükmün illetine delâlet eder. Dolayısıyla bu delâlet türü diğer delâlet türleri gibi müstakil bir delâlet türü olmayıp, kıyasın rükünlerinden olan illetin belirlenmesinin yollarından biridir. Nitekim Hanefi

<sup>158</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 151.

<sup>159</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 347.

<sup>160</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 410, 606; a.mlf., *Şifâu'l-ğalîl*, s. 27.

<sup>161</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 297.

<sup>162</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 81; İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, III, 488.

<sup>163</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 410, 606; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 319-320; İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, IV, 316-317; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 197-198.

<sup>164</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 347-348; Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 248-251; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 410, 606; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 319-320; İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, IV, 316-317; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 197-200.

usulcüler ibare, işaret, nass ve iktizânın delâleti türleri arasında ayrı bir delâlet türü olarak buna yer vermemişlerdir. Onlara göre bu delâlet türü de söyleyenin maksadı dahilinde bulunduğundan ibârenin delâletine dahildir. Kelamcı usulcüler ise - ister mefhûmun ister mantûkun kısımları arasında saymış olsun - kıyas konusunda illeti belirleme yolları arasında incelemişlerdir.<sup>165</sup>

Usulcülerin bu konuda tartıştıkları hususlardan biri tenbîh yoluyla belirlenen illetin hüküm için münasip bir vasıf olmasının gerekli olup olmadığı meselesidir. Genellikle münasip bir vasıf olmasının şart olmadığı belirtilmekle birlikte, bazı usulcüler tenbîh yoluyla delâletin bazı türleri için bu özelliği gerekli görmüşlerdir.<sup>166</sup>

Hitabın illete tenbîh ve îmâ yoluyla delâleti konusunda usulcüler farklı taksimlerde bulunmuşlardır. Bazı usulcüler belli bir sayı sınırlaması yapmaksızın örnekleme kabilinden değişik şekillerinden bahsederken, bazıları da delâlet şekillerine göre kısımlara ayırmıştır. Kısımlara ayıran bu usulcülerden bazıları tenbîh ve îmâ yönteminin bir çeşidini diğer bir çeşidi kapsamında değerlendirirken, bir grup usulcü de iki çeşidin yer aldığı aynı bölümü başlı başına bağımsız birer bölüm olarak değerlendirmiştir. Basrî ve İbnü'l-Hâcib tenbîh ve îmâ'yı dört kısımda, Gazzâlî ve Râzî beş kısımda, Âmidî altı kısımda, Şevkânî ve Zerkeşî dokuz kısımda incelemiştir.<sup>167</sup>

<sup>165</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 248-251; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 410, 606; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 319-320; İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, IV, 316-317; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 197-200.

<sup>166</sup> Gazzâlî, öldürme, zina ve hırsızlık fiilleri ile hükümleri arasında bir münasebetin bulunduğunu, erkeklik uzvuna dokunma ile ön ve arkadan çıkan şeylerle abdestin vacipliği arasında bir münasebetin bulunmadığını belirtir. Dolayısıyla tenbîh yoluyla belirlenen illetin hüküm için münasip bir vasıf olmasının şart olmadığını söyler. Bkz. *Şifau'l-ğalîl*, s. 47. Âmidî ve İbnü'l-Hacib ise tenbîh yoluyla illeti belirlemenin kısımlarından biri hariç, diğerlerinde münasip olmayan bir vasıfla da ta'lîlin imkânsız olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 328-329; İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, IV, 324.

<sup>167</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 251-254; Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 249-251; Ferrâ, *el-'Udde*, V, 1424 vd.; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 853-855; Gazzâlî, *Şifau'l-'alîl*, 27-53; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 143-154; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 320-328; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 887-891; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 197-203; Candan, *İslam Hukukunda İletî Tesbit Yöntemleri (Ta'lîl)*, s. 117-132; İltaş, a.g.e., s. 258-262. Davut İltaş'ın ifadeleriyle Basrî'nin yaptığı taksim şu şekildedir:

1. *Sözde, ta'lîl konusunda açık olmayan, fakat hükmün illetine bağlanmasını gerektiren bir lafzın bulunması*: Hz. Peygamber'in ihramlı iken hayvandan düşüp ölen kişi hakkındaki "Başını örtmeyin, koku da sürmeyin. Çünkü o (fe innehû), kıyamet günü telbiye getirerek diriltilecektir" sözü böyledir. Fâ harfi hüküm ile illeti birbirine bağlamaktadır.

2. *Bir olayın akabinde Hz. Peygamberin kendisine yöneltilen bir soruya sorulan şeyin sıfatını dikkate alarak cevap vermesinden bu sıfatın, verdiği hükümde müessir olduğunun anlaşılması*: Örneğin kendisine gelip "Ey Allah'ın Rasulü, iftar ettim" diyen kişiye Hz. Peygamber'in "O halde sana keffaret gerekir" demesi böyledir. Hz. Peygamber'in keffaret hükmünü vermesinin sebebinin iftardan dolayı olduğu anlaşılmalıdır. Şayet iftar bu hüküm için müessir bir vasıf olmasaydı, bedevinin sözünü iştittğinde bu cevabı vermezdi. Yine Hz. Peygamber'e gelip "Oruçlu iken eşimle beraber oldum" diyen kişiye Hz. Peygamber'in "Bir köle azat et" demesi de aynı şekildedir.

Hanefî usulcüler, tenbîh ve îmâ'nın delâletine delâlet türleri arasında yer vermediğinden, onların eserlerinde bunun hükmüne dair bir şeye rastlamamak da normaldir. Kelamcı usulcüler ise yaptıkları delâlet sıralamasında, iktizânın delâleti ile mefhûmu'l-muvâfaka arasında yer vermişlerdir. Buna göre iktizânın delâletinden sonra, mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefedden önce gelir. Önceki usulcüler bu delâlet türüne işaretin delâletinden sonra yer verirken, İbnü'l-Hacib ise işaretin delâletinden önce yer vermiştir.<sup>168</sup> Ayrıca tenbîhin kısımları arasında da kuvvet bakımından derece farkı vardır.<sup>169</sup>

Tenbîh ve îmâ'nın delâletinin kat'î ya da zannî olması hususu ise illete delâlet eden delîle bağlıdır. Bu delîl Kitap, mütevatir sünnet, ve icmâ' gibi kat'î delîl olursa, tenbîhin delâleti kat'î; haber-i vâhid, haber-i vâhidin tenbîhi ve istidlâl gibi zannî delîl olursa tenbîhin delâleti de zannî olur. Nitekim Gazzâlî illetlerin şari' tarafından tenbîh yoluyla değişik şekillerde ortaya konabileceğini ve bunların zann ifade etmede birbirine yakın mertebede olduğunu belirtir.<sup>170</sup>

### c. İşaretin Delâleti

Bu delâlet türü bu isimle görebildiğimiz kadarıyla Debûsî ile literatüre girmiştir.<sup>171</sup> Ama ondan önce Cessâs tarafından bu şekilde isimlendirilmeksizin kullanıldığı görülmektedir. Cessâs'ın, hakkında nass ve icma bulunmayan konularda hükme ulaşmanın iki yolundan birinin, nassın anlamından sadece bir anlama gelen bir delâletin çıkarılması olduğunu belirttikten sonra verdiği örnekler sonraki Hanefî

---

3. Şâriin hüküm için zikrettiği vasfın, illet olarak düşünülmediği takdirde bir faydasının bulunmamasından hareketle illet olduğunun anlaşılması: Hükmü gerektiren vasfın "inne" lafzı ile zikredilmesi: Hz. Peygamber içinde köpek bulunan bir eve girmekten kaçınınca, kendisine "Falancaların evinde kedi olduğu halde onların evine giriyorsun" denilmiş, Hz. Peygamber de "O necis değildir, o sadece sizin etrafınızda dolanıp duran hayvanlardan biridir" cevabını vermiştir. Şayet temiz olma hükmünde kedilerin dolanıp duran hayvan olma vasfının bir etkisi bulunmasaydı, "necis değildir" sözünün ardından bu vasfın zikredilmesi uygun düşmezdi.

4. Vacip bir fiile engel olan şeyin yasaklanmasından bu yasaklamadaki illetin vacibe engel oluşu olduğunun anlaşılması: "... Allah'ı anmaya koşun ve alış-verişi bırakın" (Cum'a 62/9) âyetinde Allah'ın koşmayı emredip ardından buna engel olan alış-verişi yasakladığında bu nehyin, vacibe engel olmasından dolayı olduğu anlaşılır. "O ikisine öf deme" (İsrâ 17/23) âyetinde de durum aynıdır. Bu yasaklamadaki illet de, ana-babaya gösterilmesi vacip olan saygıya engel olma durumudur. Aynı illet daha fazlasıyla dövmede de bulunduğu için evleviyet yoluyla dövmenin yasaklığına da delâlet eder. Bkz. *El-Mu'temed*, II, 251-254; İltaş, a.g.e., s. 160-126.

<sup>168</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 406-409; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 82; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ* (Sübki şerhiyle), III, 488.

<sup>169</sup> Gazzâlî, *Şifau'l-alîl*, s. 33; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 329; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 453-454.

<sup>170</sup> Gazzâlî, *Şifau'l-alîl*, s. 27; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 154-155; İltaş, a.g.e., s. 263.

<sup>171</sup> Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 130.

usulcüler tarafından işaretin delâletine verilen örneklerdir.<sup>172</sup> Kelamcı usulcülerin eserlerinde ise ilk ortaya çıkışı Gazzâlî ile birlikte görülmektedir.<sup>173</sup> Bu da Gazzâlî'nin bu konuda Debûsî'den etkilendiği izlenimi vermektedir. Gazzâlî'den sonra Âmidî ve İbnü'l-Hacib'in bu konuyu eserlerinde işleminin etkisiyle daha sonraki usulcülerin eserlerinde bir delâlet türü olarak yer almıştır.<sup>174</sup>

Debûsî işaretin delâletini, “*Kelâmın siyâkının gerektirmediği ve kapsamadığı, ancak bir ziyade ve noksan olmaksızın bizzat zâhirin anlamıyla gerektirdiği şeydir*” şeklinde tanımlamış ve bunu belâğat ve i'câzın bir göstergesi olarak değerlendirmiştir.<sup>175</sup> Buna göre söz, söylenildiği asıl anlamda bir değişiklikte bulunmaksızın konuşanın ustalığı sebebiyle başka bir anlama daha delâlet eder. Serahsî ve Pezdevî de buna yakın bir tanım yapmışlardır. Ancak bu tanımlarında işaretin delâletiyle sabit olan anlamın kastedilmediğini ve sözün bunun için sevk edilmediğini, düşünmekle anlaşılan bir delâlet olduğunu vurgulamışlardır.<sup>176</sup>

Gazzâlî ise işaretin delâletini “*özellikle kastedilmeksizin lafza tâbi olan şey*” diye tanımlamıştır. Sonraki usulcüler de, konuşanın kastı olmaksızın lafızdan anlaşılan anlam olarak tanımlamışlardır.<sup>177</sup>

İşaretin delâletinin açıklığı veya kapalılığı ile ilgili kelamcı usulcülerden herhangi bir açıklama bulunmazken, Hanefî usulcüler bu delâlet türünün üzerinde düşünmeyi gerektirdiğinden açıklığının her zaman aynı derecede olmadığını, bazen çok az düşünmekle anlaşılabilir kadar anlamı açık iken, bazen ise derinlemesine düşünmeyi ve dikkatli incelemeyi gerektirecek şekilde kapalı olduğunu söylerler.<sup>178</sup>

<sup>172</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 18-19.

<sup>173</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 406-408. Bakkillânî, İbn Fûrek, Ferrâ, Bâcî, Şîrâzî, Cüveynî, Sem'ânî gibi usulcülerin eserlerinde bu delâlet türüne rastlayamadık. Bu usulcülerden sadece Sem'ânî, Debûsî'nin delâlet türlerine ilişkin olarak yaptığı taksime atıfta bulunurken değinmiştir.

<sup>174</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 82-83; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ* (Sübkî şerhiyle), III, 488.

<sup>175</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 130.

<sup>176</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 236; Pezdevî, *Usul*, I, 174-175; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 567.

<sup>177</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 406; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 82-83; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ* (Sübkî şerhiyle), III, 488; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1057; Tacuddin es-Sübkî, *Cem'ul-Cevami'* (Mahalli şerhi ve Attâr haşiyesiyle), I, 316; İsfehânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, II, 435; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2869; İbnu'n-Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münir*, III, 476.

<sup>178</sup> Sıgnâkî, *Kitâbu'l-vâfi*, I, 476; Abdülazîz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 175; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 170.

Hanefî usulcüler işaretin delâleti için birçok örnek verirken kalamcı usulcüler ise daha az sayıda örnekle yetinmişlerdir. Biz de usulcülerin genelde verdikleri üç örnekle yetineceğiz.

“...*Karnında taşınması ve sütten kesmesinin süresi otuz aydır...*” (Ahkaf 46/15)  
“...*çocuğun sütten kesilmesi iki yıl (24 ay) içinde olur...*” (Lokman 13/14) Bu iki âyeti birlikte değerlendiren usulcüler, birinci âyetteki otuz aylık süreden ikinci âyetteki yirmi dört aylık süre çıkarılınca arta kalan altı aylık sürenin hamileliğin asgarî süresi olduğunu işaretin delâleti yoluyla çıkarmışlardır.<sup>179</sup>

“...*Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmeniz size helâl kılındı... Şimdi artık onlarla birleşin... Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiye ve için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın.*” (Bakara 2/187) âyeti, ibaresiyle fecrin doğuşuna kadar gecenin tamamında yeme, içme ve cinsel ilişkinin mübah olduğuna delâlet eder. Bu da gecenin son vaktinde cinsel ilişkide bulunan kişinin cünüp olarak sabahlamasına sebep olur. Dolayısıyla âyet, cünüplüğün orucun sıhhatine zarar vermediğine işaretiyle delâlet eder, yoksa fecrin doğuşuna kadar yeme, içme ve cinsel ilişkinin mübah kılınmaması gerekirdi.<sup>180</sup>

Haşr süresinin 8. âyeti, ibaresiyle fakir muhacirlerin feyden hisselerinin bulunduğu, işaretiyle de onların Mekke’de kalan mallarının mülkiyetlerinden çıktığına delâlet eder. Çünkü âyette, muhacirler fakirlikle nitelenmiş, fakir ise malından uzak olan kişi değil, malı olmayan kişidir.<sup>181</sup>

İşaretin delâletinin hükmüne ilişkin kalamcı usulcülerden ayrıntılı bir açıklama bulunmadığından, delâlet türlerine ilişkin yaptıkları sıralamalarına ve konuşanın kastının olup olmamasına bakarak ona bir hüküm atfedilebilir. Buna göre, genel olarak işaretin delâleti iktizânın delâletinden sonra, mefhûmun delâletinden önce gelir. İmâ’nın

<sup>179</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 18; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 130; Pezdevî, *Usûl*, I, 179-182; Serahsî, *Usûl*, I, 237; Habbâzî, *el-Muğnî*, s.151; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 407; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 83; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasaru’l-Müntehâ* (Sübkî şerhi ile), III, 488; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1058; Tâcüddîn es-Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 491; İsfehânî, *Beyânu’l-Muhtasar*, II, 435; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2870; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-kevkebi’lmünîr*, III, 476.

<sup>180</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 18; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, ss. 130-131; Serahsî, *Usûl*, I, 238; Pezdevî, *Usûl*, II, 400-401; Habbâzî, *el-Muğnî*, s.151; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 408; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 83; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasaru’l-Müntehâ* (Sübkî şerhi ile), II, 171; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1058; Tâcüddîn es-Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 491; İsfehânî, *Beyânu’l-Muhtasar*, II, 435-436; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2870; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, III, 476-477.

<sup>181</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 130; Serahsî, *Usûl*, I, 236; Pezdevî, *Usûl*, I, 175-176; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, I, 567-568; Habbâzî, *el-Muğnî*, s.149; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 175-177.

delâletinde de ifade edildiği gibi imâ'nın delâletinden önce gelip gelmeyeceği ise net değildir. Gazzâlî, işaretin delâletini imâ'nın delâletinden sonra ele alırken, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib ise önce ele almışlardır. Ayrıca konuşanın kastı olması açısından da imâ'nın delâletinin öncelikli olduğu söylenebilir.<sup>182</sup>

Hanefî usulcüler, ikisinin de nassın nazmı ile sabit olması yönüyle ibârenin delâletiyle işaretin delâletini hükmü gerektirme noktasında eşdeğer görürken, konuşanın kastı olup olmama açısından ise aralarında fark bulunduğu için teâruz halinde ibârenin delâletini öncelikli görürler.<sup>183</sup>

Hanefî usulcüler arasında tartışılan iki husustan biri işaretin delâletinin ibârenin delâleti gibi kat'î olup olmadığı meselesidir. Debûsî ve Serahsî, kat'i olabileceği gibi, zannî de olabileceğini söylerken,<sup>184</sup> Abdülaziz Buhârî, Pezdevî'nin görüşünü de bu doğrultuda yorumlar.<sup>185</sup> Molla Hüsrev ise tercih edilen görüşün, işaretin delâletinin de mutlak olarak kat'iyet ifade etmesi olduğunu belirtir.<sup>186</sup>

Diğer tartışmalı husus da işaretin delâletinin umûmunun olup olmadığı meselesidir. Bu konuda sadece Debûsî işaretin delâletini nassın anlamına eklenen bir anlam olarak gördüğü için umûmunun bulunmadığı,<sup>187</sup> diğer usulcüler ise onun da nazımla sabit olması yönüyle ibârenin delâleti gibi umûmunun bulunduğu ve tahsisi kabul edeceği görüşündedir.<sup>188</sup>

## B.MEFHÛMUN DELALETİ

Hitabın delâlet şekillerinden biri de mefhûmun delâletidir. Bu delâlet türünün tezimiz ana konusunu teşkil etmesinden dolayı, sonraki iki bölümde geniş şekilde ele alıp incelemeye çalışacağız.

<sup>182</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 406-409; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 81; İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-müntehâ* (Sübkî şerhiyle), III, 488-491; İsfahânî, *Beyanu'-muhtasar*, III, 388; İbn Müflih, *Usûl*, IV, 1598; Tâcüddîn es-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 486-489; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 4174; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, IV, 672-673.

<sup>183</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 236; Pezdevî, *Usûl*, II, 393; Ahsiketî, *el-Müntehab*, s. 244; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 149

<sup>184</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 132; Serahsî, *Usûl*, I, 236-237.

<sup>185</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 393.

<sup>186</sup> Molla Hüsrev, *Mir'atu'l-usûl*, s. 162.

<sup>187</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 139.

<sup>188</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 254; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 382; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 136; İbn Melek, *Şerhu'lmenâr*, s. 171; Molla Hüsrev, *Mir'atu'l-usûl*, s. 163.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEFHÛM VE KISIMLARI

#### I. MEFHÛM

##### A. MEFHÛMUN TANIMI

Mefhûm (مفهوم) sözlükte, “anlaşılan, öğrenilen, akledilen, zihinde oluşan şekil/mana” anlamında kullanılmıştır.<sup>189</sup> Mantıkçılara göre “mana” varlığı açısından “mefhûm ve misdâk” şeklinde iki kısma ayrılır; mefhûm, “zihinde mevcut olan mana”, misdâk (مصدق) da “zihin dışında/hariçte mevcut olan mana” şeklinde tanımlanır.<sup>190</sup> Buna göre zihinde oluşan mana için dilciler mefhûm tabirini kullanırken, mantıkçılar mefhûmu daha genel bir terim olarak gördükleri mananın bir kısmı olarak ifade ederler.

Fıkıh usulü terimi olarak ise mefhûm ve kısımları erken dönem usulcüler tarafından incelenmiş olmakla birlikte, onlar tarafından yapılmış herhangi bir mefhûm tanımına rastlayamadık. Cüveynî ve sonrası dönemde ise mefhûmun kelimacı usulcüler tarafından yapılan iki farklı tanımına rastlanmaktadır. Bu tanımlar usulcülerin mantûk

---

<sup>189</sup> Cevherî, *es-Sihâh* “fhm” md., V, 2005; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “fhm” md., V, 3481; Zebîdî, *Tacu'l-arûs* “fhm” md., XXXIII, 224;

Sözlüklerde “mefhûm” tabirine yer verilmemekle birlikte türetildiği “fehime – yefhemü -fehmen” sülasi fiilin manasına göre onun da anlamını belirlemek mümkün olup yukarıda ifade edilen anlamlar bu şekilde belirlenmiştir.

<sup>190</sup> Fazlî, *Hulasatü'l-mantık*, s. 22; Muzaffer, *el-Mantık*, I, 63.

Mantıkçılar mefhûm ve misdâka şu örnekleri vermişlerdir: “İnsan” dediğimizde zihnimize insana dair bildiğimiz manaya mefhûm; Muhâmed, Fatma gibi insan fertleri ise misdâk diye tabir edilir. Mantıkçılar mefhûmu, cüzî ve küllî; cüzîyi hakiki ve izafî, külliyi de mütevâtî' ve müşekkek şeklinde kısımlara ayırıp incelemişlerdir.

tanımlarıyla paralellik arzetymekte olup aralarındaki farklılığın özünde, mantûk ve mefhûmun medlûl ya da delâlet olarak değerylendirilmesi yatar.

Cüveynî, Âmidî ve onları takip eden usulcüler mefhûmu medlûl olarak değerylendirmiş ve ona göre tanımlamışlardır. Cüveynî mefhûmu, “*Sukut edildiği ve lafızda açıkça tasrih edilmediği/zikredilmediği halde lafızdan anlaşılan şeydir*”<sup>191</sup> şeklinde tanımlarken, Âmidî de “*Lafızdan nutk mahalli dışında anlaşılan şeydir*”<sup>192</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlarda mefhûm, elde edilen ve anlaşılan şey şeklinde medlûl anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Hâcib ise mefhûmu, medlûl olarak değil, delâletin bir kısmı olarak vermiş ve sonraki birçok usulcü tarafından benimsenen şu tanımlı yapmıştır: “*Lafzın nutk mahalli dışında delâlet ettiği şeydir.*”<sup>193</sup> İcî ise İbnü'l-Hâcib'in bu tanımlı şu şekilde açmıştır: “*Lafzın nutk mahallinde zikredilmeyen için bir hükme ve onun hallerinden bir hale delâlet etmesidir.*”<sup>194</sup> Taftâzânî, mantûk ve mefhûmun delâlet olarak tanımlanmasının usulcülerin yaklaşımına aykırı olduğunu, Âmidî'ye atıfta bulunarak, usulcülere göre mantûk ve mefhûmun medlûlün kısımları olduğunu belirtir.<sup>195</sup>

Yukarıdaki tanımlarda “*lafzın delâlet ettiği şey*” kısmı, hem mantûku hem de mefhûmu içine alır, ancak “*nutk mahalli dışında*” kısmı yukarıdaki ifadeyi kayıtlar ve mantûku tarifin dışında bırakır, ayrıca mefhûmun delâletinin vaz'î olmadığını, zihinsel intikallerden oluştuğunu ortaya koyar. Zira bunda zihin az olandan çok olana veya çok olandan az olana intikal eder. Bu da birinin diğerine işaret etmesi şeklinde olur.

<sup>191</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448.

ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له علي قضية التصريح

Ayrıca Cüveynî başka bir ifadesinde, “mantûk olmayan, fakat mantûkun dolaylı olarak bildirdiğinin usulcüler tarafından mefhûm diye isimlendirilen şey olduğunu, şâfî'nin de bunu benimsediğini ve *er-Risâle*'de en güzel şekilde tafsil ettiğini ve kendisinin de onun sözünün manalarını aktaracağını” belirtir. *El-Burhân*, I, 448.

<sup>192</sup> Âmidî, *el-Ihkâm*, III, 84.

وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق.

<sup>193</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Sübkî şerhi ile), III, 483. Tâcüddîn es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşnîfü'l-mesâmi'* şerhi ile), I, 341; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1056; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2875; İbnü'n-Neccâr, *şerhu'l-kevkabi'l-münîr*, III, 480; şevkânî, *İşadu'l-Fuhûl*, II, 763.

والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

<sup>194</sup> İcî, *şerhu'l-'adud*, s. 253.

والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور و حالا من أحواله.

İbnü'l-Hâcib'in mantûk ve mefhûmu delâlet olarak tanımlamasından hareketle İcî, mantûk ve mefhûmun her birisinin delâletin birer kısmı olması için tanımındaki ما'nın masdariyye olduğunu belirtmiştir. Bkz. İcî, *şerhu'l-'adud*, s. 253. *Muhtasaru'l-Müntehâ* şarihlerinden Baberti ise İbnü'l-Hâcib'in “delâlet mantûktur” şeklinde mübteda ve haberden oluşan ifadesindeki haberin müzekker olmasından dolayı delâletin de medlûl anlamında kullanıldığını söyler. Bkz. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 352.

<sup>195</sup> Taftâzânî, *Hâşiye alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ*, II, 171.

Sözgelimi zihin, ana-babaya öf demenin haramlığından onları dövmenin haramlığına intikal ederek ulaşmaktadır.<sup>196</sup>

Lafzın gerek dalciler, gerekse usulcüler tarafından yapılan taksimlerinden biri müfred ve mürekkebe şeklindeki ayırmadır. Hitabın hükme mefhûmuyla delâleti kimi usulcüler tarafından manevî delâlet veya iltizâmî delâlet olarak nitelenmiş ve iltizâmî delâletin de bazen müfred lafızdan bazen de mürekkebe lafızdan elde edildiğini, mefhûmun hükme delâletinin ise mürekkebe lafızdan iltizâm yoluyla anlaşıldığını ifade etmişlerdir.<sup>197</sup> Karâfî de mefhûmun delâletinin iltizamî delâlet olduğunu belirttiikten sonra bunun lafızla delâlet (hakikat – mecaz) türünden değil, lafzın delâleti türünden olduğunu ifade etmiş, dolayısıyla mefhûma hakikat ve mecaz meselesi dahil olmadığı gibi mefhûm da bu iki vasıfla nitelenmez.<sup>198</sup>

Usulcülerin yukarıda verilen tanımlarına bakıldığı zaman Cüveynî ve Âmidî'nin tanımlarında mefhûmun “lafızdan anlaşılan şey” olması, İbnü'l-Hâcib ve onu takip edenlerin tanımlarında ise “lafzın delâlet ettiği şey” olması arasında ince bir farktan söz etmek mümkündür. Zira lafızdan anlaşılan şey, umûmiyetle lafzın delâlet ettiği şeyden daha genel olmaktadır. Lafız hükme delâlet ederken, lafızdan anlaşılan şey ise hem hüküm hem de hükmün mahalli olabilmektedir. Bu çerçevede mefhûmu lafızdan anlaşılan şey/medlûl olarak değerlendiren usulcülere göre “Ana-babaya öf bile deme” (İsrâ 17/23) âyetinin mefhûmundan hem ana-babayı dövmenin haramlığı hükmü, hem de bu hükmün mahalli olan dövme fiili anlaşılır. Mefhûmu lafzın delâlet ettiği şey/delâlet olarak değerlendirenlere göre ise, bu âyet sadece ana-babayı dövmenin haramlığı hükmüne delâlet eder. Usulcüler lafızdan mefhûm olarak anlaşılanın genelde hüküm olduğunu, bazen hem hüküm, hem da hükmün mahalli, bazen de hükmün sadece mahalli olduğunu belirtmişlerdir.<sup>199</sup> Usulcülerin yaptıkları tanımlardan çıkarılabilecek bu farklarla birlikte M. Edîb Sâlih ve Halife Ba Bekr el-Hasen mantûkun ve mefhûmun delâlet veya medlûl olarak tanımlanmasının sadece bir isimlendirme ve terminoloji

<sup>196</sup> Mahallî, *el-Bedrü't-tali'*, I, 317; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesami'*, I, 341; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 480.

<sup>197</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 232-236, 409-410; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl* (Bedahşî ve İsnevî şerhleriyle), I, 310-311; Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, I, 310-317; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 6-7.

<sup>198</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 214.

<sup>199</sup> Attâr, *Haşîye alâ cem'i'l-cevâmi'*, I, 317.

farklılığından kaynaklandığını, pratikte ciddi bir sonuç farklılığı doğurmadığını, sonuç itibariyle ikisinin de aynı şeyi ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>200</sup>

Mantûkun da lafızdan anlaşılan şey (mefhûm) olması açısından mefhûm tabiri içine gireceğini, diğer bir ifadeyle mefhûmun mantûku da kapsayan daha genel bir tabir olduğunu söylemek mümkündür. Bu hususu Âmidî şöyle açıklamaktadır: “*Mantûk her ne kadar lafızdan anlaşılan (mefhûm) olsa da, lafzın delâletinden nutk yoluyla anlaşıldığından özellikle mantûk diye isimlendirilmiştir. Bunun dışındakiler ise, iki durum arasında ayırım olsun diye müşterek anlam (mefhûm) kapsamında kalmıştır.*”<sup>201</sup> Diğer bir açıdan, usulcülerin mantûk ve mefhûm tanımlarından da anlaşılacağı üzere, mantûk mefhûm için asıl konumunda, mefhûm mantûka tâbi durumundadır. Zira her ikisi de lafızdan anlaşılan şey olmakla birlikte, mefhûmun ancak mantûka bağlı olarak delâletinden bahsedilebilir, ondan bağımsız olarak mefhûmun delâletinden söz etmek mümkün değildir.

Usul eserlerindeki mefhûm tanımlarının tamamı ile ilgili göze çarpan diğer bir husus da, bu tanımların sadece “*lafızdan anlaşılan veya lafzın delâlet ettiği*” mefhûm göz önünde bulundurularak yapılmış tanımlar olmasıdır. Oysa lafız bulunmadığı halde bazı işaretler, renkler, hareketler belli bir mefhûma sahip olabilmektedir. Örneğin trafikte kullanılan renkler, işaretler, yazılar ve çizgilerin birer mefhûmu olduğu gibi, günümüzde “beden dili” diye ifade edilen, vücudun çeşitli organlarının değişik hareketlerinin de mefhûmları vardır. Hatta kişinin bazı durumlarda susmasının da bir mefhûmu vardır ve fıkıhçılar tarafından da bu mefhûm kimi durumlarda delîl olarak benimsenmiştir. Dolayısıyla mefhûm tanımlarının bunları da kapsayacak şekilde olması gerektiği söylenebilir. Ancak usulcülere göre, esas itibariyle hükme delâlet eden şeyler, Allah’ın kelâmı ile Hz. Peygamber’in sünnetidir. Bunlar da neticede gerek Allah’ın Kitab’ı olsun, gerekse Hz. Peygamber’in sünnetini oluşturan söz, fiil ve takrirleri olsun yazılı hale gelmiş lafızlar olduğundan, usulcüler de bu lafızların mantûk ve mefhûmunu inceleme konusu yapmış ve tanımlarını da buna göre oluşturmuşlardır.

<sup>200</sup> Sâlih, *Tefsiru'n-nusûs*, I, 593; El-Hasen, *Menahicu'l-usuliyîn*, s. 68-69; İltaş, a.g.e., s.139.

<sup>201</sup> Âmidî, *el-lhkâm*, III, 84.

## B. HİTABIN DELALET ŞEKİLLERİ ARASINDA MEFHÛMUN YERİ

Hitabın delâlet şekilleri ele alınırken ifade edildiği gibi, Hanefî usulcülerin lafız tasnifleri Debûsî'den itibaren belli bir sistemi takip etmiştir. Bu sistemde lafızlar dört açıdan tasnife tâbi tutulmuş, dördüncüsü manaya delâletinin şekli bakımından yapılan tasnif olup buna göre lafız ibârenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde dörde ayrılmıştır. Bunlardan “nassın delâleti”, kelamcı usulcülerde mefhûmun kısımlarından biri olan “mefhûmu'l-muvâfaka”ya karşılık gelmektedir.<sup>202</sup>

Kelamcı usulcülerde ise farklılıklar bulunmakla birlikte esas itibariyle delâlet şekillerinin, biri Bâkılânî'ye, diğeri çağdaşı İbn Fûrek'e dayanan iki farklı tasnifinden söz etmek mümkündür. Bâkılânî, şer'i hükümlerin tamamının Kitap ve Sünnette ya nutk ya da mefhûm olarak veya bu ikisine dayandırılmış mana (kıyas) olarak bulunduğunu söyler.<sup>203</sup> Diğeri bir ifadesinde ise, anlamını kendi başına ifade edip etmemesi ve ihtimal taşıyıp taşıyamaması açısından hitabı üç kısma ayırır ve birinci kısım olarak verdiği, manasını kendi başına ifade eden hitabı biri nass ve sarfî ile diğeri de mefhûm ve fahvâsı ile manasını ifade eden şekilde iki kısma ayırmıştır.<sup>204</sup> Buna göre Bâkılânî'nin hitabı mantûkunun ve mefhûmunun delâleti şeklinde ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Şîi usulcülerden Seyyid Şerif Murtazâ ve Tûsî de, hitabı manasını kendi başına ifade eden ve etmeyen şekilde iki kısma ayırdıktan sonra, manasını kendi başına ifade eden birinci kısmı da dört alt kısma ayırmışlardır. Bu dört kısmın biri mantûk, biri mefhûm, diğeri ikisi de biri mantûka tâbi olan, diğeri de mefhûma tâbi olan şekilde tasnif edilmiştir. Dolayısıyla temelde mantûk ve mefhûm olmak üzere iki kısımdan söz edilebilir.<sup>205</sup> Cüveynî de Bâkılânî'yi takip ederek lafızdan anlaşılana biri mantûkundan, diğeri de mefhûmundan anlaşılana olmak üzere iki kısma ayırmıştır.<sup>206</sup> Gazzâlî de aynı

<sup>202</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 94, 116, 117, 119, 130-135; Pezdevî, *Usûl*, I, 80-84, 184-187, II, 412-414; Serahsî, *Usûl*, I, 236, 241-248; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 567-576.

<sup>203</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 312.

<sup>204</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 340-341.

<sup>205</sup> Seyyid Şerif Murtazâ ve Tûsî, manasını kendi başına ifade eden hitabı dört kısma ayırmıştır. Birinci kısım kastedilen manaya lafızla delâlet eden, ikinci kısım fehvâsıyla/mefhûmuyla delâlet eden, üçüncü kısım hükmün bir şeyin sıfatına bağlanması yani mefhûmu'l-muhâlefe, dördüncü kısım da kastedilene faidesinin delâlet ettiğidir ki bu da kendi içinde kısımlara ayrılır. Bkz. Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 323-325 Tûsî, *el-'Udde*, I, 409-411.

<sup>206</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448.

şekilde manzum, mefhûm ve mana (kıyas) biçiminde tasnif etmiştir.<sup>207</sup> Gazzâlî tarafından kıyas bir delâlet şekli olarak değerlendirilirken, sonraki usulcülerde genel eğilim kıyasın diğer delîllerle birlikte bir delîl olarak değerlendirilmesi şeklinde olup asıl ayırım mantûk ve mefhûm şeklinde yaygınlık kazanmıştır.<sup>208</sup>

İbn Fûrek'in tasnifi ise *asl* ve *ma'kûl-i asl* şeklindedir. Asl kapsamında Kitap, Sünnet ve İcmâ'yı ele alan İbn Fûrek, mantûk-mehfûm ayırımı yapan usulcülerin mantûk kapsamında ele aldıkları konuları Kitap içerisinde *nass*, *zâhir*, *umûm* ve *mücmel* olmak üzere dört kısım olarak ele almıştır. *Ma'kûl-i asl* kapsamında da *lahnu'l-hitâp*, *fahvâ'l-hitâp*, *delîlu'l-hitâp* ve *ma'ne'l-hitâbı* (kıyası) ele almıştır.<sup>209</sup> Bu kısımda kıyas hariç tutularsa, Bâkîllânî ve onu takip eden usulcülerin mefhûm kapsamında ele aldıkları konulara karşılık gelir. İbn Fûrek'in bu tasnifinin etkisini Şîrâzî, Bâcî ve Kelvezânî gibi usulcülerde görmek mümkündür.<sup>210</sup> Cüveynî sonrası dönem açısından bakıldığında ise, kalamcı usulcülerin genel olarak mantûk-mehfûm ayırımını benimsedikleri görülmektedir.

Âmidî, hitabın delâlet şekillerini *manzumun* ve *gayr-i manzumun* delâleti şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, *gayr-i manzumun* delâletini, “*delâleti siganın sarîhi ve vaz'ı ile olmayan*” şeklinde tanımlar ve şu mantığa göre dört kısma ayırarak tasnif eder: “*Medlûlü konuşan tarafından ya kastedilmiştir ya da kastedilmemiştir. Şayet konuşan tarafından kastedilmişse ve konuşanın doğruluğu ya da söylenilenin sıhhati de kendisine bağlı ise bu iktizânın delâletidir. Konuşanın doğruluğu ya da söylenilenin sıhhati kendisine bağlı değil ise ve nutk mahallinde anlaşılıyorsa bu tenbîh ve imanin delâletidir. Eğer nutk mahallinde anlaşılmıyorsa bu da mefhûmun delâletidir. Şayet medlûlü konuşan tarafından kastedilmemiş ise bu da işaretin delâletidir.*”<sup>211</sup> Yukarıda tenbîh ve mefhûm arasındaki ayırımı nutk mahallinde anlaşılıp anlaşılmama olarak ifade etmiştir. Daha sonra mefhûm ile ilgili açıklamalarında da mantûk ve mefhûm

<sup>207</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 3. Râzî de hitabın hükme delâletini biri lafızıyla, diğeri manasıyla, bir diğeri de başka bir şeyin eklenmesiyle hükme delâlet etmesi şeklinde üç kısma ayırmıştır. Üçüncü kısım hariç tutularsa, ilk iki kısım, mantûk ve mefhûm ayırımı yapan usulcülerin taksimine denk düşer. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408-409.

<sup>208</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 159; İbn Hacib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Sübkî şerhi ile), III, 483; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahalli şerhi ve Attar haşiyesiyle), I, 306.

<sup>209</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 121, 124, 144, 204, 212, 214, 228, 230, 248, 324, 391, 426, 496, 560, 566, 575, 620, 687, 698.

<sup>210</sup> Şîrâzî, *el-Lîma'*, s. 111; a.mlf., *Şerhu'l-lîma'*, I, 424-428; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 438; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, 145; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 18.

<sup>211</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 81.

ayırımı yapar ve lafızdan nutk mahallinde anlaşılıp anlaşılmaması şeklinde mantûk ve mefhûmu birbirinden ayırır. Âmidî'nin bu açıklamaları onun, gayr-i manzumun delâleti olarak değerlendirdiği ve dördüncü kısmı olan mefhûm dışındaki diğer üç kısmın daha sonraları İbnü'l-Hâcib tarafından mantûkun gayr-i sarîh delâleti olarak ifade edildiğini, dolayısıyla mantûk kapsamında değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Zerkeşî de, bu üç delâlet türünün, Âmidî tarafından mantûk kapsamında değerlendirildiğini söyler.<sup>212</sup> Ancak Âmidî'nin ifadelerindeki bir çeşit kapalılıktan olsa gerek, İbnü'l-Hâcib'in muhtasarının şarihlerinden Râhûnî, bu üç delâlet türünün de hem Râzî, hem de Âmidî tarafından mefhûm kapsamında değerlendirildiğini belirtir.<sup>213</sup> Ancak açık bir şekilde görülen o ki, Âmidî'ye göre gayr-i manzumun delâleti, hem mantûkun gayr-i sarîh delâletini, hem de mefhûmun delâletini kapsamaktadır.

Hitabın hükme delâlet şekillerinin İbnü'l-Hâcib'e kadarki taksimi bu şekildedir. İbnü'l-Hâcib hitabın hükme delâletini genel anlamda mantûk ve mefhûm şeklinde ikiye ayırmakla birlikte, bunların kendi içindeki taksimlerinde bazı açılardan önceki usulcülerden farklı bir yol izlemiştir. Buna göre mantûku sarîh ve gayr-i sarîh şeklinde ikiye ayırmış ve gayr-i sarîh mantûkun kapsamına kendisinden önceki birçok usulcünün mefhûm kapsamında değerlendirdiği işaret, îmâ ve iktizânın delâletlerini almıştır. Mefhûmun kapsamında ise Cüveynî ve Âmidî'nin mefhûm kapsamında değerlendirdiği mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefeyi incelemiştir.<sup>214</sup> Kendisinden sonraki birçok usulcü tarafından da onun bu tasnifi benimsenmiştir. Bu araştırmanın da planı bu tasnife göre yapılmıştır.

### C. MEFHÛM İLE GAYR-İ SARÎH MANTÛK ARASINDAKİ FARK

Gayr-i sarîh mantûk, “lafzın kendisi için vaz’ edilmediği, ama iltizâmî yolla lafızdan anlaşılan”, yani lafzın gerektirdiği şey olup sözde zikredilmeyendir. Mefhûm da “nutk mahalli dışında sözden anlaşılan şey” olduğundan, o da sözde zikredilmeyen, ama ondan anlaşılındır. Bu açıdan gayr-i sarîh mantûk ile mefhûm arasında ince bir

<sup>212</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 6.

<sup>213</sup> Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 320-321.

<sup>214</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ* (Sübkî şerhiyle), III, 483-491.

farktan söz edilebilir ki bu yüzden Taftâzânî, ikisi arasındaki farkın tartışılacak bir alan olduğunu söyler.<sup>215</sup>

Bu iki delâlet türü arasındaki fark konusunda, usulcüler arasında iki eğilimden söz etmek mümkündür. Biri Râzî ve Beyzâvî'nin eğilimidir ki, onlara göre gerek gayr-i sarîh mantûkun, gerekse mefhûmun delâleti iltizamî delâlettir. Ancak gayr-i sarîh mantûk müfred lafızlardan iltizam yoluyla anlaşılırken; mefhûm da aynı yolla, fakat mürekkebe lafızlardan anlaşılır.<sup>216</sup>

Diğeri de Attâr'ın eğilimidir ki, ona göre gayr-i sarîh mantûkun delâleti vaz'î-iltizamî delâlet iken, mefhûmun delâleti ise vaz'î delâlet değil, intikâlî delâlet olup zihin az olanın anlaşılmasından çok olanı anlar veya çok olanın anlaşılmasından az olanı anlar. Bu da birinin diğeri işaret etmesi, onu göstermesi yoluyla olmaktadır ki, bu zihinsel bir intikali sağlar.<sup>217</sup>

Mefhûm ile gayr-i sarîh mantûkun kısımları olan işaret, îmâ ve iktizânın delâleti arasındaki fark ise Gazzâlî ve Âmidî tarafından ifade edilen şu farklar olup sonraki usulcüler tarafından da aynen benimsenmiştir.<sup>218</sup> Mefhûmun delâletinin işaretin delâletinden farkı; mefhûmun medlûlü konuşan tarafından kastedilmişken, işaretin delâlet ettiği ise konuşan tarafından kastedilmemiştir. Îmânın delâletinden farkı; mefhûm, lafzın nutk mahalli dışında delâlet ettiği şey iken, îmânın delâleti ise lafızdan nutk mahallinde anlaşılmalıdır. İktizânın delâletinden farkı ise, iktizâ nutk mahallinde anlaşılmasına ilaveten sözün doğruluğu veya söylenilenin aklî ya da şer'î açıdan sıhhati kendisine bağlı iken, mefhûmun delâletinde böyle bir bağlılık olmadığı gibi medlûl de nutk mahalli dışında anlaşılır.

#### D. MEFHÛMUN UMÛMU

Lafızlarda umûm niteliğinin bulunduğu konusunda ittifak eden usulcüler, bu özelliğin mefhûmlarda/manalarda bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu niteliğe sahip olmadığını söyleyenler olmakla birlikte genelde usulcüler

<sup>215</sup> Taftâzânî, *Hâşiye alâ şerhî muhtasari'l-müntehâ*, II, 171.

<sup>216</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 232-234; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl (Nihâyetu's-sûl şerhiyle)*, II, 201-203.

<sup>217</sup> Attâr, *Haşiye alâ cem'i'l-cevami' (Cem'u'l-cevami'in Mahallî şerhiyle birlikte)*, I, 317.

<sup>218</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 403-412; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 81.

mefhûmların umûm vasfının bulunduğunu söylemişlerdir. Ancak bazıları mefhûmların hakikat olarak umûm niteliğinin bulunduğunu, bazıları da mecaz yoluyla bu niteliğe sahip olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bu konuda üç görüşten söz etmek mümkündür.

İlletin tahsisini caiz gören kelamcı usulcüler mefhûmların hakikat olarak umûm niteliğine sahip olduğunu savunmuştur. Nitekim Hanbelî usulcülerden İbnü'n-Neccâr, Hanbelî ve diğer usulcülerin çoğunluğuna göre ister muvâfaka ister muhâlefe türünden olsun mutlak olarak mefhûmun, mantûkun ifade ettiği anlam dışındaki manaları ifade etme konusunda âmm olduğunu belirtir.<sup>219</sup> Hanefilerden Cessâs, İbnü'l-Hümâm ve İbn Abdişşekûr gibi usulcüler de lafızlar gibi mefhûmların da hakikat olarak umûm niteliğine sahip olduğunu savunmuştur.<sup>220</sup> Pezdevî ve Serahsî, Cessâs'ın isimlerde ve lafızlarda umûm vasfının bulunması gibi mana ve hükümlerde de bulunduğu görüşünü savunduğunu aktardıktan sonra şöyle tenkit ederler: Hanefiler'e göre mefhûmlara umûm niteliği mecaz yoluyla verilebilse de hakikat olarak bu vasfın verilemeyeceği, aksi takdirde bunun şer'î illetlerin tahsîs edilmeleri gerektiği sonucuna götüreceğini, bunun da Hanefî mezhebinde kabul edilmeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>221</sup> Ancak mefhûmun umûm vasfına sahip olduğunu söyleyen Hanefî usulcüler, zaten illetin tahsisine olumlu bakmaktadırlar.<sup>222</sup>

Bu görüşte olan usulcüler, dilde mutlak olarak bir lafzın çeşitli fertleri içermesi bakımından hakikat olduğunu, vaz'ındaki bu özellikten dolayı lafızlarda umûm niteliğinin mevcut olduğunu, mefhûmlarda da bu özellik gerçekleştiğinde onların da umûm ifade edebileceğini söylerler. Nitekim İbnü'l-Hümâm, hem lafızların, hem de manaların şumûlün mahalli olduğunu belirtir.<sup>223</sup> O halde mefhûmlar içerisinde "müteaddit anlamlar" bulunup bulunmadığına bakılır. Meselâ, "bolluk, bereket ve kıtlık yayıldı, yağmur her tarafa yağdı" cümlelerinde, her tarafa yayılan bir bolluk, bereket ve kıtlık ve yağın bir yağmur var ve bunu ifade eden lafızlar değişmemekle birlikte

<sup>219</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 209-210.

<sup>220</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 208; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 322; Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhiyle), I, 58-59; Serahsî, *Usûl*, I, 125-126; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 386; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 401; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 246; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ* (Sübkî şerhiyle), III, 176-177; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 182; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-sübût*, I, 258; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, I, 512; Koca, *Tahsîs*, s. 61, 145-153.

<sup>221</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 139; Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhiyle), I, 58-59; Serahsî, *Usûl*, I, 125-126.

<sup>222</sup> Koca, *Tahsîs*, s. 145-153.

<sup>223</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 182.

herkesin zihninde ayrı ayrı birer manaları bulunmaktadır. Lafızların bu çeşitli manaları içine almaları da umûm demektir.<sup>224</sup>

Bu görüşe şu şekilde itiraz edilmiştir: Mefhûmun umûmu için yukarıda verilen örneklerin, ister umûma “bir lafzın çeşitli fertleri içine alması”, isterse “tek bir vaz’ ile tek bir cihetten çeşitli fertleri içine alması” açısından bakılsın, umûm niteliği taşımadıkları görülür. Bu örneklerdeki “bereket, bolluk, yağmur, vb.” kelimeler çeşitli fertleri içine almaz. Zira her bir cüz’ü bir yere hâss olup, o cüz’ başka yerlerde bulunmaz, yani bir yerde bulunan bereket, bolluk ve yağmur diğer yerlerde mevcut değildir, mevcut olan bereket, bolluk ve yağmurun bizatihi kendisinden ayrılmayan fertleridir. Bu sebeple de söz konusu manalar hakikat olarak umûm ifade etmez, ancak mecaz yoluyla umûm ifade edebilirler.<sup>225</sup> Ayrıca umûm niteliği manalarda hakikat olsaydı, bütün manalarda hakikat olması gerekirdi (muttarid olması). Çünkü muttarid olması hakikatin bir gereğidir. Halbuki umûm niteliği, her mânâda muttarid olarak bulunmamaktadır. Dolayısıyla manalar hakikat olarak da, mecaz olarak da umûm ile nitelenemez.<sup>226</sup>

Umûmun manalarda hakikat olduğunu savunan usulcüler bu itirazlara karşı, dilbilimciler tarafından umûmun mutlak olarak kullanıldığını ve yukarıda verilen örneklerin manalarla ilgili hakiki kullanımlar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca umûm vasfı, manalarda muttarid olmadığı gibi, lafızlarda da muttarid değildir. Manada muttarid olmamak, umûmun manalar için hakikaten vaz’ olduğu gerçeğini ortadan kaldırıyorsa, lafızlarda muttarid olmamak da onun lafızlarda da hakikaten vaz’ olduğu gerçeğini iptal etmesi gerekir. Son olarak da, cüzî manalarda umûm vasfının hakikat olarak bulunmasının imkânsız olması, zihinde tasavvur edilen küllî manalarda da bu niteliğin bulunamayacağı anlamına gelmez.<sup>227</sup>

Usulcülerin bir kısmı, hatta Âmidî ve İbn Abdişşekûr’e göre usulcülerin çoğunluğu, manaların hakikat değil, mecaz yoluyla umûm niteliğine sahip bulunduğunu

<sup>224</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 244-245; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, I, 512-513.

<sup>225</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 213-214; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 245; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, I, 513.

<sup>226</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 245.

<sup>227</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 244-245.

ileri sürmüşlerdir.<sup>228</sup> Pezdevî, her türlü tasarrufun manalardan değil lafızlardan anlaşılacağını, kelimelerle ifade edilmedikçe fazla veya eksik bir mana ile hukukî tasarruflar hakkında bir hüküm verilemeyeceğini, bu yüzden manaların ancak mecaz yoluyla umûm vasfına sahip olabileceğini söyler.<sup>229</sup> Serahsî ve Semerkandî de mananın tek, mahallerinin ise çeşitli olabileceğini, yani bir tek mananın birden fazla mahalde bulunması sebebiyle manalar diye isimlendirilebileceğini belirtirler. Örneğin “yağmur ve bereket her yere yayıldı” cümlesinde mana hakikatte tek olmasına rağmen, birden fazla mahalli kapsadığından mecaz yoluyla umûm ifade etmektedir.<sup>230</sup> Hanefî usulcülerin mefhûmların ancak mecaz yoluyla umûm ifade edebileceğini söylemeleri, aslında manaların hakikatte umûm vasfının bulunmadığını ifade etmektedir. Zira daha sonra ifade edeceğimiz üzere, mefhûmların tahsise ihtimalinin bulunmadığını söylemeleri, mefhûmların umûm vasfının bulunmadığı meselesine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, mefhûmların umûm vasfının bulunması, tahsise açık olmasını gerektirir. Tahsis ihtimalinin bulunmaması da, umûm vasfının bulunmamasının bir gereğidir. Dolayısıyla bu grupta yer alan usulcülerin savundukları, sonraki grupta yer alan usulcülerin savunduklarıyla aynı neticeyi doğurmaktadır ki o da mefhûmların tahsise ihtimalinin bulunmamasıdır.

Bazı usulcüler de manaların ister hakikat yoluyla olsun, ister mecaz yoluyla olsun hiçbir şekilde umûm vasfına sahip olmadığını iddia etmiştir.<sup>231</sup> Bunlar umûmun, manaların değil, lafızların niteliği olduğunu, manaların umûm vasfına sahip olması için bir alâkanın da bulunmadığını savunmuşlardır.<sup>232</sup> Zerkeşî, Şâfiî usulcülerin çoğunluğunun, manaların umûm vasfının bulunmadığını, umûmun nutkun sıfatlarından olduğunu savunduğunu, Şîrâzî'nin de bu usulcülerden olduğunu, Bâkılânî ve Gazzâlî'nin de bunu tercih ettiğini zikreder.<sup>233</sup> Bazı usulcüler de, Gazzâlî'nin bu konuda söylediklerinin mefhûmun umûmunu reddettiği şeklinde anlaşılması gerektiği ile

<sup>228</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 244-245; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübüât*, I, 258; Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhûl*, I, 512.

<sup>229</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 57-59; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 183; Ensarî, *Fevâtihu'r-rahamût*, I, 259-260.

<sup>230</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 125; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 386.

<sup>231</sup> İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübüât*, I, 258; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, I, 512, 580.

<sup>232</sup> Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, I, 580; Ensarî, *Fevâtihu'r-rahamût*, I, 260.

<sup>233</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 163; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, I, 580.

ilgili yapılan yorumları göz önünde bulundurmuş olsa gerek, bu görüş sahiplerinin isimlerini tesbit etme imkânının bulunmadığını belirtmiştir.<sup>234</sup>

Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi bazı usulcüler Gazzâlî'nin söylediklerini yorumlayıp ihtilafın herhangi bir semeresi olmayan terminolojik bir ihtilaf olduğunu iddia ederken,<sup>235</sup> bazı usulcüler de bu ihtilafın semerelerinin bulunduğunu belirtmiştir.<sup>236</sup> Mefhûmun umûm vasfının bulunduğunu söyleyen usulcülerle, böyle bir vasfı bulunmadığını, umûm vasfının lafızlara ait olduğunu söyleyen usulcülerin bu kanaatlerinin semeresi, umûmun tahsisi meselesinde ortaya çıkmaktadır. Bu konu, mefhûmun kısımları incelenirken, ilgili bölümde her birisi ile ilgili ayrı ayrı ele alınacaktır.

## II. MEFHÛMUN KISIMLARI

Mefhûmun kapsamı/kısımları ile ilgili farklı kullanımlar bulunmakla birlikte, erken dönem usulcülerinde mefhûmun kapsamının daha geniş ve genel olduğunu, gittikçe daralan bir kapsama doğru geliştiğini söylemek mümkündür.

### A. MEFHÛM'UN MUVÂFAKA VE MUHÂLEFE TÜRLERİ

Mantûk – mefhûm ayırımı yapan Bâkılânî mefhûm, lahn ve fahvâ tabirlerini aynı anlamda kullanarak bunun kapsamında mefhûmu'l-muvâfaka, işaret, imâ ve iktizânın delâletini incelemiştir. Dolayısıyla Bâkılânî'ye göre mefhûm, lahn ve fahvâ tabirleri mefhûmu'l-muhâlefe dışındaki dört delâlet türünü ifade eden eş anlamlı tabirlerdir.<sup>237</sup> Delîlu'l-hitab diye isimlendirdiği mefhûmu'l-muhâlefe ise Bâkılânî tarafından hüccet kabul edilmediğinden mefhûm kapsamında değerlendirilmemiştir.<sup>238</sup> Gazzâlî ise Bâkılânî'nin mefhûm kapsamında değerlendirdiği kısımlara ilave olarak

<sup>234</sup> Ensarî, *Fevâtihu'r-rahamût*, I, 258.

<sup>235</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 401; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 315-316; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-müntehâ* (Sübkî şerhiyle), III, 176-177. Râzî, Gazzâlî'nin 'umûm anlamlar ve fiiller için değil, lafızlar için geçerlidir' şeklindeki düşüncesine atıfta bulunarak, eğer mefhûmun delâletini umûm olarak isimlendirmemesi ile *âmm* sözü, sadece lafızlar söz konusu olduğunda kullanılır anlamını kastediyorsa, bu tartışmanın lafzî bir tartışma olduğunu ifade eder. Yok eğer, bununla mantûkun dışında kalanların tamamında hükmün bulunmadığı anlamını kastediyorsa bu bâtıldır. Çünkü bu mesele, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olup olmadığı meselesine bağlıdır ve hüccet olduğunun kabul edilmesi durumunda, hükmün mantûkun dışında kalanların tamamında bulunmadığının kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde, hükmün özellikle belirtilen şeye bağlanmasının bir anlamı kalmaz. Bkz. *El-Mahsûl*, II, 401.

<sup>236</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, III, 165.

<sup>237</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 341, 347.

<sup>238</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331.

mefhûmu'l-muhâlefeyi de almıştır.<sup>239</sup> Âmidî de bir üst kavram olarak gördüğü gayr-i manzumun delâleti içinde mefhûm ile birlikte işaret, imâ ve iktizâyı işlemiş ve mefhûm kapsamında da mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefeyi incelemiştir. Buna göre başta Cüveynî ve sonra da Âmidî ile İbnü'l-Hâcib mefhûmu daha dar kapsamlı kullanmış olup mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe şeklinde iki kısma ayırmışlardır.<sup>240</sup> Sonraki usulcüler arasında da genelde bu kullanım yaygınlık kazanmıştır. Bu kullanıma göre lafızdan mefhûm olarak anlaşılan ya mantûka olumluluk veya olumsuzluk açısından uygundur ya da bu açılardan uygun olmayıp aksidir. Uygun olana mefhûmu'l-muvâfaka, aksi olana ise mefhûmu'l-muhâlefe denir.

Hitabın delâletini asl ve ma'kul-i asl şeklinde ele alıp inceleyen İbn Fûrek ise ma'ne'l-hitab dediği kıyas hariç tutulursa ma'kul-i asl kapsamında lahnu'l-hitab (iktizânın delâleti), mefhûmu'l-hitab (mefhûmu'l-muvâfaka) ve delîlu'l-hitâb'ı (mefhûmu'l-muhâlefe'yi) işlemiştir. Şîrâzî, Bâcî ve Kelvezânî gibi usulcüler de genelde onu takip etmişlerdir.<sup>241</sup>

Mâzerî, usulcülerin mefhûmun kapsamı ile ilgili farklı kullanımlarını şu şekilde özetlemiştir: Kimi usulcüler mefhûm tabirinin, sözün mantûkunun dışında anlaşılan şeylerin cins ismi olduğunu söyleyip bunu mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe olmak üzere ikiye ayırırken, kimi usulcüler de mahzuf türünden olduğu bilinen lahnu'l-hitabı da buna ilave etmişlerdir. Bazı usulcüler de mefhûmu'l-muvâfaka için mefhûm, lahn ve fahvâ tabirlerini kullanırken, mefhûmu'l-muhâlefe için ise delîlu'l-hitâb tabirini kullanmıştır.<sup>242</sup>

Hanefi usulcülerin delâletleri tasnifi Debûsî'den itibaren dörtlü taksim olup, bu taksimde ibârenin delâleti dışındaki diğer üç delâlet olan işaretin, nassın ve iktizânın delâleti de ayrı birer delâlet çeşidi olup, nassın delâleti kelamcı usulcülerdeki mefhûmu'l-muvâfaka'ya karşılık gelmektedir. El-mahsus bi'z-zikr veya delîlu'l-hitâb

<sup>239</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 413.

<sup>240</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 84; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ* (Sübki şerhiyle), III, 491.

<sup>241</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 549, 560, 562, 566, 575, 620, 687, 698; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 111; a.mlf., *Şerhu'l-lüma'*, I, 424-428; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 438; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, 145; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 18.

<sup>242</sup> Mâzerî, *İzahu'l-Mahsûl*, 333-335.

diye isimlendirdikleri mefhûmu'l-muhâlefe ise Hanefî usulcüler tarafından geçerli bir delâlet çeşidi olarak kabul edilmediğinden fasid delâletler arasında zikredilmiştir.<sup>243</sup>

Şîî usulcüler ise kendi başına manasını ifade eden hitabı dört kısma ayırmış ve birinci kısım olan mantûk dışındaki diğer üç kısmı mefhûmu'l-muvâfaka, mefhûmu'l-muhâlefe ve îmâ'nın delâleti olarak zikretmişlerdir.<sup>244</sup>

Mefhûm, kabul edilen türleriyle bilgi değeri açısından da nass veya zâhir konumunda kabul edilmiştir. Örneğin Bâkılânî, hüccet kabul ettiği mefhûm türlerini kendi başına manasını ifade eden kısmına dahil ederek, mefhûmun delâletini nass gibi değerlendirmiştir.<sup>245</sup> Başka bir ifadesinde de fahvâ'l-hitab ve mefhûmu'l-hitabın nass hükmünde olduğunu, hatta hiçbir ihtimal taşımadığından nasstan daha belîğ olduğunu dolayısıyla âmmın onunla tahsis edileceğini söyler.<sup>246</sup>

Cüveynî, diğer bir açıdan mefhûmun nass ve zâhir olmak üzere iki kısma ayrıldığını, “*onlara öf bile deme*” (İsrâ 17/23) âyetinden anlaşılan mefhûmun nass, “*Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, mü'min bir köle azad etmesi gerekir*” (Nisa 4/92) âyetinden anlaşılan mefhûmun ise zâhir olduğunu söyler. Sonra da Şâfiî'nin, hata yoluyla öldürmenin kefareti gerektirmesinin, kasten öldürmede daha öncelikli olarak kefaretin gerekli olacağına delâlet ettiği görüşünde olduğunu aktarır ve bu âyetin Şâfiî'nin söylediğinin dışında ihtimal taşıdığı için bunun kat'i/kesin olmadığını, zâhir olduğunu söyler.<sup>247</sup> Usulcülerin geneli de, mefhûmun delâletinin kimi zaman nass, kimi zaman da zâhir konumunda olduğu görüşündedir.<sup>248</sup> Zerkeşî, İbni Rüşd'ün mefhûmu nass ve muhtemel (zâhir) kısımlarına ayırdığını ve bunlara şu örnekleri verdiğini aktarır. “*Köye sor*” (Yusuf 12/82) ve “*Anneleriniz size haram kılındı*” (Nisa 4/23) âyetleri mefhûmun nass kısmına örnek verilebilir. Çünkü birinci âyette kesin bir şekilde “köy ehalesinin” kastedildiği, ikinci âyette de kesin bir şekilde “nikahın haram kılındığı” anlaşılmaktadır. Mefhûmun muhtemel olan kısmı için ise “*Geceden oruca niyet*

<sup>243</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 130, 139; Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr şerhiyle)*, I, 84; Serahsî, *Usûl*, I, 237, 255; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 567-579.

<sup>244</sup> Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 323; Tûsî, *el'Udde*, I, 409-411.

<sup>245</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 340-341.

<sup>246</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 251.

<sup>247</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 452-453.

<sup>248</sup> Mazerî, *İzahu'l-Mahsûl*, 335.

getirmeyen için oruç yoktur”<sup>249</sup> ve “Namazın bir rekatına yetişen namaza yetişmiştir”<sup>250</sup> hadisleri örnektir. Çünkü birinci hadisteki ifade “öyle bir orucun kesinlikle kabul edilmeyeceği” ile “öyle bir orucun kâmil olmadığı” arasında muhtemeldir. İkinci hadis de namazın “fazileti, hükmü veya vakti” arasında muhtemeldir. Ancak İbn Rüşd ed-Darûrî’de, açıklığı bakımından mantûk gibi mefhûmun da dört kısma ayrıldığını belirterek birincisini sıyga açısından, ikincisini de mefhûm açısından nass, zâhir, mücmel ve müevvel olarak niteleyerek şöyle demiştir: “Mantûkta olduğu gibi mefhûmu ile delâlet eden bu kısımda da nass, mücmel, zâhir ve müevvele benzeyen şeyler bulunur. Mefhûmda bunların mevcut oluşu, sıygası açısından değil, karîneler açısından dır. O halde bu alanda kullanılan nass sözü ile, birisi sıyga açısından nass olan, diğeri mefhûm açısından nass olan olmak üzere iki tür kastedilmektedir. Sıyga ve mefhûm açısından nass için geçerli olan taksim zâhir, mücmel ve müevvel için de geçerlidir.”<sup>251</sup> Zerkeşî’nin Abderî’ye nisbet ettiğine göre de<sup>252</sup> mefhûm, mantûk gibi nass, zâhir, mücmel ve müevvel kısımlarına ayrılır. Her ne kadar bu usulcüler, mefhûmu dört kısma ayırsalar da genelde mefhûmun delâletini nass veya zâhir bağlamında incelemişlerdir.

## **B. MEFHÛMU’L-MUVÂFAKA / FAHVA’L-HİTÂB / DELÂLETU’N-NASS**

### **1. Mefhûmu’l-Muvâfaka İçin Kullanılan İfadeler**

Bu delâlet türü için usulcüler tarafından farklı ifadeler/tabirler kullanılmıştır. Bunlardan biri, Şâfî’ye nisbet edilen bir ifade olan *kıyas-ı celîdir*.<sup>253</sup>

Erken dönem usulcüler tarafından bu delâlet türü için sık kullanılan tabirlerden biri, sözün anlamı ve sözün gittiği yer anlamına gelen “fahvâ”<sup>254</sup> tabiri olup; *fahvâ’n-nass*, *fahvâ’l-hitab*, *fahvâ’l-keâm*, *fahvâ’l-lafz* terkiplerinde kullanılmıştır.<sup>255</sup>

<sup>249</sup> İbn Mace, *Siyâm*, 26.

<sup>250</sup> Buhârî, *Mevâkît*, 28, 29; Müslim, *Mesâcid*, 161, 165; Ebû Davud, *Salât*, 152; Tirmizî, *Salât*, 23, 197; *Cumu’a*, 25; Nesâî, *Mevâkît*, 11, 28, 30; *Cumu’a*, 41.

<sup>251</sup> İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 101-103.

<sup>252</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 5.

<sup>253</sup> Şîrâzî, *el-Lüma’*, s. 104; a.mlf., *Şerhu’l-lüma’*, I, 424; Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, s. 440; a.mlf., *Kitabu’l-minhâc*, s. 24; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, II, 5, IV, 157; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 227.

Usulcülerin kullandıkları tabirlerden biri de “*mefhûm*” veya “*mefhûmu'l-hitab*” tabiridir ki, hitaptan sarîh bir şekilde, doğrudan anlaşılmayıp dolaylı olarak anlaşılın anlamını ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>256</sup>

Bazı usulcüler tarafından bu delâlet türü için kullanılan bir tabir de “*lahn*”<sup>257</sup> veya “*lahnu'l-hitab*”dır<sup>258</sup> ki hitabın delâlet ettiği veya hitaptan herkesin anlayamayacağı bir mananın bir çeşit dikkatle anlaşılmasıdır. Çoğu usulcü mefhûmu'l-muvâfakanın, lafızda açıkça zikredilmeyenin zikredilenden evlâ olması veya söylenmeyenin söylenene eşit olması şeklindeki iki çeşidinin de hem fahvâ'l-hitab, hem de lahnu'l-hitab diye isimlendirildiğini belirtir. Sem'ânî ise söylenmeyenin söylenenden evlâ olması halinde *fahvâ'l-hitab*, eşit olması durumunda ise *lahnu'l-hitab* diye isimlendirildiğine dair bir kullanımı aktarmıştır.<sup>259</sup> Bu delâlet türünün evlâ olan kısmı için, *mefhûmu'l-muvâfaka* ve *fahvâ'l-hitab*, eşit olan kısmı için ise *lahnu'l-hitab* tabirini tercih eden Sübkî'nin bu kullanımdan yola çıktığı anlaşılmaktadır.<sup>260</sup>

Bu delâlet türünün usulcüler tarafından kullanılan diğer bir ismi de “*tenbîh*” olup, hitapta açıkça söylenmeyenin söylenenden öncelikli olması durumunda alt sınırının söylenip üst sınıra dikkat çekilmesi veya üst sınırının söylenip alt sınıra dikkat çekilmesi durumlarına işaret edilmesi anlamında kullanılan bir tabirdir.<sup>261</sup> Şîrâzî, fahvâ'l-hitabı tanımlarken “*sözün tenbîh yoluyla delâlet ettiği şeydir*” ki, alt sınıra dikkat çekmek (*tenbîh*) için üst sınırın açıkça belirtilmesi veya üst sınıra dikkat çekmek

<sup>254</sup> “*فحا يفحو فحوا*” kalıbından türetilen *fahvâ*, tohum (bizir) anlamında, yani bir şeyin özü anlamında; *fahve'l-keâm* terkihi de sözün maksadı, manası ve sözün gittiği, vardığı yer manasında kullanılmıştır. Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “fhw” md., V, 3359; Cevherî, *es-Sihâh*, “fhw” md., VI, 2453; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “fhw” md., s. 676.

<sup>255</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 99, 100. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 341, III, 251, 331; İbn Fûrek, *Kitabu'l-hudûd*, s. 140; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 566; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî (eş-Şer'iyât)*, XVII, 86; Ferrâ, *el-'Udde*, I, 153, II, 480; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 439; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, s. 24, 146; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 225.

<sup>256</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 341, III, 251, 331; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 782; Ferrâ, *el-'Udde*, I, 152, II, 480; Bâcî, *Kitabu'l-minhâc*, s. 24; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 104; a.mlf., *Şerhu'l-lüma'*, I, 424; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 225.

<sup>257</sup> “*لحن يلحن لحنًا*” kalıbının masdarı olan *lahn*, bir şeyi niyet etmek, kasdetmek ve ona yönelmek, bir kimsenin söylediği sözü anlamak, başkasının anlayamadığı sözü anlamak manasına gelir. *Lahnu'l-kavl* ise sözün manası, fahvâsı ve işitenin lafızdan derin düşünmeyle anladığı manasına gelir. “*Onları sözün lahnından tanursun*” (Muhammed 47/30) âyetindeki *lahnu'l-kavl*, sözün manası ve fahvâsı şeklinde izah edilmiştir. Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “lhn” md., V, 4013; Cevherî, *es-Sihâh*, “lhn” md., VI, 2193-2194; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “lhn” md., s. 820.

<sup>258</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 341, 343, III, 331; İbn Fûrek, *Kitabu'l-hudûd*, s. 140; Ferrâ, *el-'Udde*, I, 153; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 225.

<sup>259</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 8.

<sup>260</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhi ve Attar haşiyesiyle), I, 317; a.mlf., *Ref'u'l-Hacib*, III, 496.

<sup>261</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, I, 152, II, 480, IV, 1333. Ayrıca Ferrâ bu delâlet türü için mefhûmu'l-hitab, *tenbîh* anlamında delîlu'l-hitâb tabirini de kullanmaktadır. Bkz. *El-'Udde*, III, 827.

için alt sınırın açıkça belirtilmesi şeklinde ifade etmiştir.<sup>262</sup> Kelvezânî de “tenbîh”in sahih bir delîl olduğunu, hitabın sarîhinden değil fahvâ ve lahninden elde edildiğini belirterek mefhûmu’l-muvâfaka için daha çok tenbîh tabirini kullanmıştır.<sup>263</sup>

*Mefhûmu’l-muvâfaka* tabiri ise tesbit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa İbn Fûrek tarafından şu şekilde ifade edilerek kullanılmıştır: “*Mefhûmu’l-muvâfaka mefhûmu’l-hitab, mefhûmu’l-muhâlefe ise delîlu’l-hitâb diye isimlendirilir.*”<sup>264</sup> Cüveynî de İbn Fûrek’in eserlerinde lafza dair bir bölüm oluşturduğunu ve mefhûmun iki kısmını da açıklayıp, muvâfakaya delâlet edenin mefhûmu’l-hitab, muhâlefeye delâlet edenin de delîlu’l-hitâb diye isimlendirildiğini aktarır.<sup>265</sup> Sonra da Cüveynî, Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve sonraki usulcüler tarafından bu tabir kullanılmıştır. Günümüzdeki usulcüler tarafından da kalamcı usulcülerin mefhûm taksimi aktarılırken kullanılan mefhûmu’l-muvâfaka tabiridir.<sup>266</sup>

Hanefî usulcülerde ise Cessâs bu delâlet türü için kalamcı usulcülerde olduğu gibi *fahvâ’n-nass ve fahvâ’l-hitab* tabirlerini kullanmıştır.<sup>267</sup> Ancak delâletinin dikkate alınması gerektiği anlamında da bu delâlet türü için delîlu’l-hitâb tabirini de kullanmıştır.<sup>268</sup> Debûsî’den itibaren ise mefhûmu’l-muvâfaka anlamında “*delâletu’n-nass, dâll bi’d-delâle, ed-delâle, delâletu ma’ne’n-nass ve delâletu’d-delâle*” tabirleri kullanılmıştır.<sup>269</sup>

<sup>262</sup> Şîrâzî, *el-Lüma’*, s. 104; a.mlf., *Şerhu’l-lüma’*, I, 424.

<sup>263</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 225.

<sup>264</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 782.

<sup>265</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449-450.

<sup>266</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 84; İbnü’l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), III, 491; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, I, 318, 322; Beyzâvî, *Minhacu’l-usûl* (İsnevi şerhiyle), II, 203-205; İbni Müflih, *Usûlü’l-fikh*, III, 1059; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 7, 13.

<sup>267</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 99, 100.

<sup>268</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 289, 291. Ferrâ da bu delâlet türü için mefhûmu’l-hitab ve tenbîh anlamında olmak üzere delîlu’l-hitâb tabirini de kullanmıştır. Bkz. *El-Udde*, III, 827.

<sup>269</sup> Debûsî, *Takvimu’l-edille*, s. 130; Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhiyle), I, 184, II, 412; Serahsî, *Usûl*, I, 241; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, I, 569; Lamîşî, *Kitabun fi usûli’l-fikh*, s. 51; Sıgnakî, *Kitabu’l-vâfi*, I, 486; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-sübûd*, I, 444. Davut İltaş, Debûsî’nin bu delâlet türü için “nassin delâleti” tabirini seçmesinde Cessâs’ın bu delâlet türü için “mâ yüfidu min ciheti’d-delâle ma’nen” nitelemesinin etkili olduğunu söylemenin mümkün olduğunu belirtir. Bkz. İltaş, a.g.e., s. 265.

## 2. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Tanımı

Sözlükte “anlaşılan” manasına gelen mefhûm ile “uygun” anlamına gelen muvâfaka<sup>270</sup> sözünden oluşan terkîb; muvâfik mefhûm, uygun mana anlamına gelip, Fıkıh Usûlü terimi olarak da sözlükteki bu manasına paralel olarak lafzın, lafızda açıkça zikredilmeyen mananın açıkça zikredilene münasip olduğuna delâlet etmesidir. Diğer bir ifadeyle lafzın, sözde açıkça söylenmeyen hakkındaki hükmünün, söylenen hakkındaki hükme uygun olmasıdır.<sup>271</sup>

Usulcülerin yaptıkları mefhûmu'l-muvâfaka tanımlarına baktığımızda bu delâlet türü ile anlaşılanın lafızdan hangi yolla anlaşıldığı, yani sırf dilden mi, yoksa kıyas yoluyla mı anlaşıldığı hususu dışarıda tutulacak olursa, bu tanımların lafızda farklılıklar arzetseler de temelde aynı şeyi ifade ettikleri söylenebilir. Nitekim tanımlardan sonra usulcülerin verdikleri “*ana-babaya öf bile deme*” âyeti gibi bazı örnekler de, hepsinde ortaktır. Bu tanımları birbirine benzerlikleri açısından dört gruba ayırmak mümkündür.

*a. Hanefî Usulcülerin Yaptıkları Tanımlar:* Cessâs, lafzın sarfihinden anlaşılan anlam gibi, bunun da lafızdan anlaşılan bir anlam olduğunu, ancak lafzın açıkça zikrettiği anlamdan farklı olarak bunu, “*lafzın, kendisi için konulmadığı bir manayı, delâlet yoluyla ifade etmesidir*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>272</sup> Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Semerkandî gibi Hanefî usulcüler, genelde “*dil açısından ve nassın/nazmın manasıyla sabit olan şeydir/hükümdür*” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>273</sup> Hanefî usulcülerin bu

<sup>270</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, VI, 4884, “vfk” md.; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1567, “vfk” md.; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, s. 1046, “vfk” md.

<sup>271</sup> Bu delâlet türü, günümüz mer'î hukukta, *Evleviyet yolu (Yeğleme, Öncelik, Argumentum a Fortiori)* olarak ifade edilmekte ve kanunların yorumlanmasında başvurulan mantık kurallarından biri olarak değerlendirilip şu şekilde izah edilmektedir: *Evleviyet yolu*, çoğun içinde, azın da bulunacağı veya bütün için doğru olan şeyin, parçalar için de doğru olacağı prensibine dayanmakta olup, daha önemli bir durum için kabul edilen bir hükmün, daha az önemli durumlarda da uygulanabilmesini; veya daha az önemli bir husus hakkındaki hükmün, daha çok önemli bir meseleye tatbikini sağlar. Örneğin, Borçlar Kanununun 57. maddesinde, bir kimsenin hayvanı bir başkasının gayrimenkûlüne (taşınmazına) zarar verdiği takdirde, taşınmaz sahibinin, hayvanı hapsedme hakkına sahip olduğu, eğer durum gerektiriyorsa zararını önlemek için taşınmaza giren hayvanı öldürebileceği belirtilmiştir. Taşınmaz sahibinin hayvanı öldürmeye mezûn sayılması, evleviyetle onu yaralayabileceğini de içine alır. *Evleviyet yolunun*, özel nitelikte bir kıyaslamadan veya benzetmeden ibaret olduğu, bu yönüyle, ayrı bir yorumlama türü olarak değil, kıyasın bir türü olarak da nitelenebileceği ifade edilmiş ve kanunun geniş şekilde yorumuna yol açtığı şeklindeki yönüne de dikkat çekilmiştir. Bkz. Aral, Vecdî, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 203-204; Aybay, Rona – Aydın, *Hukuka Giriş*, s. 163; Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, s. 205-206; Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, s. 88-89.

<sup>272</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 290.

ما يوفيد من جهة الدلالة معنى ليس اللفظ موضوعا له.

<sup>273</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 132.

tanımlarında göze çarpan iki özellik vardır: Biri bu delâlet türünün nassın/nazmın manasıyla sabit olduğu, diğeri de bunun ichtihad/istinbat yoluyla değil dilden anlaşıldığı hususudur. Sonraki dönem bazı Hanefi usulcüler ise, kalamcı usulcülerin yaptığı tanımların benzerini, hatta bazen aynısını yapmışlardır.<sup>274</sup>

*b. İbn Fûrek ve Onu Takip Edenlerin Tanımları:* İbn Fûrek, *Kitabu'l-hudûd* adlı eserinde fahvâ'l-hitab ve lahnu'l-hitab tabirlerini aynı anlamda kullanmış ve şu şekilde tanımlamıştır: “Kendisinden kastedilenin, hitabın kendisinden bilindiği şeydir.”<sup>275</sup> *El-Muhtasar*'da ise İbn Fûrek, lahnu'l-hitab'dan ayrı değerlendirdiği fahvâ'l-hitabı “lafzın tenbîhte bulunduğu şeydir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>276</sup> Ferrâ, Bâcî ve Şîrâzî gibi usulcüler, İbn Fûrek'in yaptığı bu tanımları biraz daha açarak fahvâ'l-hitabı tanımlamışlardır.<sup>277</sup> İbn Fûrek ve onu takip edenlerin yaptıkları bu tanımların, lafzın tenbîhte bulunduğu, işaret ettiği veya mefhûm yoluyla delâlet ettiği bütün manaları kapsayacak şekilde çok genel olduğunu söylemek mümkündür.

*c. Şîî Usulcülerin Yaptıkları Tanımlar:* Şîî fıkıh usulüne dair ilk eserin müellifi olan Şeyh Müfid fahvâ'l-hitabı, “Hakkında sarîh nass olmasa da dil ehlinin bu konudaki âdetinin bilinmesiyle mananın kendisinden anlaşıldığı şeydir”<sup>278</sup> şeklinde

فما ثبت بالاسم المنصوص عليه عينا أو معني بلا خلل فيه ولكن في مسمي آخر هو غير منصوص عليه.  
Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr şerhiyle)*, I, 184-185.

فما ثبت بمعني النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا.

Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr şerhiyle)*, II,412.

فما ثبت بمعني النظم لغة.

Serahsî, *Usûl*, I, 241.

فهو ما ثبت بمعني النظم لغة لا استنباطا برأى.

Semerkindî, *Mizânu'l-usûl*, I, 572.

ما ثبت الحكم فيها بمعني النص لا بعين النص.

<sup>274</sup> Örneğin Abdülaziz Buhârî, Gazzâlî'nin tanımını aynen almıştır. Bkz. *Keşfu'l-esrâr*, I, 184.

فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده.

<sup>275</sup> İbn Fûrek, *Kitabu'l-hudûd*, s. 140-141.

حد فحوى الخطاب ولحنه هو ما علم من نفس الخطاب المراد به.

<sup>276</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 566.

واما فحوى الخطاب فهو ما نبه اللفظ عليه.

<sup>277</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, I, 152.

واما مفهوم الخطاب فهو التنبيه بالمنطوق به على حكم المسكوت عنه.

Bâcî, *Kitabu'l-hudûd*, s. 51; a.mlf., *İhkâmu'l-fusûl*, s. 439; a.mlf., *Kitabu'l-işâre*, s. 290-291.

وهو ما يفهم من نفس الخطاب من قصد المتكلم بعرف اللغة.

Bâcî, *Kitabu'l-minhâc*, s. 24.

وهو ما دل عليه الخطاب بالتنبيه.

Bâcî, *Kitabu'l-minhâc*, s. 146.

وهو ما دل عليه اللفظ من جهة التنبيه.

Şîrâzî, *Lüma'*, s. 104; a.mlf., *Şerhu'l-lüma'*, I, 424.

وهو ما دل عليه اللفظ (الكلام) من جهة التنبيه.

<sup>278</sup> Şeyh Müfid, *et-Tezkira*, s. 38.

وفحوى الخطاب هو ما فهم منه المعنى وإن لم يكن نصا صريحا فيه بمعقول أهل اللسان في ذلك.

tanımlayarak, lafızdan bu mananın dil ehlinin örfü ile anlaşıldığına vurgu yapmaktadır. Seyyid Şerif Murtazâ ise “maksada fahvâsıyla delâlet eden hitaptır/şeydir” şeklinde tanımlarken, Tûsî de ona benzer bir tanımda bulunmuştur.<sup>279</sup>

*d. Mantûk Mana ile Meskût Mananın Uygunluğunu İfade Eden Tanımlar:* Sözde açıkça zikredilmeyen mana ile zikredilen mana arasındaki uygunluğu ifade eden ilk tanım görebildiğimiz kadarıyla Cüveynî'ye ait olup şu şekildedir: “Lafzın, söylenmeyenin hükmünün, söylenenin hükmüne uygun olmasına evlâ yolla delâlet etmesidir.”<sup>280</sup> Gazzâlî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Sübkî, İbn Müflih, Tilimsânî ve sonraki birçok usulcü tarafından “evlâ” kaydı konulmaksızın buna benzer tanımlar yapılmıştır. Yaygınlık kazanan ve kanaatimizce mefhûmu'l-muvâfakayı daha iyi tanıtan da bu tanım şeklidir.

### 3. Mefhûmu'l-Muvâfaka'da Aranan Şartlar

Mefhûmu'l-muvâfakada aranan şartlara ilişkin ilki ittifaklı, ikincisi ihtilafı iki şart öne sürülmüştür.

#### a. Ortak Bir Mananın Bulunması

Mefhûmu'l-muvâfaka yoluyla bir hükmün sabit olabilmesi için, söylenen (mantûk) ile söylenmeyen (meskût) arasında ortak bir mananın (menat/illet) bulunması ve bu mananın söylenmeyende söylenenden daha düşük olmaması gerektiği konusunda usulcüler ittifak etmişlerdir.

<sup>279</sup> Seyyid Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 323.

Tûsî, *el-'Udde*, I, 410.

<sup>280</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 411.

Âmidî, *el-İhkâm*, III, 84.

İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), III, 491; İbn Müflih, *Usulü'l-fikh*, III, 1059.

Tilimsânî, *Miftahü'l-vüsul*, s. 552.

ما دل على المراد بفحواه.

ما يفهم المراد بهحواء لا بصريحه.

فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى.

فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده.

فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق.

أن يكون المسكوت موافقا في الحكم.

هو أن يعلم أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.

## b. Anlamın Söylenmeyende Öncelikliği

Mefhûmu'l-muvâfaka yoluyla anlaşılan anlamın söylenmeyende söylenenden öncelikli (evlâ) olmasının şart olup olmadığı hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda usulcüler arasında iki yaklaşım söz konusudur.

### 1) Öncelikliğin Şart Oluşu

Bu yaklaşıma göre, söylenmeyenin söylenenden öncelikli olması şarttır. Bu görüştekiler arasında Şâfiî, Basrî, Şîrâzî, Cüveynî, Bâcî, Sem'ânî, Âmidî ve Tilimsânî gibi usulcülerini saymak mümkündür.

Şâfiî, kıyasın en güçlü çeşidi olarak nitelendirdiği bu delâlet türünü, şöyle açıklar: “Çoğun aza üstünlüğü sebebiyle, Allah'ın Kitabının veya Resûlünün bir şeyin azını haram kılmasında o şeyin çoğunun da aynı derecede veya daha şiddetli biçimde haram olduğu anlaşılır. Aynı şekilde bir taatin azını övmesinden, çoğunun övgüye daha lâyık olduğu anlaşılır. Bir şeyin çoğunun mübah kılınmasından, azının evleviyetle mübah olduğu anlaşılır.” Şâfiî, üç kısımdan oluşan bu açıklamasının ardından, her bir kısmı bir örnekle de açıklamıştır. Verdiği örneklerden biri, “Kim zerre ağırlığınca bir hayır yapmışsa, onu görür. Kim de zerre ağırlığınca şer işlemişse, onu görür” (Zilzâl 99/7-8) âyetidir ki bunu şöyle açıklar: Zerre ağırlığından daha fazla olan hayır, daha çok övgüye lâyıktır. Aynı şekilde zerre ağırlığınca şerden daha fazla olan şer, daha büyük günahı gerektirir.<sup>281</sup> Cüveynî, mefhûm konusuyla ilgili Şâfiî'nin sözlerinin manasını aktaracağını söyledikten sonra, mefhûm kısımlara ayırmış ve yaptığı mefhûmu'l-muvâfaka tanımında da evlâ olma kaydına yer vermiştir.<sup>282</sup> Dolayısıyla, evlâ olma şartını, hem Şâfiî'ye nisbet etmiş, hem de kendisi bunu benimsemiş olmaktadır. Zerkeşî, Cüveynî'nin mefhûmu'l-muvâfakada evleviyetin şart olduğunu Şâfiî'ye nisbet ettiğini belirtir ve bunun isme yönelik bir ihtilaf olduğunu, evlâ olan gibi, müsavi olanın da hüccet olduğu konusunda bir ihtilafın bulunmadığını ifade eder.<sup>283</sup> Ayrıca el-Hindî'nin de şöyle dediğini aktarır: Şâfiî'nin bu delâlet türünü celî kıyas diye isimlendirmesi

<sup>281</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 512-515 (1483-1490 maddeler).

<sup>282</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448-449.

<sup>283</sup> Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, I, 342-343.

evleviyetin şart olmadığına, müsavi olmanın yeterli olduğuna delâlet eder. Çünkü celî kıyasta, makîsin (fer') makîs aleyhten (asl) evlâ olması şart değildir.<sup>284</sup>

Basrî, hitaptan ta'lîl yoluyla anlaşılıp kıyastan farklı olan delâlet türünü, ta'lîli evlâ yolla olan ve evlâ yolla olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır<sup>285</sup>, fakat bunlardan sadece evlâ yolla olanı mefhûmu'l-muvâfaka kapsamında değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Zira illetle ilgili izahlarında da illeti, evlâ yolla ta'lîl ve evlâ yolla olmayan ta'lîl şeklinde ikiye ayırmış ve sadece birincisini fahvâ'l-kavl diye isimlendirmiştir.<sup>286</sup>

Şîrâzî ve Bâcî de fahvâ'l-hitabın üst sınırı belirtip alt sınıra dikkat çekmek veya alt sınırı belirtip üst sınıra dikkat çekmek şeklinde olduğunu belirtir.<sup>287</sup> Sem'ânî de fahvâ'l-hitapta evlâ olma kaydını getirmiştir.<sup>288</sup> Âmidî ise, mefhûmu'l-muvâfakanın tanımında evlâ olması kaydına yer vermediği gibi, aktardığı örnekler arasında da hem evlâ olana, hem de müsavî olana örnekler bulunmaktadır. Ancak, birçok örnek verdikten sonra, bütün bu kısımlarda delâletin *et-tenbîh bi'l-ednâ 'ale'l-a'lâ ve et-tenbîh bi'l-a'lâ ale'l-ednâ* şekillerinin dışına çıkmadığını belirterek, her iki durumda da söylenmeyen hükmünün söylenenin hükmünden evlâ yolla sabit olduğunu belirtir.<sup>289</sup>

## 2) Eşitliğin Yeterliliği

Bu yaklaşıma göre ise, söylenmeyen anlamın söylenenden öncelikli (evlâ) olması, şart olmayıp eşit (müsavî) olması yeterlidir. Başka bir ifadeyle, söylenmeyen ile söylenen arasındaki ortak mananın söylenmeyende söylenenden daha düşük olmaması yeterlidir. Hanefî usulcüler; Bâkılânî, Gazzâlî, Râzî, Beyzâvî, İbnü'l-Hâcib gibi kelimacı usulcüler bu görüştedir.

Cessâs, bu konuya bazı örnekler verdikten sonra, bunlarda nassın açıkça ifade ettiği mana dışında bu manadan daha öncelikli bir manayı da delâlet yoluyla ifade ettiğini belirtir. Bundan sonra aktardığı bazı örneklerde geçen sayılardan maksadın, bizzat kendileri olmadığını, bunlardan kesretin kastedildiğini belirtir. Dolayısıyla gerek

<sup>284</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 9.

<sup>285</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 297.

<sup>286</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 235.

<sup>287</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 104; a.mlf., *Şerhu'l-lüma'*, I, 424; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 439-440; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, s. 24.

<sup>288</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 3.

<sup>289</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 84-86.

Cessâs, gerekse ondan sonraki Hanefî usulcülerin verdikleri örneklerden, söylenmeyen anlamın söylenenden öncelikli olmasını şart koşmadıklarını, eşit olmasını yeterli gördüklerini söyleyebiliriz.<sup>290</sup> Nitekim had ve kefaretlere kıyas ile değil de, nassın delâleti ile sabit kılmalarının altında, eşitliği yeterli gördükleri hususu yatar. Sonraki Hanefî usulcüler ise, evlâ olmanın şart olmadığı, eşit olmanın yeterli olduğu hususunu açıkça ifade etmişlerdir. Sıġnakî, Mâiz'in recmedilmesinin nass ile sabit olduğunu, onun dışındakilerin ise nassın delâleti ile sabit olduğunu belirterek “*Onlara öf bile deme*” âyetinde olduğu gibi evleviyetin gerekmediğini, misliyetin yeterli olduğunu belirtir.<sup>291</sup> İbnu'l-Hümâm ise, nassın delâletinin tanımında, “*ister evlâ olsun, ister olmasın*” kaydını koyduktan sonra, hem evlâ olanın, hem de müsavî olanın aynı şekilde anlaşıldığını ifade eder ve bu şarta gerek olmadığını, bu şartı öne sürüp bu delâleti heder etmenin bir anlamının da bulunmadığını belirtir.<sup>292</sup>

Kelamcı usulcülerden Bâkılânî, manasını mefhûm, lahn ve fahvâsı yoluyla kendi başına ifade eden hitaba bazı örnekler verdikten sonra, dili konuşan ve bilen herkesin bu sözlerde açıkça zikredilmeyen mananın söylenen manadan daha önce işitenin zihnine geldiği, daha önce gelmediyse de onunla eşzamanlı geldiği konusunda ittifak ettiklerini söyler.<sup>293</sup> Gazzâlî de, bunun şartının, söylenenin söylenmeyenden sonra değil, ondan daha çabuk veya onunla eşzamanlı anlaşılması olduğunu ifade eder.<sup>294</sup> Râzî ise bu konuyu kıyasın içinde ele almış ve fer'de sabit olan hükmün aslında sabit olan hükme göre üç durumda bulunacağını belirtmiştir. Buna göre fer'de sabit olan hüküm, ya daha kuvvetli veya ona eşit ya da ondan daha aşağıdadır dedikten sonra, daha kuvvetli ve müsavî olana örnek verip müsavî olanı *el-kiyas fi ma'ne'l-asl* diye isimlendirmiştir. Daha aşağı olanın ise fakihlerin başvurdukları diğer tüm kıyasları kapsadığını belirtir.<sup>295</sup>

Beyzâvî de mefhûmu'l-muvâfakaya biri evlâ, diğeri de müsavî türüne örnek olacak şekilde iki örnek vererek, evlâ olmasını şart koşmadığını göstermiştir. İsnævî de

<sup>290</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 290-291; Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 132-134; Serahsî, *Usûl*, I, 241-248; Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr* şerhiyle), II, 412-437; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 569-572.

<sup>291</sup> Sıġnakî, *Kitabu'l-vâfi*, I, 492-493.

<sup>292</sup> İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emir Padişah şerhiyle), I, 90, 94.

<sup>293</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 341-342.

<sup>294</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 412.

<sup>295</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, V, 123-124.

İbnü'l-Hâcib'in evleviyeti şart koşmasının aksine, Beyzâvî'nin konuya iki örnek vermesinin evleviyeti şart olarak görmediğine işaret olduğunu belirtir.<sup>296</sup> İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'da verdiği örnekler ve bu örneklerden sonraki "*et-tenbîh bi'l-ednâ 'ale'l-a'lâ* veya *et-tenbîh bi'l-a'lâ 'ale'l-ednâ*" ifadeleri ilk etapta evleviyeti gerekli gördüğü izlenimi verir. Ancak mefhûmu'l-muhâlefe ile ilgili bahiste, "*mefhûmu'l-muhâlefe'nin şartı, söylenmeyende (meskutte) evleviyet ve müsavatın ortaya çıkmaması, aksi takdirde mefhûmu'l-muvâfaka olur*" demesi, onun evleviyeti şart koşmadığını gösterir.<sup>297</sup> Sonraki dönem usulcüler de söylenmeyenin söylenenden evlâ veya müsavî olması durumlarını mefhûmu'l-muvâfaka olarak nitelmişlerdir.

#### 4. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Kısımları

Mefhûmu'l-muvâfaka'da aranan şartlardan bahsederken ifade ettiğimiz gibi, kimi usulcüler bu yolla anlaşılan anlamın söylenmeyende söylenenden öncelikli (evlâ) olmasını şart koşarken, usulcülerin çoğu bunu şart olarak görmeyip eşit (müsavî) olmasını yeterli görmüşlerdir. Dolayısıyla, birinci yaklaşıma göre, mefhûmu'l-muvâfaka'nın bir tek türünden söz edilebilirken, ikinci yaklaşıma göre ise iki türünden söz edilir. Nitekim bu yaklaşıma sahip sonraki bazı usulcüler tarafından bu ayırıma dayanarak, bu delâlet türünün kısımlarından evlâ olana fahvâ'l-hitab, müsavî olana da lahnu'l-hitab ismi verilmiştir.<sup>298</sup>

##### a. Öncelikli (Evlâ) Olan

Mefhûmu'l-muvâfakanın bu türü, söylenmeyen anlamın söylenenden öncelikli olduğu bir delâlet türü olup esasen bu da iki şekilde olur.

##### 1) Alt Sınırı Söyleyip Üst Sınıra Dikkat Çekmek

*Et-tenbîh bi'l-ednâ 'ale'l-a'lâ* diye ifade edilen mefhûmu'l-muvâfakanın bu çeşidi, lafzın açıkça ifade ettiği mananın en alt sınır olduğu ve bunun, hitapta açıkça ifade edilmeyen, fakat lafzın kapsamına mefhûm yoluyla girmesi daha öncelikli olan üst sınır mahiyetindeki hükümlere delâlet etmesidir. Bu delâlet türü mefhûmu'l-

<sup>296</sup> İsnevî, *Nihâyetu's-Sâl*, I, 313.

<sup>297</sup> İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübkî şerhi ile), III, 491, 500; a.mlf., *Münthe'l-vusûl*, s. 148.

<sup>298</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhi ile), I, 317.

muvâfakanın en yaygın şekli olup Şâfiî, Cessâs, Bâkılânî gibi erken dönem usulcüler tarafından ele alınmış ve birçok örnek verilmiştir. Bunun hemen hemen bütün usulcüler tarafından verilen en yaygın örneği “*onlara öf bile deme*” (İsrâ 17/23) âyetidir. Ana – babaya öf deme lafzın mantûkuyla; nassın doğrudan kendisiyle yasaklanmıştır. Bunun yasaklanma sebebi, içerdiği eziyet olup onlara gösterilmesi vacip olan saygıya aykırı bir davranış olmasıdır. Onlara eziyet bakımından sövme, dövme, öldürme gibi fiiller ise öf demeden daha fazlasını içermektedir. Dolayısıyla bu fiiller mefhûmu’l-muvâfaka yoluyla daha öncelikli olarak (evlâ bir şekilde) yasaklanmış olur.<sup>299</sup>

Diğer bir örnek de “*Kim zerre miktarınca hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarınca kötülük (şer) yapmışsa onu görür.*” (Zilzâl 99/7-8) Bu âyet mantûku ile zerre miktarı hayır ve şerrin karşılığının görüleceğini, mefhûmu’l-muvâfaka yoluyla da daha öncelikli olan zerre miktarından daha fazla hayrın karşılığı olan sevabın, ve zerre miktarından daha fazla şerrin karşılığı olan cezanın görüleceğini ifade etmektedir.<sup>300</sup> Bunların dışında, usulcüler tarafından diğer bazı örnekler de verilmiştir.<sup>301</sup>

<sup>299</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 290; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 342; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 566, 568; Şeyh Müfid, *et-Tezkira*, s. 38; Kadı Abdülcebâr, *el-Muğni (eş-Şer’iyât)*, XVII, 86; Debûsî, *Takvimu’l-edille*, s. 132; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 297; Şerif Murtaza, *ez-Zerî’a*, I, 323-324; Ferrâ, *el-Udde*, I, 153, II, 480, IV, 1334; Tûsî, *el-Udde*, I, 410; Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, s. 439-440; a.mlf., *Kitabu’l-işâre*, s. 291; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 424; a.mlf., *et-Tabsira*, s. 227; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449, 451-452; Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhi ile), I, 185-186; Serahsî, *Usûl*, I, 241-242; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 411-412.

<sup>300</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 515; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 342; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 411.

<sup>301</sup> Şâfiî kıyasın en güçlü çeşidi olarak nitelendirdiği bu delâlet türünü şöyle açıklar: “*Çoğun aza üstünlüğü sebebiyle, Allah’ın Kitabında veya Resûlünün bir şeyin azını haram kılmasında, o şeyin çoğunun da aynı derecede veya daha şiddetli biçimde haram olduğu anlaşılır. Aynı şekilde bir taatin azını övmesinden, çoğunun övgüye daha layık olduğu anlaşılır. Bir şeyin çoğunun mübah kılınmasından, azının evleviyetle mübah olduğu anlaşılır.*” Şâfiî üç kısımdan oluşan bu açıklamasının ardından her bir kısmı bir örnekle de açıklamıştır. Birinci kısım olan haramlığa, şu örneği vermiştir: “*Allah Resulü buyurdu ki, Allah mü’minin kanını, malını ve onun hakkında hayır dışında zanda bulunulmasını haram kıldı.*” Allah mü’min hakkında hayra aykırı zannı haram kıldıysa, mü’min hakkında doğru olmayan söz söyleme haram kılınma konusunda daha önceliklidir. İkinci kısım olan övgüye/hamde, şu örneği verir: “*Kim zerre ağırlığıncı bir hayır yapmışsa, onu görür. Kim de zerre ağırlığıncı şer işlemişse, onu görür.*” (Zilzâl 99/7-8) Bunu şöyle açıklar: Zerre ağırlığından daha fazla olan hayır, daha çok övgüye layıktır. Aynı şekilde zerre ağırlığıncı şerden daha fazla olan şer, daha büyük günahı gerektirir. Üçüncü kısım olan mübahlığa, da şu örneği vermiştir: Allah bize küfür ehlinden anlaşmalı olduklarımız hariç savaşçı olanlarının kanını akıtmayı bize helal kılmıştır. Dolayısıyla kanlarını akıtmaktan daha hafif olan bedenlerine bir zarar verme veya mallarını alma, daha öncelikli olarak mübah olur. (*Er-Risale*, s. 513-515.)

Cessâs, lafzın kendisi için konulmadığı bir anlamı, delâlet açısından ifade etmesi olarak nitelediği bu delâlet türüne, şu örnekleri verir: “*Onlara öf bile deme*” (İsrâ 17/23) âyeti iki anlam ifade etmektedir. Birincisi, bu sözün bizzat kendisinin yasaklanmasıdır; ikincisi ise delâlet açısından öf demenin üstünde bulunan sövme, dövme ve öldürme gibi fiillerin yasaklığı anlamıdır. Bundan sonra aktardığı bazı örneklerde geçen sayılardan maksadın bizzat kendileri olmadığını, bunların kesretten kinaye olduğunu belirtir. “*Kıl kadar haksızlığa uğramazsınız.*” (Nisa 4/77), “*Zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.*” (Nisa 4/124) Bu âyetler, belirtilen miktardaki zulmün nefyi konusunda nastır. Bu miktardan daha fazlasının nefyine dair ise bu âyetlerde delâlet vardır. “*Onlardan birine yüklerle (mehir) vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.*” (Nisa 4/20), “*Kitap ehlinden öyleleri vardır ki, ona yüklerle mal emanet*

## 2) Üst Sınırı Söyleyip Alt Sınıra Dikkat Çekmek

*Et-tenbîh bi'l-a'lâ ale'l-ednâ* olarak ifade edilen mefhûmu'l-muvâfakanın bu türü de, söylenmeyenin söylenenden öncelikli olduğu kısma girer. Bu, lafzın mantûkunun ifade ettiği mananın üst sınır olduğu ve bu üst sınırın lafzın kapsamına mefhûm yoluyla girmesi daha öncelikli olan alt sınır mahiyetindeki hükümlere delâlet etmesidir. Usulcüler genelde şu âyeti buna örnek vermişlerdir:

“*Kitap ehlinden öyleleri vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana tastamam verir. Onlardan öyleleri de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilmedikçe, onu sana geri vermez.*” (Âli İmrân 3/75) Bu âyetin birinci kısmı, ehl-i kitaptan bazılarının yüklerle mal emanet edilmesi durumunda, onların bunu tam olarak geri vereceğini mantûkuyla ifade eder. Mefhûmu'l-muvâfaka yoluyla da bu kimselerin kendilerine emanet edilen yüklerden daha az malı öncelikli olarak iade edeceklerine delâlet eder. Ayetin ikinci kısmı da önceki bölüm olan alt sınırı söyleyip üst sınırı dikkat çekmeye örnektir.<sup>302</sup>

### b. Eşit (Müsavî) Olan

Söylenmeyenin (meskûtun) söylenene (mantûka) eşit olduğu mefhûmu'l-muvâfaka çeşididir. Diğer bir ifadeyle, hitabın mefhûmuyla delâlet ettiği mananın, mantûkuyla delâlet ettiği manaya eşit olması, ondan ne öncelikli ne de aşağı olması durumudur. Usulcüler, mefhûmu'l-muvâfakanın bu türüne, genelde şu âyetleri örnek vermişlerdir:

---

*etsen, onu sana tastamam verir.*” (Âli İmrân 3/75), “*Allah izin verirse’ demeden hiçbir şey için ‘şu işi yarın yapacağım’ deme.*” (Kehf 18/23-24) Bu âyet “yarın” ile ilgili olarak nastır. Delâlet yoluyla da gelecekte yapılacak her iş ile ilgili olarak böyle denilmesini gerektiriyor.

“*Onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen, Allah onları affetmeyecektir.*” (Tevbe 9/80), “*Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener.*” (Enfâl 8/65), “*Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa, Allah’ın izniyle iki yüz kişiyi yener*” (Enfâl 8/66). Cessâs, bu âyetlerde belirtilen rakamlar açısından bu âyetlerin nass olduğunu, ancak bu sayılar belirtilmiş olsa da maksadın çokluk olduğunu, bizzat bu sayılar olmadığını, yani bu sayıların kesretten kinâye olduğunu söyledikten sonra, bu tür delâletin (mefhûmu'l-muvâfaka) Kur’an, sünnet ve insanların birbirleriyle konuşmalarında çok örneğinin bulunduğunu ifade eder. (*El-Fusûl*, I, 290-291.)

Bâkîllânî de yukarıda mefhûmu'l-muvâfakanın kısımlarına verdiğimiz örneklere ilaveten şu âyetleri de örnek vermiştir: “*Kıl kadar haksızlığa uğramazsınız*” (Nisa 4/77), “*Zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.*” (Nisa 4/124), “*O’ndan başka yalvarıp durduklarınız ise bir çekirdek zarına bile hükmedemezler.*” (Fatır 35/13). (*Et-Takrîb*, I, 342.)

<sup>302</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 290; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 342; Ferrâ, *el-’Udde*, II, 480; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, s. 439-440; a.mlf., *Kitabu’l-minhâc*, s. 24; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 424; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 411.

“Onların (yetimlerin) mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin.” (Nisa 4/2)  
“Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar.” (Nisa 4/10) Bu âyetler yetimlerin mallarını yemenin yasak olduğunu mantûkuyla ifade eder ki bu, yetimin malının telef edilmesi ve onun bu malından mahrum edilmesi anlamına gelir. Yetimin malının yakılması veya başka yollarla telef edilmesi de yetimin malından mahrum edilmesi ve onun malının telef edilmesi anlamına gelir ki âyet mafhumuyla bu hususu ifade eder. Bu da mantûkun ifade ettiği ile eşit konumdadır. Ancak itlaf, genelde yeme yoluyla olduğundan âyette sadece o zikredilmiş ve diğer telef etme yolları olan elbiselerinin giyilmesi, mallarının hibe edilmesi, satılması, hayvanlarına binilmesi v.b. hususlar belirtilmemiştir.<sup>303</sup>

## 5. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Delâletinin Türü

Mefhûmu'l-muvâfaka'nın delâletinin türü konusunda ekoller ve aynı ekole bağlı usulcüler arasında farklı eğilimler bulunmaktadır. Bu farklılık, bu delâlet türü ile kıyas arasındaki bazı benzerliklerden kaynaklanmaktadır. İkisinde de bir aslın/mantûkun, fer'in/meskûtun anhin, illetin/menatın ve aslın /mantûkun hükmünün bulunması, usulcülerin bu delâlet türünün lafzî mi, yoksa kıyasî bir delâlet mi olduğu konusunda farklı düşünmesine sebep olmuştur. Kimi usulcüler, bunun kıyasın bir çeşidi olduğunu, dolayısıyla delâletinin kıyas yoluyla olduğunu söylerken; kimisi de kıyastan farklı olduğunu ve delâletinin kıyas yoluyla değil, lafızdan anlaşıldığını söyler. Lafzî delâlet olduğunu söyleyenler de, bunu farklı şekillerde izah etmişlerdir. Kimi usulcüler, bunun lafzın luğavî delâleti olduğunu, kimisi de lafzın örfî delâleti olduğunu söylerken; bazı usulcüler de, lafzın bu delâletinin siyak ve karînelerden anlaşıldığını ifade eder. Usulcülerin bu farklı değerlendirmeleri, gerekçeleri, bunlara yapılan itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar ayrıntıyla ele alınıp incelenmeyi gerektirir.

### a. Kıyasî Bir Delâlet Oluşu ve Buna Yapılan İtirazlar

#### 1) Kıyasî Bir Delâlet Oluşu

Başta Şâfiî olmak üzere Basrî, İbn Hazm, Şîrâzî, Cüveynî, Sem'ânî, Kelvezânî, Râzî gibi değişik ekollerden usulcüler, bu delâlet türünün kıyasın bir çeşidi olduğunu

<sup>303</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 343; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 411.

savunmuş ve genellikle bunu kıyas konusunda ele almışlardır. Temel gerekçe, bu delâlet türünün ta'lîle dayalı olması, yani mantûkun hükmü meskûtun anhe verilirken, aralarında ortak bir illetin bulunmasıdır. Bunlara göre, “onlara öf bile deme” (İsra 17/23) âyetinde “öf” demenin yasaklanması, içerdiği eziyet nedeniyle olup; sövme, hakaret etme, dövme gibi diğer davranışlar da eziyet anlamı içerdiğinden yasak kapsamına girer. Bu da kıyastan başka bir şey değildir.

Bu delâlet türünün *kıyâs-ı celî* olarak isimlendirilmesi, daha öncede ifade edildiği gibi, esasen Şâfiî'ye nisbet edilmiştir.<sup>304</sup> Ancak, Şâfiî'nin eserlerinde bu tabiri kullandığına rastlanmasa da, onun bu delâlet türünü kıyasın en kuvvetli şekli olarak nitelediğini görmek mümkündür. Zira Şâfiî, bu konuda yaptığı açıklamalardan ve bu açıklamaları verdiği örneklerle izah ettikten sonra, bazılarının bunu kıyas olarak isimlendirmekten kaçındıklarını ve bu şekilde anlaşılmanın âyetin kapsamına dahil olduğunu söylediklerini, bu görüşte olanların "kıyas" sözcüğünü iki farklı anlama gelebilen, ancak bunlardan birine hamledilen şey için kullandıklarını söyler. Diğer bazılarının ise, kitap ve sünnetin nassında yer almayıp onunla aynı manada olanlara kıyas adını verdiğini belirtir. Sonra da âmmenin/halkın bilgisini idrak ettiğini söylediği bu kıyas türü dışında kalan diğer kıyas türlerini örnekler vererek izah etmeye geçer.<sup>305</sup> Onun bu görüşleri aktarırken kullandığı ifadeler ve bu delâlet türünü "kıyasın en güçlüsü" olarak nitelenmesi, kendisinin de bu ikinci görüşte olduğunu göstermektedir.

Basrî de delâlet şekillerini ele alırken bu delâlet türünü, beyanı ta'lîl yoluyla ifade eden şekilde nitelenmiş ve şer'î illetlerin yolları arasında da “lafzın tenbîh yoluyla delâlet ettiği” kısmın türlerinden biri olan “vacibin yapılmasına engel olan şeyin yasaklanması” başlığı altında incelemiştir. Sonra da, “onlara öf bile deme” (İsra 17/23)

<sup>304</sup> Şîrâzî, *el-Lîma'*, s. 104; a.mlf., *Şerhu'l-lîma'*, I, 424; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 440; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, s. 24; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 5, IV, 157; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 227.

<sup>305</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 513-517. Soner Duman'ın ifadesiyle “*el-Ümm'e* baktığımızda, Şâfiî'nin kıyas adını vererek yahut vermeyerek ulaştığı bir takım çözümlerin, *er-Risâle*'de ifade ettiği biçimde evlâ kıyasa uyan örnekleri teşkil ettiğini görürüz.”

Muhayyerlik süresi: Satım akdinde hadiste üç günlük muhayyerliğe izin verilmistir. Üç günlük muhayyerlik caiz olduğuna göre, üç günden az olan muhayyerlik öncelikle caiz olur.

Selem akdinin feshedilmesi: Bir kimse nitelikleri belirli bir miktar buğday için belirli bir süreye kadar selem akdi yapsa, süre dolduğunda iki taraf akdi bütünüyle feshetme konusunda anlaşsalar, bunu yapmaları caiz olur. Bu caiz olduğuna göre, akdın yarısının feshedilip yarısının sabit tutulması da caiz olur.

Vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda kısas: Kitap ve Sünnet her ikisi birlikte hiçbir karışıklığa mahal bırakmadan delâlet etmektedir ki öldürülenin velisi kısas yapma, kâtili affetme veya diyet alma şıklarından dilediğini seçer. Bu konuda kâtilin seçim hakkı yoktur. Can konusunda durum böyle olunca, ondan daha alt seviyedeki yaralamalarda da böyle olur. Bkz. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 178-179.

âyeti üzerinde, konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır. Her akıllı kişi, âyetteki bu ifadenin, anne babayı yüceltme ve onlara ikramda bulunmanın gerekliliğini ifade ettiğini bilir. Dolayısıyla, onlara gösterilmesi vacip olan saygıya aykırı bir davranış olan “öf” deme, küçük düşürme ve eziyet içermesi nedeniyle yasaklanmıştır. O halde, eziyet anlamı içeren dövme gibi davranışlar da, buna kıyas yoluyla yasaklanmış olur. Fakat dövme fiili, içerdiği eziyet anlamında “öf” sözüyle ortak olduğundan ve hatta ondan daha fazlasını içerdiğinden, daha öncelikli olarak yasak olur. Bu yüzden de *kıyasu’l-evlâdır*.<sup>306</sup> Kelvezânî de bu delâlet türü ile anlaşıl意思 anlamın, ta’lil evlâ olan yolla anlaşıldığını söyler.<sup>307</sup>

Basrî, bu delâlet türünün dilin kullanımını yoluyla değil, kıyas yoluyla olduğunu şöyle izah eder: “*Bunun lafızdan değil de kıyasu’l-evlâ yoluyla anlaşıldığının delili şudur: Eğer bu, lafızdan anlaşılmuş olsaydı, ya dil ya da örfte, lafzın onları dövmenin yasak oluşu için konulmuş olması gerekirdi. Dilde bu lafzın dövmenin yasaklığı için konulmadığı açıktır. Örfte de dövmenin yasaklığı için konulmuş olması caiz değildir. Çünkü onları dövmenin yasak oluşunu bilmek, kıyasu’l-evlâyâ bağlıdır.*”<sup>308</sup> Basrî, konuyu daha da açar ve açıklamalarının bir yerinde şöyle der: “*Söze başka bir anlam verme imkânsız olmadığı sürece, kelâmın örfi anlamına nakledilmesine hükmetmek caiz değildir. Ona örfi anlam verme dışında başka anlam vermenin mümkün olduğunu da açıkladık.*”<sup>309</sup> Sonra da Basrî, yapılan bazı itirazlara cevap verir ve bu delâlet türüne örnek olup olmayacağına dair bazı cümleleri ele alıp izah eder.<sup>310</sup> Mefhûmu’l-muvâfakayı kıyas olarak değerlendiren diğer usulcülerin yaklaşımları da büyük ölçüde Basrî’nin ortaya koyduğu yaklaşımla aynı çerçevededir.

Zâhirî usulcü İbn Hazm da, bu delâlet türünü kıyas olarak değerlendirmiş ve kıyası reddettiği gibi bu kapsamda onu da reddetmiştir. Şöyle ki İbn Hazm, “*Onlara öf bile deme*” âyetiyle ilgili olarak, eğer anne-baba ile ilgili bu lafızlardan başka bir şey varid olmasaydı, ne onları dövmenin, ne de öldürmenin haram olacağını, sadece onlara “öf” demenin haram olacağını belirtir. Ancak aynı âyette ve başka âyetlerde onlara

<sup>306</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, I, 297; II, 254.

<sup>307</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 227.

<sup>308</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, II, 255.

<sup>309</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, II, 255.

<sup>310</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, II, 255-257.

iyilikte bulunulması, güzel söz söylenilmesi, rahmet kanatlarının gerilmesi ve onların azarlanmaması gerektiğinin emredildiğini ifade eder.<sup>311</sup>

Şîrâzî, bu delâlet türünün hangi yolla anlaşıldığı konusunda, Şâfiî usulcülerin ihtilaf ettiğini söyler. Bir kısmına göre, bunun lafzın nutkundan anlaşıldığını, Zâhirîler ve kelamcı usulcülerin çoğunun bu görüşte olduğunu; diğer bazısına göre ise bunun kıyas yoluyla anlaşıldığını, doğru olanın da bu görüş olduğunu, çünkü Şâfiî'nin de bunu celî kıyas olarak isimlendirdiğini söyler. Bunun delîlinin de, “öf” lafzının dövme ve sövmeyi kapsamaması ve lafzın kapsamadığı şeyin lafızdan anlaşılmasının muhal olmasıdır.<sup>312</sup> Kıyas konusunda da, celî kıyasın türlerinden biri olarak zikrettiği bu delâlet türünü, illeti nassla anlaşılardan sonra, ikinci sırada illeti tenbîh yoluyla anlaşılacak delâlet türü olarak zikreder.<sup>313</sup>

Cüveynî, mefhûm ve kısımlarını ele aldığı bahiste mefhûmu'l-muvâfakanın kıyas olup olmadığına değinmemiştir. Ancak, kıyas konusunda bu meseleyi ele alır ve usulcülerin bu konuda iki gruba ayrıldığını belirtir. Bazısı, bunun kıyasın konularından olmadığını, hitabın fahvâsından anlaşıldığını söylerken; bir kısmı da bunun kıyas olduğunu söyler. Cüveynî, bunun lafzî bir tartışma olduğunu ve bunun ardında herhangi bir faydanın bulunmadığını belirtmekle birlikte, bu delâlet yoluyla lafızdan elde edilen hükme bakıldığında, nassın bu anlamı lafzın vaz'ı ve dilin gereği açısından ifade etmemesi yönüyle kıyas sayılmasının daha uygun (emsel) olduğunu söylemiştir.<sup>314</sup> Tacuddin es-Sübkî, Şâfiî ile iki imamın bunun delâletini kıyas olarak gördüğünü, şarih Mahallî de bu iki imamın Cüveynî ve Râzî olduğunu açıkça belirtmiştir.<sup>315</sup>

Sem'ânî de, bu delâlet türünün, Şâfiî tarafından celî kıyas olarak isimlendirildiğini ve buna itirazlarda bulunulduğunu belirttikten sonra, onun söylediğini desteklemek için konuyu şu şekilde açıklamaya çalışır. Şâfiî böyle demiştir, çünkü “*onlara öf bile deme*” âyetinde dövme ve sövme hitapta zikredilmemiştir, ancak

<sup>311</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 56 vd. Bazı kaynaklarda, Zâhirîlere göre bu delâlet türüyle anlaşılacak anlamın kıyas yoluyla değil, nutktan ve dilden anlaşıldığı belirtilmiştir. Bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 424; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 227. Ancak İbn Hazm'ın yukarıda aktardığımız ifadelerinden ve diğer izahlarından böyle söylemedikleri açıkça anlaşılmaktadır.

<sup>312</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 424-425; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 104; a.mlf., *et-Tabsira*, s. 227-228.

<sup>313</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II, 801-802.

<sup>314</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 786.

<sup>315</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmî* (Mahalli şerhiyle), I, 318.

zikredilenden anlaşılmalıdır. Bu da, kıyastaki asıldan, fer'in anlaşılmasına benzer. Ayrıca, bu tür delâlet, bir çeşit incelemeyi gerektirir. Zira konuşanın kastını ve bu sözün eziyetin yasaklanması için söylendiğini bilmeden, bu delâlette söylenmeyenin bilgisi gerçekleşmez. Nitekim bir kimsenin başkasına, “*falana sövme ve ona çirkin söz söyleme, fakat onu öldür*” veya “*falani dövme, fakat onu öldür*” demesi, yerinde bir sözdür. Çünkü maksadı, ondan eziyeti defetmek değil, bir fiilin gerçekleştirilmemesini, başka bir fiilin de gerçekleştirilmesini amaçlamaktır. Ayrıca bir kimse, başka biriyle ilgili ağır bir fiili kastedip ondan daha hafif bir fiili ise kastetmeyebilir. Dolayısıyla, âyette kasıt eziyetin yasaklanmasıysa, “öf” demenin yasaklanmasından, sövme ve dövmenin yasak olması daha öncelikli olarak anlaşılır.<sup>316</sup> Kıyas konusunda bu delâlet türünü daha geniş bir şekilde tekrar ele alan Sem'ânî de, genelde Basrî'nin aktarıp cevap verdiği itirazları inceler.<sup>317</sup> Râzî de, bu delâlet türünü zâhir, celî kıyas olarak nitelemiş ve Basrî'nin gerekçeleri ile bu görüşe yapılan itirazlara verdiği cevapları esas almıştır.<sup>318</sup>

## 2) Bu Görüşe Yapılan İtirazlar ve Bu İtirazlara Verilen Cevaplar

Bu delâlet türünün kıyasın bir çeşidi olduğunu söyleyen görüşe, bunun lafzî bir delâlet olduğunu söyleyen usulcüler tarafından bazı itirazlarda bulunmuş, onlar da bu itirazlara cevaplar vermişlerdir. Yapılan itirazları ve bunlara verilen cevapları aktarmaya çalışacağız.

Birinci itiraz, şu şekilde dile getirilmiştir: Eğer bu kıyasî bir delâlet olsaydı, bunu sadece nazar ve ictihad ehliyetine sahip kişiler idrak edebilirdi. Halbuki bu delâlet türünü, hem nazar ve ictihad ehliyetine sahip kişiler, hem de bu ehliyete sahip olmayan akıllı herkes idrak edebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, eğer bu, kıyas yoluyla anlaşılıyor olsaydı, kıyas yapma ehliyetine sahip olmayan birçok kişinin “*onlara öf bile deme*” âyetinden, ebeveyni dövmenin yasak olduğunu anlamaması caiz olurdu.<sup>319</sup> Buna, şu şekilde cevap verilmiştir: Bu itiraz, ancak kıyasın mukaddimelerinin derin incelemeyi gerektirecek türden olması durumunda geçerli olur. Halbuki bu delâlet türünde birçok

<sup>316</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 7.

<sup>317</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 151-157.

<sup>318</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, V, 121-123.

<sup>319</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 343; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 255; Şîrâzî, *Şer'u'l-Lüma'*, I, 425; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 153; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 228; Muhakkık Hillî, *Mearicü'l-usûl*, s.106.

mükellef bunu bazen hitaptan önce, bazen de hitap ile birlikte bilir.<sup>320</sup> Durum böyle olunca, akıllı kişi hitabı duyar duymaz, bu kıyastaki mukaddimeler ona hükmü bildirir. Bu yüzden, bu delâlet türünü bilme konusunda kıyas yapma ehliyetine sahip kişi ile bu ehliyete sahip olmayan kişi ortaktır ve insanların çoğunun bunu biliyor olması, bunun kıyasın bir türü olmasına engel değildir.<sup>321</sup>

İkinci itiraz, şu şekilde dile getirilmiştir: Eğer sizin dediğiniz gibi, bu delâlet yoluyla anlaşılan mana kıyas yoluyla anlaşılıyorsa, Allah şer'î kıyası yasakladığı takdirde, akıllı kişinin bu manayı anlamaması caiz olur.<sup>322</sup> Bu delâletin kıyasın bir türü olduğunu savunanlar, bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir: İletinin açıklığına rağmen bu kıyasın yasaklanması doğru olmaz. Çünkü hikmet sahibi Allah'ın, yasaklanan bir fiilin illetinin ve daha fazlasının bulunduğu başka bir fiili yasaklamayın demesi uygun (hasen) olmaz. Nitekim eziyet olduğundan dolayı, ebeveynin dövülmesini yasakladım ve bundan daha ağır olan bir fiili buna kıyas etmeyin dese bu, lafızda bir çelişki olmaz, ta'lilde çelişki olur. Netice olarak bu kıyas türü o kadar açıktır ki, ancak manaları elde etmek için akıl yürütmeyi şâri' tamamen yasaklarsa, o zaman bu delâlet yoluyla anlaşılan manayı anlamazdık.<sup>323</sup>

Üçüncü itiraz, şu şekilde dile getirilmiştir: Bu delâlet türü kıyas olsa, onda bir asla, fer'e ve illete ihtiyaç olur ve fer'in asıldan daha güçlü olması da caiz olmaz. Halbuki, "onlara öf bile deme" âyeti ile ilgili herkes biliyor ki dövme ve sövme, yasaklanma ve haram kılınma konusunda, onlara "öf" demenin yasaklanmasından daha önceliklidir.<sup>324</sup> Bu itiraza da, şöyle cevap verilmiştir: Bu delâletin kıyas olması, daha doğrudur. Zira söylenmeyenin hükmünün söylenenin hükmü vasıtasıyla anlaşılıyor olması kıyas anlamına gelir ve bu delâlette asl, fer' ve illet mevcuttur. Nitekim "onlara öf bile deme" âyetinde "te'fif" (öf deme) asl, dövme ve sövme fer', eziyet ise illetir. Fer'in asıldan evlâ olmaması gerektiğine dair itirazınız ise, kıyasta genelde olandır.

<sup>320</sup> Mükellef hitaptan önce şunları bilir: Hikmet sahibi Allah, yasakladığı bir fiilin illetinin ve daha fazlasının bulunduğu başka bir fiile ruhsat vermez. Yine yüceltilmesi gerekene eziyet etme ve onu hafife almanın yasak olduğu bilinir. Mükellefin hitap ile birlikte bilmesi ise, "onlara öf bile deme" hitabının, onları yüceltmeyi ifade ettiğinin bilinmesi gibi. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 255-256; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 155.

<sup>321</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 255-256; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 425; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 155; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 228.

<sup>322</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 256; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 156-157; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 122.

<sup>323</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 256; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 157; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 122-123.

<sup>324</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 153; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 87.

Ancak bazı durumlarda bunun aksinin bulunması, yani fer'in asıldan evlâ olması mümteni değildir.<sup>325</sup>

Dördüncü itiraz şu şekilde dile getirilmiştir: Kıyasta aslın fer'in bir cüzü olması ve onun içine girmesi caiz değildir. Bu delâlet türünde ise, bazen bu olmaktadır. Örneğin, “*Kim zerre miktarınca hayır yapmışsa, onu görür. Kim de zerre miktarınca kötülük (şer) yapmışsa, onu görür*” (Zilzâl 99/7-8) âyeti, zerre miktarından daha fazla olanın da hükmünün zerrenin hükmüyle aynı olduğuna delâlet eder. Zerre ise bu fazla miktardan bir parçadır ve birden fazla zerre kendi içinde teker teker zerre olup mana ile ilgili değil, lafızla ilgili bir meseledir.<sup>326</sup> Bu itiraza, “yarım zerre” ile cevap verilmiştir. Zerreden fazla olan miktarın içinde bir zerre ve yarım zerre bulunabilir. Yarım ise zerre olarak isimlendirilmez. Dolayısıyla isme ta'alluk mümkün değildir.<sup>327</sup>

Beşinci itiraz da, şu şekilde dile getirilmiştir: Bu delâlet türünden elde edilen mana kıyas yoluyla anlaşılıyorsa, kıyası geçerli bir delîl olarak kabul etmeyenlerin bu manayı bilmemeleri gerekir.<sup>328</sup> Bu itiraza da, şu şekilde cevap verilmiştir: Kıyas bazen yakinî, bazen zannî olur. Aslın hükmünün illetini bilen, sonra da bu illetin fer'de de olduğunu bilen, aslın hükmünün fer'de de sabit olacağını bilir. Bu, yakinî kıyastır. Zannî kıyas ise, mukkadimelerden birinin veya her ikisinin zannî olmasıdır. Buradaki ise, yakinî kıyastır. Dolayısıyla, zannî kıyasın sıhhatine zarar veren şeyler, yakinî kıyasın sıhhatine zarar vermez.<sup>329</sup>

### **b. Lafzî Bir Delâlet Olduğunu Söyleyen Usulcüler ve Gerekçeleri**

Usulcülerin çoğunluğu lafzın açıkça zikredilmeyen manaya muvâfaka yoluyla delâletinin kıyasî değil, lafzî bir delâlet olduğu görüşündedir. Bunların başında Hanefî usulcüler olmak üzere Hanbelî ve Şîî usulcülerin çoğunluğu, Bâkılânî, İbn Fûrek, Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî, İbnü'l-Hacib, Beyzâvî gibi Eş'arî usulcüler, Mâlikî usulcülerden Bâcî ve Mutezileden Kadı Abdülcebbar bulunmaktadır.

<sup>325</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 153-156.

<sup>326</sup> Şîrâzî, *Şer'u'l-Lüma'*, I, 425; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 157; Gazzâlî, *Şifau'l-ğalil*, s. 57; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 228; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 87.

<sup>327</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 425; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 157; Gazzâlî, *Şifau'l-ğalil*, s. 57; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 228.

<sup>328</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, V, 122; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 87; Mahkkık Hillî, *Mearicü'l-usûl*, s.106.

<sup>329</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, V, 122-123.

Bu usulcüler, daha önce ele aldığımız bu delâlet türünün kıyasî bir delâlet olduğunu söyleyen usulcülere itiraz mahiyetinde çoğunu aktardığımız bazı gerekçeleri sürmüşlerdir. Bunları şu şekilde saymak mümkündür:

\* Araplar bu lafızları, zikredilmeyenin hükmünü ifade etmek üzere mübalağa için vaz' etmiştir<sup>330</sup> ve bu, sarîh lafızdan daha fazla fesâhat içermektedir. Nitekim bir atın diğerinden daha hızlı olduğunu mübalağalı ifade etmek istediklerinde, “*bu at, şu atın tozuna bile yetişemez*” derler ve onların yanında bu ifade “*bu at, şu atı geçer*” ifadesinden daha mübalağalıdır.<sup>331</sup>

\* Bu delâlet yoluyla anlaşılan anlam, dili bilen herkes tarafından nazar ve teemmüle ihtiyaç olmaksızın lafızdan kolaylıkla anlaşılır. Dolayısıyla bunda, âlim olan ile olmayan herkes müşterektir.<sup>332</sup> Kıyasta ise aslın hükmünün fer'e verilebilmesi için, ortak illetin tesbiti dili bilen herkes tarafından yapılamamakta, ancak müctehid kimseler tarafından bir nazar ve teemmül neticesinde tesbit edilebilmektedir. Eğer bu kıyas olsaydı, insanların bunda şüphe ve hataya düşmesi, bu kıyası terk etmesi, ondan yüz çevirmesi veya onu yerli yerinde kullanmaması caiz olur. Halbuki bu hususların hiçbirisi, bu delâlet türü için tasavvur edilmemiştir. Dolayısıyla bu, kıyas değildir. Ancak bu gerekçeye, şu şekilde itiraz edilmiştir: Bu anlamın nazar ve teemmüle ihtiyaç olmaksızın kolaylıkla anlaşılıyor olması, bunun kıyas olmadığını göstermez. Zira bu celf kıyastır ve bu tür kıyas da apaçık olduğu için, nazar ve teemmüle ihtiyaç olmaksızın herkes tarafından anlaşılır.<sup>333</sup>

\* Bu delâlet türü, şer'î kıyasın bilinmesinden önce de insanlar tarafından bilinmekte ve delîl olarak kullanılmakta idi. Dolayısıyla bu, kıyas değil, lafzî delâletlerdendir. Bu yüzden de Zâhirîler hariç, kıyasî bir delîl olarak kabul eden veya etmeyen usulcülerin tamamı mefhûmu'l-muvâfakayı delîl olarak kabul etmişlerdir. Şayet bu lafzî bir delâlet olmasaydı, kıyasî delîl olarak kabul etmeyen Şîî usulcüler

<sup>330</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 190-191.

<sup>331</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 86.

<sup>332</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 343; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 135 (Debûsî, nassın delâleti, mana açısından belâğatın bir türüdür, der.); Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 440; Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhiyle), I, 185-186; Serahsî, *Usûl*, I, 241; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 570; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 497.

<sup>333</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 6-7; IV, 153, 155.

bunu reddederdi, halbuki onlar da bunu kabul etmişlerdir.<sup>334</sup> Bu gerekçeye, bu kıyas türünün mukaddimelerinin açıkça biliniyor olmasından dolayı bu kıyasın da açıkça bilindiğini (kat'î olduğunu), bu yüzden kıyası reddedenler bunu kabul etmiştir şeklinde itiraz edilmiştir.<sup>335</sup>

Mefhûmu'l-muvâfakanın delâletinin lafzî delâlet olduğunu söyleyen usulcüler, bu mananın lafızdan nasıl elde edildiği konusunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Kimi usulcüler bunun, lafzın lügavî manasından elde edilen bir mana olduğunu söylerken, kimisi bunun lafzın örfî manası olduğunu söylemiş, kimisi de bu mananın lafzın siyâkından ve karînelerden anlaşıldığını söylemiştir. Şimdi de hangi usulcülerin bu görüşlerden hangisini savunduklarını ve bunu nasıl izah ettiklerini ele almaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

### 1) Lafzın Lügavî Manasından Elde Edilen Delâlet Olması

Hanefî usulcülerden Cessâs, Allah ve Resulünün her hitabının faideden halî olmadığını, bu hitablardan bir kısmının manasının lafzından anlaşıldığını, diğer bir kısmının ise bir hüküm ve bir mana ifade edip beyanının ikincisinde gerçekleştiğini söyler. Sonra da bu delâlet türünün de manası lafzından anlaşılan, fakat lafzın, kendisi için konulmadığı bir anlamı, delâlet açısından ifade etmesi olarak niteler. “*Onlara öf bile deme*” âyetinin iki anlam ifade ettiğini, biri lafzın doğrudan kendisinin ifade ettiği “öf” demenin yasaklığı, diğeri de delâlet açısından öf demenin üstünde olan sövme, dövme ve öldürme gibi fiillerin yasaklığı anlamıdır.<sup>336</sup> Ayrıca Cessâs, kimilerinin ister nazar ve istidlal yoluyla olsun, isterse nassın fahvâsından anlaşılan olsun, mansûs ile mansûs olmayanın hükmünü birleştiren her anlamı kıyas olarak değerlendirdiklerini söyler ve nassın fahvâsından anlaşılan anlamın kıyas olmadığını belirtir.<sup>337</sup>

Sonraki Hanefî usulcülerin nassın delâletini “*Kıyas ile değil, zâhir nass ile sabit olan hükümlerin kısımları*” başlığı altında ele almaları, yaptıkları tanımlarda istinbat yoluyla değil, dil açısından ve nazmın/nassın manası ile sabit olan bir delâlet olduğunu belirtmeleri, bu delâlet türünün lafzî bir delâlet olduğunu vurgulamaya

<sup>334</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 186; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 497.

<sup>335</sup> Gazzâlî, *Şifau'l-ğalîl*, s. 58; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 122-123.

<sup>336</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 289-290.

<sup>337</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 99-100.

yöneliktir.<sup>338</sup> Neseî ve Sıġnakî gibi usulcüler, tanımlarda yer alan “*nassin dil açısından manası*” kaydından maksadın, lafzın dilin vaz’ı ile sabit olan zâhir manası olmadığını, bu luġavî mananın ulaştırdığı mana olduğunu söyler. Örneġin dövme fiilinin luġavî bir manası vardır, o da terbiye etme aracının kullanılabilcek uygun bir yerde kullanılmasıdır ki bu, başka bir şeye sebep olur, o da elem ve acıdır. Bu elem luġavî mananın bizzat kendisi deġil, luġavî manadan elde edilendir. İşte luġavî manadan elde edilen bu elem, nassin delâletiyle sabit olur. Dolayısıyla, mansûs ile mansûs olmayanın hükmünü luġavî mananın ulaştırdığı mana birleştiriorsa, bu nassin delâletidir. Eġer mansûs ile mansûs olmayanın hükmünü şer’î yolla istinbat edilen mana birleştiriorsa, bu da kıyastır.<sup>339</sup> Bu açıklamalar, aynı zamanda, mefhûmu’l-muvâfaka yoluyla elde edilen mananın kıyasî bir delâlet olduğunu, lafzın vaz’î manası olmadığını söyleyen usulcülerin itirazına cevap olmak üzere yapılmış açıklamalar görünümündedir.

Bâkılânî, Kadı Abdülcebbâr, Ferrâ ve Tûsî gibi deġişik ekollere mensup usulcüler bu delâlet yoluyla anlaşılan anlamın kıyas yoluyla deġil, lafızdan dili bilen herkes tarafından nazar ve teemmüle ihtiyaç olmaksızın kolaylıkla anlaşıldığını, bunda âlim olan ile olmayan herkesin müşterek olduğunu belirtmişlerdir.<sup>340</sup>

Bâkılânî, yukarıdaki hususu ifade ettikten sonra, bunun kıyas olup olmadığı üzerinde durur. Kıyas olduğunu söyleyen, lafızdan bu yolla anlaşılan anlamın ismi ile belirtilmeyen bir anlam olduğunu kastediyorsa, bunda tartışma yoktur. Şayet bunun başkasına yapılan bir çeşit kıyas ve istidlal olduğunu kastediyorsa bu, doğru olmaktan uzaktır. Çünkü konuşmayı bilen herkes, bu tür hitaptan kastedileni bilme konusunda bir kıyas ve istinbâta ihtiyaç duymaz. Eġer ihtiyaç duyulursa, bunda hata yapma ve ondan vazgeçme sahih olur. Dolayısıyla bu delâlet türü, hitabın mefhûmudur, celî veya hafî

<sup>338</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 132; Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhiyle), I, 184; Serahsî, *Usûl*, I, 236, 241; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 570; Lamişî, *Kitabun fi usulî’l-fıkh*, s. 52; Esmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 624-626; Ahsiketî, *el-Müntehab*, s. 244; Habbazî, *el-Muġnî*, s. 154; İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedî’u’n-nizâm*, II, 554; Neseî, *Menâru’l-envâr* (müellif şerhiyle), I, 383-384; a.mlf., *Şerhu’l-Müntehab*, s. 254-256; Sıġnakî, *Kitabu’l-vâfi*, I, 486.

<sup>339</sup> Neseî, *Menâru’l-envâr* (müellif şerhiyle), I, 383-384; a.mlf., *Şerhu’l-Müntehab*, s. 255-256; Sıġnakî, *Kitabu’l-vâfi*, I, 486-487.

<sup>340</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 342-343; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muġnî (eş-Şer’iyyât)*, XVII, 312; Ferrâ, *el-’Udde*, IV, 1338; Tûsî, *el-’Udde*, I, 410. İbn Fûrek, bunun kıyasî bir delâlet mi, yoksa lafzî bir delâlet mi olduğu konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamakla birlikte, yaptığı fahvâ’l-hitap tanımlarından lafzî bir delâlet olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Zira *el-Muhtasar*’da “*Lafzın tenbîhte bulunduğu şey*”, *Kitabu’l-hudûd*’da ise “*Hitabın bizzat kendisinden maksadın bilindiği şey*” olarak tanımlamıştır. Bkz. *El-Muhtasar*, s. 566; *Kitabu’l-hudûd*, s. 140.

kıyas türlerinden biri değildir.<sup>341</sup> Hanbelî usulcülerden Ferrâ, bu delâlet türünün kıyas olmadığını ifade ederken, yukarıda aktardığımız hususa ilave olarak, ana-babaya öf demenin yasaklanmasından, onlara sövme ve onları dövmenin haramlığının anlaşılacağı konusunda dili bilenlerin ihtilaf etmeyeceğini belirtir. Ayrıca lafızla sabit olanın, lafzın siygasında bulunması şart değildir. Nitekim “*zimmîleri öldürün, çünkü onlar kâfirdir*” denildiği zaman, bu ifadeye dayanarak puta tapanların da öldürülmesi caiz olur, halbuki lafız siygasıyla onları kapsamaz, ama illet ve benzerlik yoluyla kapsar.<sup>342</sup> Şîi usulcülerden Tûsî, fahvânın delâletini kinaye olarak görmekle birlikte, hitabın sarîhiyle ve fahvâsıyla ifade ettiği anlamın, ikisinde de hakikat olduğunu belirtir.<sup>343</sup> Bunu kıyas olarak değerlendirmenin hata olduğunu, zira lafzın bu delâlet türünde manaya delâleti sarîhiyle delâletinden daha güçlüdür ve bunda işiten kişi maksadı anlamada teemmüle ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla bu da lafzın sarîhiyle anlaşılan gibidir. Sonra da “onlara öf deme, fakat onları döv, öldür, tokatla” demenin tenakuz olacağını belirtir.<sup>344</sup>

Mutezilî usulcü Kadı Abdülcebbâr, zâhiriyle delâlet ettiğini söylediği hitabın, bazen kapsadığı şeye delâlet ettiğini, bazen de kapsamadığı şeye delâlet ettiğini söyler. Fakat bu kapsamadığı şey, lügat veya örf yoluyla kapsadığı şey gibi olur. Bu yüzden, sarîhiyle delâlet ettiği ile fahvâsıyla delâlet ettiğini birbirinden ayırmadığını söyler.<sup>345</sup> Buna göre Kadı Abdülcebbâr, lafzın fahvâsıyla delâletinin lügat yoluyla olabileceğini söylerken, örf yoluyla da olabileceğini belirtir. Basrî de, Kadı Abdülcebbâr’a göre, bu delâlet türünün kıyasî değil, lafzî bir delâlet olduğunu aktarır.<sup>346</sup>

Buna göre, başta Hanefî usulcüler olmak üzere<sup>347</sup>, Hanbelî usulcülerin çoğunluğu, Şîi usulcülerden Tûsî, Eş’arî usulcülerden Bâkılânî, İbn Fûrek, İbnü’l-Hâcib, Beyzâvî ve bir görüşünde Mutezileden Kadı Abdülcebbâr’ın mefhûmu’l-muvâfakayı, lafzın lüğavî manasından elde edilen bir delâlet olarak gördüklerini söylemek mümkündür.

<sup>341</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 342-343, III, 251.

<sup>342</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, IV, 1338. Ayrıca Ferrâ, bu delâletin “mefhûmu’l-hitab, fahvâ’l-hitab, tenbîhu’l-hitab” şeklinde hitaba izafe edilmesinin, onun nutk yoluyla sabit olduğuna delâlet ettiğini belirtir.

<sup>343</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 59.

<sup>344</sup> Tûsî, *el-'Udde*, I, 410.

<sup>345</sup> Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî (eş-Şer’iyyât)*, XVII, 86.

<sup>346</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, II, 254.

<sup>347</sup> Semerkandî isim vermeksizin bazı Hanefî usulcülerin bu delâlet türünü kıyas-ı celî olarak isimlendirdiğini belirtmiştir. Bkz. *Mizânü’l-usûl*, I, 569-570.

## 2) Lafzın Örfî Delâleti Olması

Mefhûmu'l-muvâfaka'nın delâletinin lafzın örfî delâleti olduğunu söyleyen usulcüler, “*onlara öf bile deme*” âyetinde, öf demenin yasaklanmasının lügavî vaz'î anlamından çeşitli eziyetlerin yasaklanmasına örf yoluyla nakledildiğini söyler. Şîî fıkıh usulüne dair ilk kaynak eserin sahibi Şeyh Müfid ve Mutezilî usulcü Kadı Abdülcebâr, fahvâ'l-hitabın örf yoluyla anlaşıldığını söyleyen ilk usulcüler olarak görünmektedir. Şeyh Müfid, fahvâ'l-hitabı, “*dil ehlinin bu konudaki adetinin bilinmesiyle mananın – sarîh nass şeklinde olmaksızın - kendisinden anlaşıldığı şeydir*” şeklinde tanımlayıp “*onlara öf bile deme ve onları azarlama*” âyetiyle izah eder. Bu cümleden, nassın sarîhinin içerdiği ile nass sarîh ve detaylı bir şekilde kapsamasa da, dil ehlinin örfünün delâlet ettiği, öf demekten daha kötü olan, ebeveyni alaya alma ve onları azarlamaktan daha kötü olan söz ve benzeri fiiller anlaşılır.<sup>348</sup> Şerif Murtazâ da, Arapların hitaplarındaki âdetini bilen akıllı kişinin, fahvâ yoluyla sabit olan anlamın belâğat ve fesahatın bir örneği olduğundan ve “*onlara öf bile deme*” denilmesiyle, onlara her türlü eziyetin yasaklandığından ve bu ifadenin “*onlara eziyet etme*” ifadesinden daha belîğ olduğundan şüphe etmeyeceğini söyler. Bu tür ifadelerin belîğ olması sebebiyle, “*ona öf deme, onu alaya al*” sözü çelişik bir söz sayılmıştır. Ayrıca, bunun kıyasî bir delâlet olduğunu söyleyen kişiye cevap sadedinde, lafzî delâlet olduğunu söyleyen usulcülerin gerekçeleri olarak aktardığımız hususları ifade etmiştir.<sup>349</sup> Muhakkık Hillî de “*onlara öf bile deme*” âyetinin, mutlak olarak her türlü eziyetin yasaklanması konusunda örfî hakikat olduğunu söyler.<sup>350</sup>

Hanbelî usulcülerden İbn Akîl, ana-babaya öf demenin ötesindeki eziyetin yasaklanmasının lafızda ifade edildiğini söyleyen usulcülere cevap verirken, bunun örf yoluyla sabit olduğunu şöyle açıklar: Lafızda açıkça belirtilen, mansûs olan öf demenin yasak olduğudur. Öf deme eziyetinden daha fazla eziyetin yasaklanması ise, lafzın mefhûmudur ve bu bir çeşit istidlâldir. Mansûs mananın anlaşılmasında ise, istidlâl ihtiyacı olmaz. Şayet maksadın eziyetlerin yasaklanması olduğu daha önce örf yoluyla bilinmeseydi, bu lafızdan öf demenin yasaklanmasından başka bir mana anlaşılmazdı.

<sup>348</sup> Şeyh Müfid, *et-Tezkira*, s. 38-39.

<sup>349</sup> Şerif Murtaza, *ez-Zerî'a*, I, 324.

<sup>350</sup> Muhakkık Hillî, *Mearicü'l-usûl*, s.106.

Burada örfün delâleti, öf demekten daha öte eziyetlerin yasak olduğunu gösterdi.<sup>351</sup> Mâlikî usulcülerden Bâcî de, yaptığı fahvâ'l-hitab tanımında, “*konusanın kastının, hitabın bizzat kendisinden dilin örfüyle*”<sup>352</sup> anlaşıldığını belirtir. “Öf” kelimesinin dilde dövme ve sövme için vaz’ edilmediğini, dolayısıyla bunların yasaklanmasının kıyasla olacağını söyleyenlerin bu görüşünün de yanlış olduğunu söyler. Zira “öf” lafzının dilde dövme için vaz’ edildiğini, âyetteki şekliyle ifade edildiği zaman “öf” demenin ötesindeki eziyetin yasak olduğunun anlaşılacağını belirtir.<sup>353</sup>

Gazzâlî, bu delâlet türünün lafzî örfî delâlet olduğunu belirten görüşü aktarır, İbn Akîl’in açıklamalarına benzer şekilde açıkladıktan sonra, bunun zorlama bir hüküm olduğunu ve doğru olmadığını belirtir. Zira lafızdan anlaşılan anlamın, lügat veya ta’lille anlaşıldığını söylemek mümkün olmadığı zaman, ancak örfle izah etmeye başvurulur. Bu meselemizde ise, ta’lille anlaşıldığını söylemek mümkündür. Zira ana-babaya saygı göstermenin vacipliği âyetten açıkça anlaşılmaktadır, onlara öf demenin de bu tazime aykırı olduğu akıl ve örf yoluyla açıkça anlaşılmaktadır ve onları dövmenin de bu eziyeti ve daha fazlasını kapsadığı açıktır. Dövmenin haram olduğuna dair bilgi, bu öncüllere dayanmaktadır ve bu da kıyasın ta kendisidir. Şu da açıktır ki, vaz’ yoluyla tenbîh, lügatten olduğu gibi ta’lîl yoluyla tenbîh de lügattendir. Bu açıklamalardan sonra Gazzâlî, bu delâletin örf yoluyla sabit olduğunu söyleyen usulcülerin aktardıkları bazı örnekleri tek tek ele alır ve bunların örfle olmadığını ortaya koymaya çalışır.<sup>354</sup> Buna göre Gazzâlî *Şifau'l-ğalîl*’de, bu delâlet türünün örfî bir delâlet olmadığını, ancak kıyasî bir delâlet olmasının mümkün olduğunu ifade etmekle birlikte, hem bu eserinde, hemde *el-Müstâsfa*’da bunun lafzî bir delâlet olduğunu ve lafzın siyakından anlaşıldığını benimsediği daha açıktır.

Dolayısıyla bu delâlet türünü lafzın örfî delâleti olarak gören usulcüler arasında Mutezileden Kadı Abdülcebbâr, Şîî usulcülerden Şeyh Müfid, Seyyid Şerif Murtazâ ve Muhakkık Hillî, Mâlikî usulcülerden Bâcî ve Hanbelî usulcülerden İbn Akîl’i saymak mümkündür.

<sup>351</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 330.

<sup>352</sup> Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 439; a.mlf., *Kitabu'l-hudûd*, s. 51; a.mlf., *Kitabu'l-işare*, s. 290-291.

<sup>353</sup> Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 440. Ayrıca Bâcî, bunun lafzî bir delâlet olduğunu söyleyen usulcülerin yukarıda aktardığımız gerekçelerinin aynısını ifade etmiştir.

<sup>354</sup> Gazzâlî, *Şifau'l-ğalîl*, s. 56-58.

### 3) Lafzın Siyakının Delâleti Olması

Mefhûmu'l-muvâfakanın delâletinin lafzî olduğunu söyleyen usulcülerin bir kısmı, bunun lafızdan anlaşılmasının siyak ve karîneler yardımıyla olduğunu ifade etmiş ve daha önce lafzî delâlet üst başlığında aktardığımız gerekçelere dayanmışlardır. Bu görüşte olan usulcülerin başında Gazzâlî olmak üzere Sühreverdî, Âmidî, İbn Kudâme ve Beyzâvî bulunmaktadır.

Gazzâlî, fahvâ'l-hitabı, “sözün siyakının ve maksadının delâletiyle söylenenden söylenmeyi anlamak” şeklinde tanımladıktan sonra, bu delâletin alt sınırın söylenip üst sınıra dikkat çekmek türünden olduğunu söyleyenlerin bu isimlendirmelerinde bir sorun bulunmadığını belirtir. Ancak söz ve sözün niçin sevk edildiği anlaşılmasın sadece alt sınırın söylenmesiyle, üst sınıra işaretin gerçekleşmeyeceğinin bilinmesi gerektiğini belirtir. Eğer âyetin anne-babanın yüceltilmesi ve onlara hürmet edilmesi gerektiği için sevk edildiğine dair bilgimiz olmasaydı, onlara öf demenin yasaklanmasından onları dövme ve öldürmenin yasaklanmasını anlamazdık. Nitekim bazen sultan, bir vezirinin öldürülmesini emrettiğinde “ona öf deme, fakat onu öldür” der. Bazen de bir kimse, “Vallahi falanın malını yemedim” der, halbuki onun malını yakmıştır ve bununla ona yemin kefareti gerekmez.<sup>355</sup> Gazzâlî, *Şifau'l-ğalîl*'de imamım dediği kişinin de – muhtemelen bu kişi Cüveynî'dir - bu görüşe işaret ettiğini söyler. Cüveynî, *el-Burhan*'ın mefhûm ile ilgili bölümünde yaptığı mefhûmu'l-muvafaka tanımını izah ederken, Gazzâlî'yi doğrulayacak ifadeler kullanmaktadır. Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu konuyu kıyas bölümünde işlerken bu delâlet türünün kıyas sayılmasının daha uygun (emsel) olduğunu belirtmiştir.<sup>356</sup> Sühreverdî, Âmidî ve İbn Kudâme de, Gazzâlî'nin yaptığı bu açıklamalara benzer açıklamalar yapmışlardır.<sup>357</sup> İsnævî de Beyzâvî şerhinde, “onlara öf bile deme” âyetinin dövmenin haramlığına öncelikli olarak delâlet ettiğini, fakat dövmenin haramlığını terkipten elde ettiklerini, zira sadece “öf” lafzının dövmenin haramlığına da, helalliğine de delâlet etmeyeceğini söyler.<sup>358</sup> Sübkî; Gazzâlî ve Âmidî'ye göre siyak ve karîneler yardımıyla anlaşılacak bu delâletin, hâss olanın söylenip âmm olanın kastedilmesi şeklinde mecazî bir delâlet

<sup>355</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 411-412; a.mlf., *Şifau'l-ğalîl*, s. 52-53.

<sup>356</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449; II, 786.

<sup>357</sup> Sühreverdî, *et-Tenkihât*, s. 126; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 85; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 771-772.

<sup>358</sup> İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 313.

olduğunu belirtmiştir. Ancak, Sübkî'nin ifadesinin aksine, Gazzâlî ve Âmidî'nin ifadelerinde bu delâletin mecazî olduğuna dair bir kayda rastlamadık. Ayrıca Şirbînî de, Sübkî'nin bu ifadesinin bir dayanağı bulunmadığını onun aksine dair deliller bulunduğunu belirtirken şu gerekçelere dayanır: Birincisi, hakikat mümkün iken mecaza gidilemeyeceği ve burada da hakiki anlamın mümkün olduğudur. İkincisi, bu delâlet türüne delil olan örneklerden anlamın hemen anlaşıldığını, bu da onun hakikat anlamı olduğunu gösterir.<sup>359</sup>

### c. Mefhûmu'l-Muvâfaka Delâletinin Türü Konusundaki İhtilafın Neticesi

Usulcüler bu delâlet türünün kıyasî bir delâlet olması veya lafzî bir delâlet olması konusundaki ihtilafın fûrûda bir semeresinin/yararının bulunup bulunmadığı, yani bu ihtilafın terminolojik olduğu, dolayısıyla herhangi bir sonucunun bulunmadığı ya da sonuçlarının bulunduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

#### 1) İhtilafın Lafzî / Terminolojik Olması

Cüveynî kıyas konusunda bu meseleyi ele alır ve usulcülerin bu konuda iki gruba ayrıldığını belirtir. Bazısı bunun kıyasın konularından olmadığını, hitabın fahvâsından anlaşıldığını söylerken, bir kısmı da bunun kıyas olduğunu söyler. Cüveynî, bunun lafzî bir tartışma olduğunu ve ardında herhangi bir faydanın bulunmadığını belirtir.<sup>360</sup> Gazzâlî de, bu ihtilafı aktardıktan sonra, bunun lafza dönük bir ihtilaf olduğunu söyler.<sup>361</sup> Taftâzânî, “gerçek şu ki bu ihtilaf, lafza dönüktür” derken<sup>362</sup>, Şirbînî de bunun lafza dönük terminolojik bir ihtilaf olduğunu söyler.<sup>363</sup> Hanefî usulcülerden Emir Padişah da, bu ihtilafın lafza dönük olduğunu ve kıyasın özüne dair ihtilafa dayandığını söyler.<sup>364</sup>

Dolayısıyla bu görüşte olan usulcüler mefhûmu'l-muvâfakanın delâletinin lafzî veya kıyasî olduğu konusundaki ihtilafın bir semeresinin bulunmadığını, bu konudaki

<sup>359</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhî, Attar ve Şirbînî haşiyesiyle), I, 319-321.

<sup>360</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 786.

<sup>361</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, I, 334-335. Bazı araştırmacılar, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'daki ifadesini de, bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Ancak, Gazzâlî'nin buradaki ifadesi, bu konuyla ilgili olmayıp, usulcülerin bu delâlet türüne verdikleri isimlerle ilgili olup, bu farklı isimlendirmelerin önemli olmadığını, önemli olanın bu delâlet türünün hakikatinin idrak edilmesi olduğunu söyler. Bkz. *El-Mustasfâ*, III, 412.

<sup>362</sup> Taftâzânî, *Haşiyeye alâ muhtasari'l-müntehâ* (İcî şerhiyle), II, 173.

<sup>363</sup> Şirbînî, *Haşiyeye ala cem'i'l-cevami'* (Mahallî şerhiyle), I, 322.

<sup>364</sup> Emir Padişah, *Teyisiru't-Tahrîr*, I, 90.

ihtilafın bu delâlet türünün kıyas olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini, dolayısıyla bunun, kıyasın ne olduğuna dair ihtilafa dayandığını söyler. Başta Cüveynî olmak üzere, *el-Menhûl*'de Gazzâlî, Taftâzânî, Şîrbînî, Emir Padişah gibi usulcüler bu görüştedir.

## 2) İhtilafın Sonuçlarının Bulunması

Hanefî usulcülerin çoğunluğu, Şâfiî usulcülerden Zerkeşî, Hanbelî usulcülerden Merdavî gibi usulcüler, bu delâlet türünün lafzî veya kıyasî olmasının bazı neticeleri olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Hanefî usulcülerden Debûsî, Pezdevî, Serahsî gibi usulcüler, hadler ve keffaretler gibi kıyasla sabit olmayan, ancak nass ile sabit olan hükümlerin bu delâlet türü ile sabit olduğunu söyler.<sup>365</sup> Abdülaziz Buhârî de Pezdevî'ye göre, hadler ve keffaretler dahil nass ile sabit olan hükümlerin, bu delâlet türü ile de sabit olduğunu aktardıktan sonra, Şâfiî usulcülere göre hadler ve keffaretlerin kıyasla sabit olduğunu, dolayısıyla bu delâlet türüyle de sabit olacağını belirtir. Ancak bu delâlet türünü kıyasın bir türü olarak değerlendiren bazı Hanefî usulcülerin bulunduğunu ve onlara göre hadler ve keffaretlerin bununla sabit olmayacağını, bu konudaki ihtilafın semeresinin de bu olduğunu söyler. Fakat tahkik etmeden konuşmayacağını söylediği hocasından, şunu işittiğini belirtir: İleti mansûs olan kıyasla bu hükümler sabit olduğu gibi, bu delâlet türünü kıyas olarak değerlendiren Hanefî usulcülere göre de bu hükümler, bu tür kıyasla sabit olur. Bu durumda, ihtilafın bir semeresi olmaz ve ihtilaf sözde kalır.<sup>366</sup>

Zerkeşî, Cüveynî'nin bu ihtilafın sözde olduğunu söylediğini aktardıktan sonra, durumun böyle olmadığını, bunun semereleri bulunduğunu belirtir ve bu semerelerden iki tanesini aktarır. Birincisi, bu delâlet türüyle neshin caiz olup olmadığıdır. Eğer lafzî delâlet olduğunu söylersek caizdir, aksi takdirde caiz değildir. İkincisi Gazzâlî'nin ifade ettiği şu husustur ki, eğer bu delâlet türü kıyas olarak değerlendirilirse, teâruz halinde

<sup>365</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 133; Serahsî, *Usûl*, I, 242; Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhiyle), I, 187, II, 412-414.

<sup>366</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 187.

haber-i vâhid ona tercih edilir, değilse tercih edilmez.<sup>367</sup> Hanbelî usulcü Merdâvî de, Zerkeşî'nin aktardığı bu iki semereyi aktarır.<sup>368</sup>

Netice olarak, usulcülerin eserlerinin değişik bahislerinde bu konuya yaptıkları atıflara bakıldığı zaman, mefhûmu'l-muvâfakanın lafzî veya kıyasî bir delâlet olması konusundaki ihtilafın bazı semerelerinin olduğu görülmektedir. Bunları şöyle saymak mümkündür:

1. Bu delâlet türünün neshi veya onunla neshin mümkün olup olmadığı,
2. Bu delâlet türüyle hadler ve keffaretlerin sabit olup olmadığı,
3. Başka bir delîlin teâruzu durumunda hükmünün ne olacağı,
4. Bu delâlet türünün umûm özelliğinin bulunup bulunmadığı,
5. Tahsisi kabul edip etmediği.

Yukarıda hadler ve keffaretler bahsi ele alındı. Onun dışındaki diğer semereleri ise, mefhûmu'l-muvâfakanın hükmü altında ele alınacaktır.

## 6. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Hücciyeti/Delîl Oluşu

İster kelamcı olsun, ister fıkıhçı olsun, Sünnî, Şîî ve Mutezilî usulcülerin tamamı, farklı şekillerde değerlendirseler de mefhûmu'l-muvâfaka'nın delîl olduğu konusunda hemfikirdir. Bu konuda sadece Zâhirîler muhâlefet etmiş ve bunun delîl olmadığını söylemişlerdir. Bu yüzden bazı usulcüler, Zâhirîlerin muhâlefetine sadece işaret etmekle yetinirken, bazıları da kayda değer bulmadığından hiç söz etmemiş ve bu delâlet türünün hücciyeti konusunda ittifak ve icma' bulunduğunu söylemiştir. Nitekim Bâkılânî, “*hitabın mefhûm, lahn ve fahvâsının sıhhati ve delîl olarak alınmasının gerekliliği konusunda ittifak edilmiştir*” der.<sup>369</sup> Âmidî de, Davud ez-Zâhirî'den hüccet

<sup>367</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 11.

<sup>368</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2888.

<sup>369</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331.

olmadığına dair yapılan nakil dışında, bu delâlet türünün delîl olarak kabul edilmesinin sıhhati konusunda ilim ehlinin ittifak ettiğini aktarır.<sup>370</sup>

Usulcüler, Davud ez-Zâhirî'nin bu konudaki görüşüne dair, farklı nakillerde bulunmuşlardır. Sadece hafî kıyası reddettiğini, celî kıyası reddetmediğini, dolayısıyla mefhûmu'l-muvâfakayı hüccet kabul ettiğini söyleyen nakille birlikte, ondan aktarılan iki görüşten birine göre bu delâlet türünü hüccet kabul ettiğini söyleyen nakil de bulunmaktadır. Ancak kanaatimizce, onun mezhebine mensup olması açısından onun görüşünü daha iyi tahkik edeceğine inandığımız İbn Hazm, istisna yapmaksızın Zâhir ehlinin kıyasın her türlüünü reddettiğini söyler.<sup>371</sup>

İbn Hazm, bu delâlet türünü, kıyas konusunu işlediği bölümlerden biri olan “*İbtâlu'l-kıyâs fî ahkâmi'd-dîn*” başlıklı bölümün baş tarafında ele almış ve kıyası kabul edenlere göre kıyasın, asıldan eşbeh ve evlâ olan, asla denk olan ve asıldan daha aşağı olan şeklinde üç kısma ayrıldığını belirtmiştir. İbn Hazm'ın bu taksimin birinci kısmında asıldan eşbeh ve evlâ dediği kısım, diğer usulcülerin mefhûmu'l-muvâfaka/fahvâ'l-hitap veya kıyas-ı celî dediği kısımdır. Kendi mezhebinin görüşünü ise, şöyle ifade eder: “*Ashabu'z-zâhir ise, dinde kıyasla hüküm vermenin toptan bâtil olduğu görüşünde olup, şöyle derler: Allah'ın kelâmının nassı, Hz. Peygamber'in kelâmının nassı veya ondan sahih olarak gelen fiil veya ikrar, içlerinden herhangi birinin muhalif olmadığı ümmetin bütün âlimlerinin her birinin kesin olarak katıldığı icmâ'ı ya da nass ve belirtilen şekildeki icmâ'dan ancak bir anlama gelen bir delîl olmaksızın herhangi bir konuda hüküm vermek asla caiz değildir.*”<sup>372</sup>

İbn Hazm bundan sonra, başta “*Onlara öf deme*” âyeti olmak üzere asıldan eşbeh ve evlâ denilen kıyasa ilişkin usulcülerin verdikleri örneklerin evlâ olana delâletini ele alır ve nassın zâhiri ile belirtilmediği için bu delâletin geçerli olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. İbn Hazm, verdiği örneklerde muhaliflerin fahvâ veya celî kıyas yoluyla ulaştıkları bütün hükümleri kabulde ortak oldukları halde, neden bu delâlet türünü reddettiklerine ilişkin ifadeleri iki temel noktada toplanmaktadır. Birincisi, bu delâlet, kıyasın türlerinden biridir ve ona göre kıyas, geçerli bir delîl

<sup>370</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 85.

<sup>371</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 55; Resnî, *Mefhûmu'l-Muvâfaka*, s. 87-88.

<sup>372</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 53-56.

değildir. İkincisi, naslarda belirtilen bu hükümlerin dışındaki hükümlere, bu naslarla değil, bu konuda gelen diğer naslar ve icmâ ile ulaşılmıştır. Şayet bu hükümleri açıklayan başka naslar ve icmâ bulunmasaydı, örneğin “*Onlara öf deme*” âyetiyle ilgili olarak, eğer anne-baba ile ilgili bu lafızlardan başka bir şey varid olmasaydı, ne onları dövme, ne de öldürme haram olurdu, sadece onlara “öf” deme haram olurdu. Fakat aynı âyette ve başka âyetlerde onlara iyilikte bulunulması, güzel söz söylenilmesi, rahmet kanatlarının gerilmesi ve onların azarlanmaması emredilmiştir.<sup>373</sup>

Bu delâlet türünü delîl olarak kabul eden usulcüler ise, İbn Hazm’ın bu delillerine cevaplar vermişlerdir. Kıyasın dinî hükümleri tesbit etmede bir yöntem olduğunu, çeşitli delillerle isbat etmeye çalışmışlardır. İkinci delile ise, bir hükmün bir çeşit hitapla ifade edilmiş olması, onun başka hitaplarla da beyan edilmesine engel olmadığı, te’kid mahiyetinde olduğu ve belağatın bir çeşidi olduğu şeklinde cevap verilmiştir.

## 7. Mefhûmu’l-Muvâfaka’nın Hükümü

Mefhûmu’l-muvâfaka’nın hükümü üst başlığı altında usulcüler tarafından bu delâlet türünün delâletinin kat’î/nass veya zannî/zâhir oluşu şeklindeki bilgi değeri, tahsisî ve kendisiyle tahsis yapılması, neshi ve nesh etmesi ile diğer bazı delâletlerle teâruzu konuları ele alınacaktır.

### a. Mefhûmu’l-Muvâfaka’nın Bilgi Değeri

Mufhûmu’l-muvâfaka, zikredilen ile zikredilmeyenin hükmünün sabit olmasını sağlayan mananın idrakinin derecesi açısından usulcüler arasında tartışma konusu olmuş ve temelde iki görüş ortaya çıkmıştır.<sup>374</sup>

<sup>373</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 56-59.

<sup>374</sup> Mefhûmu’l-muvâfaka’nın bilgi değerine dair bu iki görüş dışında İbn Muflih, Hanbelîlerden Ebu Muhâmed el-Bağdadi’nin bu delâlet türü içinde kat’î olanın bulunmadığını, hepsinin zannî olduğunu iddia ettiğini belirtir. Bkz. *Usulu’l-fikh*, III, 1064.

Usulcüler mefhûmu’l-muvâfaka’nın bilgi değerini ifade ederken, aynı manaya gelmek üzere, farklı terimler kullanmışlardır. Mâlikî usulcülerden Bâcî, delâleti kat’î olan için “celî”, zannî olan için “hafî” tabirini kullanırken (Bkz. *Kitabu’l-minhâc*, s.146); Cüveynî, kat’î olan için nass, zannî olan için zâhir terimini kullanmıştır. Bkz. *El-Burhân*, I, 452). Zerkeşî ise kat’î ve zannî terimlerini kullanmakla birlikte, kat’î olana “zarurî”, zannî olana da “nazarî” denilebileceğini ifade eder. (Bkz. *El-Bahrü’l-muhît*, V, 9). Önceki ve sonraki birçok usulcü ise, bu ayırımında kat’î ve zannî terimlerini kullanmışlardır.

Hanefî usulcüler genelde “*teâruz durumu hariç, nassın delâletiyle sabit olan hüküm, işaretin delâletiyle sabit olan hüküm gibidir*” demişlerdir. Buna göre işaretin delâleti ile nassın delâleti teâruz ettiğinde, işaretin delâleti tercih edilir. Ayrıca onların bu ifadeleri, nassın delâletinin kat’î olduğu şeklinde değerlendirilmeye müsaittir. Zira Molla Hüsrev, tercih edilen görüşün, işaretin delâletinin mutlak olarak kat’iyet ifade etmesi olduğunu belirtir.<sup>375</sup> O halde onun hükmünde olan nassın delâleti de kat’iyet ifade eder. Ayrıca Hanefî usulcülerin, şüphe içermesi sebebiyle kıyas ile had ve keffaretlerin isbatını caiz görmeyip, daha kuvvetli gördükleri nassın delâletiyle bunu caiz görmeleri, onlara göre nassın delâletinin kat’î olduğunun bir göstergesidir.<sup>376</sup> Sonraki Hanefî usulcüler ise, nassın delâletinin kat’î olduğunu açıkça belirtmişlerdir.<sup>377</sup>

Eş’arî usulcülerden Bâkılânî, hitabın kendi başına manasını ifade eden kısmını, nassı ve sarîhi ile ve mefhûmu ile ifade eden olmak üzere ikiye ayırmış ve ikisini de aynı kategoride değerlendirerek, hüccet kabul ettiği mefhûm türlerini nass hükmünde değerlendirmiştir.<sup>378</sup> Başka bir ifadesinde de fahvâ’l-hitab ve mefhûmu’l-hitabın nass hükmünde olduğunu, hatta hiçbir ihtimal taşımadığından nasstan daha belîğ olduğunu, dolayısıyla âmmin onunla tahsis edileceğini söyler.<sup>379</sup> Mâlikî usulcülerden Bâcî *Kitâbu’l-işâre* adlı eserinde, Şâfiî usulcülerden Şîrâzî ve Hanbelî usulcülerden İbn Akîl de mefhûmu’l-muvâfaka’nın nass hükmünde olduğunu belirtir.<sup>380</sup> Hatta Şîrâzî bu açıdan buna aykırı bir hüküm veren hakimin hükmünün de bozulacağını söyler.<sup>381</sup> Sem’ânî, bu delâlet türünün kıyas olduğunu, kıyasın açıklık ve kapalılıkta farklılık arzettiğini, ancak bu farklılıkların bu delâlet türünü nass olmaktan çıkarmadığını belirttikten sonra, celî kıyası üç kısma ayırır ve birinci kısmı olarak nitelediği fahvânın

<sup>375</sup> Molla Hüsrev, *Mir’atu’l-usûl* (İzmirî haşiyesiyle), II, 77.

<sup>376</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 133; Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhiyle), I, 187, II, 413-414; Serahsî, *Usûl*, I, 242. Daha önce Debûsî ve Serahsî’nin, işaretin delâletinin kat’î olabileceği gibi zannî de olabileceğini söylediklerini aktarmıştık. Buna göre, işaretin delâleti hükmünde gördüğü nassın delâletinin, Serahsî’ye göre kat’î olabileceği gibi, zannî olabileceği de söylenebilir. Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 236-237, 242.

<sup>377</sup> İtkanî, *et-Tebyîn*, I, 319; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl* (İzmirî Haşiyesiyle), II, 81-82; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, s. 173; Molla Civan, *Nuru’l-envâr*, I, 254.

<sup>378</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 340-341. Şîî usulcülerden Şerif Murtaza ve Tûsî de hitabın mefhûmundan anlaşılan anlamı, manasını kendi başına ifade eden hitap kapsamında değerlendirmişlerdir. Bkz. Şerif Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 323; Tûsî, *el-’Udde*, I, 409. Ayrıca Tûsî, bu yolla anlaşılan anlamın, nassın delâletinden daha kuvvetli olduğunu belirtir. Bkz. *El-’Udde*, I, 410.

<sup>379</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 251.

<sup>380</sup> Bâcî, *Kitâbu’l-işâre*, s. 291; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 424; İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 37.

<sup>381</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 424. Kelvezânî, mefhûmu’l-muvâfaka’ya aykırı hakimin hükmünün bozulacağına dair iddiayı, Şâfiî’ye nisbet etmiştir. Bkz. *Et-Temhîd*, II, 227.

aksine şer'in bir hüküm getirmesinin de caiz olmadığını ifade eder.<sup>382</sup> İbn Kudâme de, mefhûmu'l-muvâfaka'yı kıyas olarak isimlendirenlerin, bunu kat'î kabul ettiklerini, dolayısıyla kıyas olarak isimlendirilmesinin herhangi bir zararının olmadığını belirtir.<sup>383</sup>

Bâcî, *Kitâbu'l-minhâc* adlı eserinde fahvâ'l-hitâbı celî ve hafî şeklinde iki kısma ayırır. Celî olanın, “*onlara öf bile deme*” (İsrâ 17/23) âyetinde olduğu gibi mansûs hükmünde olduğunu ve tenbîhin delâlet ettiği içeriğinin, ihtilafın en az olduğu tür olduğunu belirtir. Hafî olan ise, “*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için, o haberin doğruluğunu araştırın*” (Hucurat 49/6) âyetini, kâfirin şahitliğinin makbul olmadığına delîl getirmek gibi. Zira Allah, müslüman olan fâsık kişinin sözünü delîl almayıp araştırmamızı istemekte, halbuki müslüman fâsığın hali kâfirin halinden daha iyidir. Dolayısıyla kâfirin sözüne daha öncelikli olarak itibar etmemek gerekir.<sup>384</sup> Cüveynî de mefhûmu'l-muvâfaka'nın nass ve zâhir olmak üzere iki kısma ayrıldığını, “*onlara öf bile deme*” âyetinden anlaşılan mefhûmun nass, “*Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse mü'min bir köle azad etmesi gerekir*” (Nisa 4/92) âyetinden anlaşılan mefhûmun ise zâhir olduğunu söyler. Sonra da Şâfiî'nin, bu âyetten hareketle, hata yoluyla öldürmenin kefareti gerektirmesinin, kasten öldürmede daha öncelikli olarak kafaletin gerekli olacağına delâlet ettiği görüşünde olduğunu aktarır ve bu âyetin Şâfiî'nin söylediğinin dışında bir ihtimal taşıdığı için bunun kat'i/kesin olmadığını, zâhir olduğunu söyler.<sup>385</sup> Ancak Cüveynî bu ihtimalin ne olduğunu belirtmemiştir. Mâzerî de, mefhûmu ihtimal taşımayan ve ihtimal taşıyan olarak ikiye ayırır ve ihtimal taşıyan kısma Cüveynî'nin aktardığı âyeti örnek verir ve âyetteki söz konusu ihtimalin bir kimseyi hata ile öldürenin aksine kasten öldüren kimsenin günahının keffaret vermekle kurtulunamayacak büyük bir günah olması sebebiyle olduğunu belirtir.<sup>386</sup> Aynı şekilde Âmidî de, mefhûmu'l-muvâfaka'yı bilgi değeri açısından kat'î ve zannî şeklinde ikiye ayırmış ve Cüveynî'nin verdiği örneklerin aynısını vermiştir. İkinci örneğin delâletinin kat'î olmadığını, zannî olduğunu şu şekilde açıklar: Hz. Peygamber'in “*Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırılmıştır*” sözü gereği, hata yoluyla öldürmeden dolayı keffaretin

<sup>382</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 154, 158.

<sup>383</sup> İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nazır*, II, 774.

<sup>384</sup> Bâcî, *Kitâbu'l-minhâc*, s. 146-147.

<sup>385</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 452-453.

<sup>386</sup> Mazerî, *İzahu'l-Mahsûl*, 336.

vacip olmasının muâhaze yoluyla olmama ihtimali vardır, bu durumda hataen öldüren için bir muâhaze ve günah olmaz. Dolayısıyla, keffaretin iki cinâyetten daha az günah içerene kaldırmasından hareketle, daha çok günah içerene de kaldıracağı söylenemez.<sup>387</sup>

Bazı Hanefî usulcüler de, bu delâlet türünün “öf” demenin haram kılınmasında olduğu gibi, kastedilen mananın kesin bir şekilde bilinmesi durumunda, kat’î olacağını; yeme-içme yoluyla orucunu bozan kişiye keffaretin vacib kılınması örneğinde olduğu gibi, başkasının kastedilmiş olmasının muhtemel olduğu durumda ise zannî olacağını söylemişlerdir.<sup>388</sup>

Netice olarak Hanefî usulcülerin çoğu, kalamcı usulcülerden Bâkılânî, Basrî, *Kitâbu’l-işâre* adlı eserinde Bâcî, Şîrâzî ve Şîî usulcülerden Tûsî mefhûmu’l-muvâfaka’nın nass konumunda olduğunu ve delâletinin kat’î olduğunu söylemişlerdir. *Kitâbu’l-minhâc* adlı eserinde Bâcî, Cüveynî, Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve bazı Hanefî usulcüler ise mefhûmu’l-muvâfakanın delâletinin, çoğunlukla nass/kat’î, bazen de zâhir/zannî olduğunu söylemişlerdir.

### **b. Mefhûmu’l-Muvâfaka’nın Tahsis Edilmesi ve Tahsis Etmesi**

Mefhûmu’l-muvâfaka’nın tahsis edilmesi meselesi, daha önce ele alınan manaların/mefhûmların umûmu meselesi ile bağlantılı olup oradaki ihtilaf burada da bulunmaktadır. Buna göre, Bâkılânî ve Gazzâlî gibi bazı kalamcı usulcüler, tahsisin lafızla ilgili olduğunu, mefhûmla amel etmenin ise lafızla değil, sükûtle amel etmek olduğunu söylemiş, bu sebeple de mefhûmun tahsise ihtimali bulunmadığını belirtmişlerdir.<sup>389</sup> Basrî, lafızlarda olduğu gibi fahvâda da şumûl anlamı bulunduğu için tahsisinin düşünülebileceğini söylemekle birlikte, lafız durduğu halde fahvânın bir kısmının tahsisinin caiz olmadığını söylemiştir. Meselâ “*onlara öf bile deme*” âyetinden ‘öf deme’ haram kalındığı halde, dövme tahsis edilip mübah kılınsa, haram kılınan hükümle aynı illete ve daha fazlasına sahip olan şey mübah kılınmış olur, bu da caiz

<sup>387</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 87-88; İbnü’l-Hâcib ve Zerkeşî gibi sonraki bir çok usulcü tarafından da mefhûmu’l-muvâfaka, aynı şekilde kat’î ve zannî şeklinde ikiye ayrılmış ve aynı örnekler verilip benzer izahlar yapılmıştır. Bkz. İbnü’l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), III, 497; Zerkeşî *el-Bahru’l-muhît*, V, 9.

<sup>388</sup> İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedîu’n-nizâm*, II, 554-555; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîr el-Hâc şerhiyle), I, 113; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-sübût*, I, 444-445; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 185.

<sup>389</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 9-10, 85-86; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 287.

olmaz.<sup>390</sup> Pezdevî, Serahsî, Semerkandî, İbnu's-Sâatî, Neseî, Sıġnakî gibi Hanefî usulcülerin çoġunluġu da, nassın delâletinin tahsise ihtimali bulunmadıġını söylemişlerdir. Zira nassın manasının illet olduġu sabit olduktan sonra, bu mananın tahsis edilerek illet olmadıġının söylenmesi muhtemel deġildir.<sup>391</sup>

Mefhûmun umûm vasfının bulunabileceġini savunan kelimci usulcüler ile Hanefî usulcülerden İbnu'l-Hümâm, illetin tahsisini caiz gördükleri gibi, mefhûmu'l-muvâfaka'nın / nassın delâletinin tahsisini de hitabın sarfhiyle ifade edilen hükmü nakzetmemesi kaydıyla caiz görürler. Zira bu usulcülere göre, bir lafzın veya mefhûmun müteaddit şeylere delâlet etmesi arasında bir fark yoktur.<sup>392</sup>

Mefhûmu'l-muvâfakanın tahsis delîli olarak kullanılmasına gelince; haber-i vahid ve kıyas ile umûmun tahsisini caiz görenler veya umûmun delâletini zâhir kabul edenler açısından, nass hükmünde görülen mefhûmu'l-muvâfaka ile tahsisî öncelikli olarak caizdir. Bu bakımdan usulcülerin çoġunluġu, hatta bazı usulcülere göre usulcülerin tamamı, mefhûmu'l-muvâfaka ile tahsisin caiz olduġu hususunda birleşmişlerdir.<sup>393</sup> Bâkılânî, fahve'l-hitabın nass hükmünde olduġunu, hatta başka ihtimal taşımadıġından nasstan daha belîġ olduġunu, dolayısıyla âmm lafzın onunla tahsis edileceġini, bu yüzden de “*anne babana dilediġini yap, ama onlara öf deme ve onların gözünü çıkarma*” dememiz caizdir. Çünkü bu cümlenin birinci kısmı onlara karşı yapılan her türlü fiili, ikinci kısmı da her türlü eziyeti kapsar.<sup>394</sup>

Mefhûmu'l-muvâfaka'nın tahsis delîli olduġunu söyleyenler, onun delâlet ettiġi hükmün de nass gibi katî olduġunu ve âmm bir lafızla karşılaştıġı zaman ona takdim

<sup>390</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 235-236.

<sup>391</sup> Pezdevî, *Usûl* (Buhârî şerhiyle), II, 462-463; Serahsî, *Usûl*, I, 254; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 444; İbnu's-Sâatî, *Bedî'u'n-nizâm*, s. 560; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 392-393; Sıġnakî, *Kitabu'l-vâfi*, I, 531-534. Hanefî usulcüler de, yukarıdaki âyette öf demenin yasaklanmasının illetinin eziyet olduġunu ve şer'in bunu bulunduġu her durum için haramlık illeti kıldığını, bu vasfın bulunup da hükmünün bulunmaması durumunda haramlık illeti olamayacağını, bu durumda da “bu vasf illettir ve illet deġildir” denmiş gibi olacağını, bunun da bir tenakuz olduġunu belirtmişlerdir. Bkz. Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 392-393; Sıġnakî, *Kitabu'l-vâfi*, I, 531-532.

<sup>392</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 10-11; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl* (Bedahşî ve İsnevi şerhleriyle), II, 77; İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr*, I, 232.

<sup>393</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 578-579; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 356; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 363, 391; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 401; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 381. Umûmun mefhûmu'l-muvâfaka ile tahsisinin caiz olduġu konusundaki ittifaktan olsa gerek, Râzî ve İbnu'l-Hâcib gibi usulcüler, mefhûmu'l-muhâlefenin bu özelleğinden bahsettikleri halde, bu konuda mefhûmu'l-muvâfakadan söz etmemişlerdir. Bkz. *El-Mahsul*, III, 102-103; *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 335-337.

<sup>394</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 251.

edileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>395</sup> Bazı usulcüler ise bu görüşe karşı, âmmin bizzat nassta söylenmiş (mantûk) olması sebebiyle delâlet açısından mefhûmdan daha kuvvetli olduğunu, mefhûmun nassta belirtilmiş olan lafza ihtiyacı olduğu halde, mantûkun ona ihtiyacı bulunmadığını söylemişlerdir. Ancak buna şöyle cevap verilmiştir: Mefhûmla amel etme, umûmla amel etmeyi mutlak olarak iptal etmediği gibi, bunun tersi de olmaz. Şu açıktır ki, bir açıdan bile olsa iki delîli cem edip onlarla amel etme, bir tanesinin zâhiriyle amel edip diğerini tamamen iptal etmekten daha önceliklidir.<sup>396</sup>

### c. Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Nesh Etmesi ve Nesh Edilmesi

Mefhûmu'l-muvâfaka'nın delâletini, gerek lafzî delâlet olarak gören, gerekse celî kıyas olarak gören kelamcı usulcülerin çoğunluğu; delâleti kat'î olduğu, nutk gibi olduğu, hatta ondan daha güçlü olduğu gerekçesiyle, onunla neshin mümkün olduğunu savunmuştur.<sup>397</sup> Ferrâ, fahvâ'l-hitapla neshin caiz olduğunu belirttikten sonra bunun kelamcılarının görüşü olduğunu, Şâfiîlerin ise bunu caiz görmediğini söylerken<sup>398</sup>; Kelvezânî de fahvâ ile neshin caiz olmadığı hususunu daha yerinde bir ifadeyle bazı Şâfiîlere nisbet etmiştir.<sup>399</sup> Şâfiî usulcülerden Şîrâzî, mefhûmu'l-muvâfaka'nın celî de olsa kıyasın bir türü olduğu, kıyasla da neshin caiz olmamasından hareketle, hafî kıyasta olduğu gibi celî kıyas olan fahvâ ile de neshin caiz olmadığı görüşündedir. Çünkü nass ile kıyas teâruz ettiğinde kıyas düşer, düşen bir şey ile de nesih caiz olmaz.<sup>400</sup> Gazzâlî ise, bazı Şâfiî usulcülerin celî kıyasla neshin caiz olduğunu söylediğini, celî lafzının müphem olduğunu, bununla kat'î olan kıyasın kastedilmesi halinde neshin mümkün olduğunu, zann ifade eden kıyasın kastedilmesi halinde ise neshin caiz olmadığını

<sup>395</sup> Bâkallânî, *et-Takrîb*, III, 251; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 356; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 324; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 401.

<sup>396</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 401.

<sup>397</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 404; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 458-459; Ferrâ, *el-'Udde*, III, 827-828; Sem'ânî, *Kavati'ul-edille*, III, 93; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 91; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 392; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 361; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 205; Beyzâvî, *el-Minhâc* (Bedahşî ve İsnevî şerhleriyle), II, 188-189. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 139. Zerkeşî, Bâkallânî'nin de bu görüşte olduğunu aktarır.

<sup>398</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, III, 828.

<sup>399</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 392.

<sup>400</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*, I, 60; a.mlf., *Şerhu'l-lüma'*, I, 512. Nass ile teâruz eden kıyasın düşeceğini söyleyen Şîrâzî, bunun Kur'an nassının Sünnet nassını düşürmesi gibi olduğunu söyler. Fahvâyı nass hükmünde görmesi ve hakimnin ona aykırı hükmünün bozulacağını söylemesi, bunun nass anlamına geldiği şeklinde ona yapılan itiraza şu şekilde cevap verir: Nass ile nass karşı karşıya geldiğinde, nass düşmediği için, nesih caizdir. Nass ile kıyas karşı karşıya geldiğinde ise, kıyas düştüğünden onunla nesih caiz değildir. Bkz. *Şerhu'l-lüma'*, I, 424, 512. Şîrâzî, fahvâyı nass hükmünde görmesine ve hakimnin ona aykırı hükmünün bozulacağını söylemesine rahmen, onu kıyas olarak gördüğü ve bu güçteki kıyasla da neshi caiz görmediği anlaşılmaktadır.

belirtir.<sup>401</sup> Hanbelî usulcülerden Tufî de, kıyasın illetinin mansûs olması halinde bununla neshin caiz olacağını, zira illet nass ile ifade edildiğinde kıyas vasıtasıyla nass haline geleceğini belirtir.<sup>402</sup>

Râzî ve Âmidî, mefhûmu'l-muvâfaka ile neshin caiz olduğu konusunda bütün usulcülerin ittifakının bulunduğunu belirtmişlerdir.<sup>403</sup> Basrî ve ona yakın ifadelerle Râzî, delâletinin lafzî kabul edilmesi halinde bu konuda herhangi bir tartışmanın bulunmadığını, aklî (kıyas) kabul edilmesi durumunda da delâletinin yakînî olduğu gerekçesiyle şüpheye yer kalmayacak şekilde neshi gerektireceğini ifade eder.<sup>404</sup> İsfehânî, Râzî'nin “*aklî olduğu takdirde yakînî olduğundan*” ifadesiyle ister bu tür kıyasın yakîn ve kesinlik ifade ettiğini kastetsin, ister celî kıyası kastetsin, ikisinin de yakîn ifade edip etmediği konusunda tartışmaya açık olduğunu ve bu ihtilafın kıyasla neshin caiz olup olmadığı tartışmasına götürdüğünü belirtir.<sup>405</sup> Zerkeşî, Râzî ile Âmidî'nin bu konuda ittifak bulunduğunu belirtmelerinin hayret edilecek türden olduğunu, zira gerek Şâfiî usulcülerden, gerekse diğer usulcülerden bu konuda iki görüş bulunduğunu belirtir. Mâverdî, Şîrâzî ve Selim'in bu iki görüşü aktardığını, son iki usulcünün fahvâ ile neshin caiz olmadığı görüşünü daha doğru bulduğunu, son usulcünün ise bunun Şâfiî'nin mezhebi olduğunu, çünkü ona göre bu delâlet türünün kıyas olduğunu söylediğini aktarır.<sup>406</sup>

Usulcülerin ele aldığı konulardan biri de mefhûmu'l-muvâfaka'nın neshinin mümkün olup olmadığı meselesidir. Başta Basrî olmak üzere usulcüler, bu konuyu neshin mantûk ve mefhûma / fahvâya birlikte yönelik olması, sadece mantûka veya sadece mefhûma yönelik olması şeklinde üç kısma ayırmışlardır.

Neshin hem mantûk hem de fahvâya birlikte yönelik olması durumunda Basrî, neshedilmeleri caiz olan türden olmaları durumunda neshedilmelerinin caiz olduğunu

---

<sup>401</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 109-110.

<sup>402</sup> Tufî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 332-333.

<sup>403</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 361; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 205.

<sup>404</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 404; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 361. Râzî'nin cümleleri dikkate alınarak yukarıdaki ifadeler verilmiştir.

<sup>405</sup> İsfehânî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl*, V, 315.

<sup>406</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 140.

söyler.<sup>407</sup> Râzî ise, ikisinin birlikte neshedilmesinin caiz olduğu konusunda usulcülerin ittifakını aktarır.<sup>408</sup>

Mantûkun neshedilmesi durumunda ise mefhûmu'l-muvâfakanın da neshedilmiş olup olmayacağı konusunda usulcüler ihtilaf etmiştir. Basrî, Sem'ânî, Râzî gibi usulcüler, aslın (mantûkun) neshedilmesi durumunda fahvânın da neshedilmiş olacağını, çünkü fahvânın mantûka tâbi olarak sabit olduğunu, aslın hükmünün neshedilip kaldırılması durumunda fahvânın hükmünün de kalkacağını ve asıl kalkınca yeni bir delîl olmaksızın fahvânın hükmünün sübûtuna hükmedilemeyeceğini belirtir.<sup>409</sup> İbnü'l-Hâcib'e göre ise, tercih edilenin, fahvâ neshedilmeden onun aslının/mantûkun neshedilmesinin caiz olması, fahvânın neshedilip de onun aslının/mantûkun neshedilmemesinin ise caiz olmamasıdır. Çünkü anne-babaya öf deme haram kılındıktan sonra neshedilip caiz görülmesi, onları dövmenin de cevazını gerektirmez. Halbuki onlara öf demenin haram olarak kalması, onları dövmenin de haramlığını gerektirir, aksi taktirde dövmenin haramlığı öf demenin haramlığından anlaşılmaz.<sup>410</sup>

Mantûk durduğu halde mefhûmun/fahvânın neshedilmesinin caiz olup olmadığı konusunda da usulcüler iki kısma ayrılmıştır. Basrî, Kadı Abdülcebâr'ın bu konuda iki görüşü bulunduğunu, birinde hitabın söyleniş maksadına aykırı olmaması kaydıyla bunu caiz gördüğünü, diğer görüşünde ise caiz görmediğini söyler ve doğru olanın da bu ikinci görüşü olduğunu belirtir. Çünkü asıl/mantûk durduğu halde sözün fahvâsının neshedilip ortadan kaldırılması maksada aykırı olur. Zira ebeveynin ta'zimi maksadıyla onlara öf deme yasaklanıp, onları dövmenin mübah kılınması ebeveynin yüceltilmesi maksadına aykırı olur.<sup>411</sup> Sem'ânî, kelamcılarının çoğunun mantûk durduğu halde mefhûmun neshedilmesini caiz gördüğünü, biri durduğu halde diğerinin neshedilmesinin caiz olduğu iki ayrı nass gibi değerlendirdiklerini; fıkıhçıların çoğunun ise bunu caiz görmediğini, kıyasta asl durduğu halde fer'in neshedilmesinin caiz olmaması gibi mefhûmu gerektiren nutk durduğu halde mefhûmun da nesh edilmesinin

<sup>407</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 404.

<sup>408</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 360.

<sup>409</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 404; Tûsî, *el-'Udde*, II, 541; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, III, 94; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 360; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 140.

<sup>410</sup> İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), IV, 103.

<sup>411</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 405; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 360-361.

caiz olmadığını aktarır.<sup>412</sup> Âmidî, bu konuyu daha önce ele aldığımız, mefhûmu'l-muvâfakanın kıyasî bir delâlet mi, yoksa lafzî bir delâlet mi olduğu meselesine dayandırır. Bunun kıyas kabul edilmesi durumunda, aslın hükmünün neshedilmesi, fer'in hükmünün de ortadan kalkmasını gerektirir. Zira buna nesh denilmese de, aslının yokluğu durumunda fer'in varlığı muhaldir. Fer'in hükmünün kaldırılması ise aslın hükmünün kaldırılmasını gerektirmez. Çünkü tâbi olanın kaldırılması, tâbi olunanın da ortadan kalkmasını gerektirmez. Mevhûmu'l-muvâfakanın lafzî bir delâlet olduğunun kabul edilmesi durumunda, lafzın öf demenin yasaklanmasına sarîhiyle, dövmenin yasaklanmasına ise fahvâsıyla delâlet ettiği açıktır. Fahvânın delâleti mantûkun delâletine tâbi olsa da, bu farklı iki delâlettir ve birisinin hükmünün ortadan kaldırılması diğerinin hükmünün ortadan kaldırılmasını gerektirmez.<sup>413</sup> Zerkeşî, sonraki bazı usulcülerin, mantûkun illetinin değişiklik kabul etmeyen türden olması durumunda fahvânın neshinin caiz olmadığı, illetin değişiklik kabul eden türden olması durumunda ise bu neshin caiz olduğu şeklinde bir ayırımı gittiklerini belirtir.<sup>414</sup>

#### **d. Mevhûmu'l-Muvâfaka'nın Diğer Bazı Delâletlerle Tearuzu**

Hanefî usulcüler Debûsî'den itibaren, manaya delâletinin şekli bakımından lafızları ibârenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde dörde ayırmıştır; dolayısıyla bu delâletler arasındaki teâruz durumu ile ilgili söyledikleri, bu sıralamaya dikkat edileceğini göstermektedir. Nitekim işaretin delâletiyle nassın delâletinin teâruz durumunda işaretin tercih edileceğini, nassın delâletiyle iktizânın delâletinin teâruz halinde de nassın delâletinin tercih edileceğini söylemişlerdir. Zira nassın delâleti, nassın dil yoluyla gerektirdiği mana iken, iktizânın delâleti ise şer' yoluyla ihtiyaçtan dolayı gerekli olan manadır.<sup>415</sup>

Kelamcı usulcüler ise iktizânın delâletine dair ittifak, mevhûma dair ise ihtilaf bulunduğundan, teâruz durumunda iktizânın delâletinin mevhûma tercih edileceğini

<sup>412</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, III, 94.

<sup>413</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 205-206.

<sup>414</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 141. Zerkeşî, mantûk ile fahvâdan birinin neshedilmesi ile diğerinin de neshedilmiş olup olmayacağı konusunda, üç görüşün ortaya çıktığını belirtir. Birincisi, her birisinin neshi diğerinin neshini gerektirir. Birbirlerini gerektirdikleri için, Beyzâvî bu görüşü tercih etmiştir. İkincisi, birisinin neshedilmesi diğerinin neshini gerektirmez. Üçüncüsü, fahvâ tâbi olduğu için, aslın neshi fahvânın neshini gerektirir. Fahvânın neshi ise aslın neshini gerektirmez. İbn Berhân, bunu kendi mezheplerinin geçerli görüşü saymıştır. Zerkeşî, Hanefilerden de kıyasla neshe götürmesin diye mansûsun neshinin mevhûmun neshini içermediği şeklinde görüş nakletmiştir. Bkz. *El-Bahru'l-muhît*, IV, 141-142.

<sup>415</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 248; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 439.

söylemişlerdir.<sup>416</sup> Mefhûmu genel ifade etmiş olmalarına ve Şevkânî'nin bunu hem muvâfaka, hem de muhâlefe mefhûmu olarak ifade etmesine rağmen,<sup>417</sup> burada mefhûmu'l-muhâlefeyi kasetmiş olmaları daha doğru görünmektedir. Zira muvâfakanın hücciyeti konusunda, muhâlefetlerine itibar edilmeyecek Zâhirîler dışında, ihtilaf bulunmamaktadır. Mefhûmu'l-muvâfaka ile hücciyetini kabul eden usulcüler, mefhûmu'l-muhâlefe'nin teâruzu durumunda ise, muvâfaka'ya dair ittifakın, muhâlefe'ye dair ihtilafın bulunmasından dolayı, muvâfaka'nın tercih edileceğini ifade etmişlerdir.<sup>418</sup> Bu genel hükümlerle birlikte şunu ifade etmek gerekir ki, bu delâletlerin tamamının kat'î ve zannî türleri mevcuttur. Buna göre, yukarıda söylenen, iki delîlin de kat'îlik ve zannîlik bakımından aynı seviyede olması durumuna göredir. Kat'î delîl zannî delîle tercih edileceğinden, bu delâlet türlerinden birinin kat'î, diğerrinin zannî olması durumunda kat'î olanı tercih edilir.

Mefhûmun ikinci kısmı olarak ele alınacak mefhûmu'l-muhâlefe, gerek usulcülerin bu konuyu ayrı bir bahiste ele almalarından, gerekse konunun genişliğinden ayrı bir bölüm olarak üçüncü bölümde incelenecektir.

---

<sup>416</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 311; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), IV, 625; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 1136.

<sup>417</sup> Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 1136.

<sup>418</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 310; a.mlf., *Muntehe's-sûl*, s. 264; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), IV, 625; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 1136. Âmidî, *el-İhkâm*'da, muvâfakanın muhâlefeye tercih edilmesinin mümkün olduğunu ve sebebini aktardıktan sonra, muhâlefenin de iki sebepten dolayı muvâfakaya tercih edilebileceğini ifade etmiştir. Ancak bu eserini ihtisar ettiği *Muntehe's-sûl* adlı eserinde, sadece birinci görüşe, yani muvâfakanın tercih edilmesine yer vermiştir. Bkz. *El-İhkâm*, IV, 310; a.mlf., *Muntehe's-sûl*, s. 264.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MEFHÛMU'L MUHÂLEFE

#### (Delîlu'l-Hitâb / el-Mahsûsu bi'z-Zikr)

#### I. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE İÇİN KULLANILAN İFADELER

Bu delâlet türü<sup>419</sup> için usulcüler tarafından farklı ifadeler kullanılmıştır. Cessâs, İbnu'l-Kassâr, Bâkılânî, İbn Fûrek, Basrî, Şerif Murtazâ, İbn Hazm, Ferrâ, Tûsî, Şîrâzî, Bâcî, Sem'ânî, Kelvezânî gibi erken dönemin birçok usulcüsü delîlinin hitap cinsinden olması veya hitabın ona delâlet etmesi yahut delâletin vasıf, şart ve benzeri kayıtlar yoluyla gerçekleşmesi açısından bu delâlet türü için *delîlu'l-hitâb* tabirini kullanmıştır.<sup>420</sup> Ancak bu usulcülerden Cessâs, İbn Hazm ve Ferrâ, bu tabiri sadece mefhûmu'l-muhâlefe için kullanmamışlardır. Cessâs, *delîlu'l-hitâb* tabirini hem mefhûmu'l-muvâfaka anlamında<sup>421</sup>, hem de mefhûmu'l-muhâlefe anlamında

<sup>419</sup> Cessâs, Bâkılânî, Şerif Murtaza ve Tûsî gibi usulcüler bu delâlet türünü âmm konusunun son bölümlerinde ele alırken, asl – ma'kul-i asl ayrımı yapan İbn Fûrek ve Bâcî gibi usulcüler ma'kul-i asl kapsamında ele almışlardır. Basrî, Esmendî ve Râzî emir konusunun, Ferrâ ise nehiy konusunun içinde ele alırken, İbn Hazm ise eserin son ana konusu olan kıyas konusunun baş tarafında delîlu'l-hitâb başlığı altında ele almıştır. Hitabın delâletini mantık ve mefhûm şeklinde ayırma tabi tutan Cüveynî, Gazzâlî, Amidî, İbnü'l-Hâcib ve sonraki birçok usulcü bu delâlet türünü mefhûmun delâleti içinde ele almıştır.

<sup>420</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 322; İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 81; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331; İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 141; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 575, 782; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 136, 147, 157, 235; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 398; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 2; Ferrâ, *el-'Udde*, I, 154, II, 448, 453; Tûsî, *el-'Udde*, II, 467; Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 50; a.mlf., *İhkâmu'l-fusûl*, s. 446; a.mlf., *Kitâbu'l-işare*, s. 294; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 104-105; a.mlf., *et-Tabîra*, s. 218; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 3, 9; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 189; İbn Akil, *el-Vâzih*, III, 100, IV, 333; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 775.

<sup>421</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 289-290.

kullanmıştır.<sup>422</sup> İbn Hazm *delîlu'l-hitâb* tabirini *fahve'l-hitâbı* da içine alacak şekilde daha kapsamlı bir tabir olarak kullanmıştır.<sup>423</sup> Ferrâ da *delîlu'l-hitâbı* genelde bu delâlet türü için kullanmakla birlikte, bazen *fahve'l-hitabı* da içerecek şekilde kullanmıştır.<sup>424</sup> Sem'ânî ise hitabın mefhûmundan anlaşılmanın *fahve'l-hitâb*, *lahnu'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-hitâb* olmak üzere üç şekilde olduğunu, bazılarının buna dördüncü bir kısım olarak *delîlu'l-hitâbı* ilave ettiklerini ve mefhûmu'l-hitab ile delîlu'l-hitâb arasında ayırma gittiklerini, ancak bu ayırımın önemli bir sonuç doğurmadığını belirtir.<sup>425</sup> Delîlu'l-hitâb tabirinin ilk defa Cessâs tarafından ve geçerli bir delâlet şekli olmadığını ortaya koymak için kullanılması ve ondan sonraki ilk dönem usulcileri tarafından bu ifadenin tamamen mefhûmu'l-muhâlefeye hasredilmesi bu ıstılahın Cessâs'tan önce onu savunanlar tarafından kullanılmış olmasını gerektirir. Şâfiî'nin ve diğer müctehit imamların eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla bu tabirin kullanılmamış olması, bunun Şâfiî'den sonra hicri dördüncü yüzyılın dördüncü çeyreğinin başlarına kadarki dönemde oluştuğunu gösterir.

Yukarıdaki ifadesine göre Sem'ânî, bu delâlet türünün konu başlığına delîlu'l-hitâb tabirini koymakla birlikte, bunun için aynı zamanda *mefhûmu'l-hitâb*<sup>426</sup> tabirinin de kullanıldığını ifade etmiş olmaktadır. Gazallî de bu delâlet türü için *el-Müstasfâ*'da “*mefhûm*”<sup>427</sup> tabirini kullanmış ve bunun delîlu'l-hitâb diye de isimlendirildiğini ifade etmiştir.<sup>428</sup> Hanefî usulcülerden Semerkandî de Şâfiîlerin bu delâlet türünü delîlu'l-hitâb ve *mefhûmu'l-hitâb* diye isimlendirdiklerini belirtir.<sup>429</sup> Gazzâlî ve sonra da Zerkeşî, İbn Fûrek'in bu delâlet türü için mefhûm lafzını delîlu'l-hitâb ile değiştirdiğini belirtir.<sup>430</sup> Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbn Fûrek bu delâlet türü için genelde *delîlu'l-hitâb* tabirini kullanırken, *el-Muhtasar* adlı eserinde “*mefhûmu'l-muvâfaka'nun mefhûmu'l-hitâb*, *mefhûmu'l-muhâlefenin ise delîlu'l-hitâb* diye isimlendirildiğini”

<sup>422</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 322.

<sup>423</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 3.

<sup>424</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 578-579.

<sup>425</sup> Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 3, 8-9.

<sup>426</sup> Şîrâzî, mefhûmu'l-hitabı bir üst tabir olarak, fahve'l-hitab, lahnu'l-hitab ve delîlu'l-hitâbı içine alacak şekilde kullanmıştır. Bkz. *Lüma'*, s. 104-105; *Şerhu'l-lüma'*, I, 424-428.

<sup>427</sup> Gazzâlî “mefhûm” tabiriyle, hitabın mefhûmunu kastedtiği için, kullandığı bu ifade ile “mefhûmu'l-hitab” ifadesi aynı olmaktadır.

<sup>428</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 413.

<sup>429</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 582.

<sup>430</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, I, 209; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 13.

söyler.<sup>431</sup> Cüveynî de İbn Fûrek'in bu taksimini ve sınıflandırmasını aktarmıştır.<sup>432</sup> Buna göre Gazzâlî ve Zerkeşî'nin İbn Fûrek'in mefhûm lafzını delîlu'l-hitâb ile değiştirdiğini söylemeleri doğru gözükmemektedir. Zira gerek İbn Fûrek'ten önceki usulcülerin mefhûm tabirini değil, delîlu'l-hitâb tabirini kullanmış olmaları gerekse İbn Fûrek'in yukarıda söyledikleri ve Cüveynî'nin ondan aktardıkları, onun böyle bir isim değişikliği yapmadığını ve iki tabiri de kullandığını göstermektedir.

Kelamcı usulcülerin bu delâlet türü için kullandıkları diğer bir tabir *mefhûmu'l-muhâlefe*'dir. Yukarıda İbn Fûrek'ten yaptığımız alıntıda o, *mefhûmu'l-muhâlefenin delîlu'l-hitâb diye isimlendirildiğini* söylerken, hem delîlu'l-hitâb tabirini, hem de mefhûmu'l-muhâlefe tabirini kullandığını görmekteyiz. Ancak bu ifadesi dışında bu tabiri kullanmadığı, daha çok delîlu'l-hitâb tabirini kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla, mefhûmu'l-muhâlefe tabirinin daha çok Cüveynî ile kullanılmaya başlandığı, ancak Cüveynî'nin bu kullanımında İbn Fûrek'in yukarıdaki kullanımından esinlendiği söylenebilir. Cüveynî'den sonra Gazzâlî, Sühreverdî, Râzî, Amidî, Karâfî, İbnü'l-Hâcib ve sonraki birçok kelamcı usulcü tarafından bu delâlet türü için *mefhûmu'l-muhâlefe* tabiri kullanılmıştır.<sup>433</sup> Bu tabirin yaygınlaşması ile birlikte, sonraki dönem bazı Hanefî usulcülerini de geçersiz saydıkları bu delâlet türünü *mefhûmu'l-muhâlefe* olarak isimlendirmişlerdir.<sup>434</sup>

Bu delâlet türü için kullanılan diğer bir tabir de, Hanefî usulcüler tarafından kullanılan *el-mahsûs bi'z-zikr, et-tahsîs bi'z-zikr, tahsîsu's-şey' bi'z-zikr* ve benzeri nitelemelerdir.<sup>435</sup>

Karâfî, kimi usulcüler tarafından *delîlu'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* ile eşanlamlı olarak *tenbîhu'l-hitab* tabirinin kullanıldığını, ancak doğru olanın bu delâlet

<sup>431</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 782.

<sup>432</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449-450.

<sup>433</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 782; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449-450, 453; Râzî, *el-Menhûl*, I, 208; Sühreverdî, *et-Tenkihât*, s. 127; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 11; Amidî, *el-İhkâm*, III, 84, 88; Karâfî, *el-Furûk*, II, 36; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, III, 500.

<sup>434</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 579; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, II, 561; Sadruşşerî'a, *et-Tevzîh*, I, 311; Abdülaziz Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 465.

<sup>435</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 289, 291; Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 139, 140, 141; Serahsî, *Usûl*, I, 255, 256, 260; Pezdevî, *Usûl* (Abdülaziz Buharî şerhiyle), II, 465, 471, 476; Lamişî, *Kitabun fi usuli'l-fikh*, s. 144; Ahsikefî, *el-Muntahab*, s. 246; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 406; İbn Nuceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s. 235.

türü için *tenbîhu'l-hitâb* değil, diğer iki tabirin kullanılması olduğunu belirtir.<sup>436</sup> *Tenbihu'l-hitab* tabirinin önceki usulcülerde bu delâlet türü için herhangi bir kullanımına rastlayamadığımızdan Karafi'nin dediği bu usulcülerin kimler olduğunu tesbit edemedik. İsnævî de aynı anlamda olmak üzere bu delâlet türünün *delîlu'l-hitâb*, *lahnu'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* olarak isimlendirildiğini belirtir.<sup>437</sup> Ancak *lahnu'l-hitâb* tabirinin de önceki usulcülerde bu delâlet türü için herhangi bir kullanımına rastlayamadık.

## II. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN TANIMI

### A. DİLDE VE MANTIKTA MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE

Mefhûmu'l-muhâlefe, “anlaşılan” anlamına gelen mefhûm ile muhâlefet sözünden oluşan bir terkîb olup, muhâlefet lafzı sözlüklerde “zıddı”, yani bir şeyin muhâlifi olması, onun zıddı veya onun yerini alması manasında kullanılmıştır. Nitekim Araplar, bir kadının kocası hazır bulunmadığında bir adamın onun hanımının yanına varması durumunda “*hüve yühalifu ilâ imraati fülânın*” derler.<sup>438</sup>

Muhalefe ıstılahının usuldeki kullanımını ele aldığımızda, bilinmesine ihtiyaç duyacağımız “*zıd ve nakîz*” lafızlarının sözlüklerde *muhâlefe* ile aynı anlamda, “*bir şeyin zıddının onun muhalifi olan şey olduğu*”<sup>439</sup>, “*bir şeyin nakîzının da onun muhalifi olan şey olduğu*”<sup>440</sup> şeklinde tanıtıldığını görmekteyiz. Lugatlarda bu lafızlar arasındaki farklara değinilmediği ve manalarının sınırlarının tam olarak belirtilmediği görülmektedir. Buna göre dilcilerin *muhâlefe*, *zıd* ve *nakîz* lafızlarını genelde birbirinin muradifi olarak kullandıklarını söylemek mümkündür.

Mantıkçılar ise zıddiyeti, birbirine mukabil ve birbirini nefyeden, siyah ve beyaz gibi muhâlefetleri son sınırdaki olan manalar için kullanmışlardır.<sup>441</sup> Cürcanî, “*iki*

<sup>436</sup> Karâfi, *Şerhu tenkihi'l-fusûl*, s. 49, 51.

<sup>437</sup> İsnævî, *Nihâyetu's-sûl*, I, 314. El-Hasen, sadece İsnævî'nin bu isimlendirmeye ilişkin verdiği bilgiye dayanarak *lahnu'l-hitabin delîlu'l-hitâb* ile *fahve'l-hitab* arasında müşterek bir isim olduğunu söylemiştir; ancak onun bu değerlendirmesi, doğru görünmemektedir.

<sup>438</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “hlf” md., II, 1239; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “hlf” md, s. 251.

<sup>439</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “zdd” md., IV, 2564; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “zdd” md, s. 536.

<sup>440</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “nkz” md., VI, 4524; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “nkz” md, s. 947. Sözlüklerde nakîzin muhalif anlamına geldiği, *falân kişi senin nakîzındır* veya *bu söz şu sözün nakîzidir*, denildiğinde muhalifdir anlamına geldiği belirtilir. Bkz. *el-Mu'cemu'l-vesît*, “nkz” md, s. 947.

<sup>441</sup> Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, I, 466.

*zıddın siyah ve beyaz gibi aynı anda bir araya gelmeleri muhal olan ve birbirini takip edip var olan iki sıfat olduğunu*<sup>442</sup> söyler. Buna göre zıddlar, bir şeyde aynı anda var olamazlar, ancak ikisi de o şeyde aynı anda olmayabilir. Yani bir şey aynı anda hem siyah, hem de beyaz olamaz, ama ikisi de olmayıp kırmızı veya sarı olabilir. Dolayısıyla muhâlefedenden farklıdır. Zira bu renklerin tamamı birbirine muhalif iken, zıddiyet ise ancak siyah ve beyaz arasındaki muhâlefet gibi daha ötesi olmayan muhâlefet için kullanılır.

Mantıkçılar nakîzi, “*bir şeyin nakîzi o şeyin ortadan kalkması, nefyedilmesidir*”<sup>443</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu, müsbet bir şeye nefiy edatlarından birinin getirilerek nefyedilmesi demektir. Dolayısıyla birbirinin nakîzi olan iki şeyin, aynı anda bir araya gelemeyeceği / var olamayacağı ve ikisinin birden ortadan kalkmayacağı, bir tanesinin muhakkak var olması gerektiği belirtilir. Örneğin beyazın nakîzi beyaz olmamasıdır. Buna göre zıd ve nakîz birbirinden farklıdır. Ancak *ölüm* ve *hayat* örneğinde olduğu gibi, bir şeyin tek bir zıddı varsa o aynı zamanda o şeyin hem zıddı, hem nakîzi olur.

Birbirine muhalif iki şeyin ise aynı anda ictimaları veya ortadan kalkmaları mümkündür. Bu açıdan muhâlefe, zıd ve nakîzden farklıdır. Nitekim Ebu Hilal el-Askerî, bu ıstılahlar arasındaki farkı mantıkçıların ifadelerine paralel bir şekilde açıklamıştır.<sup>444</sup> Dolayısıyla bu kavramlarla ilgili şunları söylemek mümkündür. İki nakîz arasındaki tekâbül, nefiy ve isbat veya var olup olmama şeklinde bir karşıtlıktır. Bu yüzden, hareket ve hareketsizlik örneğinde olduğu gibi, bir şeyde ikisinin bir araya gelmesi veya ikisinin aynı anda ortadan kalkması mümkün değildir. İki zıt ise, siyah ve beyazda olduğu gibi, ikisinin aynı anda ortadan kalkması caiz iken, aynı anda ikisinin bir şeyde toplanması ise imkânsızdır. Birbirine muhâlif iki şeyin ise, aynı anda hem ictima’ı, hem de ortadan kalkması caizdir. Siyahlık ve ayakta durma vasıfları gibi.

<sup>442</sup> Cürcanî, *et-Ta’rifât*, “zıddân” md., s. 59

<sup>443</sup> Cürcanî, *et-Ta’rifât*, “nkz” md., s. 108; Tehanevî, *Keşşâf*, II, 1726-1727.

<sup>444</sup> Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, s. 32, 129-130.

## B. USUL TERİMİ OLARAK MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE

Mefhûmu'l-muhâlefeyi<sup>445</sup> delîl olarak kabul eden veya reddeden usulcüler tarafından yapılan tanımlarda, biri esas alınan şey, diğeri ise kullanılan bazı terimler açısından olmak üzere iki noktada farklılık göze çarpmaktadır. Gerek mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu söyleyen, gerekse hücciyetini kabul etmeyen bazı usulcüler, mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyeti konusundaki tartışmaların özellikle mefhûmu's-sıfa türü üzerinde yoğunlaşmış olmasından dolayı bu türü esas alarak mefhûmu'l-muhâlefeyi tanımlamıştır. Diğer bazı usulcüler ise mefhûmu'l-muhâlefeyi herhangi bir türünü esas almaksızın ve bütün türlerini kapsayacak şekilde genel tanımlama yapmışlardır.<sup>446</sup> Diğer farklılık noktası ise, usulcülerin tanımlarında kullandıkları “*nefiy, muhâlefe veya nakîz*” ifadelerinden kaynaklanan farklılıktır.

Mefhûmu's-sıfa esas alınarak yapılan tanımlara, Cessâs ve Bâkılânî'nin tanımları örnek verilebilir.<sup>447</sup> Her iki usulcü de, mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir

<sup>445</sup> Günümüz mer'î hukukta hukuk kuralları yorumlanırken istifade edilen mantık kurallarından biri de mefhûmu'l-muhâlefe olup; *aksi ile kanıt, karşıt kavram, zıt kavram, ters anlam, aksinden istidlal, muhalif mefhûm ve argumentum a contrario* gibi adlarla anılmıştır. *Aksi ile kanıt yolu*, hakkında çözüm bulunmayan bir konuda, mevcut kuralın daraltılarak uygulanması, yani kuralın içermediği hususların, kuralın dışında sayılması yoluyla sonuca ulaşmaktır ki bu, kuralın kapsamını genişletme değil, daraltma anlamına gelir. Ayrıca bir durum hakkında hükmün bulunmaması her zaman, doldurulması gereken bir boşluğu ifade etmediği, kanun koyucunun bilerek sukût etmiş olabileceği ve onun hükmüne *aksi ile kanıt yolundan* ulaşmaya bıraktığı söylenebilir. Örneğin, kimler arasında evlenme yasağı olduğunu ifade eden kurallardan (MK. 92), *aksi ile kanıt* yoluyla bunlar dışında kalan kişiler arasında evlenme yasağı olmadığı anlaşılır. Ancak her zaman meselenin bu kadar açık ve sade olmadığı, *benzetme* (kıyas) veya *aksi ile kanıt* yollarından hangisine başvurulacağı hususunun zorluklar içerdiği belirtilmiştir. Bu yüzden bir hükmün zıt anlamını tesbit ederken ve uygularken çok dikkat edilmesi gerektiği, zira bu kuralla hükme ulaşmanın her zaman isabetli olmayacağı, bir hükmün zıt anlamının uygulanmasının başka hükümlerle sınırlandırılmış olabileceği, çıkarılan zıt anlamın isabetli olup olmadığına ise hükmün amacının yerine gelip gelmediğine bağlı olduğu ifade edilmiştir. Aksi ile kanıt kuralının uygulanması, az sayıda yargı ile çok sayıda olayın hükmünü düzenleme imkânı sağlamaktadır. Bu kuralın uygulanmaması durumunda kanun koyucu, kesinliğin arandığı yerlerde, düzenlediği hükümlerin tersine de değinmek zorunda kalır. Dolayısıyla bu gibi kurallara müracaat etmek kanun tekniği açısından gereklidir. Bkz. Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 201-202; Oğuzman, *Medenî Hukuk Dersleri*, s. 43; Aybay, *Hukuka Giriş*, s. 163; Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 205; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s. 89; Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri*, s. 427.

<sup>446</sup> Basrî, mefhûmu'l-muhâlefe için genel bir tanım vermeyip, onun türlerini ayrı ayrı ele alıp incelemiştir. Bkz. *El-Mu'temed*, I, 141, 145, 146, 148, 149.

<sup>447</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291.

إن كل شيء ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر فيما علق به من الحكم يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه.  
كل ما خص بعض أوصافه بالذكر وإن كان ذا أوصاف كثيرة فإنه يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه.

İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 84.

وقد يرد الحكم في شيء مذكور ببعض أوصافه فيكون فيما سكت عنه ما قد يساوي المذكور في حكمه ويكون منه ما يخالفه.

Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331.

فأما دليل الخطاب عند مثبتيه فهو تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً بينه عما خالفه فيها.

Şeyh Mufîd, *et-Tezkira (Silsiletu muellafâtı Şeyh Mufîd'in 9. cildi)*, s. 39.

فهو أن الحكم إذا علق ببعض صفات المسمى في الذكر دل ذلك على أن ما خالفه في الصفة مما هو داخل تحت الاسم بخلاف ذلك الحكم إلا أن يقوم دليل على وفاقه فيه.

Şerif Murtazâ, *ez-Zeria'*, I, 392.

فصل في أن تعليق الحكم بصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها.

delâlet türü olarak kabul etmese de, kabul edenlerin dilinden tanımlamışlardır. Cessâs'ın yaptığı tanımlardan biri şu şekildedir: “İki vasfa sahip olan her bir şeyin bu vasıflarından sadece birinin zikredilip hükmün ona bağlanması, bu vasfa sahip olanın dışındakilerin hükmünün ona muhalif olduğuna delâlet eder.”<sup>448</sup> Yine Cessâs, “birçok vasfa sahip olan bir şeyin vasıflarından bazılarının zikredilmesi durumunda bunun, bu vasıflara sahip olmayanın hükmünün buna muhalif olduğuna delâlet edeceğini”<sup>449</sup> söylediklerini aktarır. Bâkılânî ise “kabul edenlere göre delîlu'l-hitâb, hükmün bir şeyin iki vasfından birine bağlanmasıdır ki, bu vasfa sahip olan şeyde hükmün isbatı, söz konusu vasıfta ona muhalif olana dikkat çeken bir delîl olur” şeklinde tanımlar. Daha sonra bazı âyetleri ve “sâime koyunda zekât vardır”<sup>450</sup> hadisini örnek verir ve “onlara göre bu, sıfatın bulunduğu şeyde hükmün bulunmasını, söz konusu vasıfta muhalif olanda hükmün nefyini gerektirdiğini” aktarır.<sup>451</sup> Buna göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu hadisinde, zekâtın varlığı hükmü koyunun sâime olması vasfına bağlanmıştır ki bu, sâime vasfının bulunmadığı koyunlarda ise zekât verme hükmünün bulunmadığına delâlet eder. Bu iki usulcünün yaptığı tanımlar ve dipnotta verdiğimiz usulcülerin yaptıkları tanımların tamamı mefhûmu's-sıfa esas alınarak yapılmış tanımlardır.

Mefhûmu'l-muhâlefeyi herhangi bir kısmını değil de bütün kısımlarını göz önünde bulundurarak, hepsini kapsayacak şekilde yapılan genel tanımlara, bu tarz bir tanımın ilk olarak görüldüğü İbn Fûrek'in ve ondan sonra Bacî'nin şu tanımları örnek

Ferrâ, *el-'Udde*, I, 154.

وَأما دليله فهو دليل الخطاب وذلك إذا علق بصفة فيدل على أن الحكم فيما عدا الصفة بخلافه.

Tûsî, *el-'Udde*, I, 411.

تعليق الحكم بصفة الشيء فإنه يدل على أن ما عداه بخلافه.

Tûsî, *el-'Udde*, II, 467.

أن الحكم إذا علق بصفة الشيء هل يدل على أن حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده أم لا يدل.

Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 446.

وهو أن تعليق الحكم على الصفة يدل على انتفاء ذلك الحكم عنم لم توجد فيه.

Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428.

ومن ذلك دليل الخطاب وهو أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء فيدل على أن ما عدا ذلك بخلافه.

Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 9.

و اعلم أن حقيقة دليل الخطاب أن يكون المنصوص عليه صفتان فيعلق الحكم باحدى الصفتين وإن شئت قلت فيقيد الحكم باحدى الصفتين فيكون نصه مثبتا للحكم مع وجود الصفة فدليله نافي للحكم مع عدم الصفة.

Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 21.

دليل الخطاب فهو أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء ويستدل على أن ذلك الحكم منفي من غير تلك الصفة.

<sup>448</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291.

<sup>449</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291.

<sup>450</sup> Bazı lafız farklılıkları ile Bkz. Buharî, *Zekat*, 38; Nesâî, *Zekat*, 5, 10.

<sup>451</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331.

olarak verilebilir.<sup>452</sup> İbn Fûrek delîlu'l-hitâbı, “söylenenin hükmünün, söylenenin dışındakilerde bulunmamasıdır” şeklinde tanımlarken, Bacî ise, “söylenenin hükmünü kapsadığı şeylerle sınırlı tutmak ve söylenmeyen için onun hilâfına hükmetmektir” şeklinde tanımlamıştır. Görüldüğü gibi bu tanımlar ile dipnotta verdiklerimiz ve sonraki dönem usulcülerin tamamının yaptığı tanımlar mefhûmu'l-muhâlefeyi bütün türlerini kapsayacak şekilde yapılmış tanımlardır.

Usulcülerin tanımlarında kullandıkları kimi ifadeler ile ilgili bazı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Bazı usulcüler tanımlarında “söylenenin hükmünün, söylenmeyenden nefyedilmesi” şeklinde “nefîy” kökünden gelen ifadeler kullanmışlardır.<sup>453</sup> Mantûkun hükmünün meskûtun anhten nefyedilmesi, mefhûmun mantûk vasıtasıyla herhangi bir hükme sahip olmamasını ve onun hükmünün başka naslarda aranmasını gerektirir. Bu, mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet türü olarak görmeyen usulcüler açısından doğru bir ifade tarzı olarak görünmektedir. Zira onlar, söylenmeyenin hükmünün söylenenin hükmünden değil, başka naslardan anlaşılacağını iddia etmektedirler. Diğer usulcüler açısından ise, bu ifadeler sorunlu gözüktüğü de,

<sup>452</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 141; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 575.

هو انتفاء حكم المنطوق به عما عداه.

Bacî, *Kitabu'l-hudûd*, s. 50.

دليل الخطاب قصر حكم المنطوق به على ما تناوله والحكم للمسكوت عنه بما خالفه.

Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449.

وأما مفهوم المخالفة فهو ما يدل من جهة كونه مخصصا بالذكر على أن المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذكر.

Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, s. 333.

ومنه ما يدل على أن المسكوت عنه مخالف للمنطوق به في الحكم.

Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 413.

الضرب الخامس هو المفهوم و معناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه.

Sühreverdî, *et-Tenkîhât*, s. 127.

وأما مفهوم المخالفة فقد عرف بأنه الاستدلال بتخصيص الشيء على نفي الحكم عما عداه.

Râzî, *el-Mahsûl*, III, 11.

مفهوم المخالفة فإنه يفيد في المسكوت عنه انتفاء مثل حكم المذكور.

İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 620.

وأما مفهوم المخالفة فهو نفي الحكم المنطوق به عن المسكوت عنه لتخصيص المنطوق به بالذكر.

Âmidî, *el-İhkâm*, III, 88.

وأما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق.

İbnü'l-Hâcib, *Münthe'e'l-vusûl*, s. 148.

ومفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم.

Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 49.

وهو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه.

İbni Muflîh, *Usûlu'l-fikh*, III, 1065.

أن يكون المسكوت مخالفا للمنطوق في الحكم.

Tilimsânî, *Miftahu'l-vusûl*, s. 555.

وهو أن يشعر المنطوق بأن حكم المسكوت عنه مخالف لحكمه.

Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 766.

وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا و نفيًا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به.

<sup>453</sup> İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 141; a.mlf., *el-Muhtasar*, s. 575; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 446; Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, II, 9; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 21; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 413; Sühreverdî, *et-Tenkîhât*, s. 127; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 11; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 620.

onların böyle bir anlamı kastetmedikleri ve mantûkun hükmünün nakîzinin mefhûm için ispat edilmesi gerektiğini kastettikleri görülür.

İlk dönem usulcülerin birçoğu ise yaptıkları tanımlarda, “*söylenmeyenin hükmünün söylenenin hükmüne muhalif olması*” şeklinde, muhâlefe ile aynı kökten gelen ifadeler kullanmıştır.<sup>454</sup> Bu durum, mefhûmu’l-muhâlefenin kendi kendisiyle tarifi sonucunu doğurmaktadır ki bu, tanımlar için bir kusur olarak görülür. Zira bu kökten gelen ve tanımlarda kullanılan ifade, tanımın en önemli ifadesi olarak görünmektedir. Ayrıca muhâlefe kökünden gelen ifadeler *zıd*, *nakîz* ve *muğayere* anlamlarının her birini ifade etmek için kullanılabilir. Tanımlarda ise bunlardan hangisinin kastedildiği açık değildir. Bu açıdan bir tür kapalılık bulunduğu söylenebilir. Zira *muhâlefetten zıd* kastedilmesi durumunda farklı, *nakîz* kastedilmesi durumunda farklı, sade bir *muğayeretin* kastedilmesi durumunda da genellikle farklı sonuçlar çıkar.

Mefhûmu’l-muhâlefenin tanımlarında kullanılan ifadelerden bir tanesi de *nakîz* ifadesidir. Sem’ânî ve Râzî gibi usulcüler bu ifadeyi *zıd* – *nakîz* ayırımına girmeden kullanmışlardır. Sem’ânî, “*sıfatın/kaydın nakîzi*”<sup>455</sup> ifadesini kullanırken, Râzî ise “*Bize göre, delîlu’l-hitâb söylenenin/nutkun nakîzidir. Nutk, sâime koyunu kapsayınca, onun delîli de sadece besi koyunu gerektirdi*”<sup>456</sup> ifadesini kullanmıştır. Ancak bu konu daha ayrıntı olarak muhtemelen mantıktaki ıstılahların etkisiyle Karâfî tarafından *zıd* ve *nakîz* ayırımı yapılarak ayrı başlık altında ele alınmış ve tanımda *nakîz* ifadesine yer verilmiştir. Sonra da gerek kelamcı, gerekse fıkıhçı kimi usulcüler yaptıkları tanımda, onu takip edip *nakîz* ifadesini kullanmıştır.<sup>457</sup> Karâfî’ye göre mefhûmu’l-muhâlefe,

<sup>454</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 331; Şeyh Mufîd, *et-Tezkira* (Silsiletu muellefatı Şeyh Mufîd’in 9. cildi), s. 39; Ferrâ, *el-‘Udde*, I, 154; Tûsî, *el-‘Udde*, I, 411; Bacî, *Kitabu’l-hudûd*, s. 50; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 428; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449; Mâzerî, *Îzâhu’l-mahsûl*, s. 333; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 88; İbnü’l-Hâcib, *Muntehe’l-vusûl*, s. 148; İbni Muflih, *Usûlu’l-fıkh*, III, 1065; Tilimsânî, *Miftahu’l-vusûl*, s. 555; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, II, 766.

<sup>455</sup> Sem’ânî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 442.

<sup>456</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 148.

<sup>457</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 49.

وهو اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه.

Karâfî, *el-Furûk*, II, 37.

اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, IV, 13.

وهو اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

İbnu’l-Humâm, *et-Tahrîr* (İbn Emir el-Hâcc şerhiyle), I, 115.

مفهوم المخالفة هو دلالة علي نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

İbn Nuceym, *Fethü’l-gaffar*, s. 235.

مفهوم المخالفة هو دلالة علي نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

Emir Padişah, *Teysiru’t-Tahrîr*, I, 98.

söylenenin hükmünün söylenmeyen için sabit olmamasını gerektirir. Ancak söylenenin hükmünün zıddının mı, yoksa nakîzının mı ispat edileceği konusunda tereddüt bulunduğunu, doğru olanın nakîzının ispat edilmesi olduğunu ve mefhûmu'l-muhâlefenin on türünde de “nakîz”ın kastedilmesi durumunda bunun doğru olduğunu belirtir. Karâfî, mefhûmu'l-muhâlefeyi “söylenenin/mantûkun hükmünün, nakîzının söylenmeyen/meskût için ispat edilmesidir”<sup>458</sup> şeklinde tanımlar ve “nakîzının ispat edilmesi” kaydının, zıddiyet gerektirmesinin şart olmadığı amacına yönelik olduğunu vurgular. Ona göre, mâlikîlerden İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî ve diğer bazılarının iddia ettiğinin aksine, münafıklarla ilgili tahrir ifade eden “Onlardan (münafıklardan) ölen birisinin üzerine asla namaz kılma” (Tevbe, 9/84) âyetinden mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla müslümanların cenaze namazlarının kılınmasının vacib olduğu hükmünün çıkarılmayacağı anlamına gelir. Çünkü nakîz, zıtlıktan daha genel olup bu âyetten münafıkların cenaze namazları kılınması hakkında sabit olan haramlık hükmünün, mefhûm yoluyla müslümanların cenaze namazlarının kılınması için geçerli olmadığı sonucunu doğurur. Haram olmama, vucubun sübutundan daha genel olup haram olmayan bir şey için vücûb, nedb, kerâhe ve ibâha vasıflarından her biri mümkündür. Dolayısıyla, haram olmama, vacip olmayı gerektirmez. Çünkü bir şeyden daha âmm olan, o şeyi zorunlu olarak gerektirmez. Onun hükmü, ancak ayrı bir delil ile bilinir. Bu ikisi arasındaki farktan dolayı, mefhûmu'l-muhâlefe’de zıdd değil, nakîz ispat edilmeye çalışılmalıdır.<sup>459</sup>

İlk dönem usulcülerinin tanımlarında dikkat çekilmemekle birlikte sonraki dönemin bazı usulcülerinin tanımlarında söylenenin hükmünün müsbet veya menfi olmasına bağlı olarak söylenmeyenin hükmünün bunun tersi olacak şekilde müsbet veya menfi olacağını ifade etmiştir.<sup>460</sup>

مفهوم المخالفة هو دلالة علي نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 766.

وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا و نفيا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به.

<sup>458</sup> Karâfî, *el-Furûk*, II, 36-37; a.mlf. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 49-50.

<sup>459</sup> Karâfî, *el-Furûk*, II, 37; a.mlf. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 50.

<sup>460</sup> İcî, *Şerhu'l-'adud*, s. 256.

وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا و نفيا.

Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 328.

ما كان المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا و نفيا.

Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 766.

وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا و نفيا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به.

Buna göre denilebilir ki muhâlefe kavramı, ilk dönem usulcülerden itibaren Râzî öncesine kadar dildeki kullanımına paralel olarak zıd ve nakîz arasında müşterek bir kullanıma sahip olmuştur. Öyle ki kimi fıkıhçılar, naslardan mefhûm yoluyla, mantûkunun zıddı olan hükümler çıkarmışlardır. Râzî, mantığın fıkıh usulüne girmesinin de etkisiyle olsa gerek, mefhûmu'l-muhâlefedeki kastedilenin nakîz olduğunu söylemiştir. Karâfî ise *el-Furûk*'da bu hususu kaideleştirmiş ve zıd - nakîz ayırımı yaparak mefhûmu'l-muhâlefenin bütün türleri için nakîzin kastedilmesinin uygun olduğunu ifade etmiş ve sonraki usulcülerin de bir kısmı, yaptıkları tanımlarda bu istikamette hareket etmiştir. Sonraki dönem usulcülerinin bir kısmı ise ilk dönem usulcülerinin yolundan gitmeye devam ederek mefhûmu'l-muhâlefeyi tanımlamıştır. Buna göre, tanımlarında “*nefiy*” veya “*muhâlefe*” ifadelerini kullanan usulcülerin, söylenen/mantûk için geçerli olan hükmün, söylenmeyenden/meskûtta nefyedilmesi veya söylenmeyen için tersinin/muhalifinin geçerli olması şeklindeki ifadeleri, mantıktaki zıdd veya nakîz terimlerinin kullanımlarına göre değerlendirilip onlardan birinin kastedilmesi durumunda farklılık arzeder. Ancak böyle bir kavramlaşmanın oluşmadığı döneme göre, sadece dildeki kullanıma dayanarak bu tanımlar değerlendirildiği takdirde bu ifadelerin birbirinin yerini tutabilecek yakınlıkta ifadeler olduğu söylenebilir.

### III. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'DE ARANAN ŞARTLAR

Mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet türü olarak gören usulcüler, onu her durumda, mutlak olarak delîl alınacak bir delâlet olarak görmemiş, daha güçlü ve geçerli bir delîlin bulunmadığı durumda ona başvurmuş ve geçerli olması için de bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlardan bir tanesi yerine gelmediği zaman, mefhûmla amel etmekten uzak durulacağı ve hükmün bağlandığı kaydın, ondan kastedilen yarara hamledileceği ifade edilmiştir. Bu şartların çoğu temelde hükmün bağlandığı kaydın bulunmaması durumunda, hükmün de bulunmamasını gerektirmesi dışında bir yararının bulunmaması olarak ifade edilebilir. Mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet olarak gören ilk dönem usulcülerinden İbnu'l-Kassâr, hitabın şart veya sıfat kayıtlarıyla birlikte gelmesi durumunda kelâmın siyakına, öncesine ve dolayısıyla geldiği şeye bakılacağını söyler. Buna göre söylenen ile söylenmeyenin aynı hükümde birleştirilmesine delâlet eden bir

delâlin bulunması durumunda, ona göre hüküm verileceğini; böyle bir delâlin bulunmaması durumunda da, hükmün sadece söylenen için geçerli olacağını, söylenmeyenin hükmüne dair ise hakkında nass bulunmayan olaylar ile ilgili takip edilen yolun geçerli olacağını söyler. Sonra da bu şartlardan iki tanesine değinir. Sonraki usulcüler, bunu detaylandırarak gerek mantûk gerekse meskûtun anı için bazı şartlar zikretmişlerdir. Bunlar aynı zamanda, mefhûmu'l-muhâlefenin geçerli bir delâlet türü olmadığını söyleyen ve değişik delillerle bunu destekleyen usulcülerin delillerine ve itirazlarına cevap mahiyetinde veya bu itirazlardan kurtulmak için dile getirilmiş şartlardır.

İlk dönem usulcülerinden bazıları, bu şartlardan hiçbirine değinmezken, bazıları ise çok azına değinmiştir. Sonraki dönemlerde, bu delâlet türünü hüccet kabul eden usulcülerle birlikte hücciyetini kabul etmeyen kelamcı veya fıkıhçı usulcüler de, kabul edenlere göre bazı şartların gerekli olduğunu söylemişler ve bazıları bu şartları zikretmişlerdir. Zikredilen şartların sayısı gittikçe artmış olmakla birlikte usulcüler hep farklı sayıda şarttan söz etmiştir. Ancak, bu farklılığın sebeplerinden bir tanesi de bazı usulcülerin bir madde olarak ele aldığı bir hususu, diğer bazısının birkaç madde yapıp ele almış olmasıdır. Bu konuyu en geniş şekilde ele alan usulcülerden bir tanesi de Zerkeşî olup bunlardan ondört tanesini ele almıştır. Bu şartları belirli bir sayıyla sınırlandırmak veya hepsini zikretmek mümkün değildir. Nitekim bu yüzden kimi usulcüler, bazı şartları zikrettikten sonra, *“bunların dışında, mantûkun tahsisinin belirtilmesini gerektiren her şey”* diye bir ifade kullanmışlardır.<sup>461</sup> Biz, usulcülerin ele aldığını tesbit ettiğimiz şartların tamamını burada incelemeye ve bunu ileri süren ilk usulcülerini belirtmeye gayret sarfedeceğiz.

## A. MANTÛKTA ARANAN ŞARTLAR

1. Nassta zikredilen kayıt, belirtilen hükmün genelde yapılagelen (ağleb) alışılmış durumu ifade etme amacına yönelik olmamalıdır.<sup>462</sup> Böyle olması durumunda

<sup>461</sup> Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 174; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 100.

<sup>462</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 124; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 148; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 500; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 214; a.mlf., *el-Furûk*, II, 38; İbnü's-Sâ'âtî, *Bed'ü'n-nizâm*, II, 563; İbn Müflih, *Usulu'l-fıkıh*, III, 1065; Rahûnî, *Tuhfetu'l-mesûl*, III, 329-330; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 322; Tilimsânî, *Miftahu'l-vusûl*, s. 556; Sadruşşeria, *et-Tevzîh*, I, 312; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 19; İbn Melek, *Şerhu*

bu kayda dayanarak elde edilecek mefhûmu'l-muhâlefe, geçerli bir delâlet türü olmaz. Karâfî ağlebiyet özelliğine sahip bu tür vasfın ölçüsünü, hakkında hüküm verilen hakikatin hallerinin çoğunda var olması şeklinde açıklar. Böyle olmayan vasıf ise, hüccet olarak kabul edilen mefhûmu ifade eder. Bu ikisi arasındaki farkın sırrı ise şudur: Çoğunlukla belirli bir hakikatle birlikte kullanılan vasıf ile o hakikat arasında zihinde bir gereklilik (lüzûm) oluşur ve hakikate dair hüküm vermek isteyen kişinin zihnine bu vasıf da gelir. O da zihnine gelenin tamamını konuşur. Onun bu sıfatı ifade etmesi, mefhûmu'l-muhâlefeyi kastedtiğinden değil, durumun zihninde bulunduğu bu sıfatı ifade etmeye onu zorlamasından dolayıdır. Şayet bu vasıf belli bir hakikatle birlikte sıklıkla kullanılan türden değilse, hakkında hüküm verilen hakikatle onun arasında zihinde bir gereklilik oluşmaz ve buna rağmen hakikatle ilgili hüküm veren kişi bu sıfatı zikretmişse onun bunda bir maksadı vardır. Bu maksadın, söylenmeyenden hükmü nefyetme olması da uygundur. Dolayısıyla, aksi tasrih edilmediği sürece, akla hemen gelen bu kayıt ile mefhûmu'l-muhâlefenin kastedildiğine hamletmektir.<sup>463</sup> Cüveynî, hitabın genellikle karşılaşılan, adet olan bir tahsîs/takyîd şeklinde gelmesi durumunda Şâfî'nin bunun mefhûmunu almadığını ve kelâmı örfteki / yaygın kullanımdaki şekline hamlettiğini, *er-Risâle*'de bunu güzel bir şekilde ifade ettiğini söyler ve ondan bir bölüm aktarır. Ancak onun aktardığı bu bölümü *er-Risâle*'de bulamadık. Cüveynî'nin kendisi ise kelâmın yaygın kullanıma / örfe hamledilmesinin mefhûma tutunmayı reddetmediğini, örfe dayalı bir ihtimalle lafzın muktezasının düşmeyeceğini belirtir.<sup>464</sup> Amidî, mefhûmun hüccet olduğunu söyleyen usulcülerin, bu tür vasfın mefhûma delâlet etmeyeceği konusunda ittifak ettiklerini belirtir.<sup>465</sup> Ancak, yukarıda aktardığımız gibi, Cüveynî bu tür vasıflarla birlikte kullanılan hitapların mefhûmunun bulunduğu söylerken, İzzuddin bin Abdisselâm bu konuda ona katılmış ve daha öteye giderek bir hakikatle birlikte kullanılan sıfatın mefhûmu'l-muhâlefeye delâletinin daha öncelikli olduğunu söylemiştir. Çünkü bu sıfat, genellikle bu hakikatle birlikte kullanıldığından, hakikati duyan kişi yaygın kullanımdan dolayı sıfat zikredilme bile onu bilir ve mutekellim bu yüzden sıfatı zikretmeye ihtiyaç duymaz.

---

*Menari'l-envâr*, s. 180; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 115; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 174; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2894; Emir Padişah, *Teyisîru't-tahrîr*, I, 99; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 771.

<sup>463</sup> Karâfî, *el-Furûk*, II, 38-39; a.mlf., *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 214.

<sup>464</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 474-477.

<sup>465</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 124.

Böyle olmasına rağmen sıfatı zikretmişse bununla başka bir maksadı vardır. O da, hükmün söylenmeyenden nefyedilmesidir. Belirli bir hitapla yaygın olarak kullanılmayan sifata ise, âdet delâlet etmez. Bu yüzden denilebilir ki, mütekillimin hitabını sıfatla kayıtlaması, söylenmeyen hükmünü nefyetmek maksadıyla değil, işitene bu hakikatin böyle bir sıfatının da bulunduğunu bildirmek içindir. Dolayısıyla, usulcülerin söylediğinin tam tersini söylemek mümkündür.<sup>466</sup>

Bu tür kayda, usulcüler tarafından en çok verilen örnek; “...*Kendileriyle birleştiğiniz kadınlarınızdan olup yanınızda kalan üvey kızlarınız ... size haram kılındı*” (Nisa 4/23) âyetidir. Bu âyette “üvey kızlar” sözünün, “yanınızda kalan” vasfıyla kayıtlanması, insanlar arasında genellikle uygulanagelen bir âdet olmasından dolayı, vasfı te’kîd amaçlı olup, hüküm için şart değildir. Zira üvey kızlar, genellikle anneleriyle birlikte üvey babalarının evinde kaldıklarından burada zikredilmiştir. Yoksa mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla, üvey babalarının yanında kalmayan üvey kızların, üvey babalarına helal olduğunu göstermek için zikredilmiş değildir.<sup>467</sup> Nitekim İbn Hazm ve onu takip eden Zâhirîler hariç, bütün İslam âlimlerine göre, üvey babalarının yanında kalsın veya kalmasın üvey kızlar üvey babalarına haramdır.<sup>468</sup>

Aynı şekilde “*Eğer erkek ve kadının, Allâh’ın sınırlarında duramayacaklarından korkarsanız, o zaman kadının (ayrılmak için) verdiği fidyeye (hakkından vazgeçmesin)de ikisine de bir günâh yoktur*” (Bakara 2/229) âyeti de, bu tür kayda örnek verilmiştir. Sühreverdî, mefhûmu’l-muhâlefe ile amel edenlerin, bu âyetin mefhûmu muhalifi bulunmadığını itiraf ettiğini belirtmiştir. Çünkü, ancak anlaşamama durumunda kadının hul’ talebi olur.<sup>469</sup> Ayet mantûkuyla eşlerin “*Allah’ın koyduğu sınırlarda duramayacaklarından korkmaları*” durumunda hul’in mübah olduğunu ifade

<sup>466</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, s. 214-215; a.mlf., *el-Furûk*, II, 39; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 19; İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, I, 115; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2895-2896; Emir Padişah, *Teyşîru’t-tahrîr*, I, 99.

<sup>467</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 124-25; Sadruşşeria, *et-Tevzîh*, I, 312; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 21; a.mlf., *Teşnîfu’l-mesâmi*, I, 348; İbn Melek, *Şerhu Menari’lennâr*, s. 180; İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, I, 115; Molla Husrev, *Mir’âtu’l-usûl*, s. 174; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2894; Emir Padişah, *Teyşîru’t-tahrîr*, I, 99; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, II, 771.

<sup>468</sup> Sâlih, *Teyşîru’n-nusûs*, I, 677-678.

<sup>469</sup> Sühreverdî, *Tenkîhât*, s. 132; Amidî, *el-İhkâm*, III, 125. Sühreverdî, mefhûmun hüccet olduğunu söyleyen usulcülerin “*Velisinin izni olmadan nikahlanan kadının nikahı bâtdır*” hadisinin mefhûmunun bulunmadığını itiraf ettiğini de belirtir. Zira kendi başına nikahlanması, ancak velisinin nikaha izin vermekten imtina etmesi durumunda olur. Bu usulcüler, nassın bir kayıtla tahsisinin, belirtilenden farklı sebeplerinin olabileceğini itiraf idiyorlar. Sühreverdî, buna dayanarak hitaptaki kayıtların sebebinin, mefhûmu’l-muhâlefeye delâlet olmadığını ortaya koymaya çalışır. Bkz. *Tenkîhât*, s. 132.

eder ki bu, eşler arasında nefretin arttığı ve birlikte güzellikle yaşamının imkânsızlaştığı durumdur. Ancak bu, şartın bulunmaması halinde hul'in caiz olmadığına delâlet etmez. Yani burada şartın mefhûm-ı muhalifi yoktur. Çünkü bu kayıt vakıayı, insanların genel halini, yani hul'in genellikle bu durumlarda gerçekleştiğini ifade etme amacına yönelik olup, hul'in hükmünün takyîdi veya ta'likî maksadına yönelik değildir. Zira hul' eşlerin karşılıklı anlaşmasıyla her durumda mübah olmakla birlikte genellikle aralarında problemin olmadığı iyi anlaşmışları durumlarda hul' yoluyla birbirlerinden ayrılma durumuna başvurmazlar.<sup>470</sup>

2. Mefhûmu'l-muhâlefeye delâlet eden kayıt, başka bir şeye bağlı olarak değil, müstakil olarak zikredilmiş olmalıdır. Başka bir şeye tabî olarak zikredilen kayıt, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâlette bulunmaz. Örneğin, “*Mescitlerde ibâdete çekilmiş iken kadınlara yaklaşmayın*” (Bakara 2/187) âyetinde, kadınlara yaklaşmanın yasaklanmasının “mescitlerde” ifadesiyle kayıtlanmasının mefhûm-ı muhalifi yoktur. Çünkü itikâfa girmiş kişinin, ister mescitte olsun, ister olmasın kadınlara yaklaşması haramdır.<sup>471</sup>

3. Mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla elde edilen hüküm, bu hükmün elde edildiği nassın mantûkunun delâlet ettiği hükmü iptal edici mahiyette olmamalıdır. Böyle olması durumunda, o nassın mefhûmu'l-muhalifi olmaz. Bunu şart koşan Şîrâzî, örnek olarak da “*Yanında olmayan şeyi satma*”<sup>472</sup> hadisinden mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla, satıcının yanında olup da görünmeyen (gaip olan) şeyi satmasının sahih olduğuna varılamayacağını belirtir. Çünkü mefhûm yoluyla elde edilen bu hükmün sahih olması, hadisin mantûkunun ifade ettiği satıcının yanında olmayan şeyin satılmasının da sahih olmasını gerektirir. Zira ikisinde de durum aynı olup hiç kimse bu iki durumu birbirinden farklı görüp ayırmamıştır. Burada mefhûmu'l muhâlefenin alınması, hitabın mantûkunun hükmünü ortadan kaldırır. Halbuki mefhûm mantûka tâbidir ve mefhûmun,

<sup>470</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 19;

<sup>471</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 23; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 771; Sâlih, *Tefsiru'n-nusûs*, I, 677; El-Hasen, *Menâhicü'l-usûliyyîn*, s. 264; Râcih, *Delîlu'l-Hitâb*, s. 203.

<sup>472</sup> Ebu Davud, *Buyû'*, 68; Tirmizî, *Buyû'*, 19; Nesâî, *Buyû'*, 60; İbn Mace, *Ticârât*, 30; Ahmed b. Hanbel, III, 402, 434.

mantûkun hükmünü ortadan kaldırması caiz değildir. Böyle bir durumda mantûkun hükmü durur, mefhûm ortadan kalkar.<sup>473</sup>

4. Nassta zikredilen kayıt, bu kayıta ifade edileni yüceltmek amacına yönelik olmamalıdır. Böyle olması durumunda, mefhûmu'l-muhâlefesi delîl olarak alınmaz. Örneğin, “Gökleri ve yeri yarattığı gündeki yazısına göre, Allâh'ın katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü harâm(ay)lardır. İşte doğru din budur. O aylar içinde (konulmuş yasağı çiğneyerek) kendinize zulmetmeyin.” (Tevbe 9/36) Bu âyet, haram aylar diye nitelenen dört ayda zulmün haram olduğuna delâlet eder. Ancak Şâri', bu zamansal kaydı, zulmün haramlığı için bir esas olarak koymamıştır. Çünkü zulüm, zâtında ebedî olarak haramdır. Dolayısıyla bu kayıt, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla, zulmün bu aylar dışında mübahlığına delâlet etmez. Kaydın buradaki varlığı, haram ayların durumuna ve şânının yüceliğine işaret etmek ve mükelleflerin dikkatini buna çekmek içindir. Bunların şânının yüceliği de, özel olarak onlarda zulümden uzak durmayı gerektirir.<sup>474</sup>

5. Zikredilen kayıttan sözün siyâkı yoluyla umûmilik/genellik ortaya çıkmamalıdır. Umumiliğin ortaya çıkması durumunda, mefhûmu'l-muhâlefe geçerli bir delâlet olmaz. Örneğin “Allah her şeye kadirdir” (Bakara 2/284) âyetindeki “her şey” kaydının içine, var olanların dahil edilip var olmayanın (madûmun) dahil edilmemesi doğru olmaz. Çünkü biliyoruz ki Allah, var olana ve var olması mümkün olan madûma da kadirdir. Halbuki var olması mümkün olan madûm, “şey” değildir. Dolayısıyla “her şey”den maksat, mümkün olan şeylerde umumiliği ifade etmektir, yoksa hükmü ona hasretmek değildir.<sup>475</sup>

6. Söylenen sözün özellikle sorulmuş olan bir suale cevap olmaması veya özel bir vakıanın açıklanması mahiyetinde olmaması gerekir. Böyle olması durumunda, yani belirli bir soruya cevap veya belirli bir vakıanın çözümü mahiyetinde olması durumunda mefhûm-ı muhalifi olmaz.<sup>476</sup> Örneğin Hz. Peygamber'e, “sâime koyunlarda zekât var

<sup>473</sup> Şîrâzî, *Lüma'*, s. 108; a.mlf. *Şerhu'l-Lüma'*, I, 442-443; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 23; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2902-2903; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 495-496; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 771.

<sup>474</sup> Râcîh, *Delilu'l-Hitab*, s. 202.

<sup>475</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 23; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 771.

<sup>476</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 125; İbnü'l-Hâcib, *Münthehe'l-vusûl*, s. 149; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 500; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, II, 563; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, III, 1067-1068; Rahûnî, *Tuhfetu'l-mesûl*, III, 330;

mıdır?” diye sorulduğu takdirde, o da “*sâime koyunda zekât vardır*” dediyse bu, sâime olmayanda / malûfede zekât yoktur anlamına gelmez. Zira burada Şâri’ genel olarak koyunda zekâtın hükmünü ifade etmek için değil, sorulan soruya uygun düşecek şekilde kayıtlı cevap vermeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla bu, sâime olmayanda zekât olmadığına delâlet etmez. Böyle bir suale cevap olmaması durumunda ise, koyunun zekâtında genel hüküm olur ve mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla delâleti de olur. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in cevabı, malûfe koyunu bulunmayıp sadece sâime koyunu olan bir kişiye cevap olsa, bundan genel hüküm değil, belirli bir vakıanın hükmünü beyan etme kastedilmiş olur ki bu durumda da kaydın mefhûm-ı muhalifi olmaz.<sup>477</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla bu şartı zikreden ilk usulcü İbnu’l-Kassâr’dır. O, söylenen ile söylenmeyenin aynı hükümde birleştirilmesine delâlet eden bir delilin bulunması durumunda, ona göre hüküm verileceğini, böyle bir delilin bulunmaması durumunda da hükmün sadece söylenen için geçerli olacağını, söylenmeyenin hükmüne dair ise hakkında nass bulunmayan olaylar ile ilgili takip edilen yolun geçerli olacağını söyler. Nitekim bir sıfatla kayıtlı olarak bir şeyin hükmüne dair soru sorulursa, cevap da bu sıfatla kayıtlı olarak gelir. Bu, söylenmeyenin hükmünün, söylenenin hükmüne muhalif olduğuna delîl olmaz.<sup>478</sup> İbnu’l-Kassâr buna dört örnek vermiştir:

\* Bir kişi lehine bin dirhem ikrarda bulunan kişiye, eğer onun sende bin dirhemi varsa bundan ona çıkar ver denilir.<sup>479</sup>

\* Bir âlime oğlunu öldüren bir adamın kısas edilip edilmeyeceğine dair hüküm sorulduğunda o, “kim oğlunu öldürürse, ona kısas yoktur” derse, bu sadece baba ile ilgili bir şart olur ve başkasından kısası nefyetmez.<sup>480</sup>

---

Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’* (Mahallî şerhiyle), I, 323; Sadruşşeria, *et-Tevzîh*, I, 267; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 22; İbn Melek, *Şerhu Menari’l-envâr*, s. 180; İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, I, 116; Molla Husrev, *Mir’âtu’l-usûl*, s. 174; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2897-2898; İbnu’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevbebi’l-münîr*, III, 492; Emir Padişah, *Teysîru’t-tahrîr*, I, 99.

<sup>477</sup> İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, I, 116; Molla Husrev, *Mir’âtu’l-usûl*, s. 174; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2897; Emir Padişah, *Teysîru’t-tahrîr*, I, 99; El-Hasen, *Menâhicü’l-usûliyyîn*, s. 263-264; Râcih, *Delîlu’l-Hitâb*, s. 202-203. Burada verilen örnekler farazî olup mefhûmu’l-muhâlefeyi huccet kabul eden usulcüler tarafından böyle özel bir sebebe binaen varid olmuş olarak değerlendirilmemiştir.

<sup>478</sup> İbnu’l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 82-83.

<sup>479</sup> İbnu’l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 83.

<sup>480</sup> İbnu’l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 83.

\* Mestler üzerine mesh ile ilgili “misafir üç gün mü mesh eder?” diye soran kişiye Hz. Peygamber, “misafir üç gün mesh eder” diye cevap vermiştir. Bu, sadece soruda ifade edilen ile sınırlı değildir. Yani sadece üç gün mesh etmeyi kapsayıp geceleri bunun kapsamı dışında değildir. Sadece günün belirtilmesi, sorulan soruya uygun cevap verilmiş olmasındandır.<sup>481</sup>

\* İbnu'l Kassâr ve daha sonra birçok usulcünün verdiği Hz. Peygamber'in “*Sâime koyunda zekât vardır*” hadisi, sâimenin ve benzerinin hükmünü soran bir soruya cevaptır. Dolayısıyla, sadece soruda geçen “sâime” kaydıyla sınırlı olmaz. Zira zekâtın vacip olması konusunda, işte kullanılan hayvanın (âmile) sâime hayvanla aynı hükme sahip olduğuna dair delîl vardır.<sup>482</sup>

Yukarıda usulcülerden aktardığımız bütün örneklerin bir suale cevap mahiyetinde olup olmama ihtimali vardır. Bu yüzden, Tilmisanî'nin aktardığı şu hadisi de vermekte yarar görüyoruz. Zira rivâyet edilen bu hadisin bizzat kendisinde Hz. Peygamber'e gece namazının kaçar rekat olarak kılınacağına dair soru sorulduğu belirtilir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de “*Gece namazı, ikişer ikişer kılınır*”<sup>483</sup> buyurmuştur. Burada özellikle “gece” ifadesinin kullanılması, mefhûmu'l-muhâlefeye delâlet etsin diye değil, soruda “gece” tabirinin kullanılmış olmasından dolayı cevap da ona uygun gelmiştir.<sup>484</sup>

Bu şartla ilgili olarak, şu husus dile getirilmiştir: Burada özel sebep ve belirli vakıa kaydın, söylenmeyen hükmüne delâlet etmesine engel sayılmış, halbuki tercih edilen görüşe göre aynı durum âmmın umuma delâlet etmesine engel olarak görülmemiş ve lafzın delâlet ettiğiyle hüküm sebebin önüne geçirilmiştir. Dolayısıyla, “itibar lafzın umumuna mı, yoksa sebebin hususuna mı?” meselesindeki ihtilafın burada da geçerli olması gerekirken, bu icra edilmemiştir. Ancak, ikisi arasında fark bulunduğu, mefhûmun delâletinin mantûkun delâletinden zayıf olduğu, bu yüzden mantûkla ve başka en küçük bir karîne ile düştüğü, âmm lafzın umuma delâletinin ise daha güçlü

<sup>481</sup> İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 83.

<sup>482</sup> İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 84.

<sup>483</sup> Mâlik, *Salâtu'l-leyli*, 13; Buharî, *Vitr*, 3; *Salât*, 84; *Teheccüd*, 10; Müslim, *Müsafirîn*, 145, 148, 156, 157, 159; Tirmizi, *Salât*, 206, *Cumu'a*, 66; *Vitr*, 8; Ebû Davud, *Vitr*, 3; Nesaî, *Kiyamu'l-leyl*, 26; İbn Mace, *İkâme*, 116,117, 172; Ahmed b. Hanbel, II, 20, 21, 22, 40, 44, 45.

<sup>484</sup> Tilmisanî, *Miftahu'l-vusûl*, s. 557-558.

olduğu ve bu tür karînelerle düşmediği ifade edilmiştir.<sup>485</sup> Âmm lafzın bu kuvvetinden dolayı Hanefiler, onun fertlerinden her birine delâletinin kat'î olduğunu söylemişlerdir.<sup>486</sup>

7. Nassta zikredilen kaydın, söylenene ait hükmü söylenmeyenden nefyetmek amacına yönelik değil de; abartıp teşvik etme ve rağbet gösterme, nimetleri hatırlatma, çokluk ve mubalağa, insanlar arasında alışlagelmiş bir şeyi çirkin gösterip nefret ettirme, sakındırma, övme veya yerme gibi bir amaca yönelik olması durumudur. Böyle bir maksada yönelik olan kaydın, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla söylenmeyenin hükmüne delâleti olmaz. Konunun daha iyi anlaşılması için bu tür kayıtların bulunduğu bazı nasslardan örnekler vererek izah etmeye çalışacağız:

a. Nassta zikredilen kayıt, mantûkun hükmünün gereğinin yerine getirilmesine teşvik etme, ona rağbeti arttırma ve onun önemini destekleme amacına yönelik olmamalıdır. Böyle bir kayda, Hz. Peygamber'in "*Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadının, – kocası hariç - ölüünün arkasından üç günden fazla yas tutması helal değildir. Kocasının arkasından ise, dört ay on gün yas tutar*"<sup>487</sup> hadisi örnek verilebilir. Burada yas tutan kadının "*Allah'a ve ahiret gününe inanan*" şeklinde kayıtlanması, bu kaydın bulunmadığı kadınların mefhûmu'l-muhâlefenin delâleti yoluyla daha fazla yas tutabileceği hükmünü ifade etmek amacına yönelik olmayıp, iman vasfının belirtilmesinden amaç yas tutan kadını bu hükme uymaya teşvik etmek ve onun bu konuya rağbetini arttırmaktır.<sup>488</sup> Tilimsânî "*Bu, iyilik yapanların üzerine bir borçtur*" (Bakara, 2/236), "*Bu, muttakiler üzerine bir boçtur*" (Bakara, 2/180) âyetlerini örnek vermiş ve bunların iyilik yapmayan ve muttaki olmayan kişilerden hükmün düştüğüne delâlet etmeyeceğini belirtmiştir.<sup>489</sup> Hz. Peygamber'in "*Hacc Arafat'tır*"<sup>490</sup> hadisi de, bu konuya örnek verilebilir.<sup>491</sup> Zira hadiste, haccın sadece Arafat'la kayıtlanması, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla sadece Arafat vakfesinin yerine getirilmesinin yeterli olacağını ve diğer ahkâmın yerine getirilmemesi durumunda da haccın geçerli olacağını

<sup>485</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 22; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 493.

<sup>486</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 493.

<sup>487</sup> Mâlik, *Talak*, 101, 102; Buharî, *Cenâiz*, 31; Hayız, 12; *Talak*, 46-49; Müslim, *Radâ'*, 125, 126, 129-133; Ebû Davud, *Talak*, 43, 46; Tirmizî, *Talak*, 18; Nesaî, *Talak*, 58, 59.

<sup>488</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 22-23; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2899; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 771.

<sup>489</sup> Tilimsânî, *Miftahu'l-vusûl*, s. 558.

<sup>490</sup> Tirmizî, *Tefsîru Sûreti Bakara*, 22; Ebû Davud, *Menâsik*, 68; İbn Mace, *Menâsik*, 57; Daremî, *Menâsik*, 45.

<sup>491</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 23.

ifade etmek için değil, Arafat vakfesinin önemini vurgulamak ve onun yerine getirilmesine teşvik etmek amacına yöneliktir.

b. Nasstaki kayıt, Allah'ın nimetlerini hatırlatma, onlara karşı minnettarlığın ve şükrün gerekliliğini vurgulama amacına yönelik olmamalıdır. Böyle bir amaca yönelik olan kayıttan, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla hüküm elde edilmez. Örneğin “*Ondan taze et (balık) yemeniz için ... denizi emrinize veren O'dur*” (Nahl 16/14) âyetinde etin “taze” sıfatıyla kayıtlanması, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla bu kaydın taze olmayan etin, kurutulmuş etin yenmeyeceğine delâlet etmez. Zira bu kayıt, Allah'ın nimetlerini sayma, hatırlatma ve bunlara karşılık şükrün gerekliliğini bildirme maksadına yöneliktir. Dolayısıyla, mefhûm-ı muhalifi yoktur.<sup>492</sup>

c. Nassta zikredilen kaydın, insanlar arasında âdet haline gelmiş bir hususun çirkinliğini ortaya koymak ve insanları ondan uzaklaştırmak maksadına yönelik olmaması gerekir. Böyle olması durumunda, mefhûm-ı muhalifi olmaz. Örneğin “*Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin*” (Âl-i İmrân 3/130) âyeti, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla kat kat arttırılmış olmayan faizin yenilebileceğine delâlet eder. Ancak burada, faizin “kat kat arttırılmış olma” vasfıyla kayıtlanması, mefhûmu'l-muhâlefeye delâlet etme amacına yönelik değil, câhiliye döneminde insanlar arasında var olan kötü âdete işaret etmek, onun çirkinliğini gösterip insanları ondan uzaklaştırmak amacına yöneliktir.<sup>493</sup>

d. Sözdeki kayıt mubalağa ve çokluğu ifade etme amacına yönelik olmamalıdır. Böyle olması durumunda, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla hükme delâleti olmaz. Örneğin “*Onlar için ister af dile, ister dileme. Onlar için yetmiş defa af dilesen bile, yine Allâh onları affetmez*” (Tevbe 9/80) âyetinde “yetmiş” kaydının zikredilmesi, Arapların bu tür durumlarda ve bu tür ifadelerde âdeti olduğu üzere, istiğfardaki mubalağa ve çokluğu ifade edip kâfirlerin mağfiretten ümidini kesmeleri ve onların amellerinin kötülüğünü daha fazla ifade etmesi amacıyla. Dolayısıyla, mefhûm-ı muhalifi yoktur ki, yetmişden fazla istiğfarın hükmünün yetmiş defa istiğfarın

<sup>492</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 22; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2899; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 493; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 770.

<sup>493</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 22; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2900; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 494; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 770.

hükünden farklı olduğu söylenebilir. Bu tür kullanımlar, Arap dilinde abartı, çokluk ifade etsin diye söylenir. Bu âyetle ilgili olarak Hz. Peygamber'in "Öyle ise ben de yetmişten fazla mağfiret talebinde bulunacağım" demesinin, bununla bir tenâkuzunun bulunmadığı ifade edilmiştir. Zira bu, Hz. Peygamber'in onların affı için arzu ve ümidini ifade eder veya o, münafıkların akrabalarının gönlünü hoş etmeyi yahut yaşayan münafıkların İslâm'a rağbetini, kalplerinin meylini amaçlamıştır.<sup>494</sup> Cessâs, yukarıdaki âyette geçen "yetmiş" ve benzeri ifadelerden kestedilenin, çokluk olduğunu, yoksa bizzat bu ifadelerdeki sayı olmadığını belirtir.<sup>495</sup> İbn Fûrek de mefhûmu'l-adedin hücciyeti konusundaki ihtilafın, "çokluk" kastedilen ifadeler dışındaki sözlerle ilgili olduğunu söyler. Bin, yetmiş ve Arap dilinde mübalağa için kullanılan her ifade bu ihtilafın konusu değildir. Örneğin "sana bin kere geldim, ama seni bulamadım" cümlesindeki "bin" sözü böyledir.<sup>496</sup>

e. Hitapta ifade edilen kayıt/vasıf, sadece övme veya yerme amacına yönelik olan övücü ya da yerici bir vasıf olmamalıdır.<sup>497</sup> Böyle olması durumunda, muhâlefe yoluyla mefhûma delâlette bulunmaz. Örneğin "âlim veya câhil Zeyd geldi" ifadesinde Zeyd'in âlimlik veya câhillikle nitelenmesi, onu övme veya yerme amacına yönelik olup bu sıfat dışında başka hiçbir vasfının olmadığına delâlet etmez.<sup>498</sup>

8. Mantûkun manasının hâss olması gerekir; âmm olursa, mefhûm-ı muhalifi olmaz. Zerkeşî bu şartı, Mâverdî ve Rûvyânî'ye izafe etmiştir. Örneğin, "Eğer hasta, yahut yolculukta iseniz, yahut biriniz tuvaletten gelmişse, yahut da kadınlara dokunmuşsanız, (bu durumlarda) su bulamadığınız takdirde, temiz toprağa teyemmüm edin" (Nisa 4/43) âyetinde, teyemmümün hastalık ve yolculukla takyîd edilmesi, teyemmümün mübahlığı için şarttır. Şayet suyun bulunmadığı her durumda teyemmüm mübah olursa burada mantûkun manası âmm olur ve kayıt ortadan kalkar, bu durumda kaydın mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâleti de olmaz.<sup>499</sup>

<sup>494</sup> El-Hasen, *Menâhicü'l-usûliyyîn*, s. 265; Râcih, *Delilu'l-Hitâb*, s. 204.

<sup>495</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 290-291.

<sup>496</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 789.

<sup>497</sup> İbn Melek, *Şerhu Menari'lenvâr*, s. 180; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 115; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 99.

<sup>498</sup> İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 115; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 99.

<sup>499</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 23.

9. Nasstaki kaydın zikredilmesi, mantûkun hükmü ile ilgili bir işkâli ortadan kaldırmaya<sup>500</sup> veya nasstaki kapalı bir lafzı açıklamaya<sup>501</sup> yönelik olmamalıdır. Örneğin Tilimsânî, Hanefî fıkıhçıların, “*Kim bir mü’mini hata yoluyla öldürürse mü’min bir köle azad etmesi gerekir*” (Nisa 4/92) âyetiyle ilgili olarak şunları söylediklerini aktarır: Âyette, hata ile bir kimseyi öldürenin keffaret ödemesinin gerekliliğini Şâri’ nassta açıkça ifade etmiştir. Bu, hata yoluyla öldürmede keffaretin gerekli olmadığını ve bunu yapanın keffareten affedildiğini düşünen kişinin vehmini ortadan kaldırmak amacıyla, yoksa mefhûmu’l-muhâlefenin delâleti yoluyla kasten adam öldürme ile hata yoluyla adam öldürmenin keffaret konusunda birbirinden farklı olduğunu belirtmek için değildir.<sup>502</sup>

Nasstaki kaydın kapalı bir lafzı açıklamaya yönelik olmasına örnek olarak ise, şu âyet-i kerime verilebilir: “*Gerçekten insan, pek hırslı (helûâ) yaratılmıştır. Kendisine fenalık dokunduğunda sızlanır, feryat eder. Ona imkân verildiğinde ise, pinti kesilir*” (Meâric 70/19-21). Bu âyetteki “helûâ” lafzı, sonraki iki âyetle açıklanmıştır. Dolayısıyla burada ikinci ve üçüncü ayetlerdeki kayıtlar, mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla başka manalara delâlet etsin diye değil, önceki âyette geçen ve anlamı kapalı olan bir lafzı açıklama amacına yöneliktir. Nitekim Sa’lebe, Muhammed b. Abdullah b. Tahir’e ‘helûâ’nın anlamını sorduğunda o, Allah onu tefsir etmiştir ve onun tefsirinden daha açıklayıcı bir tefsir olmaz, demiştir.<sup>503</sup>

10. Şari’in zikrettiği husus mefhûmu’l-muhâlefeye delâlet etsin diye değil, ona kıyas edilsin diye zikredilmiş olmamalıdır. Örneğin Hz. Peygamber’in “*Beş çeşit fasık (zararlı) hayvan vardır ki hem Hill bölgesinde, hem de Harem’de öldürülürler. Bunlar akreb, fâre, çaylak, karga ve kelb-i akurdur.*”<sup>504</sup> Burada mefhûmu’l-adedin delâleti yoluyla bu beş tür hayvan dışında başka hayvanların öldürülmeyeceği anlaşılır. Ancak Hz. Peygamber’in bunu amaçlamadığı, bunları zikretmekle, verdikleri zararlara bakılmasını ve bunlar gibi olan diğer hayvanların da onlara kıyas edilmesini amaçladığı

<sup>500</sup> Tilimsânî, *Miftahu’l-vusûl*, s. 559.

<sup>501</sup> İbn Melek, *Şerhu Menari’lenvâr*, s. 180; İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, I, 115; Emir Padişah, *Teysîru’t-tahrîr*, I, 98-99.

<sup>502</sup> Tilimsânî, *Miftahu’l-vusûl*, s. 559.

<sup>503</sup> İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, I, 115; Emir Padişah, *Teysîru’t-tahrîr*, I, 98-99.

<sup>504</sup> Buhârî, *Sayd*, 7; *Bed’u’l-halk*, 1; Müslim, *Hacc*, 71, 73; Tirmizî, *Hacc*, 21; Nesaî, *Menâsik*, 116, 117; Ahmed b. Hanbel, I, 257; VI, 164, 259.

anlaşılır. Dolayısıyla buradaki “beş” rakamı, öldürülebilecek zararlı hayvanları sınırlandırmak için değil, örnek olup kıyas edilmek için zikredilmiştir.<sup>505</sup>

11. Mantûkun zikredilmesi, muhatabın meskûtun anı değil, mantûku bilmediği takdirine binaen<sup>506</sup> veya meskûtun anı bilmediğinden dolayı olmamalıdır.<sup>507</sup> Böyle olduğu durumlarda mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâleti olmaz. Örneğin malûfe (besi) koyunun hükmünü bilen, fakat sâime koyunun hükmünü bilmeyen kişiye, “sâime koyunda, zekât vardır” denilmesi bu türdendir.<sup>508</sup> Aynı şekilde malûfe koyunun hükmünü bilmediğinden, sadece sâime koyununkini belirtmesi, meskûtun anı bilmediğinden dolayı olduğu zaman bu durumlarda birinin zikredilmesi mefhûmu'l-muhâlefenin delâleti yoluyla, diğerinin hükmünün zikredilenden farklı olduğu sonucuna götürmez.<sup>509</sup>

12. Meskûtun anı korku ve benzeri şeyler<sup>510</sup> sebebiyle terk edilmiş olmamalı veya muhatabın bir korkusunu giderme amacıyla zikredilmiş olmamalıdır. Örneğin İslâmı yeni kabul etmiş birisinin münafıklıkla itham edilmekten korktuğu için, müslümanları ve müslüman olmayanları da kasdettiği halde, müslümanların huzurunda kölesine “*bunu müslümanlara tasadduk et*” demesi gibi. Bu kişinin ifadesinde “müslüman olmayanları” zikretmemesi, bunun hükmünün farklı olduğunu gösterme amacıyla değil, sadece bir korkudan dolayıdır. Dolayısıyla, sarfettiği ifadenin,

<sup>505</sup> Tilimsânî, *Miftahu'l-vusûl*, s. 560. Ayrıca Tilimsânî buna şu hadisi de örnek verir. “*Helak eden yedi şeyden sakının: 1. Allah'a şirk koşmak 2. Sihir 3. Haklı öldürülen hariç, Allah'ın katlini haram kıldığı bir hayâtı (camı) öldürmek 4. Fâiz kazancı yemek 5. Yetim malı yemek 6. Düşmana hücum sırasında harpten kaçmak 7. Zinâdan masûn olup hatırdan bile geçmiyen müslüman kadınlara zinâ isnâd etmek.*” Bu hadiste yedi büyük günahtan söz ediliyor ki, mefhûmu'l-muhâlefenin delâleti yoluyla bunlar dışında büyük günah bulunmadığı anlaşılır. Ancak Hz. Peygamber'in, büyük günahları bu sayıyla sınırlı tutmayı amaçlamadığı, bunları zikredip onlar gibi olan diğer günahların da onlara kıyas edilmesini amaçladığı anlaşılır. Bkz. *Miftahu'l-vusûl*, s. 560.

<sup>506</sup> İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 149; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), III, 501; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, II, 563; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 323; Sadruşşeria, *et-Tevzîh*, I, 312; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 116; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2900; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 494; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 99.

<sup>507</sup> Râhûnî, *Tuhfetu'l-mes'ûl*, III, 330; Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* (Attâr haşiyesiyle), I, 322; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 116; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 99.

<sup>508</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, II, 563; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 116; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 494-495.

<sup>509</sup> Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* (Attâr haşiyesiyle), I, 322; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 116; Böyle bir cehalet, Allah dışındaki varlıklar için söz konusu olduğundan, usulcüler buna Allah'ın kelâmından değil, insan kelâmından örnekler vermişlerdir. Bkz. Taftâzânî, *Haşiyeye alâ muhtasari'l-muntehâ*, II, 174; Attâr, *Haşiyeye alâ cem'i'l-cevâmi'*, I, 322.

<sup>510</sup> İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 149; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), III, 501; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, II, 563; Râhûnî, *Tuhfetu'l-mes'ûl*, III, 330; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, III, 1068; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 322; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 116; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2901; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 99-100.

mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâleti olmaz.<sup>511</sup> Muhatabın korkusunu gidermeye yönelik olana örnek ise; müvessa' vakitli namazı terk etmekten korkan kişiye "ilk vaktinde namazı kılmamak caizdir" demek gibi. Bu ifade, namazın kılınabileceği son bir vakit kalıncaya kadarki süreden önceki vakitlerde namazın kılınmamasının cevazını engellemez.<sup>512</sup> Çünkü onun ifadesi, namazın bütün vakitleri ile ilgili hükmü değil, belli bir kişinin namazın belli bir vakti ile ilgili korkusunu gidermeye yöneliktir.

13. Mantûkun hükmü, maksûd olmayan bir sıfata bağlanmış olmamalıdır. Böyle olması durumunda, mefhûm-ı muhalifi olmaz. Örneğin "*Henüz dokunmadan veya mehir kesmeden kadınları boşarsanız, size bir günâh yoktur. Ancak, onlara müt'a verin (bir miktar bir şey vererek faydalandırın)*" (Bakara 2/236) şeklindeki âyet, dokunmadan önce karısını boşayan kişinin üzerinde bir günah bulunmayacağını ifade etmeyi amaçlamıştır. Ancak maksûd olmamakla beraber, bu hükümle birlikte, boşanan bu kadınlara bir miktar müt'a verilmesi asıl hükme tâbî olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla, tâbî olan bu hükmün, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla başka bir hükme delâleti olmaz.<sup>513</sup>

## B.MESKÛTUN ANH'DE ARANAN ŞARTLAR

Genel olarak bu durum, mefhûmu'l-muhâlefenin - ister mantûk, ister mefhûmu'l-muvâfaka şeklinde olsun - kendisinden daha kuvvetli bir delille çatışmaması gerektiği<sup>514</sup> şeklinde ifade edilebilir ki bu iki türlü olabilir:

1. Mefhûm yoluyla varılmak istenen, sözde zikredilmeyen durum hakkında, onun hükmünü ortaya koyan özel bir delil bulunmamalıdır. Şayet mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla hükmüne varılacak olan durum hakkında özel bir delil varsa, onun hükmü mefhûmu'l-muhâlefedeki değil, o duruma özel delilden alınır. Örneğin "*Ey inananlar, öldürmelerde kısâs size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın...*" (Bakara 2/178) Bu âyet, mantûkunun delâleti yoluyla, bir kadının kısas yoluyla bir kadına karşılık öldürülebileceğine, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla da bir erkeğin öldürdüğü bir kadına karşılık öldürülemeyeceğine delâlet eder. Ancak mefhûm yoluyla elde edilen bu

<sup>511</sup> Mahalli, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* (Attâr haşiyesiyle), I, 322; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 116.

<sup>512</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, III, 1068; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 495.

<sup>513</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2902; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 495.

<sup>514</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 17-18; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 769.

hükümün geçerli olmayacağını, çünkü kadına karşılık erkeğe kısasın uygulanacağını ifade eden özel bir delilin bulunduğunu söylemişlerdir. Bu özel delil, “*O(Hak Kitabı)nda onlara, cana can ... yazdık*” (Maide 5/45) şeklindeki âyettir. Bizden öncekilerin şeriatı, nesheden bir hüküm bulunmadığı sürece bizim için de geçerli olduğundan ve bu âyetteki hüküm âmm olup mantûkun delâleti yoluyla elde edildiğinden, bu konuda mefhûmu’l-muhâlefeye müracaat edilemez.<sup>515</sup>

Bu konuya diğer bir örnek, “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman, inkâr edenlerin size bir kötülük yapmalarından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günâh yoktur*” (Nisâ 4/101) âyetidir. Namazın kısaltılmasının korku haliyle kayıtlanması mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla emniyet halinde kısaltılmasının caiz olmadığına delâlet eder. Ancak bu konuyla ilgili olarak özel bir nass bulunduğundan mefhûm yoluyla elde edilen hükme itibar edilmemiştir. Zira Ya’lâ b. Umeyye ile Hz. Ömer arasında geçen konuşmada Ya’lâ b. Umeyye, Hz. Ömer’e güvenlikte oldukları halde niçin hâlâ namazları kısalttıklarını sorunca, Hz. Ömer, ‘Senin bu merak ettiğin şeyi ben de merak ettim ve Hz. Peygamber’e sordum. O da “*bu, Allah’ın size bahşettiği bir sadakadır, O’nun sadakasını kabul edin dedi*” cevabını vermiştir. Bu hadis, âyetten mefhûm yoluyla elde edilen hükümün delil olarak alınmasını engellemiştir.<sup>516</sup>

2. Sözde zikredilmeyen hüküm, zikredilen hükme eşit veya ondan evlâ olmamalıdır. Aksi takdirde hükme delâleti mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla değil, mefhûmu’l-muvâfaka yoluyla olur.<sup>517</sup> Örneğin “*Onlara öf bile deme*” (İsrâ 17/23) âyetinden, mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla, anne-babayı dövmenin veya onlara sövmenin mubah olduğu hükmüne varılamaz. Çünkü bu hüküm, daha güçlü olan mefhûmu’l-muvâfaka ile çatışmaktadır. Ayet, muvâfaka yoluyla, anne-babaya karşı bu fiillerin evleviyetle caiz olmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, karınlarına ancak ateş doldurmaktadırlar*” âyetinden, mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla, onların mallarını yakmanın veya dağıtmanın helal olduğu hükmü

<sup>515</sup> Sâlih, *Tefsuru’n-nusûs*, I, 673-674; El-Hasen, *Menâhicü’l-usûliyyîn*, s. 262; Râcih, *Delilu’l-Hitab*, s. 199-200.

<sup>516</sup> Sâlih, *Tefsuru’n-nusûs*, I, 674-675; El-Hasen, *Menâhicü’l-usûliyyîn*, s. 262.

<sup>517</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 125; İbnü’l-Hâcib, *Muntehe’l-vusûl*, s. 148; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 500; İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedî’u’n-nizâm*, II, 563; İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, III, 1065; Rahûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, III, 329; Sadruşşeria, *et-Tevzîh*, I, 311-312; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, IV, 17-18; İbn Melek, *Şerhu Menari’l-envâr*, s. 180; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2894; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, II, 769.

çıkartılmaz. Zira bu hükümlerin de onların mallarını yemekle aynı seviyede olduğu, daha güçlü bir delil olan mefhûmu'l-muvâfaka yoluyla anlaşılmalıdır.

İbnu'l-Kassâr'ın hitabın bir soruya cevap olması dışında ele aldığı diğer bir husus ise, söylenmeyen hükmünün söylenenin hükmüne eşit olması durumudur. Hüküm, bazen söylenenin bazı vasıflarıyla birlikte varid olur ve söylenmeyen içinde söylenene hükmünde eşit olan bulunduğu gibi, ona muhalif olan da bulunur. Nitekim “*Sulbünüzden gelen oğullarınızın karıları size haram kılındı*” (Nisâ 4/23) âyetinde, sulbten gelen (öz) oğulların karıları haram kılınmıştır. Bunun bu şekilde zikredilmesinde oğlun oğlunun (torunların) karılarının haramlığının nefyi varken, sütoğullarının karılarının haramlığının nefyi bulunmamaktadır. Burada sulbten gelen oğulların karıları ile sütoğullarının karılarının hükmü eşittir.<sup>518</sup>

#### IV. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN TÜRLERİ

Hitaplar, ibareler çoğu kere bazı kayıtlar taşır ve onlardan elde edilen hükümler de bu kayıtlar göz önünde bulundurulurken elde edilir. Hitaptan mantûk yoluyla elde edilen hükmü etkileyen sıfat, şart, gaye, aded, isim ve benzeri kayıtlar, mantûkun hükmünün nakîzının meskût için sabit olmasını sağlayan kayıtlardır. Mantûk ile meskûtun hükmünün birbirinden farklı olmasını gerektiren bu kayıtlara göre, mefhûmu'l-muhâlefe çeşitli kısımlara ayrılır. Gerek mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet şekli olarak gören usulcüler, gerekse geçerli bir delâlet şekli olarak görmeyen usulcüler, bu kayıtlara göre mufhumu'l-muhâlefenin farklı sayıda türünden söz etmişlerdir. Gazzâlî'ye kadarki ilk dönem usulcüler, mefhûmu'l-muhâlefenin dört, beş veya altı türünden bahsederken<sup>519</sup>, Gazzâlî ve Mâzerî sekiz türünden, Amidî, İbn

<sup>518</sup> İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 84-85.

<sup>519</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-293; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 331-363; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 786-795; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 141-149; Seyyid Şerif Murtaza, *ez-Zer'â*, I, 392-407; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 448-475; Tûsî, *el-'Udde*, II, 467-478; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446-453; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 105-108; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428-441; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453-466.

Cessâs mefhûmu'l-muhâlefenin *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'l-aded* ve *mefhûmu'l-lakab* türlerinden; Bâkîllânî *mefhûmu'l-lakab*, *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'l-ğaye* ve *mefhûmu'l-hasr* türlerinden; İbn Fûrek *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu'l-aded*, *mefhûmu'l-hâl* (mefhûmu's-sıfa gibi olduğunu söyler) ve *mefhûmu'l-lakab* türlerinden söz etmiştir. Basrî ise mefhûmu'l-muhâlefenin temel altı türü olan *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'l-ğaye*, *mefhûmu'l-aded*, *mefhûmu'l-lakab*, *mefhûmu's-sıfa* ve *mefhûmu'l-hasr*'dan (mefhûmu'l-hasrı ayrı bir başlık olarak ele almamış, mefhûmu's-sıfa'nın içinde değinererek) bahsetmiştir. Şîi usulcülerden Seyyid Şerif Murtazâ ve Tûsî ile Hanbelî usulcülerden Ferrâ da Basrî'nin işlediği altı türü işlemiştir. Bâcî *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu's-şart* ve *mefhûmu'l-ğaye*'yi mefhûm bağlamında, *hasrı* ise mefhûmdan ayrı ele almıştır. Şîrâzî *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'l-ğaye*, *mefhûmu'l-hasr*, *mefhûmu's-sıfa fi'l-cins* (bu sıfat kapsamına girer) ve *mefhûmu'l-ism* (*lakab*)

Kudâme, Karâfî ve Şevkânî on türünden, Zerkeşî ise onbir türünden söz edip incelemiştir.<sup>520</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefenin usulcüler tarafından incelenen türlerinin bu kadar farklı sayıda olmasının bazı nedenlerinden söz etmek mümkündür. Bu nedenlerden biri, sayıyı az tutan bazı usulcülerin, mefhûmu'l-muhâlefenin türlerinden biri olarak sayılan bazı kısımları, mefhûmun bir türü olarak kabul etmemeleri ve bu yüzden onu zikretme ve inceleyip tartışma ihtiyacı görmemeleridir. Örneğin, usulcülerin çoğu, mefhûmu'l-lakabı geçerli bir delâlet türü saymadığından, bazı usulcüler onu zikredip geçersizliğini ortaya koyma ihtiyacı görmemişlerdir. Sayının farklı olmasının bir sebebi de, sonraki usulcüler tarafından ayrı bir tür olarak ele alınan bazı kısımların, önceki usulcüler tarafından ayrı bir tür olarak değil, mefhûmun diğer türleri içinde ele alınmış olmasıdır. Örneğin sonraki bazı usulcüler tarafından ayrı birer tür olarak incelenen *mefhûmu'z-zaman*, *mefhûmu'l-mekan*, *mefhûmu'l-hal* ve *mefhûmu'l-ille* gibi türler, önceki usulcüler tarafından ayrı birer tür olarak değil, mefhûmu's-sıfa içinde değerlendirilmiştir. Nitekim Cüveynî'ye göre de, bu tür kısımların çoğunu mefhûmu's-sıfa içinde değerlendirmek mümkündür.<sup>521</sup> Diğer bir sebep de, usulcüler tarafından genelde mefhûmun bir türü olarak değerlendirilen bazı kısımların, kimi usulcüler tarafından mefhûmun değil,

---

türlerinden; Cüveynî de mefhûm bağlamında, *mefhûmu'l-lakab*, *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'-zaman*, *mefhûmu'l-mekan* ve *mefhûmu'l-aded* (Cüveynî zaman, mekân ve adedin mefhûmunun mefhûmu's-sıfanın içinde değerlendirilebileceğini ifade eder), mantûk bağlamında ise *hasr* türlerinden söz eder.

<sup>520</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 435-443; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 786-796; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88-89; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 36-37; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-50; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 772-780.

Gazzâlî mefhûmu'l-muhâlefenin şu türlerinden bahsetmiştir: *Mefhûmu'l-lakab*, *cinse delâlet eden müştak isim* (mefhûmu'l-lakaba mülhak), *gözüküp kaybolan vasıf* (mefhûmu's-sıfanın bir türü), *âmm isimden sonra hâss sıfatın gelmesi* (mefhûmu's-sıfa), *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'l-hasr*, *mefhûmu'l-ğaye* ve *mefhûmu'l-istisnâ* (hasrın bir türü). Kelvezânî, *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'l-ğaye*, *mefhûmu'l-aded*, *mefhûmu'l-isim* (lakab), *mefhûmu's-sıfa* ve *mefhûmu'l-hasr* türlerini; Mazerî, *mefhûmu'l-ğaye*, *mefhûmu'l-aded*, *mefhûmu'l-hasr*, *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu'l-mekan*, *mefhûmu'z-zaman* ve *mefhûmu'l-ismi'l-alem* (lakab) türlerini incelemiştir. İbn Kudâme Gazzâlî'den farklı olarak *mefhûmu'l-aded*'i işlemiş ve onun bir tür olarak incelediği "cinse delâlet eden müştak isim" türünü işlememiştir. Amidî ise Gazzâlînin zikrettiği türleri işlemiş, ondan farklı olarak *mefhûmu'l-adedi* zikretmiş, mefhûmu'l-hasrı ise *mehumu innema* ve *hasru'l-mübtedâi fi'l-haberi* şeklinde iki kısım olarak incelemiştir. Karâfî, *mefhûmu'l-ille*, *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'l-istisna*, *mefhûmu'l-ğaye*, *mefhûmu'l-hasr*, *mefhûmu'z-zaman*, *mefhûmu'l-mekân*, *mefhûmu'l-aded* ve *mefhûmu'l-lakab* türlerini incelemiştir. Zerkeşî, Karâfinin incelediği bu türlere ilave olarak *mefhûmu'l-halî* de işlemiştir. Şevkânî de, Zerkeşî'nin işlediği bu türlerden *mefhûmu'l-istisnâ* hariç diğerlerini incelemiştir.

<sup>521</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 454. Cüveynî, Şâfiî'nin *sıfat*, *aded*, *had/sınır* (Mâzerî bu türün mefhûmu'l-hasra yakın olduğunu belirtir. Bkz. *İzahu'l-mahsûl*, s. 337), *mekan*, *zaman* ve *lakab* (bu türün mefhûmu-u muhalifinin bulunmadığını söyler.) türlerini saydığını belirtir. Bkz. *El-Burhân*, I, 454-455. Cüveynî'nin Şâfiî'ye izafe ettiği bu türleri, Şâfiî'nin usul eserlerinde açıkça ifade ettiğini görmedik. Muhtemelen Cüveynî, Şâfiî'nin usul ve furû'a dair eserlerinde bazı konulara dair icthatlarından ve bunlara verdiği örneklerden bu türlerin çıkarımını yapmıştır.

ma'kul-i aslın veya mantûkun bir kısmı olarak görülmesidir. Örneğin mefhûmu'l-hasr için bu tür değerlendirmelere rastlanır.<sup>522</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefenin usulcüler tarafından zikredilen türleri, bu türlerin ittifakla zikredilenleri ile ittifak bulunmayan türlerden hangilerinin, hangi usulcüler tarafından zikredilmediği veya diğer usulcülerden farklı olarak kimi usulcüler tarafından incelenen türlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

*1.Mefhûmu's-Sıfa:* Mefhûmu'l-muhâlefenin bu türü, kelamcı olsun, fıkıhçı olsun bütün usulcüler tarafından ittifakla zikredilmiş ve incelenmiştir.<sup>523</sup> Hatta çok sayıda usulcü, genel olarak mefhûmu'l-muhâlefe ile ilgili söyleyeceği hususları bu tür içinde işlemiş ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu türün tanımını genel tanım olarak vermiştir.<sup>524</sup>

*2.Mefhûmu's-Şart:* Mefhûmu'l-muhâlefenin bu türü, İbn Fûrek hariç bütün ekollere mensup tüm usulcüler tarafından zikredilmiş ve birçoğu tarafından detaylı bir şekilde incelenmiştir.<sup>525</sup>

*3.Mefhûmu'l-Ğaye:* Mefhûmu'l-muhâlefenin bu türü, farklı ekollere mensup birçok usulcü tarafından işlenmiştir.<sup>526</sup> İbnu'l-Kassâr, Cessâs, İbn Fûrek, Ferrâ,

<sup>522</sup> Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 441-445; a.mlf., *Kitabu'l-İşare*, s. 292.

<sup>523</sup> İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 82; Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 792; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 149; Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 140; Seyyid Şerif Murtaza, *ez-Zerî'a*, I, 392; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 448; Tûsî, *el-'Udde*, II, 467; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 105; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 38; Serahsî, *Usûl*, I, 256; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 436; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 579; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 793; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 148; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), III, 500; Karâfî, *Şerhu tenkihi'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 36; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl*, I, 315; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 772.

<sup>524</sup> Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331-358.

<sup>525</sup> İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 82; Cessâs, *el-Fusûl*, I, 292; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 342, 363; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 141; Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 141; Seyyid Şerif Murtaza, *ez-Zerî'a*, I, 406; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 454; Tûsî, *el-'Udde*, II, 475; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 452; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 106; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 465; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 37; Serahsî, *Usûl*, I, 260; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 437; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 189; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 580; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 792; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 148; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübkî şerhiyle), III, 500; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 36; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl*, I, 320; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 37; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 774.

<sup>526</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 358; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 145; Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 155 (Debûsî, bu konuyu özel olarak değil, istisna konusunu işlerken, ikisi arasındaki farka işaret mahiyetinde işlemiştir.); Seyyid Şerif Murtaza, *ez-Zerî'a*, I, 407; Tûsî, *el-'Udde*, II, 478; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 453; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 106; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 38; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 442; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 196; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 581 (Semerkandî bunu "zaman" kelimesiyle ifade etmiş ve mefhûmu'l-ğaye'ye verilen örneği vermiştir.); Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 790; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88; İbnü'l-

Cüveynî, Serahsî, Râzî ve Beyzâvî gibi usulcüler ise bu türe değinmemiştir. Ancak mefhûm konusunda yer vermemiş olmaları, onlardan mefhûmu hucdet kabul edenlerin de bu türü reddettikleri anlamına gelmez. Nitekim Râzî ve Beyzâvî gibi usulcüler, konuyu mefhûm içinde işlememekle birlikte, tahsis konusunda işleyip taşıdığı muhalefet manasına dikkat çekmişlerdir.<sup>527</sup>

4. *Mefhûmu'l-Aded*: Mefhûmun bu delâlet türü de, ekol ayırımı olmaksızın usulcülerin çoğu tarafından zikredilmiş ve incelenmiştir.<sup>528</sup> Ancak, ayrı bir madde olarak zikretmeyen usulcüler de vardır. İbnu'l-Kassâr, Bâkılânî, Debûsî, Bâcî, Şîrâzî, Serahsî, Gazzâlî ve İbnu's-Sübki, bunu zikretmeyen usulcülerdendir. Bu usulcülerin onu zikretme ihtiyacı duymamış olmaları muhtemelen onu mefhûmu's-sıfa'nın bir türü olarak görmelerindedir. Nitekim Cüveynî, bununla birlikte diğer bazı türlerin de mefhûmu's-sıfa'ya indirgenebileceğini söylerken, İbnu's-Sübki de onu mefhûmu's-sıfa'nın bir türü olarak ifade etmiştir.<sup>529</sup>

5. *Mefhûmu'l-Hasr*: Başta Bâkılânî, Şîrâzî, Gazzâlî olmak üzere, ilk dönem usulcülerinden bazısı ile sonraki dönem usulcülerinin çoğunluğu tarafından mefhûmu'l-muhâlefenin türleri arasında ele alınmıştır.<sup>530</sup> İbnu'l-Kassâr, Cessâs, İbn Fûrek, Debûsî, Basrî, Seyyid Şerif Murtazâ, Ferrâ, Tûsî, Bâcî, Cüveynî, Sem'ânî, Serahsî gibi ilk dönem usulcülerinin çoğu ile sonraki dönem usulcülerinden Râzî, Semerkandî, Beyzâvî gibi usulcüler ise, mefhûmu'l-muhâlefenin çeşitleri arasında bunu zikretmemişlerdir.<sup>531</sup> İbnu'l-Hâcib ise *Münteha'l-vusûl*'de zikrederken, *el-Muhtasar*'da zikretmemiştir.<sup>532</sup>

---

Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 148; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 500; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 37; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 46; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 776.

<sup>527</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 65-67; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl (Bedahşî ve İsnevî şerhleriyle)*, II, 112.

<sup>528</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 293; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 146; Seyyid Şerif Murtaza, *ez-Zer'â*, I, 407; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 448; Tûsî, *el-'Udde*, II, 478; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 42; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 581; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 795; Amidî, *el-İhkâm*, III, 89; İbnu'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 148; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 500; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl*, I, 322; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 775.

<sup>529</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 455; İbnu's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 327-328.

<sup>530</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 360; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 107; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 441; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 439; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 224; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 787; Amidî, *el-İhkâm*, III, 89; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 37; İbnu's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 573; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 50; İbn Nuceym, *Fethu'l-Ğaffâr*, s. 235; Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrîr*, II, 101-102; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 778.

<sup>531</sup> İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 82; Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-293; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 786-795; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 141-149; Seyyid Şerif Murtaza, *ez-Zer'â*, I, 392-407; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 448-475; Tûsî, *el-'Udde*, II, 467-478; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446-453; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453-466; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 37-42;

6. *Mefhûmu'l-Lakab*: İbnu'l-Kassâr, Bâkılânî ve Bâcî gibi bazı usulcüler hariç mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyetini kabul etsin etmesin veya diğer türlerin hücciyetini kabul edip bu türün hücciyetini kabul etmeyen bütün usulcüler tarafından zikredilip incelenmiştir.<sup>533</sup> İbnü'l-Hâcib ve İbnu's-Sübki gibi bazı usulcüler de, mefhûmu'l-muhâlefenin çeşitleri arasında saymamış, ama hücciyeti konusunu incelerken, ona da değinmişlerdir.<sup>534</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefenin birçok usulcü tarafından zikredilen bu türleri dışında, bazı usulcüler tarafından ifade edilen, fakat yukarıdaki kısımlardan birisi içinde değerlendirilmesi mümkün olan bazı türler de bulunmaktadır. Bunları da kısaca ifade etmede yarar görüyoruz.

Bunlardan biri İbn Fûrek tarafından ifade edilen, sonra da Sem'ânî, Zerkeşî ve Şevkânî tarafından da zikredilen “*mefhûmu'l-hal*”dır.<sup>535</sup> Ancak İbn Fûrek'in kendisinin de mefhûmu's-sıfa gibi olduğunu söylediği<sup>536</sup> bu türü, mefhûmu's-sıfa içinde değerlendirmek mümkündür.

Debûsî tarafından ifade edilen ve daha sonra da Gazzâlî, İbnü'l-Hâcib, Karâfî, İbnu's-Sübki, Zerkeşî, İbn Nuceym ve Emir Padişah gibi usulcüler tarafından da zikredilen bir tür de “*mefhûmu'l-istisnâ*”dır.<sup>537</sup> Ancak bu usulcüler ayrı zikretse de, aslında bu tür diğer birçok usulcü tarafından mefhûmu'l-hasrın bir türü olarak zikredilmiş veya mantûkun delâleti içinde değerlendirilmiştir.

---

Serahsî, *Usûl*, I, 255-260; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 122-136; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 579-581; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl*, I, 315-322.

<sup>532</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 148; a.mlf., *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 500;

<sup>533</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 786-795; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 148; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 139; Seyyid Şerif Murtaza, *ez-Zerî'a*, I, 394; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 449, 475; Tûsî, *el-'Udde*, II, 470; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 108; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 441; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453-454; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 41-42; Serahsî, *Usûl*, I, 255; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 435; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 202; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 579; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 796; Amidî, *el-İhkâm*, III, 89; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 37; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl*, I, 314; İbnu's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 572; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 24; İbn Nuceym, *Fethu'l-Ğaffâr*, s. 235; Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrîr*, II, 101; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 777.

<sup>534</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 152; İbnu's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 332-333.

<sup>535</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 792; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 40; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 44; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 780.

<sup>536</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 792.

<sup>537</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 149; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 443; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 148; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 37; İbnu's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 326; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 49; İbn Nuceym, *Fethu'l-Ğaffâr*, s. 235; Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrîr*, II, 101-102.

Cüveynî'nin Şâfiî'ye izafe ettiği ve kendisinin de zikrettiği, daha sonra da Mâzerî, Karâfi, Tilimsânî, Zerkeşi ve Şevkânî tarafından zikredilen “*mefhûmu’z-zaman*” ve “*mefhûmu’l-mekan*” türleridir.<sup>538</sup> Ancak Cüveynî'nin de ifade ettiği gibi<sup>539</sup>, bunlar da mefhûmu’s-sıfa’nın içinde değerlendirilebilir.

Gazzâlî, delîlu’l-hitâb’ın derecelerini ifade ettiği taksiminde, farklı bazı isimlendirmeler yapmıştır. Bunlardan bir tanesi, “*cinse delâlet eden müştak isim*” tabiridir ki kendisi bunun mefhûmu’l-lakab’a mülhaklığının açık olduğunu ifade eder. Amidî de bunu zikretmiştir.<sup>540</sup> Biri de, “*görünüp kaybolan vasıflarla tahsis*” tabiridir. Diğer bir ifadesi de, “*âmm bir isimden sonra, sınırlandırma ve açıklama mahiyetinde hâss bir sıfatın zikredilmesi*” şeklindedir. İbn Kudâme ve Amidî de bu iki tabiri zikretmiştir.<sup>541</sup> Fakat bu iki tabirin içindeki “vasıf” ifadesinden ve bunlar için kullandıkları örneklerden, bunların mefhûmu’s-sıfa’nın türleri olduğu görünmektedir. Ayrıca, İbn Kudâme’nin ele aldığı ve daha sonraları İbnü’n-Neccâr tarafından “*mefhûmu’t-taksîm*” diye ifade edilen bir tür bulunmaktadır.<sup>542</sup>

Bu farklı tabirlerden iki tanesi de Karâfi tarafından kullanılmıştır. Karâfi sonra da Zerkeşi ve Şevkânî “*mefhûmu’l-ille*” tabirini kullanmışlardır.<sup>543</sup> Fakat bunu da mefhûmu’s-sıfa içinde değerlendirmek mümkündür. Karâfi’nin *el-Furûk*’da kullandığı diğer bir tabir de, “*mefhûmu’l-mâni*” dir.<sup>544</sup> Karâfi’nin verdiği örneğe bakıldığında bu tür mefhûmu’l-hasr’ın içinde değerlendirilebilir.

İbnü’s-Sâ’âtî, bazı kimselerin atfın ortaklığı gerektirdiğinden yola çıkarak “*atfın mukârenetinin mefhûmu*” bulunduğunu ifade ettiklerini belirtir. Örneğin “*Namazı kılın ve zekâtı verin*” (Nisâ 4/78) âyetindeki durum, atıftaki ortaklıktan dolayı namaz gibi zekâtın da çocuk üzerine vacip olmamasını gerektirir. İbnü’s-Sâ’âtî, atfın atıf

<sup>538</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453-454, 466; Mâzerî, *İzahu’l-mahsûl*, s. 337; Karâfi, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *Furûk*, II, 37; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 45; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, II, 780.

<sup>539</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 454, 466

<sup>540</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 435; Amidî, *el-İhkâm*, III, 89.

<sup>541</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, III, 436; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, II, 793; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88-89.

<sup>542</sup> İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, II, 793; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-kevkabi’l-münîr*, III, 504-505.

<sup>543</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *el-Furûk*, II, 36; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 36; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, II, 774.

<sup>544</sup> Karâfi, *el-Furûk*, II, 36-37.

olması bakımından ortaklığı gerektirmediğini, matufun noksanlığını gerektirdiğini ifade eder.<sup>545</sup>

Usulcülerin yukarıda aktardığımız tabirleri ile ilgili, gerek kendilerinin ifadeleri, gerekse yaptığımız kısa değerlendirmelerden anlaşılmıştır ki bu tabirlerle ifade edilen mefhûm türlerinin tamamı ya *mefhûmu's-sıfa*'nın ya da *mefhûmu'hasr*'ın içinde değerlendirilebilir.<sup>546</sup> Bu yüzden mefhûmu'l-muhâlefe'yi, usulcülerin çoğunun zikrettiği altı tür olarak incelemeyi ve farklı tabirleri de bu türlerden hangisinin altına girmesi uygunsa orada ele almayı tercih ettik. Ayrıca bu altı türün tanımını, alt türlerini ve hücciyetini aktarırken, hücciyeti ile ilgili bazı türlere has kimi delîlleri de aktaracağız. Delîllerin çoğunu ise ayrı bir başlık altında toplu bir şekilde mefhûmu'l-muhâlefe'yi hüccet kabul eden veya etmeyenlerin delîlleri olarak ele alacağız.

## A. MEFHÛMU'S-SİFA

### 1. Tanımı

Sözlükte *sıfat*, bir şeyden ayrılmayan emareyi; siyahlık ve beyazlık, ilim ve cehalet gibi süs ve nitelik bakımından bir şeyin bulunduğu hali ifade eder.<sup>547</sup> Nahivciler sıfatı, na't manasında kullanırlar ki onlara göre na't; ism-i fail, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe ve ismu't-tafdîli kapsar.<sup>548</sup> Usulcüler ise sıfattan, birden fazla manası olan bir lafzın şart ve ğaye – Mahallî'ye göre şart, ğaye ve istisna – türünden olmayan daha hâss bir lafızla takyîd edilmesini kastetmiş, nahivciler gibi sadece na'tı kasdetmemişlerdir.<sup>549</sup> Mefhûmu's-sıfa'ya verdikleri örnekler bunu gösterirken Cüveynî'nin zaman, mekân ve aded gibi mefhûm türlerinin bunun içinde

<sup>545</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 575.

<sup>546</sup> Mefhûmu'l-muhâlefe ilk dönem Şif usulünde beş tür olarak görünmekle birlikte, sonraki dönemlerde yukarıda ifade ettiğimiz altı tür zikredilmiştir. Bkz. Seyyid Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 392-407; *Tûsî, el-'Udde*, II, 467-478; Muzaffer, *Usulü'l-fıkh*, I, 98.

<sup>547</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu'l-lügâ*, “vsf” md., s. 927; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “vsf” md., VI, 4850; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, “vsf” md., XXIV, 460-461; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “vsf” md, s. 1027.

<sup>548</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “vsf” md., VI, 4850; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, “vsf” md., XXIV, 460-461; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “vsf” md, s. 1027.

<sup>549</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30; Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, I, 326-327; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 772.



sıfa'yı “*âmm bir isimden sonra, ondan istisna ve onu açıklama mahiyetinde hâss bir sıfatın zikredilmesidir*”<sup>556</sup> şeklinde tanımlamış ve çok sayıda usulcü de onun bu tanımını benimsemiştir.<sup>557</sup> Bazı Hanefî usulcüler ise Şâfiî'ye nisbet ederek, şuna benzer şekillerde tanımlamışlardır: “*Bir şeyin vasıflarından birisiyle tahsis edilmesi / vasıflarından birinin vurgulanması, onun dışındakilerde hükmün nefyine delâlet eder.*”<sup>558</sup> Bu tanımların tamamının ifade etmek istediği; hükmün bir şeyin iki veya daha fazla sıfatından birine bağlanmasının, o sıfat dışındaki diğer sıfatlarda bu hükmün olmadığına veya bu hükmün aksinin sabit olacağına delâlet etmesidir. Bu usulcüler, zikrettikleri sıfat için başka bir özellik aramazken, Cüveynî ise bu anlayıştan ayrılarak sıfatın münasip bir vasıf olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>559</sup> Mefhûmu's-sıfa'nın hüccet olduğunu savunan usulcüler, buna bazı örnekler vermişlerdir. Hücciyetini reddeden usulcüler de ya kabul edenler tarafından bu örneklerin zikredildiğini ifade etmek için, ya da bu örneklerde iddia edilen mefhûmun bulunmadığını savunmak için zikretmişlerdir. Usulcülerin genelde mefhûmu's-sıfa için verdikleri bu örneklerden bazılarını, şu şekilde ele alabiliriz:

a. Gerek mefhûmu'l-muhâlefe'ye, gerekse onun bir türü olan mefhûmu's-sıfa'ya verilen en meşhur örnek, Hz. Peygamber'in “*Sâime (senenin yarısından çoğunu otlaklarda geçiren) koyunda zekât vardır*”<sup>560</sup> sözüdür. Burada “koyun” lafzı “sâime” sıfatıyla kayıtlanmıştır. Mefhûmu's-sıfa'yı hüccet kabul eden usulcülere göre bu ifade, mantûku ile zekâtın gerekli olduğu koyun türünün sâime vasfına sahip olan koyun

فإذا علق الحكم باحدى صفتيه كان نصه موجبا لثبوت الحكم مع وجودها ودليلا موجبا لإنتفاء الحكم عند عدمها. Beyzâvî, *Minhâcu'l-vusûl* (Cezerî şerhiyle), I, 278.

تعليق الحكم باحدى صفتي الذات. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30.

وهو تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف. <sup>556</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 436.

أن يذكر الإسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الإستدراك والبيان. <sup>557</sup> İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 793; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88; Tufî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 764; İbn Müflih, *Usûlu'l-fıkh* (Tahrîr), III, 1069; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, I, 351.

<sup>558</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 140. أن تنصيص الشرع علي وصف من جملة أوصاف مسمي باسمه يفهمنا نفي ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف ويجرى مجرى النص عليه نفيًا. Serahsî, *Usûl*, I, 256.

إن التنصيص علي وصف في المسمي لايجاب الحكم يوجب نفي ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف. Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 411.

الحكم إذا اضيف الي مسمي خاص أو علق بشرط كان دليلا علي نفيه عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 269.

أن تخصيص الشيء بالوصف يدل علي نفي الحكم عما عداه عند الشافعي. <sup>559</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-467.

إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبة العلال معلولاتها فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند التفاءها. <sup>560</sup> Bu hadis için bazı lafız farklılıklarıyla bkz. Buharî, *Zekat*, 38; Nesâî, *Zekat*, 5, 10.

olduğuna, mefhûmu ile de malûfe (senenin yarısından çoğunda beslenen /besi) koyunda zekâtın gerekmediğine delâlet eder.<sup>561</sup>

b. Usulcülerin mefhûmu's-sıfa için verdikleri bir örnek de, Hz. Peygamber'in "Kim aşılannmış bir hurma bahçesi satarsa, müşterinin şart koşması durumu hariç, meyvesi satana aittir"<sup>562</sup> hadisidir. Burada "hurma bahçesi" "aşılannmış" sıfatıyla kayıtlannmıştır. Buna göre hadis, mantûku yoluyla aşılannmış bir hurma bahçesinin hurmalarının satan kişiye ait olacağına, ancak müşteri satın alırken kendisine ait olmasını şart koşarsa ve satan kişi de bu şartı kabul ederse müşteriye ait olacağına delâlet eder. Mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla hadis, müşteri satın alma esnasında şart koşmasa da aşılannmamış bir hurma bahçesinin meyvelerinin satan kişiye ait olmayacağına, müşteriye ait olacağına delâlet eder.<sup>563</sup>

c. Bâkılânî delîlu'l-hitâbı huccet kabul edenlere göre tanımladıktan sonra, verdiği örnekler arasında şu âyeti de vermiştir: "Ey inananlar, ihrâmıda iken av öldürmeyin. Sizden kim kasten onu öldürürse, öldürdüğünün dengi olan bir hayvan cezası vardır." (Maide 5/95)<sup>564</sup> Bu âyette öldürmenin "kasten" vasfıyla kayıtlannması, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla, kasten olmayan öldürmenin cezasının bulunmadığına delâlet eder. Bâcî de mefhûmu's-sıfa'yı hüccet kabul etmemekle birlikte, şu âyeti örnek olarak zikretmiştir: "Mü'min bir köle azat etmesi gerekir" (Nisa 4/92) âyeti, içindeki "mü'min" kaydından dolayı, kâfir bir kölenin azat edilmesinin kâfi olmayacağına mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâlet eder.<sup>565</sup>

<sup>561</sup> Hz. Peygamber'in bu ifadesinin mefhûmu ile ilgili yapılan değerlendirmeler için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331; Ferrâ, *el-'Udde*, III, 448; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446; a.mlf., *Kitabu'l-işâre*, s. 294; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 105; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-467; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 436-437; Sühreverdî, *et-Tenkihât*, s. 127; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 793; Amidî, *el-İhkâm*, III, 88; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl* (Cezerî şerhiyle), I, 278; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 148; İbnu's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmî'* (Mahalli şerhiyle), I, 327; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2905-2906.

<sup>562</sup> Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Buharî, *Buyû'*, 90; *Müsâkât*, 17; *Şurût*, 2; Müslim, *Buyû'*, 75, 77, 78; Ebû Davud, *Buyû'*, 42; Nesâî, *Buyû'*, 75, 76; İbn Mace, *Ticârât*, 21; Mâlik, *Buyû'*, 2, 9; Ahmed b. Hanbel, II, 6, 9.

<sup>563</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 436-437; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 793; Tilimsânî, *Miftahu'l-vusûl*, s. 561-562; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2905-2906.

<sup>564</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331. Ayrıca Bâkılânî, "Fakirlik korkusuyla çocuklarımızı öldürmeyin" (İsrâ 17/31), "Sen ancak, ondan korkanları uyarırsın" (Naziât 79/45) örneklerini de verdikten sonra, onlara göre bu âyetlerdeki sıfatların bulunması durumunda hükmün sabit olacağını, bulunmadığı durumlarda da hükmün nefyedileceğini ifade eder. Bkz. *Et-Takrîb*, III, 331. Birinci âyette "fakirlik", ikinci âyette "ondan korkanlar" vasıfları bulunmaktadır. Ancak bunların mefhûma delâleti tartışılır. Özellikle "fakirlik" vasfının bu âyette mefhûma delâlet etmesi için kullanıldığını söyleyen kimseyi bilmiyoruz. Ayette bu vasfın zikredilmesi toplumda var olan bir vakiyaya işaret etmek içindir.

<sup>565</sup> Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 446.

## 2. Türleri

Usulcülerin genelde ayrı bir tür olarak değil, mefhûmu's-sıfa içinde değerlendirdikleri, bu yüzden de ayrı isimlerle isimlendirmedikleri bazı türler vardır ki, kimi usulcüler tarafından ayrı birer tür olarak zikredilmiş ya da ayrı bir tür olarak görmedikleri halde ayrı incelemeyi uygun görmüşlerdir. Bunlar *mefhûmu'l-hâl*, *mefhûmu'z-zamân*, *mefhûmu'l-mekân* ve *mefhûmu'l-ille* türleridir. Biz de usulcülerin genelinin benimsediğine uyarak, bunları mefhûmu's-sıfa'nın birer çeşidi olarak ele almayı uygun gördük. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, usulcülere göre sıfat, nahivcilere göre na't anlamındaki sıfattan daha kapsamlıdır. Bu yüzden, bu türlerin tamamını kapsar. Ayrıca bazı usulcüler tarafından ayrı bir tür olarak zikredilen "*mefhûmu't-taksîm*"i de, mefhûmu's-sıfa içinde ele almayı uygun gördük. Mefhûmu's-sıfa'nın ismen ifade edilen bu türleri dışında kalan ve bazı araştırmacılar tarafından zikredilen *câr* ve *mecrûr* ile *izâfenin* mefhûmu da, mefhûmu's-sıfa'nın içinde değerlendirilebilecek hususlar olup yukarıda ifade ettiğimiz genel mefhûmu's-sıfa kapsamında değerlendirilir.

### a. Mefhumu's-Sıfa/Na't

Yukarıda mefhûmu's-sıfa ile ilgili verdiğimiz tanımlar ve örnekler, öncelikle bu tür için geçerlidir. Dolayısıyla, burada tekrar etmeye gerek yoktur.

### b. Mefhûmu'l-Hâl

Hitabın bir hâl ile kayıtlı olması<sup>566</sup> ki, sıfat gibi, bu hâlin bulunması durumunda hükmün varlığına, bulunmaması durumunda da hükmün de bulunmadığına delâlet eder. Dolayısıyla mantûku hükmün varlığına, mefhûmu'l-muhâlifi de hükmün nefyine delâlet eder.<sup>567</sup> İbn Fûrek ve ondan sonra bu türü inceleyen diğer usulcüler, sıfat gibi olduğunu ifade ettikleri bu türe, "*Siz mescitlerde itikafta iken onlara yaklaşmayın*" (Bakara 2/187) âyetini örnek vermişlerdir. Ayet mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla mescitlerde itikâfta bulunulmadığı zaman kadınlara yaklaşmanın helal olduğuna delâlet eder. İbn Fûrek, buradaki "vav (و)"ın başına geldiği şeyin hal olduğunu ifade ettiğini ve

<sup>566</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 792; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 40; Zerkeşî, *el-Bahrû'l-muhît*, IV, 44; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 780.

<sup>567</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 40-41.

“süt içerken balık yeme”<sup>568</sup> cümlesindeki gibi olduğunu, bunun da hâl için bir tahsis olup halin bulunmadığı durumun hükmünün bunun hilafına olduğuna delâlet ettiğini söyler.<sup>569</sup> Zerkeşî, mefhûmu’s-sıfa’nın bir türü olmasından dolayı sonraki dönem usulcülerin bunu ayrı bir tür olarak zikretmediklerini, Selîm er-Râzî, el-Kiyâ ve İbn Fûrek’in bunu zikrettiğini belirtir.<sup>570</sup>

### c. Mefhûmu’z-Zaman

Hükmün belli bir vakte bağlanması, bu vakit dışında söz konusu hükmün nakîzının sabit olacağına delâlet etmesidir. Örneğin “*Hacc bilinen/belirli aylardadır*” (Bakara 2/197) âyeti, mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla, bu belirli aylar dışında haccın yapılamayacağına delâlet eder. Yine “*Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman, Allah’ı anmaya koşun*” (Cuma 62/9) âyeti, mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla cuma günü dışında cuma namazının kılınamayacağına delâlet eder.<sup>571</sup>

Cüveynî ile ondan sonra Gazzâlî ve Mâzerî’nin Şâfi’ye izafe ettikleri mefhûm türleri arasında “mefhûmu’z-zaman” ve bundan sonra ele alacağımız tür olan “mefhûmu’l-mekân” da bulunmaktadır. Cüveynî, bunların mefhûmu’s-sıfa içinde değerlendirilebileceğini, çünkü bir zaman ve mekân ile tahsis edilen, o zaman ve mekânda bulunmakla nitelenmiş olmaktadır. Dolayısıyla sıfat bunların hepsini kapsamaktadır.<sup>572</sup>

### d. Mefhûmu’l-Mekân

Hükmün belli bir mekâna bağlanması durumunda, bu mekân dışında söz konusu hükmün nakîzının sabit olacağına delâlet etmesidir. Usulcüler buna “*Meş’ar-i haramda Allah’ı anın*” (Bakara 2/198) âyetini örnek vermişlerdir.<sup>573</sup> Bu âyet, mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla, Meş’ar-i haram dışındaki yerlerde Allah’ı anmanın gerekli olmadığına delâlet eder. Karâfî, “senin önünde oturdum” ifadesini örnek vermiş

<sup>568</sup> لا تأكل السمك وتشرب اللبن.

<sup>569</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 792; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 44.

<sup>570</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 44.

<sup>571</sup> Mâzerî, *İzahu’l-mahsûl*, s. 337; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 45; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, II, 780. Karâfî buna “Cuma günü yolculuk yaptım” örneğini vermiş ve bunun, onun Perşembe günü yolculuk yapmadığına delâlet ettiğini ifade ettiğini belirtmiştir. Bkz. *El-Furûk*, II, 37.

<sup>572</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 454; Gazzâlî, *el-Menhûl*, I, 209; Mâzerî, *İzahu’l-mahsûl*, s. 337.

<sup>573</sup> Mâzerî, *İzahu’l-mahsûl*, s. 337; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 45.

ve bunun mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla senin sağında oturmadığıma delâlet ettiğini söylemiştir.<sup>574</sup>

Zerkeşî, fail ile mefûlun ikisinin de mekân zarfının içinde bulunmasının şart olup olmadığının bilinmesi gereken ince bir mesele olduğunu söyler ve nahivcilere göre bunun şart olmadığını ifade eder. Burada hissî hususlar ile hissî olmayanların birbirinden ayrı tutulması gerekir. Hissî olanlarda hem fail, hem de mefûl aynı mekânda olmalıdır, hissî olmayanlarda ise sadece failin mekânda bulunması yeterlidir. Bu ihtilafın neticesi Şâfiî ve Hanefî fıkıhçılar arasında bazı naslarda ortaya çıkmıştır. Örneğin “(Hz. Peygamber) Süheyl b. Beyzâ'nın namazını mescitte kaldırmıştır” hadisiyle ilgili Hanefiler Hz. Peygamber'in mescitte, Süheyl'in ise mescidin dışında bulunduğunu savunmuşlardır. Ancak, namaz hissî hususlardan olduğu için onların bu dediği zayıf bir yorum sayılır. Burada fail ve mefûlun ikisinde aynı mekânda bulunması gerekir. “Mescitte tükürmek hatadır” hadisi de, bunun gibidir. Bu hadisten yola çıkarak, mescitten dışarıya tükürmek de hata sayılır mı? Burada da önceki hadis ile ilgili yapılan değerlendirmeler geçerlidir.<sup>575</sup>

#### e. MeFHûmu'l-İlle

Hükümün illete bağlanmasının, söz konusu illetin bulunmadığı şeylerde bu hükümün de bulunmadığına delâlet etmesidir. Örneğin “(çoğu) sarhoş eden şey haramdır”<sup>576</sup> sözünün mefhûm-ı muhalifi, “çoğu sarhoş etmeyen şey, haram değildir” şeklinde olur.

İlk dönem usulcüler tarafından ayrı bir tür olarak değil, mefhûmu's-sıfa'nın bir türü olarak değerlendirilen ve bu yüzden ayrı olarak zikredilmeyen mefhûmu'l-ille, görebildiğimiz kadarıyla ilk defa Karâfi tarafından bu isimle ayrı olarak ele alınmıştır. Karâfi, illet olan sarhoşluğun da bir sıfat olduğu, dolayısıyla arkasından ayrıca mefhûmu's-sıfanın zikredilmesinin faydasız bir tekrar olduğu şeklindeki takdirî bir itiraza karşılık şu cevabı verir: İkisini ayrı zikretmekle, sıfatın bazen illet değil, illeti tamamlayan olduğunu, dolayısıyla illetten daha genel olduğunu ifade etmek istedim.

<sup>574</sup> Karâfi, *el-Furûk*, II, 37.

<sup>575</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 45-46.

<sup>576</sup> Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Karâfi, *el-Furûk*, II, 37; a.mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 49; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 36; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 774.

Zira sâime hayvanlarda zekât otlanıyorlar diye vacip olmuş değildir, aksi takdirde vahşi hayvanlarda da vacip olurdu. Mülkiyet nimetinden dolayı ancak vacip olmuştur. O da malûfelikten ziyade sâimelikle birlikte daha tam oluyor.<sup>577</sup> Dolayısıyla burada illet koyunun kendisidir, sâimelik ise onu tamamlar.<sup>578</sup>

“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir cezâ olarak ellerini kesin” (Maide 5/38) ve “Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkeğin her birine yüz değnek vurun” (Nûr 24/2) âyetlerinde olduğu gibi hükmün münasip vasfa izafe edilmesinden illetin anlaşılması durumu vardır. Ellerin kesilmesinin ve değnek vurulmasının vücubu, âyetlerin mantûkundan, hırsızlık ve zinanın hükmün illeti olduğu hususu da kelâmın fahvâsından anlaşılır. Bazı usulcüler, illetin bu şekilde anlaşılmasını, mefhûmun türlerinden değil, tenbîh ve îmânın delâletinden saymışlardır.<sup>579</sup>

#### f. Mefhûmu't-Taksîm

Bir şeyin iki kısma ayrılması ve bu kısımlardan her birinin bir hükümle tahsis edilmesi, diğer kısımda bu hükmün bulunmadığına delâlet eder. Örneğin “Dul kadın kendisini (evlendirme konusunda) daha çok hak sahibidir, bekar kadının (nikahlanması için ise) izni talep edilir”<sup>580</sup> hadisinde, dul kadın ile bekar kadının nikahı ile ilgili her birisine ayrı hüküm bağlanmıştır. Taksim edilerek her birisine bağlanan bu hüküm, diğerinde bu hükmün bulunmadığına delâlet eder. Zira birisi için verilen hüküm ikisini de kapsayacak olsa, bu taksimin bir yararı olmaz. Mefhûmu'l-muhâlefenin ayrı bir türü olarak ilk defa İbn Kudâme tarafından ifade edilen mefhûmu't-taksîm, İbnu'n-Neccâr tarafından takip edilmiştir ve bunun mefhûmu's-sıfa kuvvetinde/derecesinde olduğu belirtilmiştir.<sup>581</sup> Bu usulcüler, her ne kadar taksîmi mefhûmun ayrı bir kısmı olarak zikretmişlerse de, aslında taksîmin her bir kısmı ayrı ayrı mefhûmu's-sıfa için birer örnektir. Dolayısıyla, mefhûmu'sıfa içinde değerlendirilmesi gereken ifadelerin taksîm edilerek verilmesinden ibarettir.

<sup>577</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 50-51.

<sup>578</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 36; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 774.

<sup>579</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 409-410; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 36.

<sup>580</sup> Müslim, *Nikah*, 67, 68; Ebû Davud, *Nikah*, 25; Ahmed b. Hanbel, I, 219, 224.

<sup>581</sup> İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 793; İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 504-505.

### 3. Hücciyeti

Usulcülerin mefhûmu's-sıfa'nın hücciyeti ile ilgili değerlendirmeleri, mefhûmu'l-muhâlefe'nin hücciyeti ile ilgili değerlendirmeleriyle paralellik arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, mefhûmu'l-muhâlefe ile ilgili tartışmalar, sıfatın mefhûmunun olup olmadığı konusu üzerinde odaklanır ve bu konuda söyledikleri, genel mefhûmu'l-muhâlefe ile ilgili değerlendirme sayılır. Zira mefhûmun türlerinin çoğu, mefhûmu's-sıfa'ya indirgenebilecek türler olup hükme delâlet eden hitaplara bakıldığında da çoğunlukla bu anlamdaki mefhûmu's-sıfa türü ile karşılaşmaktadır. Dolayısıyla, usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefe'nin hücciyeti ile ilgili söyledikleri, onun bir türü olan mefhûmu's-sıfa için, mefhûmu's-sıfa'ya dair söyledikleri de mefhûmu'l-muhâlefe için geçerli sayılabilir.

Mefhûmu's-sıfa'nın hücciyeti konusunda, üç görüşten söz etmek mümkündür. Usulcülerin bir kısmı sıfatın mefhûmunun bulunduğunu savunurken, bazıları ise mefhûmunun olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kimi usulcüler de bazı durumlarda mefhûmunun bulunduğunu, bazı durumlarda ise mefhûmunun bulunmadığını savunmuşlardır.

*a. Mefhûmu's-sıfa'nın hüccet olduğunu söyleyenler:* Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğu<sup>582</sup> ile Şiî usulcülerden Şeyh Müfid<sup>583</sup> sıfatın mefhûmunun hüccet olduğunu savunurken; bu görüş İmam Mâlik,<sup>584</sup> İmam Şâfiî,<sup>585</sup> Ahmed b. Hanbel,<sup>586</sup>

<sup>582</sup> İbnü'l-Kassâr, *El-Mukaddime*, s. 85; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 448-455; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 105; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; a.mlf., *et-Tabsıra*, s. 218; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 10-11; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207; İbn Akil, *el-Vâzih*, IV, 333-334; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 776; Beydâvî, *Minhâc* (İsfahanî şerhi ile), I, 286; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 213; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşnîfü'lmesâmi'* şerhi ile), I, 326; İsnevî, *Niâyetü's-sûl*, I, 430; Tûfî, *Şehu muhtasari'r-ravda*, II, 723; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1069; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-31; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2906; Şeyh Halûlû, *ed-Diyâu'l-lâmi'*, II, 119; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 500. Bâkullânî, mefhûmu's-sıfatın hücciyetini Mâlikîlerin ekserisine (*et-Takrîb*, III, 332); Bâcî, Mâlikîlerin cumhuruna (*İhkâmü'l-fusûl*, s. 446) veya Mâlikîlerden bir gruba (*Kitabu'l-İşare*, s. 294); Mazeri, Mâlikîlerden bazılarına (*İzahu'l-mahsûl*, s. 338); Karâfi de Mâlikîlerden bir gruba nisbet etmiştir. (*Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 213.)

<sup>583</sup> Şeyh Müfid, *et-Tezkira*, IX, 39.

<sup>584</sup> İbnü'l-Kassâr, *El-Mukaddime*, s. 81; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 10; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 414; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 338; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 119; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vusûl*, s. 70; Rahûnî, *Tuhfetu'l-mes'ûl*, III, 331; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-31; Şa'lan, *Usulu fikhi'l-İmam Mâlik*, s. 539-542.

<sup>585</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 332; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 10; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 414; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 338; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 91; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ* (*Ref'u'l-hâcib* şerhi ile), III, 504; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30.

<sup>586</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 449-455; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 776; Tûfî, *Şehu muhtasari'r-ravda*, II, 723; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1069; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2906; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 500.

Eş'arî,<sup>587</sup> Davud ez-Zâhirî ve Zâhirîlerin çoğunluğuna<sup>588</sup> nisbet edilmiştir. Bu nisbetlerin tahkiki açısından kaynaklardan bazı değerlendirmeler aktarmakta yarar vardır.

Usûle dair görüşleri çoğunlukla kendisi tarafından ifade edilmeyen ve sonraki usulcüler tarafından tahrîc yoluyla usûlün değişik alanlarına dair görüşü belirlenmeye çalışılan fıkıhçılardan biri İmam Mâlik olup gerek genel mefhûmu'l-muhâlefenin, gerekse mefhûmu's-sıfanın delâleti ile ilgili görüşü de bu şekilde belirlenmiştir. Nitekim İbnu'l-Kassâr, Mâlik'e göre mefhûmun huccet olduğunu söyledikten sonra, onun fikhî bazı konulardaki görüşlerini aktararak ispat etmeye çalışır.<sup>589</sup> Mâzerî de, *Müdevvene*'deki bazı görüşlerinden hareketle Mâlik'in delîlu'l-hitâbı hüccet kabul ettiğine işaret olarak görüldüğünü ancak onun bu görüşlere varmasının delîlu'l-hitâb dışında başka istidlâllerle olmuş olabileceğini ifade eder.<sup>590</sup> Usulcüler genelde Mâlik'e göre mefhûmu's-sıfanın hüccet olduğunu söylerken, Râzî *el-Ma'âlim*'de Ebu Hanife ile Mâlik'in mefhûmu's-sıfa'yı hüccet kabul etmediğini belirtir. Tilimsânî ise, Şîrâzî'nin Mâlik'e göre hüccet olduğunu söylediğini belirtir ve bu farklılığın onun bazı fikhî konulardaki görüşlerinden yapılan tahriçten kaynaklanmış olabileceğini ifade eder.<sup>591</sup> Tilimsânî'nin bu değerlendirmesi isabetli görünmektedir. Zira Mâlik'e göre hüccet olduğunu söyleyenler onun bazı fikhî görüşlerine dayanırken, hüccet olmadığını söyleyenler de onun bazı fikhî görüşlerine dayanmıştır. Hatta bazen bunlar, Mâlik'in aynı mesele ile ilgili farklı iki görüşünden her birine tutunmuşlardır. Örneğin, Müslüman bir erkekle evli hristiyan bir kadının kocasının ölmesi durumunda yas tutup tutmayacağı ile ilgili iki görüşünden her birine tutunmuşlardır.<sup>592</sup>

<sup>587</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 450; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 414; Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, 338; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 91; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-31.

<sup>588</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 453; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 10; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30.

<sup>589</sup> İbnu'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 81-82.

<sup>590</sup> Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, 338.

<sup>591</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-me'âlim*, I, 299.

<sup>592</sup> Mâlik'in bu konu ile ilgili, iki görüşü bulunmaktadır. Biri yas tutar şeklinde iken, diğeri yas tutmaz şeklindedir. Usulcüler Mâlik'in bu görüşünü, şu hadisten elde ettiğini ifade etmişlerdir: "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadına kocası için hariç üç günden fazla yas tutması helal değildir. Ancak kocası için dört ay on gün yas tutar." (Mâlik, *Talak*, 101, 102) Bu hadiste, "Allah'a ve ahiret gününe inanan" kaydı bulunmaktadır. Ona göre, hüccet olduğunu söyleyenler yas tutmaz görüşüne tutunarak bu kaydı mefhûmundan da yola çıkarak bu hükme ulaştığını söylerler. Hüccet olmadığını söyleyenler de, onun diğer görüşü olan yas tutar görüşünü delîl alıp bu kaydı hesaba katmadığını söylerler. Ancak onun "yas tutur" görüşünü bu hadisten değil, "Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler" (Bakara 2/234) âyetinin mantûkunun umumundan

Mefhûmu's-sıfayı hüccet kabul ettiği gerek Şâfiî usulcüler gerekse diğer usulcüler tarafından kendisine açıkça nisbet edilen kişilerden biri Şâfiî'dir. Cüveynî, onun mefhûmu'l-muhâlefe ve türleri ile ilgili görüşünü daha ayrıntı ele almış ve mefhûmu'l-lakab dışındaki türlerin mefhûmunu hüccet kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>593</sup> Genelde Şâfiî'ye nisbet edilen ve isabetli görünün bu görüş olmakla birlikte, bundan farklı olarak Mâzerî, İbn Süreyc'in, Şâfiî'nin hükmün sıfata bağlanmasının mefhûmunu, yanî mefhûmu's-sıfayı hüccet kabul etmediğini naklettiğini de belirtir.<sup>594</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefeyi ve dolayısıyla mefhûmu's-sıfayı hüccet kabul ettiğine dair görüşü, kendisi tarafından açıkça ifade edilmeyen, fakat onun bazı konulardaki çıkarımlarından hareketle kendisine nisbet edilen kişilerden biri de Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'dir. Başta Bâkılânî ve pek çok Eş'arî usulcü onun bazı konulardaki çıkarımlarından yola çıkarak bu görüşü ona nisbet etmişlerdir.<sup>595</sup> Bâkılânî, Eş'arî'nin haber-i vâhidin hücciyeti konusunda “*Size fâsık bir kişi bir haber getirirse, araştırın*” (Hucurat 49/6) âyetinin, âdil bir kişinin getirdiği haberi araştırmaya gerek olmadığına delâlet ettiğini söylediğini belirtir. Rü'yetullah meselesinde de “*Hayır! Doğrusu onlar, o gün Rablerinden perdelenmişlerdir*” (Mutaffifîn 83/15) âyetinde, kâfirlerin perdelenme ile tahsisi, mü'minlerin O'nu göreceklerine delâlet eder dediğini aktarır.<sup>596</sup>

Bu delâlet türünün hüccet olduğu pek çok kaynakta Davud ez-Zâhirî'ye veya Zâhirîlere ya da Zâhirîlerin çoğunluğuna nisbet edilmiştir.<sup>597</sup> Ancak İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'daki ifadesini esas alırsak mefhûmu'l-muhâlefenin ve onun türlerinin hüccet olduğu görüşünün bazı Zâhirîlere ait olduğunu söylemek gerekir. Zira İbn Hazm bir sıfat, zaman veya adedle kayıtlı varid olan bir nassın, âlimlerin bir grubuna göre mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâletinin bulunduğunu ifade ettikten sonra, şöyle devam eder: “*Diğer bir grup ise –ki, bunlar Zâhirîlerin cumhuru, içlerinde Ebu'l-Abbâs İbn*

---

aldığını söylemek mümkündür. Bu durumda âyetin mantûku ile hadisin mefhûmu karşı karşıya geldiğinde, mantûk daha öncelikli olur. Bkz. Şa'lân, *Usulu fıkhi'l-İmam Mâlik*, s. 540-542.

<sup>593</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453.

<sup>594</sup> Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 338.

<sup>595</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 450; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 414; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 338; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 91; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30-31.

<sup>596</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332. Mâzerî bu örneklere, “*Onda (Kitapta) müttakiler için bir hidâyet / yol gösterme vardır*” (Bakara 2/2) âyetini de ilave eder ve Eş'arî'nin bu âyetten istidlalle, müttakî olmayanlar için Kur'an'da hidâyetin bulunmadığını söylediğini aktarır. Bkz. *İzâhu'l-mahsûl*, 339.

<sup>597</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 453; Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille*, II, 10; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 30.

*Süreyç'in de bulunduğu Şâfiîlerden bazı gruplar ve Mâlikîlerden bazı gruplardır- hitap zikrettiğimiz şekilde geldiğinde hitabın dışında kalanın hükmünün zikredilenin hükmüne muhalif olduğuna delâlet etmeyeceğini, aksine bunun delîle bağı olduğunu söylemiştir.*" Mefhûmu'l-muhâlefe'nin hüccet olmadığını Zâhirîlerin cumhuruna izafe eden İbn Hazm'in kendisi de, hitabın mantûkuyla ifade ettiğinin dışında kalan hususların hükmünün o hitaptan anlaşılamayacağını, onların hükmünün ancak kendileriyle ilgili başka delîllerden anlaşılacağını ifade etmiştir.<sup>598</sup>

*b. Mefhûmu's-sıfa'nın hüccet olmadığını söyleyenler:* Ebu Hanife ve Hanefî usulcüler,<sup>599</sup> Ebû Abdillâh el-Basrî hariç Mutezilî usulcüler,<sup>600</sup> Mâlikîlerden Bâkılânî, Bâcî ve İbn Reşîk gibi usulcüler,<sup>601</sup> Şâfiîlerden İbn Süreyç, Kaffâl eş-Şaşî ve Ebû Hamid el-Mervezî<sup>602</sup> ile Şâfiî kelamcı usulcülerden Gazzâlî, Râzî ve Amidî gibi usulcüler,<sup>603</sup> Hanbelîlerden Ebu'l-Hasen et-Temîmî,<sup>604</sup> Zahirî usulcülerden İbn Hazm,<sup>605</sup> Şîî usulcülerden Şerîf Murtaza, Tûsî ve Muhakkîk Hillî<sup>606</sup> gibi usulcüler, mefhûmu's-sıfa'nın geçerli bir delâlet türü olmadığını savunmuşlardır.

Ebu Hanife ve Hanefîlerin mefhûmu'l-muhâlefe ve dolayısıyla mefhûmu's-sıfanın hücciyetini kabul etmedikleri, genel olarak bilinmektedir. Ancak Hanefî usulcülerden Kerhî'nin mefhûmu'l-muhâlefe'yi hüccet kabul edip etmediği hususu tartışılmıştır. Cessâs, Kerhî'nin de diğer Hanefîlerle aynı görüşte olduğunu ve bu görüşü Hanefî imamlardan da aktardığını ifade ederken,<sup>607</sup> Semerkandî ise, mefhûmu'l-lakab hariç diğer türlerin Kerhî ve diğer bazı Hanefîler tarafından hüccet kabul edildiğini ifade

<sup>598</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 2.

<sup>599</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-292; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 139 vd.; Serahsî, *Usûl*, I, 256 vd.; Pezdevî, *Usûl*, II, 471-473; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 581-582; Lamişî, *Kitabun fi Usûlu'l-fikh*, s. 144; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 130; Ahsiketî, *el-Müntehab*, s. 246; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 164 vd.; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, 561; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 407 vd.; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, 270-271; İtkanî, *et-Tebyîn*, I, 343; İbnü'l-Hümâm, *Et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhi ile), I, 117, (Emir Padişah şerhi ile), I, 101, İzmirî, *Haşiye ala Mir'ati'l-usul*, II, 105; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, I, 451.

<sup>600</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 149-150.

<sup>601</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 446-447; a.mlf., *Kitabu'l-İşare*, s. 294; İbn Reşîk, *Lübübü'l-mahsûl*, II, 629-630.

<sup>602</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; a.mlf., *et-Tabstra*, s. 218; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 11.

<sup>603</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 415; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 108-110. Râzî, *el-Ma'âlim fi usûli'l-fikh* adlı eserinde, dilin aslı bakımından tercih edilecek görüşün, sıfatın mefhûmu muhalifinin olmaması şeklinde olduğunu, ancak kendisine göre örf bakımından mefhûmu muhalifinin bulunduğunu ifade eder. Bkz. *El-Ma'âlim*, s. 63.

<sup>604</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 455.

<sup>605</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 2.

<sup>606</sup> Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 398; Tûsî, *el-'Udde*, II, 469-470; Muhakkîk Hillî, *Meâricü'l-usûl*, s. 68-71.

<sup>607</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 292.

eder.<sup>608</sup> Kerhî'nin bu konudaki görüşü ile ilgili bu iki değerlendirmeden hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda İbn Emîru'l-Hâcc, Kerhî'nin görüşü konusunda hocası olması hasebiyle Cessâs'ın kendisinden sonraki birisinden daha iyi bileceğini ve bu yüzden onun ifadelerinin esas alınması gerektiğini söyler. Kerhî dışındakilerin görüşü ile ilgili ise Semerkandî'nin söylediklerinin tercih edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>609</sup> Buna göre Kerhî'nin de, diğer Hanefî usulcüler gibi mefhûmu's-sıfayı hüccet kabul etmediğini söylemek daha doğru görünmektedir.

*c. Bazı durumlarda mefhûmu's-sıfanın hüccet olduğunu söyleyenler:* Ebu Abdillah el-Basrî, Cüveynî ve İzzuddin b. Abdisselam, belirli bazı durumlarda sıfatın mefhûmunun bulunduğu ve bunun hüccet olduğunu savunmuşlardır.

Ebu Abdillah el-Basrî'ye göre, mefhûmu's-sıfa, ancak üç durumda hüccet olur: 1. Hitap, beyan mahiyetinde gelmişse. Hz. Peygamber'in “ *Sâime koyunda zekât vardır*” hadisinde olduğu gibi. Bu hadis, “*Onların mallarından zekât al*” (Tevbe 9/103) âyetinin bir açıklaması mahiyetinde varid olduğundan, mefhûmu hüccet olur. 2. Hitap talim maksadıyla varid olmuşsa. Hz. Peygamber'in “*İhtilafa düşen alıcı ve satıcının, mal ortada mevcut ise, yeminleşmesi gerekir*”<sup>610</sup> hadisinde olduğu gibi. 3. Sıfat dışındaki hususların, sıfata dahil olması durumu. Örneğin bir konuda iki şahitle hüküm verilmesi gerekiyorsa bu, bir şahitle hüküm vermenin geçerli olmayacağına delâlet eder. Zira bir şahidin tanıklığı, iki şahidin tanıklığının içinde yer almaktadır.<sup>611</sup>

Cüveynî ise, hükmün bağlandığı sıfatın münasip bir vasıf olması gerektiğini söyler. Ona göre, sıfat ile hüküm arasındaki ilişki, illet-malûl arasındaki ilişki türünden olmalıdır. Buna göre illet ile hüküm arasındaki nefy ve isbat ilişkisi gibi bir ilişki, sıfat ve hüküm arasında da olmalıdır. Sıfat, hüküm için bu şekilde münasip bir vasıf ise sıfatın bulunması hükmün bulunduğu, sıfatın bulunmaması ise hükmün de kalktığına delâlet eder. Örneğin, Hz. Peygamber'in “*Sâime koyunda zekât vardır*” sözünde “sâimelik”, böyle bir vasıftır. Zira dışarıda otlanan hayvanların bakımı diğerine göre daha az masraflı ve daha kolaydır. Şâri' de vasıftaki bu özelliğe riâyet ederek, onun

<sup>608</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 582.

<sup>609</sup> İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr*, I, 117.

<sup>610</sup> Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Muvatta, *Buyû*, 80; Tirmizî, *Buyû*, 43.

<sup>611</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 150.

üzerine hüküm bina etmiştir. Şayet hükmün bağlandığı vasıf ile hüküm arasında böyle bir münasebet yoksa, bu vasıf lakab gibi sayılır ve mefhûmu olmaz. Örneğin “Zeyd yediği zaman doyar” sözü ile “beyaz, doyar” sözü arasında mefhûmlarının olmaması açısından bir fark yoktur. Çünkü lakab olan Zeyd ile doyma arasında bir münasebetin bulunmayışı gibi, sıfat olan beyaz oluş ile doyma arasında da bir münasebet yoktur.<sup>612</sup>

İzzuddin b. Abdisselâm, genelde bir hakikatle birlikte kullanılan sıfatın mefhûmu'l-muhâlefeye delâletinin daha öncelikli olduğunu söyler. Çünkü bu sıfat, genellikle bu hakikatle birlikte kullanıldığından, hakikati duyan kişi yaygın kullanımdan dolayı sıfat zikredilmese bile onu bilir ve mutekellim bu yüzden sıfatı zikretmeye ihtiyaç duymaz. Böyle olmasına rağmen sıfatı zikretmişse, bununla başka bir maksadı vardır. O da hükmün söylenmeyenden nefyedilmesidir. Belirli bir hitapla yaygın olarak kullanılmayan sıfata ise adet delâlet etmez. Bu yüzden denilebilir ki mütekillimin hitabını sıfatla kayıtlaması, söylenmeyenin hükmünü nefyetmek maksadıyla değil, işitene bu hakikatin böyle bir sıfatının da bulunduğunu bildirmek içindir. Dolayısıyla usulcülerin vasıf yaygın kullanılan bir vasıf olmamalı sözlerinin tam tersini söylemek mümkündür.<sup>613</sup>

## B.MEFHÛMU'Ş-ŞART

### 1. Tanımı

Şart, birçok ilim dalı tarafından kendi bakış açılarına göre değişik şekillerde tanımlanmış bir terimdir. Bunlardan bazılarına, şu şekilde işaret etmek mümkündür: Sözlüklerde *şart*, “*satım ve benzeri akitlerde bir şeyin başka bir şeye bağlanması*” olarak ifade edilir.<sup>614</sup> Cürcanî, “*bir şeyin başka bir şeye öyle bağlanmasıdır ki birincisinin var olması durumunda ikincisi de var olur*” şeklinde tarif eder.<sup>615</sup> Genel örfte şart, bu tanıma yakın bir şekilde “*bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu*

<sup>612</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-469.

<sup>613</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 214-215; a.mlf., *el-Furûk*, II, 39; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 19; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 115; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2895-2896; Emir Padişah, *Teyşîru't-tahrîr*, I, 99.

<sup>614</sup> Ayrıca “râ”nın fethasıyla “eş-şarat” alâmet anlamına gelir ki, çoğulu “eşrât”tır ve kıyametin alametleri anlamında “eşrâtu's-sâ'a” şeklinde kullanılır. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “şrt” md., IV, 2235; Zebîdî, *Tacu'l-arûs*, “şrt” md., XIX, 404; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “şrt” md., s. 479.

<sup>615</sup> Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, “şart” md., s. 55.

şey”<sup>616</sup> olarak bilinir. Kelamcılara göre ise “bir şeyin kendisine bağlı olduğu, fakat o şeye dahil olmadığı gibi onda etkisi de bulunmayan şeydir.”<sup>617</sup> Sebep, şart, mani şeklindeki vaz’î hükümler bağlamında şart, şu şekilde tanımlanmıştır: “Bulunmaması hükmün de bulunmamasını gerektiren, fakat bulunması zâtı gereği hükmün bulunmasını veya bulunmamasını gerektirmeyen şeydir.”<sup>618</sup> Namaz için abdestin şart olması gibi. Nahivcilerin ıstılahında ise, “zihinde veya hariçte birincisinin sebep, ikincisinin müsebbep olduğuna delâlet eden belirli edatların başına geldiği şeydir.”<sup>619</sup> Nahivcilerin bu ifade ettikleri, aynı zamanda lügavî şart olarak da isimlendirilir ve mefhûm bağlamında usulcülerin tartışma konusu ettikleri şart, nahivcilerin bu tanımladıkları şekliyle olan şarttır.

Usulcüler genelde “hükmün şarta bağlanması”<sup>620</sup> şeklinde veya şartın mefhumunun bulunup bulunmadığını da ifade ederek “hükmün şarta bağlanması, şartın bulunmadığı durumların hükmünün, bulunduğu durumların hükmüne muhalif olduğuna delâlet eder / etmez” ve benzeri şekillerde tanımlanmıştır.<sup>621</sup> Ancak İbn Emîru’l-Hâcc’ın da ifade ettiği şekliyle nakîzi de kullanarak şöyle tanımlamak mümkündür: “Lafzın, bir şartla kayıtlı olan hükmün nakîzinin, şart bulunmadığında meskût için sübûtuna delâlet etmesidir.”<sup>622</sup> Mefhûmu’ş-şarta âyet ve hadislerden birçok örnek verilebilir, ancak çok sayıda usulcünün örnek olarak verdiği şu âyeti vermekle yetineceğiz: “Şayet gebe iseler, yüklerini bırakıncaya kadar onların geçimini sağlayın” (Talak 65/6). Ayetin mantûku bâin talakla boşanmış kadına, eğer hamile ise nafakasının verilmesi gerektiğine, mefhûmu’l-muhâlifi de bâin talakla boşanmış kadına, eğer hamile

<sup>616</sup> Taftâzânî, *et-Telvîh*, I, 320.

<sup>617</sup> Taftâzânî, *et-Telvîh*, I, 320; Cürcanî, *et-Ta’rîfât*, “şart” md., s. 55; Tehânevî, *Keşşâf*, “şart” md., I, 1013.

<sup>618</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, s. 205.

<sup>619</sup> Taftâzânî, *et-Telvîh*, I, 320. Burada şart ister ceza için illet olsun, ‘şayet güneş doğmuşsa gündüz de vardır’, ister ceza için ma’lûl olsun, ‘eğer gündüz ise güneş vardır’, isterse bu iki şeklin dışında başka bir şekilde olsun “eğer eve gidersen boşsun” örneklerinde olduğu gibi fark etmez. Bkz. *Et-Telvîh*, I, 320.

<sup>620</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 141; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 141-142; Ferrâ, *el-Udde*, III, 454; Mâzerî, *İzahu’l-mahsûl*, s. 337; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 189; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, II, 792

<sup>621</sup> Bâkallânî, *et-Takrîb*, III, 342, 363.

أن تعليق الحكم بالشرط دال على أن ما عداهما بخلافهما.  
القول في أن تعليق الحكم بالشرط يدل على نفيه عن ليس له أم لا.

Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, s. 452.

تعليق الحكم بالشرط لا يدل على انتفائه عما عداه.

Tûsî, *el-Udde*, II, 475.

أن تعليق الحكم بالشرط إذا دل على انتفائه بانتفاء الشرط فكذلك الصفة.

Esmendî, *Bezlu’n-nazar*, s. 194.

الامر و غيره من الخطابات إذا قيد بالشرط فإنه يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه.

<sup>622</sup> İbn Emîr el-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-Tehbîr*, I, 116; Sâlih, *Tefsîru’n-nusûs*, I, 709.

değilse nafaka verilmesinin gerekmediğine delâlet eder. Bunun sebebi, söylenenin hükmünün bağlandığı şartın, söylenmeyende bulunmamasıdır.<sup>623</sup>

Usulcüler, mefhûmu’ş-şart ile ilgili temel tartışma noktasını şu şekilde açıklamışlardır: Hükmün bir şeye şart edatıyla bağlanması durumunda dört husus ortaya çıkar. Karâfi bu dört hususu “*eğer eve girersen, boşsun*” cümlesi üzerinde uygulayarak ifade ederken<sup>624</sup>, İsnevî ise şu şekilde ifade etmiştir. 1. Şartın sübûtu durumunda meşrûnun da sabit olacağı. 2. Şart edatının, şartın varlığı durumunda meşrûnun varlığına delâlet edeceği. 3. Şartın yokluğu durumunda meşrûnun da olmayacağı. 4. Şart edatının, şartın yokluğu durumunda meşrûnun yokluğuna delâlet edeceği. Usulcüler ilk üçü konusunda ittifak etmiş, dördüncü madde ile ilgili ise ihtilaf etmişlerdir ki, tartışmanın mahalli de budur.<sup>625</sup> Şartın mefhûmunun varlığını savunanlar, şart edatının, şartın yokluğu durumunda meşrûnun yokluğuna delâlet edeceğini söylerken, şartın mefhûmunu kabul etmeyenler şart edatının, şartın yokluğu durumunda meşrûnun yokluğuna delâletinin bulunmadığını, buradaki yokluğun adem-i aslî (aslî yokluk) ilkesi gereği olduğunu savunurlar. Nitekim Abdülaziz Buharî de, şarta bağlanan şeyin şartın gerçekleşmesinden önce bulunmadığı konusunda ihtilaf olmadığını, ancak bu bulunmamanın Hanefîlere göre ta’likten önceki adem-i aslî ilkesinin bir gereği, Şâfiî’ye göre ise ta’likin bir gereği olduğunu söyler.<sup>626</sup>

Bununla birlikte başta Debûsî olmak üzere diğer Hanefî usulcüler tarafından şart konusu ile ilgili işlenen bazı esaslar vardır ki, İtkanî’nin ifadesiyle, kendileriyle Şâfiî arasında ihtilafın bulunduğu dört temel husus olup bunların bilinmesi gerekir: 1.

<sup>623</sup> Beyzâvî, *Minhacu’l-usûl* (Bedahşî ve İsnevî şerhleri ile), I, 320; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 30; İbn Emîr el-Hâcc, *et-Takrîr ve’t-Tehbîr*, I, 116; Sâlih, *Tefsiiru’n-nusûs*, I, 721-723. Şâfiî, mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla bu âyeteki hükmün sadece boşanmış hamile kadınlara özgü olduğunu, bâin talakla boşanmış olup hamile olmayanların buna kıyas edilemeyeceğini söyler. Bkz. Safîî, *el-Ümm*, V, 153. Cessâs ise, bu âyette lafzın, hamile olmayan boşanmış kadının hükmü ile ilgili ne icap ne de nefiy bakımından bir delâleti olduğunu, onun hükmünün başka bir delîle bağlı olduğunu ifade eder. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 315. Gazzâlî de bu örneği vermiş ve şartın mefhûmunu kabul etmemekle Şâfiî’ye muhalif olsa da, bu âyeteki hüküm konusunda ona muvafık olabileceğini belirtmiştir. Şöyle ki, istisna edilen hariç, nikah bağının kopması nafakanın düşmesini gerektirir. Burada da hamile olan istisna edilmiştir. Dolayısıyla hamile olmayan boşanmış kadın, asl olan nafakanın düşmesi hükmü üzere kalır. Böylece şarttan dolayı değî, nafakanın illeti olan nikahın olmaması sebebiyle nafakası ortadan kalkar. Bkz. *El-Mustasfâ*, III, 439.

Şîrâzî, mefhûmu’ş-şarta “*Ey inananlar, size fâsik bir adam bir haber getirirse, onun doğruluğunu araştırın*” (Hucurat 49/6) âyetini örnek vermiştir. Bu âyeti, aynı zamanda mefhûmu’s-sıfaya örnek göstermiştir. Bkz. *Lüma*, s. 105; *Şerhu’l-Lüma*, I, 428. Ayetteki ‘*fâsik*’ kelimesi bir sıfat olduğundan, mefhûmu’s-sıfa için örnek olacağı gibi, âyetin başındaki ‘*إن*’ şart edatının bulunmasından dolayı da mefhûmu’ş-şart sayılır.

<sup>624</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, s. 213.

<sup>625</sup> İsnevî, *Nihâyetu’s-sûl*, I, 322.

<sup>626</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 317; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 141; Serahsî, *Usûl*, I, 260; Pezdevî, *Usûl*, II, 497-498; Abdülaziz Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 497.

Şâfiî'ye göre vasıf şart gibidir, bize göre ise böyle değil, hükümde müessirdir, yani hüküm için illettir. 2. Bize göre şart, illetin gerçekleşmesini engeller, ona göre ise hükmün gerçekleşmesini engeller. 3. Bize göre şart, varlığı durumunda hükmün varlığını gerektirir, yokluğu durumunda ise hüküm aslî yokluk (adem-i aslî) üzere kalır ve şartın onda etkisi olmaz. Ona göre ise şartın varlığı, hükmün varlığını gerektirdiği gibi, yokluğu da hükmün yokluğunu gerektirir. 4. Bize göre mahal sebebin/illetin varlığı ânında şartla kayıtlanmış olur, sebep de ancak şartın varlığı durumunda sebep olur ki bu sebep olmayanın sebebe inkılap etmesi şeklinde olur. Ona göre ise şart, hemen sebep/illet olur.<sup>627</sup> Buna göre Hanefî usulcüler ile Şâfiî arasında, sadece bir hususta değil, daha temel noktalarda farklı düşüncelerin bulunduğu görülmektedir. Bunlar da mefhûmu'ş-şarta dair görüşlerinin farklı olmasına etki etmektedir.

## 2. Hücciyeti

a. *Mefhûmu'ş-şartın hüccet olduğunu savunanlar*: Mefhûmu's-sıfayı hüccet kabul eden usulcülerin tamamı, mefhûmu'ş-şartın da delâletinin geçerli bir delâlet olduğunu savunmuştur. Ayrıca sıfatın mefhûmunun bulunmadığını savunan veya böyle bir görüşün kendilerine nisbet edildiği bazı usulcüler de, mefhûmu'ş-şartı hüccet kabul etmiş veya bu görüş kendilerine nisbet edilmiştir. Bu anlamda Şâfiîlerden İbn Süreyc<sup>628</sup>, İbnu's-Sebbâğ<sup>629</sup>, el-Kiyâ el-Herrâsî<sup>630</sup> ve Henefîlerden Kerhî'ye bu görüş nisbet edilmiştir.<sup>631</sup> Mutezilî usulcülerden Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Hanefî usulcülerden Esmendî ve Şâfiî kelamcı usulcülerden Fahrüddin er-Râzî de bu görüşü savunan usulcülerdendir.<sup>632</sup> Yapılan bu nisbetlerin tahkikî açısından şunları söylemek mümkündür:

İbn Süreyc, İbnu's-Sebbâğ ve el-Kiyâ el-Herrâsî'nin şartın mefhûmunu kabul ettikleri ile ilgili kendilerine yapılan nisbetin kaynaklarda aksinin bulunmaması

<sup>627</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 141-146; Serahsî, *Usûl*, I, 260-267; İtkanî, *et-Tebyîn*, I, 347-348. Bu mukaddimelerin geniş açıklaması için bkz. *Et-Tebyîn*, I, 348-365.

<sup>628</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 363; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 452; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 106; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 438; Amidî, *el-İhkâm*, III, 111; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1090; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 176.

<sup>629</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930.

<sup>630</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930.

<sup>631</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 42; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 582; Esmendî, *Bezli'n-nazar*, s. 194; Amidî, *el-İhkâm*, III, 111; İbn Müflih, *Usûl*, III, 1090; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930; Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 176; Ansarî, *Fevatihu'r-rahâmât*, I, 460.

<sup>632</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 141-144; Esmendî, *Bezli'n-nazar*, s. 120; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 122.

açısından, onların bu görüşte oldukları söylenebilir. Bazı usulcülerin bu görüşü Kerhî'ye de nisbet etmeleri ise tartışılabilir. Basrî, Kadı Abdülcebbâr'ın, şartın ona bağlanan hükmün aksinin söylenmeyen için geçerli olacağına delâlet ettiğini kabul ettiği görüşünü, Kerhî'den naklettiğini söyler. Bu görüşünden dolayı da, bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi reddettiğini belirtir. Zira Allah, hüküm için ikinci bir şahidi şart koşturmuştu.<sup>633</sup> Eğer ikinci şahit şart olmasaydı, zikredilmesinin bir anlamı olmazdı. Şart olduğuna göre, o olmadan hükmün bulunması caiz olmaz.<sup>634</sup> Kerhî'ye yapılan bu nisbetlerin aksine, mefhûmu's-sıfada da ifade ettiğimiz gibi Cessâs, onun diğer Hanefilerle aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.<sup>635</sup> Hocası olması açısından onun görüşlerini daha iyi bileceği gerekçesinin yanında Hanefîlerden Debûsî, Pezdevî, Serahsî gibi usulcülerin de onunla ilgili böyle bir görüşten bahsetmemeleri, onun diğer Hanefî usulcüler ile aynı görüşte olduğu ve şartın mefhûmunu kabul etmediği ile ilgili ipuçları olarak değerlendirilebilir.<sup>636</sup>

Mefhûmu'ş-şartın hüccet olduğunu söyleyenler ağırlıklı olarak şu delillere dayanmışlardır:

\* Bütün nahivcilerin ittifakıyla, “ل” şart edatıdır. Bunun anlamı, bir şeyin başına geldiği zaman, onun başka bir şey için şart olduğuna delâlet etmesidir. Şart, varlığı hükmün sabit olmasını gerektiren, yokluğu da hükmün ortadan kalkmasını gerektiren şeydir. Şayet şartın bulunmadığı bütün hallerde de hükmün sabit olduğu söylenecek olursa, şartın zikredilmesinin bir anlamı kalmaz ve her şey her şeye şart olur.<sup>637</sup> Cüveynî, Arapların şartı, cezanın bu şartla tahsis edilmesi için koyduklarını kesin bir şekilde bildiklerini, bu durum sabit olduğu halde bunu tartışma konusu yapan kişiyi ya dili bilmemeye ya da inat etmeye nisbet edeceklerini ifade eder. Zira bir kimse

<sup>633</sup> “Erkeklerinizden iki kişiyi de şahid tutun. Eğer iki erkek yoksa, râzı olduğunuz şahidlerden bir erkek, iki kadın (şâhidlik etsin)” Bakara 2/282.

<sup>634</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142.

<sup>635</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 292.

<sup>636</sup> İtaş, a.g.e., s. 281.

<sup>637</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 120-122; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 122-125. Bu delile şu şekillerde itiraz edilmiştir: ل'in şart edatı olarak isimlendirilmesi, nahivcilerin ıstılahıdır, lügavî bir medlûl değildir. Bkz. İnevî, *Nihâyetu's-sûl*, I, 322. Bu edat, sadece şart için değil, sebebiyet için de kullanılır, hatta genellikle sebebiyette kullanılır. Bkz. İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 152. Ayrıca şartın zikredilmesinin, bulunmadığı hallerde hükmün nefyedilmesi için değil, şarta bağlanan şeyin durumunu te'kîd etme amacına yönelik olması mümkündür. Öyleki hüküm kayıtsız bir şekilde varid olursa, mükellef kişi şarta bağlanan şeyin varid olmadığını zanneder. Dolayısıyla, nefye delâleti dışında başka yararları olabilir. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 143. Şartın mefhûmunun bulunduğu savunan usulcüler tarafından, gerek bu itirazlara, gerekse bundan sonraki delile yapılan itirazlara çürütücü mahiyette cevaplar verilmiştir. Ancak meseleyi daha fazla uzatmamak için bunlara girmeyeceğiz.

“kim bana ikram ederse, ben de ona ikram ederim” derse, ikramın sadece ikram eden için geçerli olduğunu ifade eder. Bu sözün, hem ikram edene, hem de ikram etmeyene ikramın geçerli olduğunu ifade ettiğini söylemek, dilin sınırlarından dışarı çıkmaktır ve bunu söyleyen kişi ile tartışmak cehalet olur. Bu kişi Arap dilini ve ifade biçimlerini öğrenmelidir.<sup>638</sup>

\* Birçok usulcünün şartın mufhumunun bulunduğu dair dayandığı bir delil de, namazın kısaltılması ile ilgili âyettir. Bu âyette hükmün “koru” şartına bağlanmış olmasından dolayı, güven halinde namazın kısaltılmayacağı hükmünü çıkaran Ya'lâ b. Ümeyye, Hz. Ömer'e bunu sorar. Hz. Ömer, “senin hayret ettiğine ben de hayret ettim” der ve bu hususu Hz. Peygamber'e sorduğunu, onun da “bu Allah'ın size bir sadakasıdır, O'nun sadakasını kabul edin” buyurduğunu ifade eder. Dolayısıyla onların hayretlerinin sebebi şartın yokluğunun hükmün de yokluğunu gerektirmesidir.<sup>639</sup>

b. *Mefhûmu's-şartın hücciyetini kabul etmeyenler*: Hanefîlerin geneli<sup>640</sup> ile Mâlikî usulcülerden Bâkîllânî, Bâcî ve İbn Reşîk, Şâfiî usulcülerden Gazzâlî ve Amidî, Şîî usulcülerden Şerif Murtazâ ve Tûsî sıfatın mefhûmu gibi, şartın da mefhûm-ı muhalifinin bulunmadığı görüşündedir.<sup>641</sup> Basrî, Kadı Abdülcebbâr'ın bu görüşte olduğunu ve bunu Ebu Abdillah el-Basrî'ye de nisbet ettiğini ifade ederken<sup>642</sup> İbnu't-Tilimsânî de bu görüşü İmam Mâlik'e nisbet etmiştir.<sup>643</sup>

Ancak İmam Mâlik'e yapılan bu nisbet, gerek başka bir kimse tarafından zikredilmemiş olması, gerekse mefhûmu's-sıfada da ifade ettiğimiz gibi onun bazı fikhî görüşlerinden yapılan tahrir olması açısından tartışılması gereken bir nisbettir. İbnu't-

<sup>638</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 465.

<sup>639</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142-143; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 460; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 429-430; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 456-458; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 191-192; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 122-123; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 125-126. Bu delili, daha geniş bir şekilde, mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul edenlerin delilleri arasında ele alacağız.

<sup>640</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 315-317; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 141-149; Serahsî, *Usûl*, I, 260-267.; Pezdevî, *Usûl*, II, 497 vd.; Lamişî, *Kitabun fi Usûlu'l-fikh*, s. 144; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 166-171.; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm*, 568; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 411 vd.; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, 320-327; İtkanî, *et-Tebyîn*, I, 347; İbnü'l-Hümâm, *Et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhi ile), I, 116-117, Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s. 176; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, s. 238; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, I, 461-461.

<sup>641</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 363-365; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 406; Tûsî, *el-'Udde*, II, 477; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 452-453; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 438; Amidî, *el-İhkâm*, III, 111; İsnævî, *Nihâyetu's-sûl*, I, 322; İbn Reşîk, *Lübabu'l-mahsûl*, II, 627.

<sup>642</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142. Sâlih, *Minhâcu'l-vusûl* yazarı Zeydî usulcünün, Kadı Abdülcebbâr'ın mefhûmu's-şartı lügavî vaz' açısından değil, sadece mana açısından hüccet kabul ettiğini aktardığını ifade eder. Bkz. *Tefsîru'n-nusûs*, I, 711. Ancak Basrî'nin, Kadı Abdülcebbâr gibi mutezilî olması, onun görüşünü daha isabetli vereceği kanaatini güçlendirir.

<sup>643</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 37; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2930.

Tilimsânî'nin bu görüşü ona nisbet ederken başvurduğu örnek ile ilgili ondan aktardığı, onun meşhur olmayan görüşü olup, gerek aynı mesele ile ilgili meşhur görüşü, gerekse başka meselelerdeki görüşleri onun mefhûmu'ş-şartı hüccet kabul ettiğini gösterir.<sup>644</sup>

Şartın mefhûm-ı muhâlefete delâlet etmeyeceğini söyleyen usulcüler şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir:<sup>645</sup>

\* Hükümün iki farklı şarta bağlanması mümkündür. Bu yüzden “*Zeyd kalktığında, konuştuğunda, sana ikramda bulunduğu, sen de ona ikramda bulun*” denilebilir. Neticede şartın hükme bağlanması, şartın hükümün gerekliliğine alâmet kılınmasıdır. Onun alâmet kılınması, başka bir şeyin de alâmet kılınmasına engel değildir. Bunun en ileri şekli şer'î illet gibi olmasıdır ki, bir şeyin illet olması başka bir şeyin de illet olmasını engellemez. Bu yüzden bir şeyin iki farklı illet ile ispat edilmesi caizdir. Dolayısıyla şartın mefhûma delâleti olmaz.<sup>646</sup>

\* Şartın mefhûmunun bulunmadığını söyleyen usulcüler bazı naslardaki şart kaydıyla amel edilmemiş olmasını ileri sürmüşlerdir ki bunlardan bir tanesi “...*Şayet ırzlarını korumak istiyorlarsa, cariyelerinizi fuhuşa zorlamayın*” (Nur 24/33) âyetidir. Burada şartın mefhûmunun olması durumunda, cariyeler ırzlarını korumak istemediklerinde, onları fuhuşa zorlamak caiz olur. Halbuki böyle bir anlayış ittifakla

<sup>644</sup> Şa'lân, *Usulu fıkhi'l-İmam Mâlik*, s. 547-550.

<sup>645</sup> Cessâs, insanların kendi aralarındaki konuşmalarında birbirleriyle anlaşmalarından açıkça anlaşılmaktadır ki, bir kimsenin “*eğer Zeyd eve girerse, ona dirhem ver*” ifadesinde, ancak eve girmekle dirhemi hak eder, eve girmezse ona dirhem verilmesi caiz değildir denilirse, ona şöyle cevap verileceğini söyler: Bu ifade, senin aleyhine delildir. Zira bu ifadeyi duyan her akıllı kişi eve girmese de ona dirhem verilmekten nehyedilmediğini bilir. Ancak, eve girmeyi, dirhemi hak etmek için şart kılmıştır. Buna rağmen, ona teberru mahiyetinde dirhem vermesi caizdir. Aynı şekilde şunu da söyleyebiliriz. Eve girme, bizzat bu dirhemi hak etmek için şarttır. Ancak bu, lafzın sadece bu şekil dışında hak etmeyi engellediğinden dolayı değil, hak etmenin temelde gerçekleşmemiş olmasının biliniyor olması ve sonra da onun eve girme şartına bağlanmıştır ki bununla hak eder. Eve girmediği takdirde, onun hükmü ilk hali olan dirhem verme veya vermeme konusundaki cevaz üzere kalır. Bkz. *El-Fusûl*, I, 316-317.

<sup>646</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 363-364, Basrî, bunu Kadı Abdülcebbar'a nisbet ederek aktarır. *El-Mu'temed*, I, 142; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 453; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 194-196. Buna şu şekilde cevap verilmiştir: Hükümün bağlandığı şart, aynı hükümün başka bir şarta bağlı olarak da sabit olmasını engellemez. Çünkü birinci şart, ikinci şarta nefiy veya isbat bakımından teâruz etmez. Şöyle ki, “eğer Zeyd eve girerse, ona dirhem ver” şartlı ifadesi, “eğer Zeyd mescide girerse, ona dirhem ver” ifadesiyle teâruz etmez. Sadece birinci şarta ilave olarak, ikinci bir şart koşmuş olur ve dirhemi hak etmesi ancak iki şarttan her birisi ile olur. Başka bir şartı nefyetmemesi, onun mefhûmunun bulunmadığına delâlet etmez. Zira başka bir şartı murad etseydi, onu zikreder veya ona delâlet ederdi. Sükût edip zikretmemişse bu, hükmü sadece bu şarta bağlamak ve diğerlerinden nefyetmek istediğine delâlet eder. Bkz. Basrî, *El-Mu'temed*, I, 144-145; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 195-196.

caiz değildir. O halde, şartın bulunmaması durumunda, hükmün aksinin sabit olacağı iddiası doğru değildir.<sup>647</sup>

## C. MEFHÛMU'L-GAYE

### 1. Tanımı

Sözlükte “gaye” bir şeyin uzadığı, vardığı son nokta anlamındadır.<sup>648</sup> Dilde gaye için “إلى” ve “حتى” edatları kullanılmıştır. Fıkıh usulünde de gerek mefhûm bağlamında, gerekse tahsis konusunda, bu sözlük manasıyla uyumlu bir şekilde, bazen de bu iki edata da işaret edilerek tanımlanmıştır. Usulcüler genelde “hükmün gayeye bağlanması, gayeden sonrakinin hükmünün öncekine muhalif olduğuna delâlet eder”<sup>649</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca “gayeye bağlanması durumunda bir hüküm ifade eden lafzın, gayeden sonrası için bu hükmün nakîzına delâlet etmesidir”<sup>650</sup> şeklinde “nakîz” ifadesi kullanılarak yapılan tanımı da bulunmaktadır.<sup>651</sup>

Gayenin mefhûmu için birçok usulcünün aktardığı şu âyeti örnek verebiliriz:

“Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye

<sup>647</sup> Basrî, *El-Mu'temed*, I, 142; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 193-194; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 127. Ancak buna şu şekilde cevap verilmiştir: Burada “ırzlarını korumak istemeleri” şartı konulmuştur, çünkü ırzlarını korumak istememeleri durumunda onların fuhuşa zorlanmaları tasavvur edilemez. Zira fuhuşa zorlama, ancak iffetlerini korumak istemeleri durumunda olur. Dolayısıyla “ırzlarını korumak istemeleri” şartı, hükmün değil, zorlamanın (ikrahın) şartı olur. Bkz. Basrî, *El-Mu'temed*, I, 143-144; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 194; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 128.

<sup>648</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “ğyy” md., VI, 2451; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “ğyy” md., V, 3331; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “ğyy” md, s. 669.

<sup>649</sup> Bâkallânî, *et-Takrîb*, III, 358, 360.

تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة علي ان ما بعدها بخلاف ما قبلها.

Basrî, *et-Mu'temed*, I, 145.

إعلم أن الحكم إذا علق بغاية وحد منع ظاهرهما من ثبوت الحكم بعدهما.

Şîrâzî, *Lüma'*, s. 106.

إذا علق الحكم بغاية فإنه يدل علي أن ما بعدها بخلافها.

Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 201.

التقييد بحروف الغاية يدل علي انتفاء للحكم وراء الغاية.

Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 196-197.

إذا علق الحكم بغاية وحد منع ظاهرها من ثبوت الحكم بعدها.

Mâzerî, *Îzahu'l-mahsûl*, s. 348.

دلالة اللفظ علي أن ما بعد الغاية بخلافها.

Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 125.

إعلم أن الأمر المقيد بالغاية يدل علي أن الحكم فيما عدا الغاية بخلافه.

Râzî, *el-Mahsûl*, III, 65-67.

التقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف الحكم فيما قبلها.

Gazzâlî ve onu takip ederek İbn Kudâme ise şöyle tarif etmiştir. Bkz. *El-Mustasfâ*, III, 442; *Ravzatu'n-nâzir*, II, 790.

مد الحكم الي غاية بصيغة الي و حتي.

<sup>650</sup> İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Takrîr*, I, 116.

وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند مده الي الغاية علي تقيض الحكم بعدها.

<sup>651</sup> Nakîz içeren tanımla, diğer tanımlar arasındaki farka, mefhûmu'l-muhâlefenin genel tanımında işaret edilmiştir.

*kadar yiyin, için; sonra akşama kadar orucu tamamlayın*” (Bakara 2/187). Bu âyette, mefhûmu'l-gayeye delâlet eden, hem “hattâ”, hem de “ilâ” edatları geçmektedir. İçinde “hattâ” edatının geçtiği âyetin birinci bölümü, mantûku ile Ramazan ayı gecelerinde fecre kadar yeme ve içmenin mübah olduğuna, mefhûmu ile de bu sınırdan, yani fecrin doğuşundan sonra bunların haram olduğuna delâlet eder. Ayetin “ilâ” edatını taşıyan ikinci bölümü de, mantûku ile orucun akşama, yani güneşin batımına kadar uzamasının vücubuna, mefhûmu ile de güneşin batmasından sonra geceleyin orucun vacip olmadığına delâlet eder.<sup>652</sup>

Bazı usulcüler, ihtilafın gayenin sonrası ile ilgili olmadığını, bizzat gayenin kendisi ile ilgili olduğunu, dolayısıyla “*yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın*” (Maide 5/6) âyetinde, gaye açısından son olan dirseklerdir ve tartışma dirseklerden sonrası ile ilgili değildir, demişlerdir.<sup>653</sup> Râzî ise, gayenin zi'l-gayeden hissedilir şekilde ayrı olup olmamasına göre ayırım yaparak izah etmiştir. “*Sonra akşama kadar orucu tamamlayın*” (Bakara 2/187) âyetinde, gayenin sonrası sayılan “akşam”, hissedilir şekilde gayenin öncesi olan gündüzden ayrı olduğundan hükmünün de onun hilafına olması gerekir. “*Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın*” âyetinde ise “dirsekler”, hissedilir açık bir şekilde “eller”den ayrı olmadığı için, hükmünün ellerin hükmünün hilafına olması gerekmez.<sup>654</sup> Zerkeşî ise gayenin mugayyâya dahil olup olmayacağı ile ilgili bu ihtilafın, mefhûm ile ilgili olmadığını, mefhûm konusundaki ihtilafın gayeden sonrası ile ilgili olduğunu, buna göre yukarıdaki abdest âyetinde üç hüküm bulunduğunu belirtir. Birincisi dirseklerden öncesinin yıkanmasıdır ki bu âyetin mantûkundan anlaşılır. İkincisi dirseklerin yıkanmasıdır ki bu

<sup>652</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 145; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 791; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 49 a.mlf., *el-Furûk*, II, 37; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 46; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2934.

Yukarıda aktardığımız âyet dışında, usulcüler genelde şu âyetleri de örnek olarak aktarmışlardır:

- “*Temizleninceye kadar, onlara yaklaşmayın*” (Bakara 2/222) âyeti, mefhûmu ile temizlenince onlara yaklaşmanın cevabına delâlet eder.

- “*Erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helâl olmaz*” (Bakara 2/230) âyeti, mefhûmu ile kadının boşayan kocası dışında başka bir erkekle evlenip boşanmasından sonra eski kocasıyla evlenmesinin cevabına delâlet eder.

- “*Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*” (Tevbe 9/29) âyeti, mefhûmu ile cizye verdikten sonra onları öldürmenin caiz olmadığına delâlet eder. Bkz. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 359; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 429; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 442; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 337, 348; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 791; Amîdî, *el-İhkâm*, III, 115-116; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 46; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2934-2935.

<sup>653</sup> İcî, *Şerhu'l-adud*, s. 264.

<sup>654</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 66-67.

gayenin mugayyaya dahil olup olmadığı ile ilgili ihtilafa girer. Üçüncüsü de dirseklerden sonrasının yıkanmasının gerekli olmamasıdır ki bu mefhûm ile ilgili ihtilafın konusunu teşkil eder.<sup>655</sup>

## 2. Hücciyeti

a. *Mefhûmu'l-gayenin hüccet olduğunu savunanlar*: Sifat veya şartın mefhûmunun bulunduğu kabul eden usulcülerin tamamı ile bunların hücciyetini kabul etmeyen Bâkılânî, Kadı Abdülcebbâr ve Gazzâlî<sup>656</sup> gibi kelamcı usulcüler de, mefhûmu'l-gayenin delâletinin hüccet olduğunu savunmuşlardır.<sup>657</sup>

Bâkılânî'nin gayenin mefhûmunu mu kabul ettiği, yoksa bu delâlet türünü mantûkun delâleti olarak mı gördüğü konusunda usulcülerin farklı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Kendisi, hükmün gayeye bağlanması durumunda bunun, gayeden sonrasının hükmünün gayeden öncesine muhalif olacağını şöyle açıklar: Bunu kabul etmeyenler, dilcilerden böyle bir şeyin kesin bir şekilde rivâyet edilmediğini delîl gösterirler. Ancak her ne kadar dilcilerin bu konuda açık bir ifadeleri bulunmasa da, *hattâ, ilâ* ve onların yerine geçip gaye bildiren edatların sonrasının kendilerinden öncekinden hüküm bakımından farklı olduğuna delâlet edeceği ile ilgili açıklamaları açık beyanlarının yerine geçecek türdendir. Şöyle ki onlar, “*cizye verinceye kadar*”, “*kadın bir başka erkekle evleninceye kadar*”, “*temizleninceye kadar*” gibi sözlerin

<sup>655</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 48.

<sup>656</sup> Gazzâlî, Hanefiler ile mefhûmu inkar eden bazı kişilerin, gayenin mefhûmunu inkar etme konusunda da ısrar ettiklerini, Bâkılânî'nin ise bunu kabul ettiğini ifade edip onun gerekçelerini aktardıktan sonra, gayenin gayeden sonrakinin hükmünün farklı olduğuna delâleti bir nevi açık olsa da, tartışma konusu olmaktan kurtulmayacağını söyler. Zira başlangıcı olan her şeyin, sonu başka bir başlangıç için sınırdır. Dolayısıyla, gayeden sonraki hüküm, başlangıçtan önceki hükme döner (buna aslî nefiy denilebilir). Bu yüzden, gayenin mefhûmu, kendisinden önceki hasrın mefhûmundan daha zayıftır. Bkz. *el-Mustasfâ*, III, 442-443.

<sup>657</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 358-360; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 145; Ferra, *el-'Udde*, II, 366; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 106; a.mlf., *Şerhu'l-lüma'*, I, 428-429, 439; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 38; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 442-443; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 196-197; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 348; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 125; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 65-67; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 790-791; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 152; Karâfî, *Tenkihu'l-fusûl*, s. 49; a.mlf., *el-Furûk*, II, 37; a.mlf., *İkdu'l-menzûm*, II, 266; Beyzâvî, *el-Minhâc* (Bedahşî ve İsnevî şerhleriyle), II, 96; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1093-1095; Tilimsânî, *Miftahu'l-vusûl*, s. 563-564; Sübkî, *Cem'u'l-cevami'* (Mahalli şerhiyle), I, 337; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 46-48; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2935.

Bâkılânî, delîlu'l-hitâbî kabul etmeyenlerin bir kısmının, bunu da kabul etmediğini, bir kısmının ise bunu delîl olarak gördüğünü söylerken (*et-Takrîb*, III, 358); Basrî, gayenin sonrasının öncesine muhalif olduğuna dair ittifak bulunduğunu belirtir (*el-Mu'temed*, I, 150). Şîrâzî de delîlu'l-hitâbî reddedenlerin çoğunun, bunu kabul ettiğini söylerken (*Lüma'*, s. 106); Mâzerî, delîlu'l-hitâbî kabul etmeyenlerin cumhurunun bunu kabul ettiğini ifade eder (*İzahu'l-mahsûl*, s. 348). Zerkeşî ise, Bâkılânî ve İbn Kuşeyrî'nin dediğine göre, mefhûmu nefyedenlerin çoğunun bunu kabul ettiğini, İbni Berhân ve Basrî'nin ise bu konuda ittifakı naklettiğini; Süleym er-Râzî'nin de hüccet kabul etme hususunda Iraklıların muhalif olmadıklarını, Eş'arî kelamcılarının muhalif olduklarını aktarır. Bkz. *el-Bahru'l-muhît*, IV, 47.

anlamı, tam ve kendi başlarına yeterli sözler olmadığı ve bunlarda bir izmarın/takdirin gerekli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu ifadelerin boş ve anlamsız olmamaları için baş taraflarının delâlet ettiği “*başka bir erkekle evlendikten sonra helal olur*”, “*temizlenince yaklaşın*” şeklinde bir takdirin bulunduğunu söylemeliyiz. Ayrıca gayenin hükmün sonu olduğu ve her şeyin gayesinin onun vardığı son olduğu hususu da muhâlefete delâlet eder. Şayet gayenin sonrası hüküm bakımından öncesi ile aynı olsaydı, ikisinin eşit olmasından dolayı gaye olmaktan çıkardı. Dolayısıyla bu husus dilcilerin, hükmün gayeye bağlanması gayeden sonrasının hükmünün gayeden öncekinin hükmüne muhalif olduğuna delâlet için vaz’ edilmiştir demeleri gibidir. Bâkılânî, her ne kadar evlâ ve sahih olan görüş bu olsa da, bazen gayenin böyle bir delâleti bulunmadığı görüşünü desteklediğini de ifade eder.<sup>658</sup> Mâzerî de, Bâkılânî’nin karar kıldığı görüşün, gayenin mefhûmunun bulunduğu şeklindeki görüş olduğunu belirtir.<sup>659</sup> Zerkeşî ise Bâkılânî’nin yukarıdaki açıklamalarından alıntı yapıp onun bu ifadelerinin, ona göre gayeden sonra sabit olan hükmün mefhûm yoluyla değil, mantûk yoluyla sabit olmasını gerektirdiğini,<sup>660</sup> İbnü’l-Hâcib’in onun görüşünü mefhûm olarak vermesinin doğru olmadığını ifade eder.<sup>661</sup> Tacüddin es-Sübki ise, Bâkılânî’nin bu görüşüne işaret ederek, zihne çabuk geldiğinden gayenin gayeden sonrasında hükmün bulunmadığına delâletinin mantûk yoluyla olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu, ancak zihne çabuk gelmesinin mantûk yoluyla olmasını gerektirmediğini, doğru olanın mefhûm yoluyla olması, olacağını söyler.<sup>662</sup> Kanaatimizce Bâkılânî’nin açıklamaları, gayenin gayeden sonrakinin hükmünün öncekine muhalif olduğuna delâletinin açıklığının derecesini ifade etme türünden olup bu delâletin mantûk yoluyla olduğunu ifade etmek için değildir. Onun bu konuyu delîlu’l-hitâb içinde incelemesi, hükmün gayeye bağlanmasının muhâlefete delâlet edip etmeyeceği konusunda, insanların ihtilaf ettiğini söylemesi, muhâlefete delâlet etmeyeceğini söyleyenlerin hükmün gayeye bağlanmasını sıfata bağlanması gibi değerlendirdiklerini söylemesi ve doğru olan

<sup>658</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 358-360.

<sup>659</sup> Mâzerî, *İzâhu’l-mahsûl*, s. 338.

<sup>660</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 47; a.mlf., *Teşnîfu’l-mesâmi*, I, 369-370. Zerkeşî’nin aktardığına göre, Abderî ve İbnu’l-Hâcib, usulcülerin hükmün ilâ ve hattâ edatlarıyla gayeye bağlanmasını mefhûm saymaları Arap dilini bilmemek olarak saymıştır. Bkz. *El-Bahru’l-muhît*, IV, 47.

<sup>661</sup> Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, I, 369-370.

<sup>662</sup> Sübki, *Cem’u’l-cevâmi*, I, 337.

görüşün muhâlefete delâlet etmesi olduğunu söylemesi de bunu mefhûm kapsamında değerlendirdiğinin alâmetleri olarak görülebilir.

Gayenin mefhûmu bulunduğunu söyleyen usulcüler, gayenin de bir kayıt olması ve kayıtların kayıtlanan için birer vasıf olması bakımından sıfatın mefhûmunun bulunduğunu ispat amacıyla sundukları delillerle, gayenin mefhûmunu da ispat etmeye çalışmışlardır. Nitekim Bâkılânî, gayenin gayeden sonrasının hükmünün farklı olduğuna delâletinden dolayı gayeden sonrasına dair istifhamın çirkin olduğunu ifade ederken<sup>663</sup>; Basrî, Kadı Abdülcebâr'ın hükmün gayeye bağlanması yararının gayeden sonrasının hükmünün ortadan kalkması görüşünde olduğunu aktarır.<sup>664</sup>

Usulcülerin genelde gayenin mefhûmuna özel dayandıkları delil, yukarıda Bâkılânî'den aktardığımız açıklamaların içinde de geçen, *hattâ* ve *ilâ*'nın bir şeyin sonunu ifade etmek için oldukları hususudur. Şöyle ki, “*sonra akşama kadar, orucu tamamlayın*” (Bakara 2/187) âyeti, “sonu akşam olan bir oruç tutun” anlamına gelir. Buna göre, akşam olduktan sonra oruç tutmak vacip değildir. Zira akşam olduktan sonra da oruç tutmak vacip olsa, “akşam” vakti, oruç tutmanın son sınırı olmamış olur ve bu vakit, oruç tutulan sürenin ortasına girmiş olur ki bu yukarıdaki edatların ifade ettiği anlama terstir.<sup>665</sup>

*b. Mefhûmu'l-gayenin hüccet olmadığını savunanlar:* Esmendî hariç Hanefî usulcüler<sup>666</sup> ile Şîî usulcülerden Şerif Murtaza ve Tûsî, Mâlikî usulcülerden Bâcî ve Şâfiî usulcülerden Amidî, gayenin mefhûmunun bulunmadığını savunmuştur. Şöyle ki bunlara göre hükmün gayeye bağlanması, bu hükmün gayeden sonrakinde bulunmayacağına delâlet etmez. Bu durum, gayeden sonrasının hükmüne dair, ne

<sup>663</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 359; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 443.

<sup>664</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 145.

<sup>665</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 358-360; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 145; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 106-107; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 443; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 348; Esmendî, *Bezli'n-nazar*, s. 125; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 66; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazır*, II, 791; Amidî, *el-İhkâm*, III, 117; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2937.

<sup>666</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 571; Molla Hüseyin, *Mirât*, II, 109; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemu's-sübût*, I, 472. Esmendî, gayenin kendisine bağlanan hükmün muhalifinin gayeden sonrası için sabit olacağına delâlet ettiğini ifade eder ve Basrî'nin yaptığı açıklamaların aynıyla izah eder. Bkz. *Bezli'n-nazar*, s. 125. Bâcî, gayenin mefhûmunun Hanefîlerin çoğuna göre hüccet olduğunu söylemiştir. Bkz. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 453. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, sadece Esmendî, gayenin mefhûm yoluyla delâletini kabul etmiş, diğer Hanefî usulcüler ise onun delâletini işaretin delâleti olarak görmüşlerdir. Bâcî'nin kastı, hangi tür delâlet olması ayırımını yapmaksızın gayenin, sonrasının hükmünün öncesinin hükmünden farklı olmasına delâlet etmesi olsa gerek.

olumlu, ne de olumsuz bir beyan içermez. Onun hükmü, başka bir delîlle veya aslî nefiy ile bilinir.<sup>667</sup>

İbnü's-Sâ'âtî, Molla Hüsrev, İbn Abdişşekur gibi usulcülerin belirttiğine göre, Hanefî usulcüler, hükmün gayeye bağlanmasının, gayeden sonrasında hükmün bulunmadığına delâletini kabul etmekle birlikte, bu delâletin mefhûm yoluyla değil, işaretin delâleti yoluyla olduğunu söylemiştir.<sup>668</sup> İbn Abdişşekur, bu görüşün ilk dönem Hanefî usulcülerin görüşü olduğunu belirtirken, şarih Ensârî de bu usulcülerin Pezdevî, Serahsî ve onlara tâbi olanlar olduğunu ifade etmiştir.<sup>669</sup> Hanefî usulcülerin çoğunun mefhûmu'l-muhâlefenin türlerinden lakab, sıfat, şart ve adedi ele alıp eleştirmeleri ve gayenin mefhûmuna değinmemeleri, onu mefhûm kapsamında değil, işaretin delâleti olarak değerlendirdiklerinin bir göstergesi olabilir.

Gayenin mefhûmunu kabul etmeyen usulcülerden Şerif Murtazâ, bunun sıfatın mefhûmu meselesiyle aynı olduğunu ifade ederek ele almıştır. Gayenin kendisinden sonrakine herhangi bir delâlette bulunmadığını, sonrakinin nefyi veya ispatının başka bir delîlle bilineceğini, başka bir delîlle bilinenin de gaye edatının delâlet ettiği şey olmadığını, bunun, zekât konusunda sâime koyunun dışında kalanın hükmünün onunkine muhalif olduğunu başka bir delîlden bilmemiz gibi olduğunu, bu ikisi arasında ayırım yapanın kuru iddiadan başka bir delîli bulunmadığını ifade eder.<sup>670</sup>

Bâcî de, gayenin mefhûmunun bulunmadığına dair görüşün doğru olduğunu, bunun delîlinin de “*Rüşde ulaşıncaya kadar, yetimin malına en güzel şeklin dışında yaklaşmayın*” (İsrâ 17/34) âyetinde, hükmün gayeden sonra da aynı şekilde geçerli olması olduğunu söyler. Gayenin sıfattan bir farkının olmadığını da, diğer bir delîl olarak ileri sürer. Sonra da Bâkılânî'nin gayenin mefhûmuna ilişkin görüş ve gerekçelerini aktarır ve bunlara cevaplar verir.<sup>671</sup>

<sup>667</sup> Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 407-408; Tûsî, *el-'Udde*, II, 478-479; Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 453; Amidî, *el-İhkâm*, III, 116.

<sup>668</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 571; Molla Hüsrev, *Mirât*, II, 109; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-sübût*, I, 472; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût*, I, 472-473.

<sup>669</sup> İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-sübût*, I, 472; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût*, I, 472-473.

<sup>670</sup> Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 407-408; Tûsî, *el-'Udde*, II, 478-479.

<sup>671</sup> Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 453-456. Bâcî, Bâkılânî'nin ızmar bulunduğunu söylediği âyetlerden “*başka bir erkekle evleninceye kadar*” ifadesinde ızmar bulunduğunu söylemenin mümkün olmadığını, zira böyle bir ızmar kabul edildiği takdirde, mefhûmu's-sıfanın örneği olan “*sâime koyunda zekât vardır*” sözünde de bunun geçerli olacağını

Amidî, gayenin mefhûmunun bulunmadığını tercih etmesini, şu şekilde gerekçelendirir: Şayet hükmün gaye ile kayıtlı olması, bu hükmün gayeden sonrakinde bulunmadığına delâlet etseydi, bu ya lafzın sarîhi ile, ya da bu takyidin başka bir yararının olmamasından veya başka bir cihetten olur. Birincisi muhaldir ve olmamıştır, ikincisi de doğru değildir, çünkü hükmün gayeye bağlanmasının, gayeden sonrakinin hükmünün gayeye bağlanmadan önceki hal üzere olduğunu bildirmek şeklinde bir yararının olması caizdir. Üçüncüsünde ise asl olan yokluktur, onu iddia edenin beyan etmesi gerekir.<sup>672</sup>

Gayenin mefhûmuna dair usulcülerin ihtilafına ve ileri sürdükleri gerekçelere baktığımızda gayenin, ister mefhûm yoluyla, isterse işaretin delâleti yoluyla olsun, ona bağlanan hükmün gayeden sonrasında bulunmayacağına delâlet ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim çok az sayıda usulcü, gayenin bu anlama delâletini kabul etmemiştir. Bunlar da, Şevkânî'nin ifadesiyle, *“tutunulmaya değer hiçbir şeye tutunmamışlardır, sadece mefhûmlarla amel etme kapısını açmamak için bunda ısrar etmişlerdir. Bu tavır da, bir şey ifade etmez.”*<sup>673</sup>

#### D. MEFHÛMU'L-ADED

Birçok usulcü tarafından mefhûmu'l-muhâlefenin bu türü, sayılanın sayı ile vasıflanması açısından mefhûmu's-sıfânın içinde değerlendirilmiş ve ayrı bir başlık altında ele alınmamıştır.<sup>674</sup> Ancak, bazı açılardan usulcülerin farklı değerlendirmelerine konu olduğu için, usulcülerin cumhuruna uyararak müstakil bir tür olarak ele almayı uygun gördük.

---

söyler. Ayrıca, gayeden sonrası, şartın öncesi hükmündedir. Şartın gerçekleşmesinden önceki durumun hükmü, başka bir delîle dayanır. Gayenin sonrasının hükmü de, aynı şekilde başka bir delîle dayanır. Yine Bâkılânî'nin *“gaye, hükmün bitiş noktasıdır, bu yüzden gayenin öncesi ve sonrası arasında hüküm bakımından bir farklılık bulunmadığı takdirde gaye olmaktan çıkar”* şeklindeki gerekçesi de doğru değildir. Zira *“gaye, hükmün bitiş noktasıdır”* ifademiz nassta belirtilen hüküm için geçerlidir ve bu, başka bir hükmün başka bir şekilde sabit olmasına engel değildir. Çünkü gaye de, şart gibi, hüküm için alâmettir. Bkz. *İhkamü'l-fusûl*, s. 454-456.

<sup>672</sup> Amidî, *el-İhkam*, III, 116.

<sup>673</sup> Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 777.

<sup>674</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 454; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 328; İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, I, 117; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 100.

## 1. Tanımı

Sözlüklerde aded, “sayılan şeyin miktarı ve meblağı” olarak ifade edilir.<sup>675</sup> Usulcüler de, hükmün bu tür bir sayıya bağlanması durumunda, mefhûmunun bulunup bulunmayacağını ele almış ve genelde şu şekilde tanımlamışlardır: “Hükmün belirli bir sayıya bağlanması, bu hükmün bu sayı dışındaki az veya çok diğer sayılarda bulunmayacağına delâlet eder.”<sup>676</sup> Mefhûmdaki “nakîz” manasını göz önünde bulunduran usulcüler ise mefhûmu’l-adedi, “lafzın bir sayıya bağlanması durumunda, ifade ettiği hükmün nakîzının bu sayı dışındakilerde sabit olacağına delâlet etmesidir”<sup>677</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Usulcüler genelde şu âyeti örnek vermişlerdir: “Namuslu kadınları zinâ ile suçlayıp da sonra (bu suçlamalarını ispat için) dört şahid getirmeyenlere seksen değnek vurun” (Nur 24/4). Bu âyet, mantûkunun delâleti yoluyla, kazif suçu işleyen kişiye seksen değnek vurulmasının vacip olduğuna delâlet eder. Mefhûmu kabul edenlere göre âyet, mefhûmunun delâleti yoluyla seksen değnekten az miktarın had sayılmayacağına delâlet eder.<sup>678</sup> Adedin mefhûmunu kabul etmeyen usulcülere göre de, seksen değnekten az olan miktar had sayılmaz, ancak onlar buna mefhûmun delâleti yoluyla değil, adem-i aslînin delâleti yoluyla ulaşırlar. Zira bir delîl vücûbuna delâlet edinceye kadar asl olan, kazif haddinin olmamasıdır. Bu âyette vacip olan kazif haddinin seksen değnek olduğu belirtilmiştir. Bu sayıdan az olan ise, haddin olmaması şeklindeki asl üzere kalır.<sup>679</sup>

Başta İbn Fûrek olmak üzere mefhûmu’l-adedi hüccet sayan usulcüler, tartışma konusu olan adedin kendisiyle çokluk, mübalağa kastedilmeyen sayılar olduğunu ifade

<sup>675</sup> İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “add” md., IV, 2833; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-vesît*, “add” md, s. 587.

<sup>676</sup> Burada manasını verdiğimiz tanım, kendisinden önceki tarifleri cami’ olan Zerkeşi’nin yaptığı tanımdır. Ondan önceki bazı usulcüler, mefhûmu’l-adedi tanımlamaksızın, sadece konuyu ele alıp incelemiş, bazısı da şu şekilde tanımlamıştır.

Basrî, *el-Mu’temed*, I, 146.

إعلم أن من الناس من قال إن الحكم إذا علق بعدد دل علي أن ما عداه بخلافه.

Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197.

فإن علق الحكم بعدد دل علي أن ما عداه بخلافه.

Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 41; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, II, 775.

وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص يدل علي انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زاندا كان أو ناقصا.

<sup>677</sup> İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr*, I, 117.

وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند تقييده بالعدد علي نقيض الحكم فيما عدا العدد.

Emîr Padişah, *Teysîru’t-tahrîr*, I, 100.

مفهوم العدد وهو دلالاته علي ثبوت نقيض حكم المنطوق عند تقييده بالعدد للمسكوت فيما عدا العدد.

<sup>678</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 201; İbnü’l-Hâcib, *Muntehe’l-vusûl*, s. 148; a.m.f., *el-Muhtasar* (Sübki şerhiyle), III, 500; Karâfi, *Şerhu tenkîhu’l-fusûl*, s. 49; İbn Müflih, *Usulu’l-fikh*, III, 1096; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’* (Mahalli şerhiyle), I, 328; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 41; Ansarî, *Fevatihu’r-rahâmût*, I, 473.

<sup>679</sup> Şerif Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 407; Tûsî, *el-Udde*, II, 478.

etmişlerdir. Bin ve yetmiş gibi Arap dilinde mübalağa için kullanılan ifadeler ise, yalnız başına sınıra delâlet etmez. “*Sana bin kere geldim, ama seni bulamadım*” ifadesinde olduğu gibi.<sup>680</sup>

Bazı usulcüler de, adedin bizzat kendisinin zikredilmesi durumunda, mefhûmunun bulunup bulunmadığının tartışma konusu olduğunu, sayının bulunmadığı sadece madûdun bulunduğu durumda ise mefhûmunun hüccet olmadığını söylemişlerdir. Madûdun tekil veya tesniye (iki kişi için kullanılan) lafızlar olması ile cem’ (üç ve fazlası için) olması arasında bir fark yoktur. Zira aded sığata, madûd ise lakaba benzer. Örneğin “*bize iki ölü (meytetân) ve iki kan (demân) helal kılınmıştır*” hadisinden mefhûmu’l-aded yoluyla bunların dışındaki üçüncü ölünün haramlığı elde edilmez.<sup>681</sup> Ancak, madûddan aded kastedilirse, o da aded gibi tartışma konusu olur. Örneğin “*yanıma üç değil, iki adam (reculân) geldi*” ifadesinde, madûdun değil, adedin kastedildiği açıktır.

## 2. Hücciyeti

Mefhûmu’l-aded birçok usulcü tarafından mefhûmu’s-sıfa gibi değerlendirildiğinden, ayrıca kimlerin onu hüccet kabul ettiği veya etmediği konusuna girmemişlerdir. Ancak, gerek usulcülerin kendi görüşlerini ifade etmeleri gerekse bazı usulcülerin kimlerin bunu hüccet kabul ettiği veya etmediği ile ilgili ifadelerinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür. Mefhûmu’l-adedin hücciyeti konusunda iki temel görüşten söz edilebilir:

*a. Hüccet kabul edenler:* Bunlara göre mefhûmu’l-aded, belirli bir sayıya bağlanan hükmün, bu sayıdan az veya çok başka bir sayıda gerçekleşmeyeceğine delâlet eder. Mâlik ve Mâlikîlerin çoğunluğuna, Şâfiî ve bazı Şâfiîlere, Ahmed b. Hanbel ve

---

<sup>680</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 789; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 42.

<sup>681</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 43.

Hanbelîlerin çoğunluğuna,<sup>682</sup> Muhammed b. Şuccâ' es-Selcî,<sup>683</sup> Tahavî<sup>684</sup> ve Merğinanî<sup>685</sup> gibi bazı Hanefiler ile Davud ez-Zâhirî'ye bu görüş nisbet edilmiştir.<sup>686</sup>

Mefhûmu'l-adedi hüccet kabul ettiklerine dair yapılan bu nisbetlerden, sadece Hanefî usulcülere yapılan nisbeti tartışmak mümkündür. Zira diğerleri, sıfatın mefhûmunu da hüccet gören usulcüler olup ikisi arasında ayırım yaptıklarına dair herhangi bir görüşlerine de rastlamadık. Hanefî usulcülere gelince, başta Cessâs olmak üzere bazı usulcülerin ifadelerine göre, kimi Hanefî usulcüler mefhûmu's-sıfadan farklı olarak, adedin mefhûmunu hüccet kabul etmişlerdir. Cessâs, Hanefî mezhebi âlimlerinden çok sayıda kişinin, sayıyla yapılan tahsîsin bu sayı dışındakilerin hükmünün onun hükmünden farklı olacağına delâlet ettiğini söylediklerini işittiğini ifade eder. Örneğin, “*beş (tür hayvan) vardır ki, ihramlı kişi hem Hill, hem de Harem bölgesinde öldürür*”<sup>687</sup> hadisi, bunların dışındakilerin öldürülmeyeceği ile “*bana iki ölü eti ile iki kan helal kılındı*”<sup>688</sup> hadisi, bunların dışındaki meyte ve kanın helal olmadığına delâlet eder. Muhammed b. Şuccâ' es-Selcî'nin bu türü hüccet saydığını, ancak Hanefî mezhebinin mutekaddimîn ulemasının bu konudaki cevaplarını bilmediğini belirttikten sonra Hanefîlerin müteahhirîn ulemasının hüccet kabul edenlerinin de tahsiste sayı zikredilen ile zikredilmeyeni birbirinden ayırdığını ve sayının zikredilmediği ribâ hadisindeki gibi olanların mefhûmu'l muhâlefeye delâletini kabul etmediklerini ifade eder. Zira bu örnekte, Şâri' sayıyla sınırlandırmamış ve riba altı şeyde olur dememiştir. Cessâs'ın kendisi ise, ister sayı zikredilsin, ister zikredilmesin, onun dışındakilerin hükmüne nefiy veya isbat olarak delâlet etmeyeceği kanaatinde olduğunu söyler ve buna delîl olarak da bir sıfatla tahsisin o sıfatla sınırlı olmadığını düşündüğü bazı örnekler aktarır.<sup>689</sup> Ancak bu örneklerdeki kayıtlar, mefhûmu'l-muhâlefeyi kabul edenler tarafından da mefhûma delâlet eden türden sayılmamıştır.

<sup>682</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197-198; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 795; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1096; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2940.

<sup>683</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 294.

<sup>684</sup> Ansarî, *Fevatihu'r-rahâmût*, I, 473.

<sup>685</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Molla Hüseyin, *Mirât*, II, 111; Ansarî, *Fevatihu'r-rahâmût*, I, 473.

<sup>686</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 197-198; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 795; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1096; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2940.

<sup>687</sup> Buharî, *Sayd*, 7; *Bed'u'l-halk*, 1; Müslim, *Hacc*, 71, 73; Tirmizî, *Hacc*, 21; Nesaî, *Menâsik*, 116, 117; Ahmed b. Hanbel, I, 257; VI, 164, 259.

<sup>688</sup> İbn Mace, *At'ime*, 31.

<sup>689</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 293-296.

Bu görüşte olan usulcüler, genelde sıfatın mefhûmunun varlığını ispat için ileri sürdükleri delîller ile mefhûmu'l-muhâlefenin genel delîlleri arasında sayılan istiğfar ile ilgili âyeti, delîl olarak ileri sürmüşlerdir: “Onlar için ister af dile, ister dileme, onlar için yetmiş defa af dilesen bile, yine Allâh onları affetmez” (Tevbe 9/80) âyeti nazil olduğunda Hz. Peygamber, “Rabbim beni iki seçenek arasında muhayyer bıraktı. Vallahî ben de yetmiş kereden fazla af dileyeceğim” dediği rivâyet edilmiştir. Onlara göre Hz. Peygamber, yetmişten fazla af dilemenin hükmünün, yetmişten farklı olduğunu adedin mefhûmu yoluyla anlamıştır.<sup>690</sup> Bu mesele ile ilgili değerlendirmeler, genel olarak mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyetine dair delîller arasında daha ayrıntı bir şekilde ele alınacaktır.

Ayrıca şu şekilde de gerekçelendirilmiştir: Bir kimse belirli bir sayıyla kayıtlayarak bir kişiye bir şeyi emretse, emri alan kişi emredilen şeyi bu sayıdan daha fazla veya daha az yapsa, bunun üzerine emreden kişi buna karşı çıksa, Arap dilini bilen herkes tarafından bu karşı çıkış kabul edilir. Emri alan kişi bu emri gereğinden daha fazla veya daha az yapmış olmasına rağmen, emrin gereğini yerine getirdiğini söylese, Arap dilini bilen herkese göre onun bu iddiası geçersiz olur.<sup>691</sup> Şayet emrin bağlandığı bu belirli sayı muhâlefete delâlet etmeseydi, bu karşı çıkışın makbul olmaması ve emri alan kişinin iddiasının geçersiz sayılmaması gerekirdi.

*b. Hüccet olarak görmeyenler:* Bu görüş, Hanefilerin çoğunluğu, Şâfiîlerin çoğunluğu, Mutezilî ve Eş'arî usulcüler<sup>692</sup> ile Şîî usulcülerden Şerif Murtazâ ve Tûsî tarafından benimsenmiş,<sup>693</sup> Hanbelîlerden Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın da bunu tercih ettiği ifade edilmiştir.<sup>694</sup>

Bazı usulcüler, Ferrâ'nın mefhûma dair yazdığı bir bölümde, mefhûmu'l-adedi hüccet saymamayı tercih ettiğini ifade etmişlerdir. Ancak, onun *el-'Udde*'deki ifadesi, bu doğrultuda değildir. Zira delîlu'l-hitâbın hüccet olduğunu ifade ettikten sonra, onun türlerinden biri olarak hükmün sayıya bağlanmasını verir ve “*her kırk koyunda, bir*

<sup>690</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 789; Ferrâ, *el-Udde*, II, 455-460; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 198; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 43-44; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2942-2944.

<sup>691</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 776.

<sup>692</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 198; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 795; İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1096; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 41; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2941.

<sup>693</sup> Şerif Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 407; Tûsî, *el-'Udde*, II, 478.

<sup>694</sup> İbn Müflih, *Usulu'l-fikh*, III, 1096; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2941.

*koyun zekât vardır*”<sup>695</sup> hadisini örnek gösterir.<sup>696</sup> İleriki sayfalarda da birçok usulcünün mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyetine delîl olarak sunduğu istiğfar ile ilgili âyeti o da delîl getirir ki, âyet aynı zamanda adedin mefhûmu ile ilgili olarak sunulan delîllerdendir.<sup>697</sup>

Basrî, adedin mefhûmunu yaptığı bir tafsîl neticesinde reddeder ki adedin mefhûmunu kabul etmeyen usulcülerin sıfatın mefhûmunu reddederken dayandıkları delîllere ilave olarak ileri sürdükleri gerekçeler, Basrî'nin bu tafsîli içinde yer alır. Basrî'ye göre, hükmün bir sayıya bağlanması, bu sayıdan daha fazlasında hükmün nefyine delâlet etmez. Çünkü hükmün bu sayıya bağlanmasının daha fazlasında, hükmün nefyine delâleti dışında bir faydasının olması caizdir. Ayrıca kulleteyn hadisinde<sup>698</sup> olduğu gibi, bazen hükmün bu sayıdan daha fazlada sübûtuna evlâ yolla delâlet eder. Şayet Allah bir şeyi yasaklarsa, ondan daha fazlasının yasak olması daha öncelikli olur. Bir şeyi mübah kılsa veya onu vacip sayarsa bu, daha fazlasının hükmüne delâlet etmez. Çünkü lafızda daha fazlasının zikri olmadığı gibi, evleviyet ve yarar bakımından da bunu gerektirmez. Hükmün bir sayıya bağlanması, bu sayıdan daha azının hükmüne delâlet eder mi? Şayet hüküm icap şeklinde ise, daha az olan onun altına girdiği için, vucûbuna delâlet eder ve bu, daha az olanla yetinmekten men eder. Çünkü emir, belirlenen sayının tamamlanmasını vacip kılmıştır. Eğer sayıya bağlanan hüküm ibâha şeklinde ise, bu sayıdan daha az olan bu sayının altına girebilen türden ise, onun mübahlığına delâlet eder; ama bu sayının altına giren türden değilse, onun mübahlığına delâlet etmez. Şayet sayıya bağlanan hüküm yasak tarzında ise bu, daha az olanda bazen aynı hükmün evlâ yolla sabit olacağına delâlet eder, bazen de daha az olanın yasak veya mübah olduğuna delâlet etmez ve onun hükmü başka bir delîlle belli olur. Dolayısıyla, hükmün sayıya bağlanması, bu sayıdan daha azında veya daha

<sup>695</sup> Tirmizî, *Zekat*, 4; Nesâî, *Zekat*, 5, 10; İbn Mace, *Zekat*, 13.

<sup>696</sup> Ferrâ, *el-Udde*, II, 448.

<sup>697</sup> Ferrâ, *el-Udde*, II, 455-460.

<sup>698</sup> “Su iki kulle seviyesine varınca, necaset taşımaz” (Ebû Davud, *Tahâret*, 33; Tirmizî, *Tahâret*, 50; Nesâî, *Tahâret*, 43; *Miyâh*, 3; İbn Mace, *Tahâret*, 75). Bu hadisten öncelikli olarak anlarız ki, iki kullenden daha fazla su necaset taşımaz. Çünkü üç kullenin içinde, iki kulle ve daha fazlası var. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 146.

fazlasında hükmün nefyine veya isbatına ancak ilave bir delîlle delâlet eder.<sup>699</sup> Esmendî, Râzî ve Amidî de, Basrî'nin bu tafsîlini aktarır aynı neticeye varmışlardır.<sup>700</sup>

## E.MEFHÛMU'L-HASR

### 1. Tanımı

Sözlükte “bir şeyi ihata etmek, çevreleyip daraltmak, sınırlamak”<sup>701</sup> anlamlarına gelen hasr, dilciler tarafından hükmün kısaltılması, yani hükmün söylenen için isbat, onun dışındakilerden ise nefyedilmesi anlamında kullanılmıştır.<sup>702</sup> Usulcülerin kullanımı da dilcilerin kullanımına paralel olmakla birlikte, bazı usulcüler tanımlamaksızın konuyu ele almış, tanımlayanlar ise genelde innemâ (إنما) lafzıyla bağlantılı olarak tarif etmişlerdir. Bâkılânî şöyle bir tanımın yapıldığını aktarır ki sonraki bazı usulcüler de benzer tanımlar yapmışlardır: “Hükmün innemâ (إنما)’ya bağlanması, zikredilmeyenden bu hükmün nefyine delâlet eder.”<sup>703</sup> Örneğin, “Ameller, ancak niyetlere göredir”<sup>704</sup> hadisi, mantûku ile amellerin ancak niyetle makbul olacağına, mefhûmu ile de niyetsiz amellerin makbul olmadığına delâlet eder. Karâfî ise mefhûmu'l-muhâlefe ve türleri ile ilgili yaptığı bütün tanımlarda olduğu gibi, hasrın tanımında da “nakîz” lafzını kullanarak ve innemâ dışındaki hasr türlerini de kapsayacak şekilde şöyle tanımlar: “Hasr, söylenen için sabit olan hükmün nakîzinin, söylenmeyen için innemâ (إنما) ve benzeri ile sabit kılınmasıdır.”<sup>705</sup>

Burada şunu belirtmek gerekir ki, mefhûmu'l-muhâlefenin veya en azından bazı türlerinin delâletini geçerli sayan İbn Fûrek, Beyzâvî, Râzî gibi bazı usulcüler,

<sup>699</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 146-148.

<sup>700</sup> Esmendî, *Bezli'n-nazar*, s. 127-129; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 129-131; Amidî, *el-İhkâm*, III, 117-118.

<sup>701</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “hsr” md., II, 630; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “hsr” md., II, 896; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 680.

<sup>702</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, I, 680; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesît*, “hsr” md, s. 178.

<sup>703</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 360.

قالوا إن تعليق الحكم بإنما يدل على نفي الحكم عن غير المذكور.

Bâcî, *İhkamu'l-fusûl*, s. 441.

ألفاظ الحصر تدل على نفي الحكم عن غير المنصوص عليه.

Bâcî, tanımında her ne kadar “hasr lafızları” ifadesini kullanmış olsa da ona göre hasr edatı sadece innemâ (إنما)'dır.

Şîrâzî, *Lüma'*, s. 107; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 441.

إذا علق الحكم على صفة بلفظة إنما فإنه يدل على المخالفة.  
إذا علق الحكم على صفة بلفظة إنما دل على أن ما عداها بخلافها.

Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 224.

إذا علق الحكم على لفظة إنما دلت على إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه.

<sup>704</sup> Buharî, *Bed'u'l-vahy*, 1; *Talak*, 11; Müslim, *İmâre*, 155; Nesâî, *Tahâret*, 59.

<sup>705</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s.51.

هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة إنما ونحوها.

onun türleri arasında hasrın mefhûmuna yer vermemişlerdir. Onların bu tutumlarını, onu mantûktan saymış olmalarına bağlamak mümkündür. Mefhûm bağlamında hasrı inceleyen bazı usulcüler de, onun mefhûmun bir türü olmadığını nutk yoluyla anlaşıldığını ifade etmişlerdir.<sup>706</sup> Bâcî ise, onu delîlu'l-hitâbın bir türü olarak değil, delîlu'l-hitâb ile birlikte ma'kûl-i aslın bir türü olarak değerlendirmiştir.<sup>707</sup>

## 2. Türleri ve Bunların Hücciyeti

Hasrı ister mefhûmun bir türü sayсын ister saymasın, Cüveynî'den önceki usulcüler, hasra delâlet eden edatlardan sadece *innemâ* (إنما) edatıyla hasrı ele alıp incelemişlerdir.<sup>708</sup> Cüveynî ise, *mübtedanın habere hasrını* da hasrın bir türü olarak işlemiştir.<sup>709</sup> Gazzâlî, bu ikisine ilave olarak, *İllâ* (إلا) dan önce nefyin gelmesiyle hasr, yani istisna yoluyla hasr türünü de incelemiştir.<sup>710</sup> Karâfî ise, bu üç türe *mâmullerin âmillerinin önüne geçmesi* şeklindeki hasrı ilave etmiştir.<sup>711</sup> Tacüddin es-Sübki, *mübtedanın haberden fasıl zamiriyle ayrılmasını* da bu türlere ilave etmiş,<sup>712</sup> Zerkeşî ise bu türlerin tümüne ilave olarak *habere bitişen lam-ı ta'rif ile hasr ve münâsib illetle ta'lîlin* hasrı gerektirmesi türlerini de zikretmiştir.<sup>713</sup> Şevkânî de hasrın türleri ile ilgili ayrıntılı bilginin Beyân ilminin konusu olduğunu ve onların eserlerinde on beşten fazla türünün bulunduğunu ifade eder.<sup>714</sup> Biz de hasrın müteahhirîn usulcüler tarafından zikredilen bu türlerini incelemeye çalışacağız.

Karâfî, hasr edatlarına göre yaptığı dördü taksim dışında, iki tür taksim daha yapmıştır. Bunlardan biri, mevsûfların sıfatlara veya sıfatların mevsûflara ya da sıfatların sıfatlara hasrı şeklindeki üçlü taksimdir. Bunlar sırasıyla “*Zeyd ancak âlimdir*”, “*âlim ancak Zeyd'dir*” ve “*nezihlik, kanaattedir*” örneklerinde olduğu şekildedir. Diğer bir açıdan da hasr, mâmüllerin takdimi ve mübtedanın tarîf lamı ile

<sup>706</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 479,481; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 356-357.

<sup>707</sup> Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 441; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, s. 147-148.

<sup>708</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 360; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 149, 157; Ferrâ, *el-'Udde*, III, 478-479; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 441-445; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, s. 25-26, 147-148; a.mlf., *Kitabu'l-işâre*, s. 292-293; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 107; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, I, 441.

<sup>709</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 478-482. Cüveynî'den önce Bâcî, mübtedanın habere hasrına değinmiş, fakat bunun hasr olmadığını, kendisinin hüccet kabul etmediği delîlu'l-hitâbın bir türü olduğunu söylemişti. Bkz. *İhkâmü'l-fusûl*, s. 444-445.

<sup>710</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 439-445.

<sup>711</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s.51-52.

<sup>712</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 329.

<sup>713</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 50-60.

<sup>714</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 780.

marife olması türlerinde olduğu gibi, cümlenin ikinci kısmının birinci kısma hasredilmesi veya diğer türlerde olduğu gibi cümlenin birinci kısmının ikinci kısma hasredilmesi şeklinde iki kısma ayrılır.<sup>715</sup>

### a. İstisnâ Edatından Önce Nefy Edatının Gelmesi

Hasrın bu türünün usulcüler tarafından ifade edilen şekli, “Allah’tan başka ilah yoktur” ve “Beldede Zeyd hariç, âlim yoktur” örneklerinde olduğu gibi, illâ (لا) ve onun yerine geçen istisnâ edatlarından<sup>716</sup> önce nefiy edatlarından birinin gelmesidir. Bu, kendisinden istisna edilen (müstesna minh) için sabit olan hükmün zıddının, istisna edilen (müstesnâ) için sabit olduğuna delâlet etmesidir. Cümlenin baş tarafı menfî ise istisna edilen müsbet olur, baş tarafı müsbet ise istisna edilen menfî olur. Yukarıdaki örneklerde Allah dışındakilerden uluhiyet nefyedilmekte ve sadece Allah için isbat edilmektedir. Aynı şekilde, Zeyd dışındakilerden ilim nefyedilmekte ve Zeyd için ilim isbat edilmektedir.<sup>717</sup>

Hasrın bu türü, görebildiğimiz kadarıyla ilk defa Hanefî usulcülerden Debûsî tarafından mefhûmu’l-muhâlefenin diğer bazı türleri ile birlikte, kendileri ile Şâfiî arasında değerlendirilmesinde fark bulunan ve geçerli bir delâlet türü olarak görmedikleri hususlar bağlamında ele alınmıştır.<sup>718</sup> Kelamcı usulcülerde ise, muhtemelen Debûsî’nin etkisiyle, ilk defa Gazzâlî tarafından mefhûm konusunun içinde incelenmiştir.<sup>719</sup> Ondan önceki usulcüler, hasrın bu türünün delâletini mantûk türünden görmüş olsalar gerek, mefhûm bağlamında incelememişler, sadece tahsîs konusunda ele almışlardır.<sup>720</sup>

İstisna edatından önce nefy edatının gelmesiyle oluşan ifadenin delâleti konusunda usulcüler arasında temelde iki farklı görüş bulunmaktadır. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Mutezilî ve Şîî usulcüler bu kalıbın nefy ve isbata delâlet ettiğini, yani isbattan

<sup>715</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s.52-55.

<sup>716</sup> Karâfî, istisnanın on beş edatının bulunduğu, bunlardan (لا)’nın ana edat olduğunu, onun dışında da şu edatların bulunduğunu belirtir. غير ليس لا يكون حاشا خلا عدا سوى سوى سواء ما خلا ما عدا لا سيما Bkz. *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 187.

<sup>717</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 443-445; Amidî, *el-İhkâm*, III, 124; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, IV, 49.

<sup>718</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 149-155.

<sup>719</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 443-445.

<sup>720</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 126-147; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 260-271; Ferrâ, *el-’Udde*, II, 659-683; Bâcî, *İhkamu’l-fusûl*, s. 279-285; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 399-411; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 380-vd.; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 73-100.

istisnanın nefy, nefyden istisnanın ise isbat olduğunu belirtmişlerdir. Bu itibarla delâletinin de geçerli olduğunu savunmuşlardır.<sup>721</sup> Ancak, bu delâletin türü konusunda, farklı düşünmüşlerdir. Bu usulcülerden bazılarına göre, bu türün delâleti, mantûk yoluyla olup ifade ettiği isbat ve nefy mefhûmdan dağil, lafzın sarîhinden anlaşılmaktadır.<sup>722</sup> Hanefî usulcüler de, kabul ettikleri şekliyle onu ibârenin, dolayısıyla mantûkun delâleti olarak değerlendirirler.<sup>723</sup> Tacuddin es-Sübki, zihne süratli bir şekilde geldiğinden, bazı kimselerin onu mantûkun, yani işaretin delâleti türünden saydıklarını ifade eder.<sup>724</sup> Hasrın bu türünün delâletini kabul eden usulcülerin diğer grubuna göre ise, onun delâleti mefhûm türünden olup, zihne süratli gelmesi mantûk olmasını gerektirmez. Bu özelliği, onun mefhûmun türlerinden en kuvvetli olanı olduğunu gösterir.<sup>725</sup>

Bu usulcüler, dilcilerden naklettikleri, olumludan istisnanın olumsuzluğu, olumsuzdan istisnanın da olumluluğu gerektirdiğine dair nakli, delîl olarak sunarlar. Ayrıca bu gereklilik olmazsa, Müslümanların icmaı ile kelime-i tevhid sayılan “Allah’tan başka ilah yoktur” ifadesinden tevhid çıkmaz. Çünkü tevhîd, ancak Allah dışındakilerden uluhiyetin nefyi ve Allah için de uluhiyetin isbatı ile tamamlanır. Halbuki Hanefî usulcülerin bu tür ifadelere yükledikleri manaya göre bu ifade, Allah dışındakilerden uluhiyeti nefyederken, Allah için ise isbat etmez.<sup>726</sup>

Nefiy ve istisnâ edatlarından oluşan ifadenin delâletinin türüne dair ikinci görüş ise, Gazzâlî tarafından mefhûmun reddinde aşırıya gidenler olarak nitelediği kimselere,<sup>727</sup> İbnu’l-Hümâm tarafından da istisnanın delâletinin reddi konusunu mefhûmu’l-muhâlefeye ilhak ettiğini söylediği bazı Hanefilere nisbet edilmiştir.<sup>728</sup> Bu

<sup>721</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 443-445; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 39; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, II, 787; Amidî, *el-İhkâm*, III, 124; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s.193; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 49; Muzaffer, *Usulu’l-fıkıh*, I, 112-113.

<sup>722</sup> İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, II, 787; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s.51; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 49; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2963. Ayrıca, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, mefhûm konusu içinde hasrın bu türünü işlemeyen usulcülerin de, onu mantûk türünden saydığını söylemek mümkündür.

<sup>723</sup> İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr*, I, 118-119; Emîr Padişah, *Teysîru’t-tahrîr*, I, 101-102.

<sup>724</sup> Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ (Mahallî şerhiyle)*, I, 329.

<sup>725</sup> Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ (Mahallî şerhiyle)*, I, 329; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 49-50.

<sup>726</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 443-445; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 39; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, II, 786-787; Amidî, *el-İhkâm*, II, 378; İcî, *Şerhu’l-‘adud*, s. 221. Debûsî, bu anlama gelecek ifadeleri, Şâfiî’nin görüşü olarak aktarır. Bkz. *Takvîmu’l-edille*, s. 150.

<sup>727</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 443.

<sup>728</sup> İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Takrîr*, I, 118; Emîr Padişah, *Teysîru’t-tahrîr*, I, 101-102. Bazı usulcüler ise bu görüşü genel olarak Hanefilere nisbet eder. Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 49; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2963.

usulcülere göre söze istisna edatı yapıldığında bu, istisnadan sonra kalanı söylemek demektir. Çünkü istisna dilde çıkarmak anlamına gelir ve bu, cümlenin hükümlerinden bazılarını çıkarmak değil, beyan mahiyetinde cümlenin nassından bazısını çıkarmaktır.<sup>729</sup> İstisna edatıyla çıkan, söze hiç girmemiş sayılır. Buna göre nefiy-istisna kalıbı, mantûku ile müstesna anhin (kendisinden istisna olunanın) hükmünü ifade ederken, müstesnanın hükmüne dair ise nefiy veya isbat türünden bir belirleme yapmaz, onun hükmü konusunda sukût etmiş sayılır.<sup>730</sup> Örneğin “*Beldede, Zeyd hariç hiçbir âlim yoktur*” ifadesi, mantûku ile hiçbir âlimin bulunmadığını ifade ederken, sözün içinden istisna ile çıkarılan Zeyd’in âlimliğine dair nefiy veya isbat türünden bir beyanda bulunmaz. Ancak, bu örnekte Zeyd dışındakiler, ilimsizlikle nitelenmiştir. İlimsizlik ile ilim sahibi olmak birbirinin zıddıdır ve biri olmadığında diğeri muhakkak olur, üçüncü bir ihtimal yoktur. Dolayısıyla ilimsizlikten istisna edilen, nassın delâleti yoluyla değil zaruri bir şekilde ilim sahibi sayılır.<sup>731</sup>

Şevkânî, bu türün delâletinin mefhûm yoluyla olmasının tercih edilen görüş olduğunu, bununla bu şekilde amel etmeyenin kabul edilebilecek bir gerekçe sunmadığını ifade etmiştir.<sup>732</sup>

### **b. İnnemâ (إنما) Edatıyla Hasr**

İnnemâ edatıyla hasr, sözde zikredilen için hükmün sabit kılınması, zikredilmeyenden ise bu hükmün nefyedilmesi anlamına gelir. Örneğin “*ancak Zeyd ayakta*” ifadesi, mantûkunun delâletiyle Zeyd’in ayakta olduğuna ve bu özelliğin ona hasr edildiğine, mefhûmunun delâletiyle de Zeyd dışındakilerden ayakta olma özelliğini nefyeder. Hz. Peygamber’in “*ameller niyetlere göredir*”<sup>733</sup> hadisi de, bu meselenin diğer bir örneğidir. Bu hadis, mantûkuyla geçerli amelleri niyetle yapılan amellere hasrederken, mefhûmuyla da niyet olmaksızın yapılan amellerin muteber

<sup>729</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 151.

<sup>730</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 443-445; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 39; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 786-787; Amidî, *el-İhkâm*, II, 378. Bu görüşü savunan usulcüler, yukarıda aktardığımız dile dayalı gerekçelendirme dışında bazı örnekler ile ilgili yaptıkları tahlilleri de gerekçe olarak sunmuşlardır. “*Velisiz nikah geçerli değildir*” ve “*abdestsiz namaz sahih değildir*” hadislerinin mefhûmu bulunduğu söylenirse, velinin bulunduğu her durumda nikahın, abdestin bulunduğu her durumda da namazın sahih olması gerekir. Halbuki bunların geçerli olması için başka şartların da bulunduğunu ve bunların da yerine gelmesi gerektiğini biliyoruz. Dolayısıyla bunların mefhûm yoluyla delâleti olmaz. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 39-40. Hasrın mefhûmu bulunduğunu savunan usulcüler tarafından bu gerekçelere değişik cevaplar verilmiştir.

<sup>731</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 152-153.

<sup>732</sup> Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 779.

<sup>733</sup> Buharî, *Bed'u'l-vahy*, 1; *Talak*, 11; Müslim, *İmâre*, 155; Nesâî, *Tahâret*, 59.

olmayacağına delâlet eder.<sup>734</sup> Mâlikî usulcülerden Bâcî, tek hasr edatının innemâ olduğunu söyler ve bunu da mefhûmu'l-muhâlefenin değil, ma'kul-i aslın bir türü olarak ele alır. İbn Nasr ve hocalarımızın geneline göre ise, hasr için dört lafız bulunduğunu, fakat bunların hasrın türleri olmadığını, mübtedanın habere hasrı olarak ifade edilen iki türün, delâletini kabul etmediği delîlu'l-hitâbın türü olduğunu söyler.<sup>735</sup>

İnnemânın hasra delâlet edip etmediği konusunda usulcüler arasında iki görüş bulunmaktadır. Aralarında mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâleti genel anlamda reddeden Bâkılânî, Bâcî ve Gazzâlî'nin de bulunduğu Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğu, bazı Hanefî usulcüler ile aralarında Şerif Murtaza ve Tûsî gibi usulcülerin de bulunduğu Şîî usulcüler, *innemâ* edatının hasr ifade ettiğini söyler.<sup>736</sup> Bu görüş, Kûfelî dilcilere de nisbet edilmiştir.<sup>737</sup> Bu usulcüler, bu delâlet türü ile sabit olan hükmün meskûttan nefyedilmesinin, mantûkun delâleti yoluyla mı, yoksa mefhûmun delâleti yoluyla mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bunların bazıları, mantûk yoluyla olduğunu, Arap dilinin lügavî olarak bunu gerektirdiğini söylerken, diğer bir kısmı ise delîlu'l-hitâbın şer'î olarak bunu gerektirdiğini söylemiştir.<sup>738</sup> Bâkılânî ise bu delâlet türü ile ilgili olarak, şöyle bir değerlendirmede bulunur: İnnemâ edatının bulunduğu ifadeler, birincisi hükmün zikredilene bağlanmasını te'kîd, ikincisi hükmün zikredilen dışında kalandan nefyi olmak üzere, iki şeye ihtimali vardır. Çünkü bu iki ihtimal için de kullanılıyor. Ancak, bununla birlikte sözün zâhirînin, hükmün zikredilene bağlanmasını ve onun dışındakilerden nefyini gerektirdiğini söylemek mümkündür. Bazen de peygamberliğinin sabit olduğunu te'kîd için, “*Nebî, ancak Muhammed'dir*” denilir ki, bunun mefhûmu yoktur.<sup>739</sup> Gazzâlî, Bâkılânî'nin bu görüşünü benimserken,<sup>740</sup> İbn Kudâme ise te'kîde delâlet etmesinin mecaz yoluyla

<sup>734</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 360-362; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 442; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 439-440; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 787-789;

<sup>735</sup> Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 441-445.

<sup>736</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 360-362; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 149, 157; Şerif Murtaza, *ez-Zerî'a*, I, 441; Ferrâ, *el-Udde*, III, 478-479; Tûsî, *el-Udde*, II, 480-481; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 441-445; a.mlf., *Kitabu'l-minhâc*, s. 25-26, 147-148; a.mlf., *Kitabu'l-işâre*, s. 292-293; Şîrâzî, *Lüma*, s. 107; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma*, I, 441-442; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 439-440; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 224; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 787-789; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 49, 52; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 51-52; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2952-2954; Muzaffer, *Usulu'l-fikh*, I, 113.

<sup>737</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, II, 326.

<sup>738</sup> Ferrâ, *el-Udde*, III, 478-479; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 356-357; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 51-52; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2952-2954; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 779.

<sup>739</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 360-362. Mâzerî, Bâkılânî'nin innemânın mefhûmu konusunda mütereddid olduğunu, ancak mefhûma delâletinin daha zâhir olduğuna meylettini söyler. Bkz. *İzahu'l-mahsûl*, s. 338.

<sup>740</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 440.

olduğunu, bir delîl olmaksızın hakikat terk edilip mecaza gidilemeyeceğini ifade eder.<sup>741</sup>

Şâfiî ve onun ashâbının çoğu, *innemâ* ile hasrın *nefy-istisnâ* kalıbıyla hasr kuvvetinde olduğunu söylerken, usulcülerin çoğu ona yakın kuvvette olmakla birlikte, ondan daha zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>742</sup>

İnnemânın mantûk veya mefhûm yoluyla hasra delâlet ettiğini söyleyen usulcüler, bunu şu şekillerde delîllendirirler: 1. Arap dilindeki açık kullanımdır. “*Ameller, ancak niyetlere göredir*” ifadesiyle, niyet getirmeyen kişinin amelinin geçersiz olacağını kastedildiği açıktır.<sup>743</sup> 2. “Evde, Zeyd dışında kimse var mı?” diye sorulduğunda, “*evde ancak Zeyd vardır*” şeklinde cevap verilirse, bu ifadeden Zeyd’in dışında evde kimsenin bulunmadığını anlarsın.<sup>744</sup> 3. İnnemâ ile hasr, nefiy-istisna ile hasr gibidir. Nitekim “*Allah, ancak tek ilahdır*” ifadesi ile, “*tek ilahdan başka ilah yoktur*” ifadesi arasında bir fark yoktur.<sup>745</sup>

Bazı usulcülere göre ise *innemâ* edatı hasr ifade etmez. Ona bağlanan hükmü, sadece te’kîd eder. Söylenmeyenden bu hükmü nefy etmediği gibi, onun hükmüne dair menfî veya müsbet bir şey ifade etmez. Onun hükmü, ancak başka bir delîlle sabit olur. Bu görüş, Hanefî usulcülere,<sup>746</sup> onların dışında mefhûmu’l-muhâlefeyi hüccet saymayan diğer bazı usulcülere<sup>747</sup> ve Basralı dilcilere nisbet edilmiştir.<sup>748</sup> Amidî de, bu görüşü tercih etmiştir.<sup>749</sup> Cessâs, *innemâ* edatının kullanıldığı “*Velâ (âzâd ettiği köleye mirasçı olma), ancak âzâd eden içindir*” ifadesinde, “el-velâ” kelimesinin başındaki elif-lamdan dolayı cins isim olduğunu ve bundan dolayı onun için zikredilen hükmün onun dışındakilerden nefyedildiğine delâlet ettiğini, bunun et-tahsîs bi’z-zikr yoluyla delâlet

<sup>741</sup> İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, II, 789.

<sup>742</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 51-52; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhûl*, II, 779.

<sup>743</sup> Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, s. 442.

<sup>744</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, I, 157; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 224.

<sup>745</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 442; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 224.

<sup>746</sup> İbnü’s-Sâ’âtî, *Bediu’n-nizâm*, II, 573; İbnu’l-Humâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru’l-Hâcc şerhiyle), I, 142; İbn Emîru’l-Hâcc, *et-Tahrîr*, I, 142; Emîr Padişah, *Teyşîru’t-tahrîr*, I, 132.

<sup>747</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 440; İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, II, 787; Amidî, *el-İhkâm*, III, 121.

<sup>748</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, II, 325.

<sup>749</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 121.

etmediğini söyler.<sup>750</sup> Dolayısıyla buradaki hasrın, innemâ edatından kaynaklanmadığı gibi, mefhûmu'l-muhâlefenin delâleti yoluyla da olmadığını ifade etmiştir.

Bu usulcüler, görüşlerini şu gerekçelere dayandırır: 1. İnnemâ edatı, zikredilene ait hükmü te'kîd eder ve hasra delâlet etmez. İnnemâ (إنما) edatı, inne (إن) ve mâ (ما) edatlarından mürekkebtir. Mâ kullanılmaksızın sadece inne kullanılıp “Şüphesiz Zeyd evdedir” denilirse bu, Zeyd dışında başka kimsenin evde olmadığına delâlet etmez. İnnemâ kullanılıp da “ancak Zeyd evdedir” denilirse yine aynı anlamı ifade eder. Çünkü mâ (ما) zaidedir ve sözü sadece te'kîd için gelmiştir.<sup>751</sup> 2. “Ribâ ancak nesîtede olur”<sup>752</sup> hadisinde olduğu gibi, innemâ bazen kullanılır ve hasra delâlet etmez. Zira ribâ'l-fazlın da haram olduğuna dair icmâ bulunmaktadır. Bu konuda sadece İbn Abbâs icmaya muhâlefet etmiştir, sonra da bu görüşünden rucû etmiştir. Bazen de hasra delâlet eder. Dolayısıyla bu iki kullanımda da ortak olan husus, haberin mübteda için sabit olduğunu te'kîd etmesidir.<sup>753</sup>

### c. Mübtedanın Habere Hasrı

Hasrın bu türü, usulcüler tarafından mübtedanın lâm veya izafet ile belirli (marife) olması şeklinde ifade edilmiştir. Örneğin “âlim Zeyd'dir” (العالم زيد) ve “arkadaşım Zeyd'dir” (صديقي زيد) ifadeleri bu türdendir. Bu örneklerde, ilim ve arkadaşlık, mantûk yoluyla yalnız Zeyd'e hasredilmekte, mefhûm yoluyla da bu iki özellik Zeyd dışındakilerden nefyedilmektedir. Karâfî, mübtedanın bu şekilde marife olması durumunda haberin marife veya nekira (belirsiz) olması arasında bir farkın bulunmadığını ve hasr ifade edeceğini söyler.<sup>754</sup> Taftâzânî de, marife olan mübtedanın vasıf olması veya cins isim olması arasında fark olmadığını gibi, haberin de alem olması (özel isim) ile olmaması arasında fark bulunmadığını ve bunların takdim ile tehiri arasında da fark olmadığını, bu konuda Beyan âlimleri arasında ihtilafın da bulunmadığını ifade eder.<sup>755</sup>

<sup>750</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 322-323. Molla Hüsrev de, Cessâs'ın bu açıklamasından yola çıkmış olsa gerek, yukarıdaki ifadenin hasra delâlet etmesinin “el-velâ” lafzındaki umumdan kaynaklandığını belirtir. Bkz. *Mir'ât*, II, 110.

<sup>751</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 157.

<sup>752</sup> Buhârî, *Buyû'*, 79; Müslim, *Müsâkât*, 102.

<sup>753</sup> Amîdî, *el-İhkâm*, III, 121-122.

<sup>754</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 52.

<sup>755</sup> Taftâzânî, *Hâşiye alâ şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, II, 183.

Bu tür ifadelerin hasrâ delâlet edip etmediği konusunda usulcüler ihtilaf etmiştir. Cüveynî, Gazzâlî, İbn Kudâme ve Karâfî gibi usulcüler ile Cessâs, İbnu'l-Hümâm ve İbn Abdişşekûr gibi bazı Hanefî usulcüler, hasra delâlet ettiğini söylerken,<sup>756</sup> bu görüşü aynı zamanda Hanefiler dışındaki fıkıhçıların ve kelamcılarının çoğuna nisbet etmek de mümkündür.<sup>757</sup> Ancak hasra delâlet ettiğini söyleyen bu usulcüler, delâletinin şekli konusunda iki gruba ayrılmıştır. Hanefî usulcüler ile Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Kudâme gibi usulcüler, hasra delâletinin mantûk türünden olduğunu söylerken,<sup>758</sup> başta Karâfî olmak üzere diğer bazı usulcülere göre ise bunun hasra delâleti mefhûm yoluyla.<sup>759</sup>

Hanefî usulcüler, bu ifadelerdeki hasrın, kendilerine takılmış olan ve bütün bir cinsi içine alacak şekilde umuma delâlet eden cins lâmindan kaynaklandığını söylerken,<sup>760</sup> ister mantûk, ister mefhûm yoluyla olsun hasra delâlet ettiğini söyleyen diğer usulcüler ise, savunduklarını şu şekilde izah ederler: Bu ifadelerin hasra delâlet etmesi, dildeki tabîî söz diziminin terk edilmesinden kaynaklanır. Zira tabîî söz dizimi “Zeyd arkadaşımıdır” ve “Zeyd âlimdir” şeklinde iken bunun değiştirilip “arkadaşım Zeyd'dir” ve “âlim Zeyd'dir” şekline getirilmesiyle, bu niteliklerin Zeyd için sabit kılınıp onun dışındakilerden nefyedilmesinin amaçlandığı anlaşılır. Aksi takdirde, söz diziminin değiştirilmeden ifade edilmesi yeterli olurdu.<sup>761</sup> Ayrıca haberin mübtedadan âmm veya ona eşit olması gerekir, ondan hâss olması caiz değildir. Bu yüzden, “canlı varlık insandır” ifadesi doğru değil iken, “insan canlı varlıktır” ifadesi doğrudur. Aynı şekilde “Zeyd arkadaşımıdır” ifadesinde “arkadaşlığın” Zeyd'den âmm olması, yani onun dışında da arkadaşlarının olması caizdir. Çünkü burada “arkadaşlık” haberdur ve haberin mübtedadan âmm veya ona eşit olması gerekir. Şayet “arkadaşım Zeyd'dir”

<sup>756</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 322-323; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 478-481; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 440-442; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 789-780; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 51; İbnu'l-Humâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhiyle), I, 144-145; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, I, 144-145; Emîr Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 134-135; İbn Abdişşekûr, *Müselleme's-sübût*, I, 475.

<sup>757</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 122; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 52; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2959-2961; Râcih, *Delilu'l-Hitab*, s. 149.

<sup>758</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 322-323; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 440-442; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 789-780; İbnu'l-Humâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhiyle), I, 144-145; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, I, 144-145; Emîr Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 134-135; İbn Abdişşekûr, *Müselleme's-sübût*, I, 475. İbnu'l-Hümâm'ın bu tür ifadelerin delâletine dair kullandığı ifadeden, bunuları mefhûmun delâleti olarak gördüğünü söylemek de mümkündür. Bkz. Emîr Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 134-135.

<sup>759</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 51; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 52; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2959-2961.

<sup>760</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 322-323; İbnu'l-Humâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhiyle), I, 144-145; İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, I, 144-145; Emîr Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 134-135; İbn Abdişşekûr, *Müselleme's-sübût*, I, 475.

<sup>761</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 480.

şeklinde “arkadaşlık” öne çıkarılarak mübteda yapılırsa, bu durumda Zeyd dışında başka bir arkadaşın daha olursa, mübteda haberden âmm olur ki bu caiz değildir.<sup>762</sup>

Mâlikî usulcülerden Bâcî, bu tür ifadeleri geçerli bir delâlet olarak görmediği delîlu'l-hitâbın bir türü olarak ele alır ve hasra delâlet etmeyeceğini söyler. Ona göre, hasrın tek edatı innemâdır.<sup>763</sup> Hanefî usulcülerin çoğunluğuna, içinde Bâkılânî'nin de bulunduğu bazı kelamcı ve fıkıhçılara nisbet edilen görüş de, bu tür ifadelerin hasra delâlet etmediği şeklindedir.<sup>764</sup> Amidî de, bu görüşü tercih etmiştir.<sup>765</sup> Hanefî usulcüler, bu ifadelerin başındaki tarîf lâminin cins için değil, ahd-i zihnî için olduğunu ve mubâlağâ ifade ettiğini, “âlim Zeyd'dir” ifadesinin, Zeyd'in ilimde kemale erdiği anlamına geldiğini belirtir.<sup>766</sup> Amidî ise, bu tarif lâminin umum değil, ba'z yani bir kısım anlamını ifade ettiğini, dolayısıyla hasrı gerektirmediğini söyler.<sup>767</sup>

#### d. Ma'mûlün Takdimi ile Hasr

Ma'mûlün âmilin önüne geçirilmesi, yani cümle içerisinde geride yer alması gereken mef'ûl, hâl, zarf, câr-mecrûr gibi bir kelimenin öne getirilmesi şeklinde gerçekleşen bir tahsîstir. Örneğin bu tür bir ifadenin mefhûm yoluyla delâletini kabul eden usulcülere göre, “(Ya Rabbi) Yalnız sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım isteriz” (Fatiha 1/5) âyeti,<sup>768</sup> mantûkuyla Allah'a ibadet ederek Ona boyun eğeceğimize ve Ondan yardım isteyeceğimize, mefhûmuyla da bunları Allah'ın dışında bir varlık için yapmayacağımıza delâlet eder.

Zerkeşî, Râzî ve diğer bazı usulcülerin bunun hasra delâlet ettiğini açıkça ifade ettiklerini; bazı usulcülerin de mantûk yoluyla değil, mefhûm yoluyla delâlet ettiğini söyleyenlerin hasr ifade ettiği konusunda ittifak ettiklerini belirttiğini aktarır. Beyân ilmi âlimleri de, aynı şeyi ifade etmişlerdir. İbnü'l-Hâcib, Ebû Hayyân ve Takiyuddin

<sup>762</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 440-441.

<sup>763</sup> Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 444-445.

<sup>764</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 122; İbnü's-Sâ'âtî, *Bediü'n-nizâm*, II, 574-575; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 52; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2959-2961; Abdüsselâm Ahmed Râcih, *Delîlu'l-Hitâb*, s. 149. Amidî ve İbnü's-Sâ'âtî, bu görüşü bütün Hanefîlere nisbet etmiştir. Cüveynî ise, bazı Hanefîlerin, bu tür ifadelerin delâletini mefhûm türünden gördükleri için onu reddettiklerini, oysa bunun mefhûmun bir türü olmadığını, sadece hasr ifade ettiğini söyler. Bkz. *el-Burhân*, I, 478-481.

<sup>765</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 122.

<sup>766</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bediü'n-nizâm*, II, 574-575; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 114.

<sup>767</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 123.

<sup>768</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 52; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 329; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 56; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, I, 360; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2964.

es-Sübki ise takdîmin hasr ifade etmesi için değil, verilen önemi vurgulamak için yapıldığını iddia ederler. Zerkeşî, takdimin verilen önemi ifade ettiği gibi, genelde karînelerle ihtisası, yani hasrı da ifade ettiğini söylemenin daha doğru olduğunu belirtir. Beyân âlimleri de, bunun zorunlu olmadığı, fakat genelde böyle geldiği kanaatindedir. Bununla birlikte, ma'mûlün takdiminin hasr ifade edebilmesi için, birincisi soru edatları gibi vaz' açısından önde olması gereken türden olmamalıdır. İkincisi de, cümledeki bir maslahattan dolayı öne geçirilmiş olmamalıdır.<sup>769</sup> Merdâvî, takdîm yoluyla ihtisasın hasr olduğu hususunun, âlimlerin çoğunun görüşü olduğunu belirtir.<sup>770</sup>

### e. Fasl Zamiriyle Hasr

Mübteda ve haberin arasında gelip kendisinden sonraki ifadenin mevsufun sıfatı değil, mübtedanın haberi olduğunu ifade eden zamire, zamiru'l-fasl denir. Beyân ilminde hasra delâlet ettiği ifade edilen bu zamir, Sübkî ve ondan sonraki bazı usulcüler tarafından da bir hasr edatı olarak ele alınmıştır. Örneğin, “*Yoksa Allah'tan başka veliler mi edindiler? Veli yalnız Allah'tır*”<sup>771</sup> (Şurâ 42/9) âyeti, Allah dışındakilerin veli/dost olmadığını da ifade eder.<sup>772</sup>

Zerkeşî, İbnü'l-Hâcib'in “*Emâli*” adlı eserinde, bazı âlimlerin iki gerekçeye dayanarak, bu zamirin hasr ifade ettiğini söylediğini aktarır. Birincisi, hasr ifade etmesi dışında bir amaçla sevkedilmemiş olması. “*Ve gâlip gelenler, mutlaka bizim ordumuz olacaktır!*” (Sâffât 37/173) âyeti, galip gelenlerin onlar olacağını, başkası olmayacağını bildirmekten başka bir amaçla sevkedilmemiştir. İkincisi, bu zamir, bir şeye yarasın diye vaz' edilmiştir. “*Fakat onlar kendileri zâlim idiler*” (Zuhruf 43/76) âyetinde de, hasrdan başka bir yararı yoktur.<sup>773</sup>

<sup>769</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 56-58; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2964-2968.

<sup>770</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2967.

<sup>771</sup> أم اتخذوا من دونه أولياء فان الله هو الولي

<sup>772</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 329; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 56; a.mlf., *Teşnîfu'l-mesâmi'*, I, 360; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2964.

<sup>773</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 56; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2964.

## F.MEFHÛMU'L-LAKAB

### 1. Tanımı

Dilde “bir şeyin kendisiyle tanıtıldığı şey” anlamına gelen lakab,<sup>774</sup> Nahivcilere göre alemin isim, künye ve lakab şeklindeki üç türünden biri olup, aslı manası itibariyle zâta dair övme veya yerme ifade eden alemdir.<sup>775</sup> Usulcüler ise, mefhûmun bu türünü ifade etmek için, sıfatın mukabili olarak zâta delâlet eden anlamında *ayn*, *isim* ve *lakab* tabirlerini aynı anlamda kullanmışlardır.<sup>776</sup> Dolayısıyla, usulcülerin lakabdan kastettikleri, nahivcilerin kastettiğinden daha kapsamlı olup onların alem diye ifade ettiği isim, künye ve lakab türü alem isimleri kapsar ve buna ilave olarak su, koyun gibi cins isimleri,<sup>777</sup> kavim gibi cem (topluluk) isimleri ile ta’âm gibi isimliğin galip olduğu müştak isimleri kapsar.<sup>778</sup> Bu doğrultuda, kelamcı usulcüler, genelde mefhûmu'l-lakabı, “hükümün bir isme bağlanması, bu isim dışında kalanların hükümünün ona muhalif olduğuna delâlet eder”<sup>779</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Hanefî usulcüler de fâsid delâletlerden saydıkları bu türü, bazılarına göre “bir şeyi alem ismiyle vurgulamak, hükümün onunla tahsisine delâlet eder”<sup>780</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu türün hüccet olduğuna inanan usulcülere göre lakabın alem isim ve cins isim şeklindeki iki türüne şu ifadeler örnek verilebilir: “Zeyd ayaktadır”<sup>781</sup> ifadesi, mantûkuyla alem isim olan Zeyd’in ayakta olduğuna, mefhûmuyla da onun dışındaki kişilerin ayakta

<sup>774</sup> Tehanevî, *Keşşâf*, II, 1413.

<sup>775</sup> İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ elfîyyeti İbn Mâlik*, I, 119; Tehanevî, *Keşşâf*, I, 184, II, 1413.

<sup>776</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 333; İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 786; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 148; Sem'ânî, *Kevati'u'l-edille*, II, 41-42. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 470-472.

<sup>777</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 119; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 213.

<sup>778</sup> Attâr, *Haşiye alâ cem'i'l-cevami'*, I, 333.

<sup>779</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 333.

Basrî, *el-Mu'temed*, I, 148.

Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 202.

İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 353.

<sup>780</sup> Pezdevî, *Usûl (Buharî şerhiyle)*, I, 465.

Nesevî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 406.

Sadruşşerî'a, *et-Tenkîh (Tevzîh şerhiyle)*, I, 312.

<sup>781</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 119; İsnævî, *Nihâyetu's-sûl*, I, 314.

أن تعليق الحكم بالاعيان و اسماء الاعلام المحضة تدل علي نفيه عن عدا العين.

قال بعضهم إن تعليق الحكم بالاسم يدل علي أن ما عداه بخلافه.

فان علق الحكم باسم دل علي أن ما عداه بخلافه.

أن تعليق الحكم علي الاسم يدل علي أن ما عداه بخلافه.

قالوا إن النص علي الشيء باسمه العلم يدل علي الخصوص.

التخصيص علي الشيء باسمه العلم يدل علي الخصوص عند البعض.

أن تخصيص الشيء باسمه يدل علي نفي الحكم عما عداه.

olmadığına delâlet eder. “*Koyunda zekât vardır*”<sup>782</sup> ifadesi, mantûkuyla koyunda zekâtın bulunduğu, mefhûmuyla da koyun dışındaki hayvanlarda zekâtın bulunmadığına delâlet eder.

## 2. Hücciyeti

*a. Hüccet kabul edenler:* Mefhûmu’l-muhâlefenin diğer türlerini hüccet sayan birçok usulcü bu türü geçerli bir delâlet olarak görmese de, İbn Fûrek, Ferrâ, Kelvezânî ve İbn Akîl gibi bazı usulcüler, hükmün bir isme bağlanmasının bu isim dışındakilerde hükmün bulunmadığına delâlet edeceğini ifade etmişlerdir.<sup>783</sup> Bu görüş, aynı zamanda Şâfiîlerden Ebû Bekr ed-Dakkâk’a,<sup>784</sup> Mâlikîlerden İbnu’l-Kassâr<sup>785</sup> ve İbn Huveyz Mindâd’a<sup>786</sup> ve Hanbelîlerin çoğunluğuna nisbet edilmiştir.<sup>787</sup> Tacuddîn es-Sübki bunu Şâfiîlerden Ebû Bekr es-Sayrafi’ye de nisbet etmiş, ancak Zerkeşî, temeli Süheylî’ye dayanan bu nisbeti Dakkâk’la karıştırılmış bir tahrif olarak değerlendirir.<sup>788</sup> Ayrıca bu görüş, bazı usulcüler tarafından Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik ve Davud ez-Zahirî’ye de nisbet edilmiştir.<sup>789</sup> Semerkandî, mefhûmun diğer türleri ile birlikte lakabın

<sup>782</sup> Ferrâ, *el-Udde*, II, 449; Karâfi, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, s. 213; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhût*, IV, 24.

<sup>783</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 786; Ferrâ, *el-Udde*, II, 449; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 202-203; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 353.

<sup>784</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453-454; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 441; Sem’ânî, *Kavatiu’l-edille*, II, 12; Mâzerî, *İzahu’l-mahsûl*, s. 338; Amidî, *el-İhkâm*, III, 118; İbnu’l-Hâcib, *Münthe’l-vusûl*, s. 152; Beyzâvî, *Minhâcu’l-ukûl* (İsfahanî serhiyle), I, 286; Karâfi, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl*, s. 213. Bâkîllânî ise, isim vermeksizin bazı Şâfiîlerin haddi aşarak hükmün ayn ve saf alem isimlere bağlanmasının bu hükmün bu ayn dışındakilerde bulunmayacağına delâlet edeceğini söylediklerini belirtir. Bkz. *Et-Takrîb*, III, 333.

<sup>785</sup> Bâcî, *İhkamu’l-fusûl*, s. 446; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2945; İbnu’n-Neccâr, *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, III, 509.

<sup>786</sup> Bâcî, *İhkamu’l-fusûl*, s. 446; Mâzerî, *İzahu’l-mahsûl*, s. 338; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2945; İbnu’n-Neccâr, *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, III, 509.

<sup>787</sup> İbn Müflih, *Usûlu’l-fikh*, III, 1097; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2945.

<sup>788</sup> Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, I, 332; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhût*, IV, 24; a.mlf., *Teşnîfu’l-mesâmi’*, I, 365.

<sup>789</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 202-203; İbn Müflih, *Usûlu’l-fikh*, III, 1097; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2945; İbnu’n-Neccâr, *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, III, 509.

Hanbelî usulcülerin çoğunun lakabın mefhûmu bulunduğunu savunmaları, Ahmed b. Hanbel’in de bu görüşte olduğuna ipucu olabilir; ayrıca Ferrâ’nın, onun isimle ta’lîf kabul ettiğini bazı furû örneklerinden çıkarması, ismin mefhûmunu da benimsediğine delîl gösterilebilir. Bkz. *El-Udde*, II, 475. İmam Mâlik’in bu konudaki görüşü ile ilgili olarak Mâzerî, onun bazı furu meselelerine dair verdiği bazı hükümlerden yola çıkılarak ismin mefhûmunu kabul ettiğinin ifade edildiğini, ancak onun bu hükümlere mefhûmla değil başka delille varmış olmasının mümkün olduğunu söyler. Bkz. *İzahu’l-mahsûl*, s. 338. Mâlik’in usul anlayışını inceleyen Şa’lân, ondan aktardığı çok sayıda furu örneğe ve isimle ta’lîf de caiz görmesine dayanarak, Mâlik’in ismin mefhûmunu hüccet sayadığını savunmuştur. Bkz. *Usûlü fikh’l-imâm Mâlik*, s. 569-579. Davud ez-Zahirî’nin lakabın mefhûmunu kabul ettiğine dair nisbete de ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira bazı furû örneklerine dayanarak bu görüşü nisbet etmek, başka bir delille hükme varmış olma ihtimalinden dolayı doğru gözükmemektedir. Bu yüzden, Hz. Peygamber’in ribevî mallar olarak saydığı altı tür ile ilgili hadise dayandığını söyleyip, başka türlerde ribayı geçerli saymadığı için bu hadisteki altı ismin mefhûmuna dayandığını söylemek doğru olmaz. Çünkü nasta belirtilenin dışında kalanın hükmünün, bu nastan çıkarılmayacağı, onun hükmünün aslı ibâha üzere kalacağı Zâhirilerin genel görüşüdür. Ayrıca İbn Hazm’in Zâhirilerin geneline göre delîlu’l-hitâbın bütün türleriyle hüccet olmadığını söylemesi de, Davud’a bu görüşü nisbet etmeyi şüpheli hale getirmektedir. Bkz. *el-İhkâm*, VII, 2.

mefhûmunu da Şâfiî'ye nisbet etmiştir.<sup>790</sup> Ancak gerek daha önce Şâfiî'nin lakabın mefhûmunu hüccet kabul etmediğine dair Cüveynî'den aktardıklarımız<sup>791</sup>, gerekse başka hiçbir usulcünün mefhûmun bu türünü ona nisbet etmemiş olması, Semerkandî'nin yaptığı nisbeti çürütmektedir.

Lakabın mefhûmu bulunduğunu söyleyen usulcüler, bu görüşlerini şu gerekçelere dayandırmışlardır: 1. Sıfatın, mevsûf ile diğerleri arasındaki ayırım için konulmuş olması gibi, isim de verildiği müsemmayı diğerlerinden ayırmak için konulmuştur.<sup>792</sup> Nitekim bir kimse tartıştığı kişiye, “*ben ve annem zina eden değiliz*” dese, bununla kendisinden ve annesinden zinayı nefyederken, mefhûm yoluyla hasmını ve onun annesini zina ile itham etmiş olur. Bu yüzden Ahmed ve Mâlik bu kişi için kazif haddini gerekli görmüşlerdir.<sup>793</sup> İlet olması mümkün olduğu için sıfatın mefhûmu bulunduğu şeklindeki itiraza, aynı şekilde ismin de illet olabileceği şeklinde cevap verilmiştir.<sup>794</sup> 2. Hükmün âmm isme değil, hâss isme bağlanması, bu hükmün âmm isme bağlanmayacağına, dolayısıyla hükmünün farklı olacağına delâlet eder. Böyle olmasaydı âmm ismi geçip hâss olana bağlamazdı. Örneğin “*Saime koyunda zekât vardır*” ifadesi, onun dışındakilerde zekâtın olmayacağına delâlet eder. Eğer onlarda zekât olsaydı “*na’amda (deve, sığır, koyun ve keçi) zekât vardır*” ifadesini kullanırdı.<sup>795</sup> 3. Lakabın mefhûmu bulunduğunu söyleyen usulcüler, ismin zikredilmesinin bir yararı olması gerektiğine (sıfat gibi) ve sahabeden aktardıkları bazı rivâyetlere dayanmışlardır ki bu hususlar mefhûmu'l-muhâlefenin genel gerekçeleri arasında zikredilecek.

*b. Hüccet kabul etmeyenler:* Mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet olarak gören veya görmeyen, kelamcı olsun, fıkıhçı olsun Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî usulcüler ile Şîf usulcülerin çoğunluğu ve İbn Kudâme gibi bazı Hanbelî usulcüler lakabın mefhûma delâletinin bulunmadığını savunmuştur.<sup>796</sup>

<sup>790</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 582.

<sup>791</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 453.

<sup>792</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 475; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 435, 441; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 204; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, IV, 353, 349; İbn Müflih, *Usûlu'l-fikh*, III, 1099.

<sup>793</sup> İbn Akîl, *el-Vâzıh*, IV, 349; İbn Müflih, *Usûlu'l-fikh*, III, 1099.

<sup>794</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 475; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 205; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, IV, 353; İbn Müflih, *Usûlu'l-fikh*, III, 1099.

<sup>795</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 203; İbn Müflih, *Usûlu'l-fikh*, III, 1099.

<sup>796</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 139; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 148; Şerif Murtaşâ, *ez-Zerî'a*, I, 394; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 455; Tûsî, *el-'Udde*, II, 470; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 435, 441; Pezdevî, *Usûl (Buharî şerhiyle)*, I, 465; Sem'ânî,

Cüveynî, lakabın mefhûma delâletinin bulunmadığını ifade ederken, Dakkâk'ın söylediklerini reddetme konusunda da aşırıya gitmemek gerektiğini, zira akıllı bir kimsenin bir maksadı olmaksızın belirli bir lakabı özellikle zikretmesinin düşünülemeyeceğini söyler. Ona göre lakabın zikredilmesi, kapalı bir maksadı içerir, zikredilenin dışındakinin nefyedilmesini içermez. Lafzın kendisi, zikredilenin dışındakini içermez. Durum maksada yönelik olduğunda, sözün vaz'ı gereği zikredilen, konuşan için bir maksadı gerektirir. Ancak konuşanın maksadının lakabın dışındakinin nefyedilmesi olması caiz değildir. Çünkü insan, başkasını görmediğine işaret etmek için "Zeyd'i gördüm" demez. "Ancak Zeyd'i gördüm" veya "Zeyd'den başka kimseyi görmedim" der. Dolayısıyla, lakabın zikredilmesi, faydadan hâlî değildir ve bu konuşanın maksadıdır. Bu maksatlardan biri, hâlin hikâyesidir. Fakat söz, karînelerden arınmış bir şekilde bize ulaştığında, mübhem bir maksadın olduğuna inanırız ve zikredilenden başkasının nefyini tahsîsin faydalarından biri olarak görmeyiz.<sup>797</sup>

Lakabın mefhûmu bulunmadığını söyleyen usulcüler şu gerekçelere dayanmışlardır: 1. Zarurî bir şekilde biliyoruz ki dilciler, "Zeyd'i gördüm" ifadesini, onun elbisesini ve onu örten başka bir şeyi görmediklerini ifade etmek için vaz' etmemişlerdir. Aynı şekilde "Zeyd âlimdir" ifadesi de Allah'ın, meleklerin, peygamberlerin ve onun dışındaki bütün insanların âlim olmadığını ifade etmek için vaz' edilmemiştir.<sup>798</sup> 2. Lakabın mefhûmu bulunduğu kabul edildiğinde, "Muhammed Allah'ın resûlüdür" veya "Zeyd vardır" ifadeleri küfrü gerektirir. Zira bunların mefhûm-ı muhalifi diğer peygamberlerin peygamberliğini ve vacibu'l-vucûd olan Allah'ın varlığını reddetmek olur.<sup>799</sup> 3. Lakabın mefhûmu olsa, kıyas iptal olur. Çünkü aslın hükmü ile birlikte fer'in hükmü de nasta belirtilmişse, bu kıyas ile değil nass ile sabit olmuş olur, şayet onunla birlikte fer'in hükmü yoksa, hükmün fer'de bulunmadığına nass delâlet eder ve kıyasla isbat edilmesi caiz olmaz. Zira nass, kıyastan önce gelir.<sup>800</sup> 4. Lakabda mefhûmu'l-muhâlefenin varlığını gerektiren husus

---

Kavatiu'l-edille, II, 12; Serahsî, *Usûl*, I, 255; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 338; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 203; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 796; Amidî, *el-İhkâm*, III, 118-119; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 152; Beyzâvî, *Minhâc* (İsfahanî şerhiyle), I, 286; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 213; İbnü's-Sâ'âtî, *Bediu'n-nizâm*, II, 572-573. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 330.

<sup>797</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 470-472.

<sup>798</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, III, 337.

<sup>799</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 119; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 152; İbnü's-Sâ'âtî, *Bediu'n-nizâm*, II, 572.

<sup>800</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 301; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 139-140; Pezdevî, *Usûl (Buhârî şerhiyle)*, I, 469-470; Serahsî, *Usûl*, I, 255-256 (Debûsî, Pezdevî ve Serahsî bu manaya işaret etmişlerdir.); Râzî, *el-Mahsûl*, II, 135; İbn

bulunmamaktadır. Zira mefhûmu'l-muhâlefedeyse, hükmü kayıtlayan kaydın kelâmdan atılması durumunda, sözün manalı bir söz olmaktan çıkmaması şarttır. Diğer türlerde bu şart gerçekleşirken, lakabta ise lakab düştüğünde söz anlamlı bir söz olmaktan çıkar.<sup>801</sup> Buna göre, cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu görülmektedir.

Bazı usulcüler, ismin türleri arasında ayırımı giderek değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu usulcülerden biri Sem'ânî'dir ki hükmün isme bağlanmasının iki çeşit olduğunu söyler. Birincisi Müslüman, kâfir, kâtil gibi bir manadan müştak (türetilmiş) olan isimdir ki bunun hükmü, Şâfiîlerin cumhuruna göre sıfatın hükmü gibidir. Bazılarına göre ise, eğer bu ismin iştikakındaki mananın hükme etkisi varsa mefhûmu ile amel edilir, yoksa mefhûmu ile amel edilmez. Çünkü hükme etkisi olmayan, hüküm için illet olmaz. İkincisi ise erkek, kadın v.b. bir manadan türetilmemiş lakab isimdir ki Şâfiî'nin mezhebi bunun hüccet olmadığı şeklindedir. “*Bu malda zekât vardır*” şeklinde, hükmün bir ‘ayna bağlanması durumunda da, mefhûmuyla amel edilmez ve bu hükmün isme bağlanması gibidir.<sup>802</sup> Gazzâlî, İbn Kudâme ve Amidî gibi usulcüler de, “*ta'âmü, ta'âm karşılığında satmayın*” ifadesinde olduğu gibi, cinse delâlet eden müştak isimlerin lakabın bir türü olduğunu ve mefhûma delâletinin geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>803</sup>

Zerkeşi'nin İbn Berhân'dan aktardığına göre, bazı Şâfiî usulcüler ile İbn Müflih'in ifadesine göre bazı Hanbelî usulcüler, cins isimle alem/ayn ismi farklı görürler. “*Kayunda zekât vardır*” örneğinde, cins isim olan ‘koyun’un mefhûma delâletinin bulunduğunu, alem isimlerin ise mefhûma delâletinin bulunmadığını, çünkü Şari'in hitabının hâss değil, âmm geleceğini ifade etmişlerdir.<sup>804</sup>

## V. TÜRLERİ ARASINDA TERCİH SIRALAMASI

Mefhûmu'l-muhâlefenin türleri ile ilgili yukarıda yaptığımız tanımlardan da anlaşıldığı üzere, usulcülerin bunlara bakış açıları farklılık arz etmektedir. Bazı usulcüler, bu türlerin tamamının delâletini geçerli sayarken, bazıları hiçbirinin delâletini

---

Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 796; Amidî, *el-İhkâm*, III, 119; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 152; Beyzâvî, *Minhâc* (İsfehanî şerhiyle), I, 286; İbnü's-Sâ'âtî, *Bediu'n-nizâm*, II, 572-573.

<sup>801</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bediu'n-nizâm*, II, 572.

<sup>802</sup> Sem'ânî, *Kavatiu'l-edille*, II, 41-42.

<sup>803</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 435; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 796; Amidî, *el-İhkâm*, III, 121.

<sup>804</sup> İbn Müflih, *Usûlu'l-fikh*, III, 1098-1099; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 25.

kabul etmez. Kimi usulcüler de, bazı türlerini hüccet olarak görmez. Diğer yandan bazı usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefenin bir çeşidi saydığını ve delâletini mefhûm türünden gördüğünü, kimi usulcüler mantûkun delâleti türünden saymıştır. Dolayısıyla, bu açılardan bir usulcünün bakış açısına göre eşit sayılabilecek bu türler, usulcülerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda mefhûma delâletinin kuvvet ve zayıflığından söz etmek mümkündür.

İlk dönem usulcülerinden mefhûmu'l-muhâlefenin türlerinin bu yönleri ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapana rastlamadık. Görebildiğimiz kadarıyla, delîlu'l-hitâbın türlerinin farklı mertebe ve derecelere sahip olduğunu ifade eden ve bunları zayıftan kuvvetliye doğru sıralayıp inceleyen ilk kişi Gazzâlî'dir.<sup>805</sup> Ondan sonra İbn Kudâme, Gazzâlî'nin zikrettiği türlerden *innemâ*, *mübteda-haber* ve *nefy-istisna* şeklindeki hasr türlerinin mefhûm kapsamında olmadığını ifade etikten sonra, diğer türleri de kuvvetliden zayıfa doğru sıralayarak işlemiştir.<sup>806</sup>

Sonraki usulcülerden Tacüddin es-Sübki, mefhûmu'l-muhâlefenin türleri hakkında ayrı ayrı bilgi verdikten ve onların hücciyetine dair görüşleri de aktardıktan sonra, bu türlerin kuvvet derecesi hakkında bilgi verir.<sup>807</sup> Ondan sonra bu konuyu ele alanlar, ya onun eserinin şarihleri olup onun yaptığı sıralamayı izah etmeye çalışmışlardır<sup>808</sup>, ya da onun yaptığı sıralamaya yakın bir sıralama yapmışlardır.<sup>809</sup> Buna göre mefhûmu'l-muhâlefenin türlerini kuvvetliden zayıfa doğru şöyle sıralamak mümkündür:

*1. Nefy-İstisnâ kalıbıyla hasrın mefhûmu:* Hasrın bu türünü mantûkun delâleti sayan usulcülerin yanı sıra; zihne hemen geldiğinden, mefhûmun bir türü olarak gören usulcüler tarafından mefhûmu'l-muhâlefenin en kuvvetli türü olarak görülmüştür.<sup>810</sup>

<sup>805</sup> Gazzâlî sıralaması şu şekildedir. 1. Mefhûmu'l-lakab (Buna en zayıfı der) 2. Cinsle delâlet eden müştak isim 3. Görünüp kaybolan vasıflarla tahsisi 4. Amm isimden sonra hâss sıfatın zikredilmesi 5. Şart 6. İnnemâ ve mübteda-haber (kuvvet bakımından innemâdan aşağı) 7. Gaye 8. Nefy-istisna. Bkz. *El-Mustasfâ*, III, 435-445.

<sup>806</sup> İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 786-796. İbn Kudâme mefhûmdan saymadığı üç türü zikrettikten sonra, mefhûmdan saydığı altı türü şu şekilde sıralar 1. Gaye 2. Şart 3. Amm isimden sonra hâss sıfatın zikredilmesi 4. Görünüp kaybolan vasıflarla tahsisi 5. Aded 6. Lakab.

<sup>807</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşni'ü'l-mesâmi'* şerhiyle), I, 362, 369-370.

<sup>808</sup> Zerkeşî, *Teşni'ü'l-mesâmi'*, I, 369-370; Mahalli, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* (Attâr haşiyesiyle), I, 329, 337-338; Hulûlî, *ed-Diyau'l-lâmi'*, II, 128-131.

<sup>809</sup> İbn Müflih, *Usûl*, III, 1090, 1093; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2868; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 524.

<sup>810</sup> Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 24; a.mlf., *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 329.

2. *Innemâ ve Gaye'nin mefhûmu*: Innemâ ile hasrın mefhûmu ve gayenin mefhûmu da bazı usulcüler tarafından mantûk türünden sayılmış olup, bu itibarla mantûk izlenimi verdiği için, mefhûm sayanlar da bunları ikinci derecede kuvvetli görmüşlerdir.<sup>811</sup>

3. *Mübtedanın haberde hasrı*: Sübkî, bunu şartın mefhûmundan önce sayma konusunda Gazzâlî'ye tâbi olmuştur. Zira Gazzâlî, mübtedanın habere hasrını, kuvvet derecesi bakımından daha düşük görse de, innemâ ile hasra ilhak etmiştir.<sup>812</sup>

4. *Mefhûmu's-şart*: Hiç kimsenin bundan anlaşılana mantûk dememiş olmasından dolayı, önceki türlerden sonra gelir. Sıfatın mefhûmundan önce gelmesi ise sıfatın hücciyetini kabul etmeyen bazı usulcülerin bunun mefhûmunu kabul etmiş olmasından dolayıdır.<sup>813</sup>

5. *Münasip sıfat*: Cüveynî tarafından, sıfatın mefhûmunun münasip sıfatla sınırlandırıldığı türdür. Sıfatın mefhûmunu kabul edenlerin tamamı, onun bir kısmı sayılan münasip sıfat konusunda ittifak ettikleri için, mutlak sıfattan önce gelir.<sup>814</sup>

6. *Mutlak sıfat*: Sübkî'nin ifadesi, sıfatın illet, zarf, mekan, hal gibi türlerinin aynı kuvvette olmasını gerektirir. Ancak, bunlardan illet, nassa yakın olan innemâyâ delâlet ettiği için, diğerlerinden daha kuvvetli olması gerekir.<sup>815</sup>

7. *Mefhûmu'l-aded*: Sıfatın bir türü olarak da değerlendirilebilen aded, İbn Kudâme ve Sübkî tarafından, mutlak sıfattan sonra gelen bir tür olarak zikredilmiştir.<sup>816</sup>

8. *Mamûlün âmilinin önüne geçmesi*: Bunun en son mertebede olması, her şekliyle ve her halde hasrı ifade etmemesi ve Beyan âlimlerinin bunu hasr olarak değil, ihtisas olarak değerlendirmeleri sebebiyledir.<sup>817</sup>

<sup>811</sup> Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 24.

<sup>812</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 441; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 24; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, I, 370.

<sup>813</sup> Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 24; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, I, 370-371; Hulûlî, *ed-Diyau'l-lâmi*, II, 130.

<sup>814</sup> Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 24; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, I, 371.

<sup>815</sup> Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, I, 371.

<sup>816</sup> İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 795; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 24; a.mlf., *Cem'u'l-cevâmi* (*Teşnifu'l-mesâmi* şerhiyle), I, 370.

<sup>817</sup> Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, I, 371.

Kuvvet derecesi bakımından yapılan bu tertibin faydası, türler arasındaki teâruz durumunda ortaya çıkar ki, bu durumda kuvvetli olan zayıf olana tercih edilir. Örneğin mefhûmu'l-gaye ile mefhûmu'ş-şart teâruz ederse gayenin mefhûmu tercih edilir.<sup>818</sup>

## VI. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN DELALETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARIN GEREKÇELERİ

Mefhûmu'l-muhâlefenin ister hüccet olduğunu kabul etsin, isterse kabul etmesin, erken dönem usulcülerinden itibaren bütün usulcüler, savunduğu görüşü gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bu usulcülerden bazısı, savunduğu görüşün gerekçelerini genel olarak mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyeti adı altında işlerken,<sup>819</sup> çoğu usulcü ise onun türlerinden mefhûmu's-sıfanın hücciyeti ile ilgili sunmuştur.<sup>820</sup> Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, mefhûmu'l-muhâlefenin odak noktasını sıfatın mefhûmu oluşturur ve diğer türlerin birçoğu onun kapsamında değerlendirilir.

Yukarıda mefhûmu'l-muhâlefenin her bir türünün hücciyeti ile ilgili taraflardan aktardığımız gerekçeler, aynı zamanda mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyetine dair genel deliller olarak da sunulabilir. Nitekim bunlardan bazıları, bu anlamda da kullanılmıştır. Burada usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olup olmadığına dair ileri sürdükleri temel gerekçeler ve bunlara yapılan bazı itirazlar, toplu bir şekilde aktarılacak ve değerlendirilecektir.

### A. HÜCCET KABUL EDENLERİN GEREKÇELERİ

Mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul eden usulcülerin dayandıkları birçok gerekçe vardık ki bunlar aynı zamanda hücciyetini reddeden usulcülerin eserlerinde de yer almış ve onlara çeşitli itirazlar yöneltirmiştir. Cüveynî ise mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul etmekle birlikte, zikredilen gerekçelerin birçoğunun zaafılar içermesi sebebiyle farklı bir yaklaşım izleyerek eleştirmiştir. Mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet

<sup>818</sup> Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, I, 370; Mahalli, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi* (Attâr haşiyesiyle), I, 337.

<sup>819</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 455-475; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma*, I, 429-440; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 455- 469; Sem'ânî, *Kavatiu'l-edille*, II, 13-36; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 415-434; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 334-353.

<sup>820</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-323; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 338-358; Basfî, *el-Mu'temed*, I, 149-160; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 447-451; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207-223; Amidî, *el-İhkâm*, III, 92-110; İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, III, 1069- 1088; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2906-2928.

kabul edenlerin dayandıkları başlıca gerekçeler, naklî ve aklî olmak üzere iki başlık altında incelenecektir.

## 1. Naklî Gerekçeler

a. Mefhûm meselesinin dilin konusu olması ve Şâfiî, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ ve onun öğrencisi Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm<sup>821</sup> gibi dilcilerin mefhûmu'l-muhâlefeyle amel etmesi, onun hüccet olduğunu gösterir. Bir Arabın dili kullanımı dil ile ilgili delîl oluyorsa, bu gibi dilcilerin sözlerinin öncelikle hüccet olması gerekir. Nitekim Asma'î, mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul eden Şâfiî'nin sözünü hüccet saymış ve Hüzeyl kabilesinin şiir divanlarını onun söylediklerine göre düzeltmiştir. Ebu Ubeyde ve onun öğrencisi Ebu Ubeyd de, Hz. Peygamber'in "zengin borcunu geciktirip ödememesi, onun dokunulmazlığını kaldıran ve cezalandırılmasını helal kılan bir zulümdür"<sup>822</sup> sözünün, zengin olmayan kişinin borcunu ödememesinin zulüm olmadığına delâlet ettiğini söylemişlerdir.<sup>823</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olmadığını savunanlar, bu tür konularda dilcilerle dilci olmayanların eşit olduğunu, bu dilcilerin görüşlerini Araplardan bir kullanım olarak aktarmadığını, onların ictihatları olduğunu ve bu ictihatlarına dair de

<sup>821</sup> Kaynaklarda genelde bu iki isimden sadece biri ve farklı şekillerde geçer. Bazı kaynaklarda (bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 455; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 624) Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209 (?) olarak geçmektedir. Bazılarında ise Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224) olarak geçmektedir. (bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 160; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 21; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 92). Bâzi kaynaklarda ise Ebû Ubeyde şeklinde (bkz. Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, s. 341; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 419), bazılarında ise Ebû Ubeyd şeklinde (bkz. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 339; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 463; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, IV, 334; İbnü'l-Hâcib, *Münthe'l-vusûl*, s. 149) geçmektedir. Sübkî ise, bu kaynaklardaki farklılığı birleştirerek Ebû Ubeyd'in Ebû Ubeyde'nin öğrencisi olduğunu, ikisinin de dilci olduğunu belirtir ve bu görüşü ikisine de izafa eder. Kaynakların çoğunda geçtiği şekil esas alınır, bu kişinin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm olduğu söylenebilir. Muhtemelen isim benzerliğinden ve her ikisinin de dilci olması yüzünden kaynaklarda bu karışıklık olmuştur.

<sup>822</sup> Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Buharî, *Havâlat*, 1, 2, *İstikrâz*, 12; Müslim, *Müsâkât ve'l-muzâraât*, 33; Ebû Davud, *Buyû'*, 10; Tirmizî, *Buyû'*, 68; Nesaî, *Buyû'*, 100, 101; İbn Mace, *Sadakât*, 8.

<sup>823</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 339-340; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 160; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 463-464; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 21-22; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 455-456; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 419-420; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, IV, 334-335; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 92; İbnü'l-Hâcib, *Münthe'l-vusûl*, s. 149; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî şerhiyle), I, 330-331.

Aynı şekilde Ebu Ubeyde, Hz. Peygamber'in "sizden birinizin karnını tka basa irin ile doldurması, şiir ile doldurmasından daha iyidir" sözünün, sadece şiir ile uğraşan için geçerli olduğunu, diğer ilimlerle birlikte şiirle de meşgul olan kişinin aynı azarlamaya muhatap olmadığına delâlet ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla Ebu Ubeyde'nin bu hadislerin delâleti ile ilgili ifadeleri, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu gösterir. Bkz. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 339-340; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 160; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 22; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 455-456; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 419-420; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, IV, 334-335; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 92; İbnü'l-Hâcib, *Münthe'l-vusûl*, s. 149.

delîl getirmeleri gerektiğini, başka dilcilerin de mefhûmu'l-muhâlefeyi kabul etmediğini söyleyerek itiraz etmişlerdir.<sup>824</sup>

b. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen haber gerekçe gösterilerek mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğu ileri sürülmüştür. “Onlar için mağfiret dilesen de dilemesen de birdir. Onlar için yetmiş kere mağfiret dilesen de, Allah onları asla bağışlamayacaktır.” (Tevbe 9/80) âyetiyle ilgili olarak, Hz. Peygamber'in, “Öyle ise ben de yetmişten fazla mağfiret talebinde bulunacağım” demesi, onun yetmişten fazla mağfiret dilemenin hükmünün yetmiş kere mağfiret dilemenin hükmünden farklı olduğunu mefhûm yoluyla anladığını gösterir. Dolayısıyla bu, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğuna delâlet eder.<sup>825</sup>

Hüccet olmadığını savunan usulcüler ise, bu âyetteki yetmiş ifadesinden maksadın sayı ile sınırlandırma olmadığını, mağfiretten ümidi kesme konusunda mübalağa ifade etmek olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca bu hadisin sahih olmadığını, sahih olsa bile haber-i vâhid olduğunu ve bu tür konularda delîl olamayacağını ya da Hz. Peygamber'in bu ifadeyi kullanması onların affını beklediğinden değil, yaşayanların kalbinin İslâma meyletmesi için olduğunu veya Allah'ın hiçbir kâfiri affetmeyeceğine dair hükmünden önce bunun gerçekleştiğini söylemişlerdir.<sup>826</sup>

<sup>824</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 306-307; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 342-344; Cüveynî, *el-Burhân*, I,456.

Bu usulcülerin yukarıdaki gerekçeye yaptıkları itirazları daha geniş bir şekilde şöyle ifade etmek mümkündür: Cessâs, bu konuda Şâfiî'nin hüccet olduğuna dair gerekçeye, herhangi bir dilci dille ilgili konularda onun sözünü hüccet kabul etmediği halde, onun dil konusunda hüccet olduğunu ileri sürmenin doğru olmadığını, reddedenlerin de bu yolla tersini savunabileceğini, nitekim dilcilerin sözünü hüccet olarak kullandığı İmam Muhâmmed'in mefhûmu'l-muhâlefeyi reddettiğini söyleyerek itiraz eder. Ebû Ubeyd'den nakledilenin de bir manasının bulunmadığını, zira bunu bilmenin ona hâss olmadığını, bu tür konularda dilciler ile dilci olmayanların eşit olduğunu, ancak isim ve lafızların müsemmaları için vaz'ını bilme konusunun dilcilere hâss olduğunu belirtir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 306-307. Bâkîllânî de Şâfiî ve Ebû Ubeyd'in bu görüşü Araplardan bir kullanım olarak rivâyet etmediklerini, bunun dilin gereği olduğunu söylediklerini belirtir ve bu görüşün mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla olmadığını, onların ictihadına dayandığını söyler. Bkz. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 342-344. Cüveynî ise dilcilerin dil konusunda bazen incelemeye dayalı olarak hüküm verdiklerini ve bu yöntemlerinin tartışma mahalli olduklarını, bu yüzden onların da bu gibi durumlarda delîl göstermeleri gerektiğini belirtir. Sıradan bir Arap ise dili tabii olarak konuşur. Bu yüzden, onun manzûm ve mensûr sözlerine delîl olarak dayanılabilir. (Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I,456.) Amidî, Ebû Ubeyd'in bu görüşüne muarız olarak Ahfeş'in görüşünün bulunduğu söylenebileceğini ifade eder. Zira o da dilci olduğu halde, ondan nakledildiğine göre delîlu'l-hitâbi hüccet kabul etmemiştir. Dolayısıyla bu hükmün aslı nefye dayanması mümkündür. Bkz. Amidî, *el-İhkâm*, III, 93.

Ebû Ubeyd'in bu görüşü ahkâm kitaplarında değil, dil ile ilgili kitaplarında zikrettiğini, dolayısıyla bunun Arapların dili olduğunu ifade etmek istediği belirtilerek, yukarıdaki itiraza cevap verilmiştir. Bkz. Ferrâ, *el-'Udde*, II, 464.

<sup>825</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 340; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 455-457; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 27; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 420-421; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 198-201; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 335; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 132-134; Amidî, *el-İhkâm*, III, 93; İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 150.

<sup>826</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 308-310; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 344-346; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 450; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 421-422; Amidî, *el-İhkâm*, II, 93-94.

c. Kur'an'ın bazı âyetlerini veya Hz. Peygamber'in bazı hadis-i şeriflerini anlamaları ile ilgili sahâbeden aktarılan bazı rivâyetlerin, onların mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul ettiklerini gösterdiğini savunmuşlardır. Bu rivâyetlere tek tek bakıldığında her ne kadar haber-i vâhid olsalar da bunları bir araya getirip topluca bakıldığında, şüphe duyulmayan müstefiz haberler seviyesine yükselir. Hatta Ferrâ, Şîrâzî ve Kelvezânî gibi usulcüler, sahâbenin bu konuda icmâ' ettiğini ifade etmiştir.<sup>827</sup> Usulcülerin bu bağlamda tartıştıkları şu örnekleri verebiliriz:

(1) Ya'lâ b. Umeyye'nin, “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman, kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur*” (Nisâ 4/101) âyetine dayanarak, Hz. Ömer'e güvenlikte oldukları halde niçin hâlâ namazları kısalttıklarını sorduğu rivâyet edilmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘Senin bu merak ettiğin şeyi ben de merak ettim ve Hz. Peygamber'e sordum. O da “*bu Allah'ın size bahşettiği bir sadakadır, O'nun sadakasını kabul edin, dedi*” cevabını vermiştir. Onların bu hayretlerinin sebebi, âyetten mefhûm yoluyla anladıkları anlamdan başka bir

---

Cessâs, Hz. Peygamber'den yapılan bu rivâyetin sahih olmadığını, bâtil olduğunu belirtir. Zira kâfir olan kişinin ebedi olarak cehennemde kalacağına ve affedilmeyeceğine dair hüküm, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin başından sonuna kadar bilinen bir hükümdür. Bu açıdan, Hz. İbrahim'in babası için af dilemesi, bundan farklıdır. Zira Hz. İbrahim af dileyeceğini vadettikten sonra, babasının Allah'ın düşmanı olduğunu öğrendi. Dolayısıyla caiz olanla olmayanı en iyi bilen Hz. Peygamber'in böyle bir şeyi söyleyeceğini caiz görmek, kişiyi dinden çıkarır. Ayrıca bu âyette yetmiş ifadesi, sayıdaki çokluğu ve mübalağayı ifade eder. Buna göre bu sayıdan daha az olanın ve daha fazla olanın hükmü bu sayının hükmü ile aynıdır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 308-310. Bâkîllânî de bu hadisin subûtu bilinmeyen haber-i vâhid türünden olduğunu ve hüccet olamayacağını, Hz. Peygamber'in Arapların en fasihi olduğunu ve âyetin onların mağfiretinden ümidi kesmeyi ifade etmek için geldiğini bildiğini ifade eder. Bunu bilmesine rağmen Hz. Peygamber'in, bir tür siyaset ile münafıkların ve kâfirlerin kalbinin İslâma meyli ve ıslah olmaları için bu ifadeyi kullanmış olabileceğini söyler. Yine bu sözü, Allah'ın hiçbir kâfiri affetmeyeceğine dair bilgidен önce söylemiş olmasının da caiz olduğunu, zira akıl onların affedilmesini caiz görür ve ancak nakil bu cevazı engeller. Buna göre eğer akıl mağfireti caiz gördüyse, Hz. Peygamber bu sözünü delîl-i hitâba dayanarak değil, aklın caiz görmesine dayanarak söylemiştir. Bkz. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 344-346. Cüveynî, Gazzâlî ve Amidî gibi sonraki usulcüler de Cessâs ve Bâkîllânî'nin bu itirazları çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 458; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 421-422; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 93-94. Basrî ise Hz. Peygamberin bu hükmü, mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinden değil, aslın hükmü olan affin caiz olmasından anladığını belirtir. Bkz. *El-Mu'temed*, I, 147.

Mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğuna gerekçe olarak bu hadisi sunanlar, usulcülerin yukarıda aktardığımız itirazlarına; hadisin sahih olduğu, Hz. Peygamber'in bu âyete binaen bu sözü söylemesi âyetdeki ifadenin mübalağa ve çokluk için olmadığı, miktar ve korkutma amaçlı olduğu, yetmişden fazla af dilemenin hükmünün aslî ibâhaya dayanması durumunda ise Hz. Peygamber'in bu sözü söylemesinin bir anlamının kalmayacağı şeklinde cevap vermişlerdir. Bkz. Ferrâ, *el-'Udde*, II, 457-459; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 199-200.

<sup>827</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 460; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 429; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207.

şey değildir.<sup>828</sup> Ayrıca Hz. Ömer'in bunu Hz. Peygamber'e de sorması ve onun cevabı, onun da bu anlamayı onayladığını göstermektedir.<sup>829</sup>

Başta Cessâs olmak üzere mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olmadığını söyleyen usulcüler ise namazların korku hali dışında dört rekat olarak kılınmasının âyetten anlaşılan mefhûm yoluyla değil, daha önce Şer' tarafından sabit kılınan asla dayandığını ifade etmişlerdir. Zira aslolan namazı tamamlamadır ve korku hali bundan istisna edilmiştir. Aslın hükmü gereği korku hali dışında namazı dört rekat olarak kılmak vaciptir. Hz. Ömer ve Ebû Ya'lâ'nın merakları da, şer'de daha önce dört rekat olarak farz kılınmışken kısaltmanın nasıl devam ettiğine ilişkindir. Hz. Peygamber'e sorduklarında ise, bunun bir hafifletme olduğunu öğrenmişlerdir.<sup>830</sup>

(2) İbn Abbas, “Bir kişi ölür ve çocuğu bulunmaz, kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı kızkardeşinindir” (Nisâ, 4/176) âyetine dayanarak, ölenin kız çocuğunun bulunması durumunda, kız kardeşinin miras alamayacağı kanaatine varmıştır. Çünkü âyetin mantûku, ölenin çocuğunun bulunmaması durumunda kızkardeşin miras alacağını ifade ettiğine göre, mefhûmu da çocuğunun bulunması durumunda kızkardeşin miras alamayacağına delâlet eder. Bu da mefhûmun hüccet olduğunu gösterir.<sup>831</sup> Aynı şekilde İbn Abbas, “Eğer ölenin kardeşleri (ihvetun) varsa, annesi için altıda bir hisse vardır” (Nisâ 4/11) âyetine dayanarak, kardeşlerin cem'in en alt sınırı olan üçten az olmaları halinde durumun farklı olacağını, annenin üçte bir alacağını anlamıştır. İbn Abbas'ın bu anlayışı mefhûmun hüccet olduğunu gösterir.<sup>832</sup>

<sup>828</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 304; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 341; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 460; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 429-430; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 456-457; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 424-425; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 191; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 125-126.

<sup>829</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 429-430.

<sup>830</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 304-305; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 349-350; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 142-143; Bâcî, *İhkamü'l-fusûl*, s. 448-449; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 457-458; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 425; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 191-193; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 125-126.

Bu itiraza, şu şekilde cevap verilmiştir: Kur'an'da namazın dört rekat olarak tam kılınmasına delâlet eden hiçbir âyet yoktur. Ayrıca namazda aslolan, dört rekat şeklindeki tam kılma değil, iki rekat şeklindeki kasırdır. Bunun delili de Hz. Aişe'nin “hem seferde, hem de hizada namaz iki rekatlı idi, seferdeki aynı bırakıldı, hizada ise artırıldı,” şeklindeki rivâyetidir. Dolayısıyla hayret etmelerinin sebebi, âyetteki şart bulunmadığı halde hükmün bulunmasıdır. Ayrıca Ya'lâ, başka bir âyete rucû etmediği gibi, aslolan namazı tam kılmaktır da dememiş, güvende oldukları halde niçin hâlâ namazı kısalttıklarını söyleyerek âyetteki şarta vurgu yapmıştır. Bkz. Ferrâ, *el-'Udde*, II, 462; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 432; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 191-192.

<sup>831</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 351; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 461; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 430; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 20; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 425-426; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 208.

<sup>832</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 350; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 459-460; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 20; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 425; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 335-336. İbn Abbas bu görüşünü Hz. Osman'a “*Senin kavminin dilinde iki*

Bâkılânî, İbn Abbas bu görüşlerinde mefhûma dayandığını söylese de hüccet olmaz, çünkü bu onun ichtihadıdır ve bu görüşüne varırken dilin vaz'ının gereği olduğunu zannetmiş olduğunu, oysa durumun böyle olmadığını belirtir. Ayrıca, sahabenin tamamı, bu konuda ona muhâlefet etmiştir ve bu görüşünde o tek kalmıştır. Annenin hacbedilmesi örneğinde ise, her mirasçının belirli bir payı bulunduğunu, bir kayıt bulunduğu zaman ona göre bu payın belirleneceğini, bulunmadığı zaman ise asıl paya dönüleceğini ifade ederek itiraz etmiştir.<sup>833</sup>

(3) Ensâr'dan bir grup sahâbî ilk zamanlarda Hz. Peygamber'in "*Su (gusül) su (menînin gelmesi) sebebiyledir*" hadisine dayanarak, inzâlin gerçekleşmesi halinde guslün gerektiği, inzâlin gerçekleşmemesi durumunda ise guslün gerekmediği görüşüne varmıştır. Ancak, bu konudaki ihtilaflarından dolayı Hz. Aişe'ye meseleyi sorduklarında, iki cinsel organın sünnetli kısmının kavuşması durumunda guslün gerekli olacağı, kendilerinin de böyle yaptığı cevabını aldıklarında, önceki hadisin mensûh olduğu hükmüne varmışlardır. Ancak burada hadisin nassı değil, mefhûmu nesh olmuştur. Bu da onların mefhûmun hüccet olduğunu kabul ettiklerini gösterir.<sup>834</sup>

Bâkılânî bunun, ameli gerektiren konularda hüccet olan, fakat ilmi gerektiren konularda hüccet olmayan haber-i vâhid türünden olduğu, bütün sahâbîlerin değil, bazı sahabilerin ichtihadı olduğu, dolayısıyla hüccet olamayacağı şeklinde itiraz etmiştir. Bu haberden umum anlamış olduklarını ve sonraki haberin mefhûmu değil bu umumu nesh etme ihtimalinin bulunduğunu da ifade etmiştir. Ayrıca burada mefhûmuna başvuru olan lafzın lakab olduğu ve lakabın mefhûmunun bulunmadığı da belirtilmiştir.<sup>835</sup>

Cüveynî, yukarıda aktardığımız bu tür rivâyetlerle ilgili genel bir değerlendirmede bulunur ve mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet sayanların dayandığı bu haberlerin bir veya birkaç açıdan zaaf içerdiğini, kesin bilgi gerektiren konularda bu tür ihtimaller taşıyan şeylere dayanmanın caiz olmadığını belirtir. Sonra da Bâkılânî'nin şöyle dediğini aktarır: Bu tür rivâyetler, sayıca ne kadar fazla olursa olsun müstefiz

---

*kardeş (ehvân) kardeşler (ihvetun) değildir*" diyerek gerekçelendirmiştir. Hz. Osman ise ona "*Ey çocuk! Senin kavmin onu (anneyi) iki kişiyle (kardeşle) de hacbettiler*" şeklinde cevap vermiştir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 459.

<sup>833</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 351-353. Ayrıca bu itirazların bazıları için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 459-460; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 426.

<sup>834</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 461; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 430-432; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 207; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 335-336.

<sup>835</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 346-349; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 460-461; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 422-424.

konumuna ulaşmaz. Çünkü bunları rivâyet edenlerin hepsi bir tek hikâye nakletse, onların bu nakliyle tevatür derecesine ulaşmaz. Bu konuda dikkate alınacak ölçü, Hâtem'in cömertliği ve Ali'nin yiğitliği hakkında bizde oluşan zorunlu bilgidir. Mefhûmun hüccet olduğu konusunda ileri sürülen bu rivâyetler ile, böyle zorunlu bir bilgi oluşmamaktadır.<sup>836</sup>

d. Bir kimse vekiline “*bana siyah bir köle satın al*” veya “*Zeyd kalktığında, onu döv*” dese vekil, beyaz köle satın alınmamasını ve Zeyd kalkmadığında dövülmemesini anlar. Bu anlama, delîlu'l-hitâb ile amel etmedir. Arapların dili kullanım şekli budur ve dillerinde siyah ile beyaz eşit olduğu halde satın alınacak şeyin siyah ile nitelenmesi şeklinde bir kullanım bilinmemektedir.<sup>837</sup>

Başta Bâkılânî olmak üzere genel olarak mefhûmu kabul etmeyen usulcüler, burada beyaz kölenin satın alınmaması ve Zeyd kalkmadığında dövülmemesi gerektiğine dair anlamının mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla değil, aslî nefye dayanarak gerçekleştiğini söylemişlerdir. Zira talep edilmediği sürece, aslolan dövmemek ve başkası adına satın almamaktır. Ancak belirli bir sıfatla kayıtlanarak talep edildiği zaman bu sıfata sahip olanın alınması, başka sıfatlara sahip olanın ise asıl nefiy üzere kalması gerekir.<sup>838</sup>

## 2. Akfî Gerekçeler

a. Mefhûmu'l-muhâlefeyi huccet kabul edenlerin farklı şekillerde ifade ederek dayandıkları akfî gerekçelerden en önemlisi, belirli bir sıfatın sözde zikredilmesinin bir amacının/faydasının olması gerektiği şeklindeki gerekçedir. Zira dili iyi kullanan her kişinin, sözünde zikrettiği vasfın bir amacı ve yararı vardır. Şâri'in sözünde zikrettiği vasfın bir amacı ve yararının olması ise, evleviyetle gereklidir. Bu amaç da, söylenenin hükmünün söylenmeyende bulunmadığından başka bir şey değildir. Şayet Hz.

<sup>836</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 461. Mâzerî de şayet uzatma endişesi olmasaydı aktardıkları bu rivâyetlerin tamamını aktaracağını ve bu meselelerin her birinde delilü'l-hitap dışında nasıl istidlâlde bulunulduğunu, bir veya birkaç yolunu gösterebileceğini, ancak bunun yerinin hilafiyat kitapları olduğunu belirterek, bu gerekçelerin zayıflığına işaret eder. Bkz. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 344.

<sup>837</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 353; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 461-462; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 427; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 213; Amidî, *el-İhkâm*, III, 96; İbn Akil, *el-Vâzih*, IV, 337.

<sup>838</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 353-354; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 462; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 427; Amidî, *el-İhkâm*, III, 96. Cüveynî de, emredilen kişinin vekil tayin edilmeden önce müvekkil adına bir şey yapma konusunda kısıtlı olduğunu, sonra vekaletin kayıtlı bir şekilde sabit olduğunu ve bu kayıt dışında kalanların ise eski kısıtlılık hükmü üzere devam ettiğini belirtir. Bkz. *el-Burhân*, I, 462.

Peygamber'in "Sâime koyunda zekât vardır" sözünden malûfede zekât olmadığı anlaşılacak ve ikisi de eşit görülecek olsa, bu durumda sâime vasfının özellikle zikredilmesinin bir anlamı olmaz ve sözü faydasız bir şekilde uzatmak olur.<sup>839</sup> Cüveynî, mefhûmun hücciyeti konusunda Şâfiî'nin dayandığı gerekçenin bu olduğunu belirtir.<sup>840</sup>

Cüveynî, Şâfiî'nin bu yaklaşımının kendi içinde güzel olduğunu, ancak meseleyi isbata yeterli olmadığını belirtir. Zira bu şekildeki gerekçelendirmenin, Şâfiî'nin kabul etmediği mefhûmu'l-lakab konusunda da geçerli olduğu söylenebilir. Aksi takdirde tahsisi kasıtsız veya kastı gayesiz ya da gayesi şer'in makasına hamledilemez türden olur. Dolayısıyla tutarlılık açısından ya lakabın da mefhûmu olduğunu kabul etmek, ya da mefhûmu'l-lakapta olmayan, fakat sadece mefhûmu's-sıfada bulunan bir yönü ortaya çıkarmak gerekir.<sup>841</sup> Cüveynî'ye göre, sıfatın mefhûmunu, lakabın mefhûmundan ayıracak özellik, sıfatın münasib bir vasıf olması durumudur. Aksi takdirde, lakab gibi, onun da mefhûmu olmaz. Sıfat ile hüküm arasında illet - ma'lûl ilişkisi türünden bir ilişki varsa, bu onu lakabdan ayırır. Zira lakab ile hüküm arasında, bu türden bir ilişki olmaz.<sup>842</sup> Cüveynî'nin sıfatın mefhûmunun hüccet olması için ilave ettiği bu şart, hem mefhûmu kabul eden, hem de reddeden bazı usulcüler tarafından eleştirilmiştir.<sup>843</sup>

<sup>839</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 317; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 354; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 466-467; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 432-433; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 462-463; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 22-23; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 428-429; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 211-213; Amidî, *el-İhkâm*, III, 97; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 336.

<sup>840</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 462. Cüveynî'nin ifade ettiğine göre, Şâfiî bu meseleyi şu şekilde izah eder: Şâfiî'nin, bir vasfı özellikle zikretmesi, hiç şüphesiz bir amaç gözetmeksizin zikrettiğine hamledilemez. Böyle bir şey sıradan insanlar için bile uygun değilken, yaratılmışların en hayırlısı Hz. Peygamber için böyle bir şeyin düşünülmesi nasıl uygun olur! Buna göre Hz. Peygamber'in, şer'i beyan mahiyetinde bir vasfı özellikle zikretmesinin, sahih bir amaca hamledilmesi gerekir. Zira aksi, Peygamber'in konumuna yakışmaz. Dolayısıyla, tahsisin başka bir amacı bulunmadığında, özellikle zikredilen vasıf için sabit olan hükmün tersinin vasıf bulunmadığında sabit olmasının amaçlanmış olduğuna delâlet eder. Bkz. *El-Burhân*, I, 462-463.

<sup>841</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 463-464.

<sup>842</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-469.

<sup>843</sup> İltaş'ın ifade ettiği gibi, mefhûmu genel olarak reddeden usulcülerden İbn Reşîk, Cüveynî'nin bu görüş ve gerekçesini iki açıdan eleştirir. Birincisi, Cüveynî şayet bununla Arabın bu durumda lafzı bunun için koyduğunu iddia ediyorsa, bu, delilden yoksun bir iddiadır. Çünkü bunun yolu nakildir, bu konuda bir nakil de yoktur. Eğer Cüveynî bunun lafzın manasından anlaşıldığını ileri sürüyorsa, bu da kıyas ile amel olup lafzın delâlet şekilleri arasında yer almaz. İkincisi, şayet lafız, hem söylenene, hem de söylenmeyene delâlet edecek olsa, bu durumda çelişki meydana gelir. *Lübâbü'l-mahsûl*, II, 629; İltaş, *a.g.e.*, s. 289.

Mefhûmu genel olarak hüccet kabul eden Sem'ânî de, Cüveynî'nin bu gerekçesine işaret eder ve iki açıdan bunun doğru bir yaklaşım olmadığını belirtir. Birincisi, bu yaklaşım tarzı, Şâfiî'nin bu konudaki anlayışına terstir. Çünkü Şâfiî, sıfat ile hüküm arasında bir münasebet aramaksızın, bütün alanlarda mefhûmu hüccet saymıştır. İkincisi, Cüveynî'nin ileri sürdüğü münasebet dikkate alındığında bu, hükümde müessir olan bir illetten başka bir şey değildir. Bu durumda Kadî Ebû Zeyd'in (Debûsî) ileri sürdüğü itiraza muhatap olur ki, bu da illetlerde tardın gerekli olduğu, fakat illetin aks'inin hükmün aks'inde hüccet olmadığı şeklindedir. Zira illetin varlığı hükmün varlığını gerektirir, yokluğunda ise hükmün de ortadan kalkmasını gerektirmez. Bkz. *Kavâti'u'l-edille*, II, 28-30.

Sözün sıfata bağlanmasının bir amacının olması gerektiği ve bu amacın da bu sıfat bulunmadığında hükmün de yokluğunu gerektireceği şeklindeki gerekçeye, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olmadığını savunan usulcüler tarafından bazı itirazlar yöneltmiştir. Bu itirazlar genel olarak; lafzın vaz'ının zikredilen vasfın zikrediliş amaç ve yararıyla sabit olamayacağı, vasfın zikredilmesinin tahsis vehmedilmesin diye mantûkun delâletini takviye amaçlı olduğu, bu manada lakabın mefhûmunun da vasıfla aynı konumda olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca hükmün zikredilen vasfa bağlanmasının başka faydalarının bulunduğu, bu faydalardan birinin nasta sabit olan hükmün dışında kalanların kıyas ve başka icthad yöntemleriyle ortaya konması ve bu yolla müctehidin sevaba nail olmasıdır, şeklinde itiraz edilmiştir.<sup>844</sup>

---

Ancak Cüveynî, özellikle Sem'ânî tarafından yapılan itirazı gözdârı etmemiş ve Şâfî'nin vasfın münasip olmasını şart koşmaksızın genel olarak sıfatı kastedtiğini belirtmiş ve bunun karşılaştacağı itiraz açısından lakabın mefhûmunda farklı olmayacağını ifade etmiştir. Bkz. *El-Burhân*, I, 462-463. Ayrıca şer'î illetlerde aksin şart olmadığı şeklindeki itirazı da dile getiren Cüveynî, ifade ettiği münasebetin illetteki münasebetle aynı olmadığını, bundan amacının dilin konuluşunda lafzın zâhir olarak gerektirdiği anlama tutunmak olduğunu ve anlayan için bunun ta'lîl sıygasından ortaya çıktığını söyler. Bu durumda, söz konusu münasebetin, illetin taşıdığı şartları taşıması gerekmez. Bkz. *El-Burhân*, I, 468. Mâzerî de Cüveynî'nin mefhûmu's-sıfa bağlamında dile getirdiği münasip vasfın, müstenbat illetteki münasip vasfı olmadığını, bu sıfatın münasip olmasının dilin vaz'ının gereği olduğunu belirtir ve bu tür vasfı bulunduğunda hükmün sabit olacağını, bulunmadığında da hükmün de ortadan kalkacağını söyler. Bkz. *İzâhu'l-mahsûl*, s. 345.

<sup>844</sup> Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 318-319; Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 354-356; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 429-432; Amidî, *el-İhkâm*, III, 97-99.

Zikredilen her vasfın bir amacının bulunduğu ve muhâlefeyle delâleti dışında bir yararının bulunmadığı şeklindeki gerekçeyi, birçok açıdan zayıf ve geçersiz gören Bâkılânî, buna çeşitli itirazlarda bulunur ki sonraki birçok usulcü tarafından da bunlar farklı ifadelerle dile getirilmiştir. Bu itirazları, şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Böyle bir gerekçe istidlâl konusunda büyük bir hata ve açık bir karıştırma olup olması gerekeni tersine çevirmektir. Çünkü bu durumda sözün zikrediliş amaç ve faydası vaz'ı bilmenin yolu yapılmış olur. Halbuki sözün amaç ve faydasını bilmek, hitabın vaz'ını bilmeye tâbidir.

2. Hükmün belirli bir sıfata bağlanmasının sıfat bulunmadığında hükmün yokluğuna delâlet etmekten başka faydası yoktur sözünüz, hatalı ve delîlden yoksundur. Çünkü bunu ileri süren kişinin, sözün muhâlefe dışında bir faydasını bilmemesi, başka faydası bulunmadığı anlamına gelmediği gibi, bu konuda bir dayanağı da yoktur.

3. Lakabın mefhûmu da bu gerekçede belirtilen özelliğe sahiptir. Zira "*Koyunda zekât vardır*" sözünde, hükmün koyuna bağlanması, koyun dışındaki hayvanlarda zekât olmadığı anlamına gelir. Bu ifadede böyle bir fayda düşünülmediğinde, daha kapsamlı olan "*Mâşiyede zekât vardır*" ifadesi kullanılırdı ki, mâşiyeye ismi hem koyunu, hem de diğer hayvanları kapsayan bir isimdir. Bu değerlendirmeyi kabul ederlerse, iddialarını iptal etmiş olurlar. Şayet bunu kabule yanaşmazlar ve başka bir faydası vardır derlerse, bu durumda sıfatın özellikle zikredilmesinde de başka bir faydanın varolduğu söylenir. Bu itirazımız, lakabın mefhûmunu kabul etmeyen için geçerlidir, kabul eden ise daha önce ifade ettiğimden dolayı daha tutarsız davranmış olur.

4. Hükmün özellikle zikredilen sıfata bağlanmasının sizin zannettiğinizin dışında başka faydaları vardır. Buna göre "*Koyunda zekât vardır*" denildiğinde, size göre lafzın umumu gereği bu hem sâimeyi, hem de malûfeyi kapsayacağından, iki sınıftan birini diğerine kıyas etmeye ve ismin kapsadığı şeylerin ne olduğunu inceleme konusunda içtihad gerek kalmaz. Fakat "*Sâime koyunda zekât vardır*" denildiğinde, müctehidin sâimeye dahil olup olmaması açısından malûfenin hükmüne dair incelemede bulunması gerekir ki, bu yerinde bir fayda olup sevap kazanmaya vesiledir ve ilim sahiplerinin derecelerini yükseltmedir. Nassın zekâtın hepsinde vacip olduğunu bildirmesi durumunda ise bu yararı ortadan kalkar. Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 354-356.

Basrî de başka ihtimallerin bulunduğunu belirterek, yukarıda aktardığımız gerekçeye itiraz eder ve bu ihtimallerden bazılarını şu şekilde sıralar:

1. Bazı durumlarda bir lafza hüküm bağlandığında, belirli bir sıfatın bu hükmün dışında olduğu vehmedilebilir. "*Bir koyun kurban edin*" denildiğinde, bazı kimseler, gözü görmeyen koyunun bu hükmün dışında olduğunu vehmedebilir. Bu yüzden "*gözü görmeyen bir koyun kurban et*" der. Böylece bu vasfa sahip olan koyunu kurban etmenin caiz olduğu anlaşılır.

b. Hükümün özellikle bir sığata bağlanması, hükümün bir illete bağlanması gibidir. Hükümün illete bağlanması durumunda, illetin varlığı hükümün varlığını, yokluğu hükümün yokluğunu gerektirdiği gibi, hükümün sığata bağlanması durumunda da, sıfatın varlığı hükümün varlığını, yokluğu hükümün yokluğunu gerektirir.<sup>845</sup>

Bu gerekçeye illetle sıfat konusundaki ihtilafın bir olduğu, hükümün illete bağlanması durumunda illetin varlığının hükümün varlığını gerektireceği, ama illetin yokluğunun hükümün yokluğunu gerektirmeyeceği ve aslın gerektirdiği üzere kalacağı şekilde itiraz edilmiştir.<sup>846</sup>

c. Araplar istisna ile kayıtlı hitabı, böyle olmayan hitaptan ayırdığı gibi, mutlak hitab ile bir sıfatla kayıtlı hitabı birbirinden ayırmıştır. İstisna, istisna edilenin hükümünün müstesnâ minhten farklı olduğuna delâlet ettiği gibi, sıfat da onunla kayıtlı hitabın hükümünün, kayıtlı olmayan hitabın hükümünden farklı olduğuna delâlet eder.<sup>847</sup>

Bu gerekçeye, şu şekilde itiraz edilmiştir: Mutlak hitab ile sıfatla mukayyed hitabı birbirlerinden ayırdıklarını ancak mutlak lafzın hükümünün mutlak olduğuna delâletinin ilim veya zan ile sabit olduğunu, sıfatla kayıtlı hitabın ise sıfatın bulunduğu durumda hükme kat'î veya zannî bir şekilde delâlet ettiğini, sıfatın bulunmadığı

---

2. “Çocuklarınızı açlık korkusuyla öldürmeyin” (İsrâ 17/31) âyetinde olduğu gibi insanların bu sıfat ile ilgili sıkıntısından dolayı belirtilmiş, diğerleri konusunda insanların bir şüphesi olmadığından belirtilmemiştir.

3. Maslahat, sıfatla kayıtlananın hükümünün nass ile, onun dışında kalanların kıyas ile bilinmesi yönünde olabilir.

4. Maslahat, sıfatla kayıtlananın hükümünün nass ile, bunun dışındakilerde bu hükümün başka bir nass ile bilinmesi yönünde olabilir.

5. Maslahat, sıfat dışında kalanların hükümünün akıl ile bilinmesi olabilir.

6. Maslahat, hükümün (malûfe) sıfatının yokluğu ile birlikte aklın hükmü üzere kalması yönünde olabilir. Dolayısıyla bütün bu ihtimaller varken sıfatın zikredilmesindeki amacın sadece sıfatın dışında kalanlardan hükümün nefyi olduğu söylenemez. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 151-152.

Mufhumu'l-muhâlefeyi hüccet sayan usulcüler, yukarıda özet olarak verdiğimiz itirazlara bazı cevaplar vermişlerdir: Lafzın vaz'ının vasfın zikrediliş amacıyla sabit olmadığı, bu vasfın muhâlefe dışında bir yararının olmadığı istikra yöntemiyle sabit olduğunda, bu yararın dikkata alınmasının belirli hale geleceği ifade edilmiştir. VASFİN lafzın mantûka delâletini takviye amaçlı zikredildiği şeklindeki itiraza da, eğer muhâlefe anlamı olmasaydı bu, zikredilmeyen, diğer vasfın tahsisini gerektirirdi. Bunun lakabın mefhûmu konumunda olduğu şeklindeki itiraza, lakab sözden çıkarıldığı zaman kelâm manasını ifade edemez hale gelir, bu yüzden onun mefhûmu yoktur, bu yüzden onunla kıyaslanarak yapılan itiraz geçersizdir. Hükümün bir kayda bağlanmasının başka yararının bulunduğu şeklindeki itiraza, muhâlefe dışında başka bir yararı bulunmadığında mefhûmuyla amel edilir şeklinde cevap vermişlerdir. Bkz. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar* ( İcî şerhiyle), s. 258-259.

<sup>845</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 356; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 432; Amidî, *el-İhkâm*, III, 101.

<sup>846</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 357; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 432; Amidî, *el-İhkâm*, III, 101.

<sup>847</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 210; Amidî, *el-İhkâm*, III, 99-100; İbnü'l-Hâcib, *Münthehe'l-vusûl*, s. 150-151.

durumda ise hükmün varlığına veya yokluğuna delaletinin şüphe içerdiğini ifade etmişlerdir.<sup>848</sup>

d. “Sizden birinizin tabağını köpek yaladığı zaman onun temiz olması biri toprakla olmak üzere yedi kere yıkanmasıylaadır”<sup>849</sup> hadisinde olduğu gibi, mefhûmu’l-muhâlefenin hüccet olduğunu kabul etmezsek bu, mantûkun delâlet ettiğini ortadan kaldırır. Burada Hz. Peygamber, yedinci yıkamayı temizleyici kılmıştır. Şayet bu, yedi kereden az yıkamanın temizleyici olmadığına delâlet etmezse, yedinci yıkama temizleyici olma vasfına sahip olmaz. Çünkü yedinci yıkama, temiz olmuş bir tabağa uygulanmış olacaktır ve tabağın temizlenmesi bu yedinci yıkama ile gerçekleşmemiş olur. Bu da mantûkun delâlet ettiğini ortadan kaldırmayı gerektirir.<sup>850</sup>

## B.HÜCCET KABUL ETMEYENLERİN GEREKÇELERİ

Mefhûmu’l-muhâlefenin hüccet olmadığını, dilde lafzın bu yolla hükme delâletinin bulunmadığını savunan usulcüler, bu görüşlerini bazı aklî gerekçelere dayandırdıkları gibi, hüccet olduğunu savunan usulcüler de genelde onların bu gerekçelerine eserlerinde yer vermişler ve bunlara itirazlar yöneltmişlerdir. Amidî ise mefhûmu’l-muhâlefeyi reddettiği halde, usulcülerin bu gerekçelerini zikrederken hangi açılardan onlara itiraz edilebileceğine dikkat çekmiştir. Bu gerekçelerin çoğu Bâkılânî tarafından dile getirilmiş, sonraki usulcülerin çoğu da ya bunları aynen, ya da başka gerekçeler de ilave ederek zikretmiştir. Bu yüzden, önce Bâkılânî tarafından zikredilenleri, sonra da diğer usulcülerin zikrettiği bazı gerekçeleri aktarmanın uygun olacağı kanaatindeyiz:

1. Lafzın mefhûmu’l-muhâlefe türünden delâletinin bulunduğu söylenmesi durumunda bu, ya akıl, ya da nakille bilinir. Dil ile ilgili konularda, aklın bir rolü olmaz. Dolayısıyla Bâkılânî’nin ifade ettiği gibi bu, ya Araplardan tevkîf (nakil), ya da onun yerine geçecek ve zorunlu olarak maksatlarını bilmeyi sağlayacak istikrâ ile ancak sabit olabilir. Bu tevkîfî olsaydı, ya sıhhati zarurî olarak veya bir delille bilinen mütevâtir

<sup>848</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 210; Amidî, *el-İhkâm*, III, 100.

<sup>849</sup> Bu hadis için bazı lafız farklılıkları ile bkz. Buharî, *Vudû*, 33; Müslim, *Tahâret*, 89, 90; Nesaî, *Tahâret*, 50, 51; *Miyâh*, 7, 8; İbn Mace, *Tahâret*, 31; Mâlik, *Tahâret*, 35; Ahmed b. Hanbel, II, 245.

<sup>850</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 433-434; Amidî, *el-İhkâm*, III, 101; İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 337; İbnü’l-Hâcib, *Muntehe’l-vusûl*, s. 150.

türünden olurdu ya da sıhhatleri bilinmeyen haber-i vâhid türünden olurdu. İnsanların çoğu reddederken bu konuda mütevâtir türü bir naklin bulunduğunu söylemek imkânsızdır. Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetinin anlaşılmasına etki edecek dilsel bir kullanımın sübûtu için, hata ihtimali taşıyan haber-i vâhid de yeterli olmaz. Aynı şekilde, sözleri araştırıldığında, mütevâtir yerine geçecek türden bir istikradan da söz edilemez. Zira onların *darûb*, *katûl* ve benzeri ifadelerindeki maksatlarının çokluk, *a'lem-alîm*, *akder-kadîr* ifadelerindeki maksatlarının da sıfatta mübalağa ve tafdîl olduğunun bilindiği gibi, aynı kuvvette muhâlefe yoluyla mefhûmun delâletinin bulunduğu bilinmemektedir.<sup>851</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunanlar, bu gerekçeye hem akıl, hem de nakil ile mefhûmun hücciyetini ispat ettiklerini söyleyerek itiraz etmişlerdir. İcmâ ve haber-i vâhid ile amel edilmesi gerektiğine dair mütevâtir olmayan haberlerle istidlâlde bulunduğunuz gibi biz de mefhûmun hüccet olduğunu bu tür haberlerle ispat ettik.<sup>852</sup> Ayrıca bu tür konularda aklın bir dahlinin olmayacağı da doğru değildir. Zira aklın, Arapların sözlerinin vaz'larını ve maksatlarını tesbit konusunda rolü vardır.<sup>853</sup> Amidî de, lafzın mefhûma delâletinin, haber-i vâhidle sabit olmasının imkânsız olmadığını söyler. Çünkü kabul edenlere göre, lafzın mefhûma delâleti kat'î değil, zannî bir delâlettir. Ayrıca dille ilgili konularda tevâtürün şart görülüp haber-i vâhidin kabul edilmemesi, dilin çoğu ile amel edilmemeye, dolayısıyla bu, Kitap ve Sünnet lafızlarının ve şer'î ahkâmın çoğu ile amel edilmemeye götürür. Bundan doğacak sakınca da, haber-i vâhidin kabul edilmesinden doğacak sakıncadan daha büyüktür. Bu yüzden günümüze kadar her dönemde âlimler, lügavî lafızlara dayanan şer'î ahkâmın ispat edilmesinde Asma'î, Halil, Ebû Ubeyde ve benzeri kişilerden nakledilen haberlerle yetinmişlerdir.<sup>854</sup>

2. Husnû'l-istifhamın uygun düşmesi, lafzın mefhûma delâletinin bulunmadığını gösterir. Örneğin birisi, “*Zeyd sana kasten vurursa, sen de ona vur*” dediğinde onun, “*Zeyd bana hata ile vurursa, ben de ona vuracak mıyım?*” diye

<sup>851</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 333-334; Ferrâ, *el-'Udde*, II, 469; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 17-18; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 415; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 215; Amidî, *el-İhkâm*, III, 102; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, II, 564.

<sup>852</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 469. Ayrıca benzer itirazlar için bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 434-435.

<sup>853</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 469.

<sup>854</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 102-103.

sorması; aynı şekilde birisine “*sâime hayvanlarından zekât ver*” denildiğinde, o kişinin “*malûfe için de zekât verecek miyim, yoksa vermeyecek miyim?*” diye sorması, mantûk ile ilgili değil, mefhûm ile ilgili olarak uygun düşmektedir. Şayet bu ifadelerde lafzın mefhûmu’l-muhâlefeye delâleti olsaydı, arkasından muhatabın bu soruyu sorması uygun düşmez ve sormaya ihtiyaç duymadan hata ile vurduğunda vurmaması gerektiğini, malûfede de zekât olmadığını anlardı.<sup>855</sup>

Bu gerekçeye Şîrâzî şu şekilde itiraz etmiştir: Malûfede zekâtın gerekli olup olmadığının sorulmasının uygun düşmesi, sözün ona delâletinin muhtemel olmasından dolayıdır. Sâime ile ilgili soru sorulmasının uygun düşmemesi ise sözün ona delâletinde ihtimal bulunmadığından dolayıdır. İhtimal varsa, soru sorulması uygun olur. Sarîh delâlet bulunduğu anda ise, soru sorulması çirkin olur. Örneğin, “*Sana Ramazan orucunu vacip kıldım*” denildiğinde, vücûba dair soru sormak çirkin olur. Ama “*Ramazan orucunu tutunuz*” denildiğinde, bu ifadenin vücûba delâleti ihtimal taşıdığından, vücûba dair soru sorulması uygun olur.<sup>856</sup>

3. Lafzın mefhûmu’l-muhâlefeye delâletinin bulunmadığının delîllerinden biri de Arapların hükmü sığata bağlamalarının, bazen söylenen ile söylenmeyenin hükmünün aynı olması, bazen de farklı olması durumunda olduğu görülmektedir. Dolayısıyla söylenen için hüküm hitabın nassı ile sabit olur, söylenmeyen için aynı hükmün sabit olması veya bu hükmün ondan nefyedilmesi muhtemeldir ve başka bir delîle veya karîneye ihtiyaç duyar.<sup>857</sup>

Ferrâ, hüküm bir sığata bağlanmış olduğu halde söylenen ile söylenmeyenin hükmünün aynı olduğu bu durumlarda, bir delîlin varlığından dolayı muhâlefeye delâlet etme özelliğinin ortadan kalktığı şeklinde itiraz etmiştir.<sup>858</sup>

<sup>855</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 335; Şerîf Murtazâ, *ez-Zerî’a*, I, 400-401; Tûsî, *el-’Udde*, II, 473-474; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma*, I, 438; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, II, 17; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 416; Amîdî, *el-İhkâm*, III, 103.

<sup>856</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma*, I, 438-439. Amîdî de bu itirazı dile getirmiştir. Bkz. *el-İhkâm*, III, 103.

<sup>857</sup> Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 335; Ferrâ, *el-’Udde*, II, 467-469; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 416; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 140-141; Amîdî, *el-İhkâm*, III, 108-109. Amîdî’nin bu konuda dayandığı iki temel gerekçeden biri budur ve buna şu örnekleri verir: “*Açlık korkusu yüzünden, çocuklarınızı öldürmeyin*” (İsrâ 17/31) âyetinde, hükmün bağlandığı “*açlık korkusu*” kaydı olmasa da yine çocukların öldürülmesi yasaktır. Aynı şekilde “*Sizden her kim av hayvanını kasten öldürürse, öldürdüğü hayvanın dengi bir hayvanı ceza olarak kurban eder*” (Mâide 5/95) âyetinde, ihramlının kasten öldürmesi ile hata yoluyla öldürmesi arasında fark yoktur ve hata ile öldürmesi halinde de ceza gerekir. Bkz. *el-İhkâm*, III, 108-109.

<sup>858</sup> Ferrâ, *el-’Udde*, II, 468.

4. Hükümün sıfata bağlanmasının muhâlefeye delâlet etmeyeceğine dair delîllerden bir tanesi de, “*Siyah kalktı, ayrıldı, çıktı*” şeklindeki haber türü sözlere dayanarak mefhûm yoluyla bunların “*beyaz*”dan nefyedilmeyeceği konusunda ittifak edilmesidir. Dolayısıyla bu ifade ile aynı konumda olan “*Siyaha vur*” şeklindeki emir ifadesinin de mefhûmunun olmaması gerekir. Çünkü mefhûma delâlet etmesi açısından haber ile emir arasında bir fark yoktur.<sup>859</sup>

Bu gerekçeye hükümün sıfata bağlanması konusunda haber ile emir arasında bir fark bulunmadığı ve ikisinin de mefhûma delâlet ettiği şeklinde itiraz edilmiştir. Ayrıca bir şeyden haber vermenin bir maksadının bulunduğu, bu maksadın diğer şeylerden haber verme konusunda bulunmadığının bilinmesi ve emir için böyle bir maksadın bulunmaması, bu açıdan ikisinin birbirlerine benzemedikleri şeklinde de itiraz edilmiştir.<sup>860</sup>

5. Lafzın muhâlefeye delâletinin bulunmadığının delîllerinden biri de, dilticilerin ve Meânî âlimlerinin, *Zeyd, Amr* gibi özel isimlerin ve *kâim, dârib* gibi bir sıfata delâlet eden sıfat isimlerinin vaz’ edilmesinin amacının müsemmaları birbirinden ayırmak olduğu konusunda hemfikir olmasıdır. Onların isme hükümü bağlamalarının amacı, bu hükümün o isim için sabit olmasını sağlamaktır. Hükümün sıfata bağlanması mefhûma delâlet edecekse, isme bağlanması da mefhûma delâlet eder. Halbuki lakabın mefhûmunun bulunmadığı açık olup mefhûmu kabul edenlerin de büyük çoğunluğu lakabın mefhûmunu kabul etmemiştir.<sup>861</sup>

Bu gerekçeye Şîrâzî iki açıdan itiraz etmiştir. Birincisi, sıfat gibi ismin de mefhûma delâlet ettiğini söyleyenlere göre bu gerekçe geçersiz olur. İkincisi, ismin mefhûma delâlet etmediğini söyleyenlere göre de, sıfat ile isim arasında değişik açılardan fark vardır ve bu farklardan dolayı ismin mefhûma delâleti yokken, sıfatın

<sup>859</sup> Bâkallânî, *et-Takrîb*, III, 335-336; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 154; Bâcî, *İhkamu’l-fusûl*, s. 447; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, II, 15; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 217; Amîdî, *el-İhkâm*, III, 103.

<sup>860</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 217. Amîdî de mefhûmu’l-muhâlefeyi kabul edenlere göre hükümün sıfata bağlanmasında emir ile haber arasında bir fark bulunmadığı ve ikisinin de mefhûmunun bulunduğu şeklinde itiraz edilebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca haber olması durumunda mefhûmunun bulunmadığı kabul edilse bile emrin buna kıyas edilmesinin dilde kıyas olacağını ve bunun mümteni olduğunu, dilde kıyasın sahih kabul edilmesi durumunda da haber ile emir arasındaki farkın açık olduğunu söyler. Bkz. *el-İhkâm*, III, 104.

<sup>861</sup> Bâkallânî, *et-Takrîb*, III, 336; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 154-155; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî’a*, I, 397-398; Tûsî, *el-’Udde*, II, 472; Bâcî, *İhkamu’l-fusûl*, s. 447; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 435; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, II, 15-16; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 417-418; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 142-143; Amîdî, *el-İhkâm*, III, 105.

delâleti vardır.<sup>862</sup> Amidî de hükmün sıfata bağlanmasının isme bağlanmasına kıyas edilmesinin dilde kıyas olduğu ve bunun sahih olmadığı şeklinde itiraz edilebileceğini ifade eder. Diğer yandan, bu kıyas sahih olsa da, hükmün isme bağlanmasının mefhûma delâlet etmeyeceği müselleme değildir. Mefhûma delâlet etmediği kabul edilse bile, sıfatın ona kıyas edilebilmesi için, hükmün isme bağlanması durumunda mefhûma delâlet etmemesinin illetinin ismin temyîz için vaz' edilmiş olması şeklinde açıklanması durumunda olur ki, bu da kabul edilmiş bir önerme değildir. Dolayısıyla bu, hükmün sıfata bağlanmasının mefhûma delâleti bulunmadığına gerekçe yapılamaz. Çünkü gayeden de temyîz kastedildiği halde, mefhûma delâlet ettiği kabul edilmektedir.<sup>863</sup>

6. Araplar dillerinde bir, iki veya daha fazla şeyden haber verme söz konusu olduğunda, diğerlerini zikretmeden sadece bir, iki veya daha fazla şeyden haber vermelerinin mümkün olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla “Zeyd kalktı” sözü, Zeyd’in kalktığından ve onun dışındakilerin kalkmadığından haber verme anlamına gelmez. Çünkü bu, daima bir söz ile biri isbat, diğeri nefy olan iki şeyi haber vermeyi gerektirir. Halbuki dilde, ne müsbet, ne de menfî böyle bir şey söz konusu değildir. Diğer yandan, şayet Zeyd’in kalktığından haber verme, onun dışındakilerin kalkmadığını haber verme anlamına gelseydi, “Zeyd ve Amr kalktı” sözü açık bir çelişki olurdu. Çünkü Zeyd’in kalktığını haber verme, onun dışında kalan kimselerden kalkmayı nefyetme anlamına gelir. Bu tür sözleri kimse çelişki saymadığına göre, “Zeyd kalktı” sözünün Amr’ın kalkmadığına delâlet etmediği sabit olur. Aynı şekilde “Sâime koyunda zekât vardır, malufede de zekât vardır” ve “Koyunda zekât vardır, atta ve

---

<sup>862</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 435. Şîrâzî hükmün isme bağlanması ile sıfata bağlanması arasındaki bazı farkları, şu şekilde ifade eder: 1. Hükmün isme bağlanmasından muhâlefeyi kastetmezler. Çünkü bir kimse *ekmek* kastettiği halde, “*bana et satın al*” diyebilir. Bu yüzden, onları bir araya getirip “*bana et, ekmek ve helva satın al*” diyebilir. Hükmün sıfata bağlanmasından ise, muhâlefeyi kastederler. Çünkü bir kimseye göre koyun ve sığır eti aynı olduğu halde, “*bana koyun eti satın al*” demez. Bu yüzden, ikisinin bir araya getirilip zikredilmesi azdır. 2. Hükmün sığıra bağlanması, vücûbun koyuna bağlanmasını ortadan kaldırmazken, hükmün malûfeye bağlanması ise vücûbun sâimeye bağlanmasını engeller. 3. Hükmün isme bağlanması âmm bir isimden hâss bir isme geçiş değildir ki muhâlefeyi gerektirsin, hükmün sıfata bağlanmasında ise âmm bir isimden hâss bir isme geçiş vardır. Zira “koyun”, âmm bir isimdir, sâime ise hâss bir isimdir ve malûfenin ona dahil olmasına engel olur. Bu yüzden, muhâlefeyi gerektirir. Bkz. *Şerhu'l-lüma'*, I, 436.

<sup>863</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 106.

*devede de zekât vardır*” sözleri de çelişki olurdu. Bu çelişki olmadığına göre, sıfatın mefhûmunun olmadığı sabit olur.<sup>864</sup>

Şîrâzî ve Kelvezânî gibi usulcüler bu gerekçede ifade edilen iddianın doğru olmadığını, hem isbata, hem de nefye delâlet eden şeylerin bulunduğunu söyler. Bu türden olarak, hükmün gayeye bağlanması, gayeden öncesinde hükmün sabit olmasına, sonrasında ise hükmün nefyine delâlet eder. Bir şeyi emretmek de, onun zıddını nehyetmektir. Ancak, buralarda lafız, iki zıt şeye aynı yolla değil, farklı açılardan delâlet eder. Örneğin lafız, sâimedeki zekâtın var olduğuna sarîhi ile, malûfede ise zekâtın bulunmadığına mefhûmu ile delâlet eder.<sup>865</sup>

7. Başta Basrî olmak üzere Esmendî, Râzî, Amidî gibi usulcüler, lafzın muhâlefe yoluyla mefhûma delâletinin bulunmadığına dair yukarıda Bâkılânî’den aktardığımız gerekçelerden bazılarını dayanmakla birlikte, temelde ise şu gerekçeye dayanırlar: Sıfatla kayıtlı hitap mefhûma delâlet etseydi, ya sarîhi ve lafız ile, ya da anlamı ve faydası ile delâlet ederdi. Her iki açıdan da delâlet etmediğine göre, mefhûma delâleti yoktur. Sarihi açısından ele alınacak olursa, lafızda sıfatın dışındakiler zikredilmemiştir. Örneğin “*Sâime koyundan zekât verin*” sözünde, malûfeye ilişkin herhangi bir şey yoktur. Anlamı açısından da, mefhûma delâleti yoktur. Çünkü, bu açıdan delâlet edebilmesi için, sıfatın zikredilmesinin, onun dışındakilerden hükmü nefyetme amacı dışında bir amacının bulunmadığının bilinmesi gerekir. Halbuki sıfatın özellikle zikredilmesinin başka amaçları olabilir.<sup>866</sup>

<sup>864</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 338; Basrî, *el-Mu’temed*, I, 155; Şerif Murtazâ, *ez-Zerî’a*, I, 396, 399; Tûsî, *el-’Udde*, II, 471; Bâcî, *İhkamü’l-fusûl*, s. 448; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma*, I, 438; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, II, 16; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 418; Amidî, *el-İhkâm*, III, 107; İltaş, *a.g.e.*, s. 291.

<sup>865</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma*, I, 438; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 222; Amidî, *el-İhkâm*, III, 107. Âmidî de yukarıda diğer usulcülerden aktardığımız itirazlar ile birlikte, dilde iki zıdda aynı anda delâlet eden bir lafzın bulunmadığının kabul edilemez olduğunu, zira müşterek isimlerde olduğu gibi ister zıt olsun, ister olmasın iki farklı müsemmanın kastedilmesinin imkânsız olmadığını söyleyebileceğini ifade eder. Bkz. *el-İhkâm*, III, 107.

<sup>866</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, I, 150-151; Esmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 132-133; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 137-138; Amidî, *el-İhkâm*, III, 110.

Yukarıda saydığımız bu gerekçeler dışında, gerek mefhûmu’l-muhâlefeyi hüccet gören Ferrâ, Şîrâzî ve Kelvezânî gibi usulcülerin muhaliflerin gerekçeleri olarak verdiği, gerekse Amidî gibi mefhûmu hüccet saymayan usulcüler tarafından mefhûmu reddedenlerin gerekçeleri olarak zikrettikleri diğer bazı gerekçeler de vardır. Bunların bazılarını şu şekilde aktarmak mümkündür:

1. Hükmün bir sığata bağlanması bu sıfat dışındakilerde nefye delâlet etseydi, “*sâime ve malûfe koyunda zekât vardır*” örneğinde olduğu gibi zikredilen ile zikredilmeyen bu sıfatların birlikte açıkça zikredilmesinin doğru olmaması gerekirdi. “*Zeyd’e öf deme, onu döv*” demenin güzel olmaması gibi. Çünkü bu iki sıfat arasında tenakuz vardır. Bkz. Ferrâ, *el-’Udde*, II, 469; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma*, I, 437; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 218; Amidî, *el-İhkâm*, III, 105. Bu gerekçeye gayenin mefhûmunun varlığı (Ferrâ, *el-’Udde*, II, 470; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma*, I, 437-438) ve

Kelvezânî, bu gerekçeye şu şekilde itiraz etmiştir. Sıfatla kayıtlı hitab mefhûma hem sarîhiyle, hem de faydası yoluyla delâlet eder. Zira sahabe dili iyi bildikleri halde, lafzın sarîhinden mefhûmu anlamışlardır. Faydası açısından ise hikmet sahibi olan Allah faydasız hiçbir lafız zikretmez ve muhaliflerin zikrettikleri faydalar nadir olarak sıfatın zikrediliş amacı olsa da açık olan muhâlefe yoluyla mefhûma delâlet etmesidir.<sup>867</sup>

Son dönem bazı araştırmacılar, Hanefî usulcülerin, mefhûmu'l-muhalefeyi geçerli bir delâlet türü olarak görmemelerinin temel gerekçesinin, bunun geçerli bir delâlet türü olarak kabul edilmesi durumunda kıyasın ortadan kalkacağı endişesi olduğunu ifade etmişler ve bu iddialarını ispat etmek için Hanefî usulcülerden bazı alıntılar yapmışlardır.<sup>868</sup> Ancak genel olarak Hanefî usulcülerin, mefhûmu'l-muhalefeyi bütün türleriyle reddetmelerindeki temel sebeplerden biri kıyasın iptali endişesi ihtimali olsa bile, lakabın mefhûmuna kabul etmeyen diğer usulcüler gibi onlar da bu endişelerini lakabın mefhûmu ile ilgili değerlendirmeleri esnasında dile getirmişlerdir. Nitekim bunu ifade ederken verdikleri örnekler de lakabın mefhûmu türüne verilen örneklerdir.<sup>869</sup> Bu yüzden lakabın mefhûmu dışındaki diğer türler ile ilgili böyle bir iddiayı Hanefî usulcülere nisbet etmek, onların usul eserlerindeki açık bir ifadelerine dayanmadığı kanaatindeyiz. Ancak her ne kadar usulcüler, lakabın mefhûmu

---

umum siygalarının istiğraka delâlet etmesi ile itiraz edilmiştir (Ferrâ, *el-'Udde*, II, 470). Ayrıca bu delîlin muhâlefe delâleti nass türünden değil, ihtimal taşıyan zâhir türündendir. Bu yüzden onun nakîzi nass olarak ifade edildiğinde, kendisi muhtemel olduğu için ortadan kalkar. Bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 438.

2. Sâime koyunda zekâtın gerekli olduğu nassta zikredilmiş, malûfenin hükmüne dair ise bir şey zikredilip işitilmiş değildir. Dolayısıyla nassta belirtilmeden önce ahkâma dair asolan tevakkuf etmek olduğu gibi, malûfenin hükmüne dair de tevakkuf etmek gerekir. Bkz. Ferrâ, *el-'Udde*, II, 470. Bu gerekçeye, nutktan önce malûfenin hükmüne dair nefiy veya isbat türünden bir hüküm işitilmemiş, ancak nutktan sonra bazısının hükmü nasstan, bazısının ise onun mefhûmundan bilinir, şeklinde itiraz edilmiştir. Bkz. Ferrâ, *el-'Udde*, II, 470.

3. Hitabın mefhûm türünden delâleti olsa, tersi caiz olduğu gibi mantûkun delâletinin ortadan kalkıp mefhûmun delâletinin kalması caiz olur. Halbuki bu mümkün değildir. Bkz. Ferrâ, *el-'Udde*, II, 471-472; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 220; Amidî, *El-İhkâm*, III, 106-107. Bu gerekçeye iki şekilde cevap verilmiştir. Birincisi hitabın hükmünün ortadan kalkıp mefhûmun hükmünün kalması caizdir. Çünkü bunlar iki ayrı hitap gibidir. Biri ortadan kalkınca, diğeri ortadan kalkmaz (Ferrâ, *el-'Udde*, II, 472; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 221). İkincisi hitab ortadan kalkınca, mefhûmun hükmü de ortadan kalkar. Çünkü mefhûm, mantûkun fer'i ve neticesidir. Asl ortadan kalkınca, fer' de ortadan kalkar. İki ayrı hitap ise biri diğerrinin fer'i olmaması açısından bundan ayrılır. Bkz. Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 221.

4. Hükmün sîfata bağlanması bu hükmün zıddına delâlet ediyorsa, ayrıca bu zıdda delâlet edecek bir ifade vaz' edilmez. Halbuki "*sâime koyunda zekât vardır, malûfe koyunda ise zekât yoktur*" ifadesini kullanmak caiz olduğuna göre, malûfenin hükmü, mefhûmdan değil, kendisi için vaz' edilen ifadede elde edilir. Bkz. Ferrâ, *el-'Udde*, II, 471. Ferrâ, zikrettiği bu gerekçeye, şöyle cevap verir: Malûfede zekâtın gerekli olmadığı, yukarıdaki ifadenin birinci kısmının mefhûmundan anlaşılır, ikinci kısımdaki nutk ise bunu te'kid eder. Nitekim "*bütünü müşrikleri öldür*" ifadesinde "bütün" lafzı olmasa da müşriklerin tamamının öldürülmesi gerekli olur. Bkz. Ferrâ, *el-'Udde*, II, 471.

<sup>867</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 214.

<sup>868</sup> Bkz. Güman, *Nahiv – Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 180-181; Duman, *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, s. 46.

<sup>869</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 301; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 139-140; Pezdevî, *Usûl (Buharî şerhiyle)*, I, 469-470; Serahsî, *Usûl*, I, 255-256. Cessâs, naslarda geçen "altı riba maddesi" ile "meyte ve kanın haram kılınması" örneklerini vermiştir ki, bunlar lakabın mefhûmuna verilen örneklerdir.

bağlamında bu endişeyi dile getirmiş olsalar da, izah tarzlarına bakıldığında onlara göre, bu gerekçenin mefhûmun bütün türleri için geçerli olabilecek türden olduğunu söylemek de mümkündür.

*Kısa Bir Değerlendirme:* Gerek mefhumu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan, gerekse onun hücciyetini reddeden usulcülerin ileri sürdükleri gerekçeleri değerlendirdiğimizde, hüccet olduğunu savunan usulcülerin görüşlerinin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür. Zira mefhumun bu türünün hükme delâlet eden yollardan biri olarak değerlendirilmesi, dilin tabiatına ve dildeki hitapların delâlet ettiklerine daha uygun görünmektedir. Hitaptaki her kaydın bir gayesinin, maksadının bulunduğu kabul edilip, Şâri'in maksatlarının ihata edilemeyeceğinden ihtiyatın tercih edilmesi ve bu yüzden bu delâlet türünün reddedilmesi gerektiğinin savunulması da isabetli görünmemektedir. Zira Şâri'in hitaplarındaki kayıtların amacını kesin olarak tespit etmek mümkün değilse de, müçtehit kişi bunu araştırıp kaydın, hükmün zikredilende sabit kılınması ve zikredilmeyenden nefyedilmesi dışında bir yararının bulunmadığını tesbit edince, kaydın bu amaç için olduğu konusunda zannı galip oluşur ki bu delâlet türüyle amel etmek için zannı galip yeterlidir. Dolayısıyla hüccet sayanların hitaptaki her kayıttan muhâlefe anlamı çıkarmadıkları ve bu delâlet türü için zikrettikleri şartlar da göz önünde bulundurulduğunda ihtiyatın tercih edilip bu delâletin iptal edilmesi dilin gereği olan bir delâleti iptal etmek gibi görünmektedir.

Ayrıca usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefenin her bir türünün hüccet olup olmadığına ve gerekçelerine dair aktardığımız kanaatlerinden anlaşılmaktadır ki, bazı çağdaş müellif ve araştırmacıların genelleme yaparak mefhumu'l-muhalefenin hüccet olduğu görüşünü Hanefilerin dışındaki cumhura, hüccet olmadığı görüşünü ise sadece Hanefilere nispet etmeleri doğru bir değerlendirme değildir. Zira Eş'arî, Mutezilî, Şîf ve Zahirî usulcülerin de büyük çoğunluğu, genel olarak mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet görmemişlerdir.

## VII. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN GEÇERLİLİK ALANI, DAYANAĞI, KAPSAMI VE HÜKMÜ İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

### A. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN GEÇERLİ OLDUĞU ALANLAR

Mefhûmu'l-muhâlefenin geçerli bir delâlet şekli olup olmadığını tartışan usulcüler, bu delâletin hangi alanlarda geçerli olup hangisinde geçerli olmadığını da tartışma konusu yapmışlardır. Ancak bu, temelde Şâri'in hitabına dair yapılan bir tartışma mı, yoksa dile ilişkin bir tartışma mı konusunda düğümlenir. İlk dönem usulcüler, mefhûm konusunda bu hususa açıkça değinmemiş olsa da, onların mefhûm ile ilgili ifadelerinden hangi eğilimde olduklarını çıkarmak mümkündür. Hanefîlerden Debûsî, Serahsî ve Semerkandî gibi usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefe konusunu işlerken özellikle Şâri' ifadesini kullanmaları, onlara göre bu delâlet türünün Şâri'in hitabında geçerli olmadığını ifade eder.<sup>870</sup> Zerkeşî, Hanefîlerden Serahsî'nin *Kitâbu's-siyer*'de delîlü'l-hitabın Şâri'in hitaplarında hüccet olmadığını, insanların ıstılahlarında ve örflerinde ise hüccet olduğunu söylediğini, buna karşılık müteahhirîn Şâfiîlerden birinin bu görüşün aksini ileri sürerek Allah'ın ve Resülünün kelâmında hüccet olduğunu, müelliflerin ve diğer insanların kelâmında ise hüccet olmadığını söylediğini belirtir.<sup>871</sup> Zerkeşî'nin ismini vermediği bu kişi, Sübkî'nin babası Takıyüddîn es-Sübkî'dir. Görebildiğimiz kadarıyla, mefhûm konusunda bu meseleyi ilk olarak ele alan kişi Sübkî olup, Hanefî usulcülerin Şâri'in kelâmında mefhûmu kabul etmediğini, babasının ise bunun tersini savunduğunu, bazı kimselerin de haber türünden olan sözlerde mefhûmu kabul etmediğini ifade eder.<sup>872</sup> Buna göre dört görüşten söz etmek mümkündür:

Birincisi, Sübkî'nin ifade ettiği üzere, haber türünden olan ifadelerin mefhûmunun hüccet olmadığı, inşâ türünden olanların ise hüccet olduğu şeklindedir. Örneğin haber türünden olan “*Şam'da sâime koyun vardır*” ifadesi, malûfe koyunu nefyetmez. Zira haber, haricî – küllî bir özelliğe sahiptir ve bir kısmından haber verip bir kısmını terk etmek mümkündür. Dolayısıyla malûfe koyundan söz etmemiş olması,

<sup>870</sup> Debûsî, *Takvimu'l-edille*, s. 140; Serahsî, *el-Usûl*, I, 256, 260; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 579-581.

<sup>871</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 15.

<sup>872</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşnîfü'l-mesâmi'* şerhiyle), I, 366-368. Ayrıca bkz. Mahallî şerhi ile, I, 334-336; *ed-Diyâu'l-lâmi'* şerhi ile, II, 119, 124-125.

onun hariçte var olmasını engellemez. Çünkü hariçteki varlığı habere değil, vakiya tâbidir. “*Sâime koyundan zekât verin*” türü inşâ ifadesinin ise, hariçte bir varlığı yoktur. Varlığı ona delâlet eden lafza tâbidir. Dolayısıyla, onda bulunan kaydın, muhâlefe dışında bir yararı yoktur.<sup>873</sup>

İkincisi, Hanefî usulcülerin görüşüdür ki, İbnü'l-Hümâm, Hanefilerin bütün kısımlarıyla birlikte mefhûmu'l-muhâlefeyi sadece Şâri'in kelâmında hüccet kabul etmediklerini belirtir.<sup>874</sup> İbn Emîru'l-Hâcc ve Emir Pâdişah da Habbâzî'den naklen Hanefî fakihlerden Kerderî'nin (ö. 642/1244) “*Bir şeyin özellikle zikredilmesinin, Şâri'in hitaplarında bunun dışındakinden hükmün nefyedildiğine delâlet etmeyeceğini, insanların birbirleri ile iletişimde ve kullanımlarında, muamelât ve akliyyatta ise delâlet edeceğini*” söylediğini kaydeder.<sup>875</sup> Bu görüş, şu şekilde gerekçelendirilmiştir. Hitapta zikredilen kaydın, muhâlefe dışında bir yararının bulunmadığının ortaya çıkması gerekir. Şâri'in kelâmında ise bu mümkün değildir. Zira insanların akli, onun kelâmındaki maksatlarını ihata etmekten âcizdir. İnsanların kelâmında ise maksatları ihata mümkün olduğu için, başka bir yararı olmadığı tesbit edilince mefhûma hamledilir.

Üçüncüsü, Sübkî'nin babasına nisbet ettiği görüştür ki, buna göre mefhûmu'l-muhâlefe, Şâri'in kelâmında hüccet, insanların sözlerinde ise hüccet değildir. Zerkeşî bu görüşü, işlerin bâtın ve zâhirini bilmesi sebebiyle Şâri'in hitabında hüccet, dikkatsizliğin çokça olması sebebiyle müelliflerin ve insanların sözlerinde hüccet değildir şeklinde gerekçelendirir.<sup>876</sup> Ancak Zerkeşî, bu tartışmanın daha öncelere uzandığını, el-Kiyâ el-Herrâsî'nin umum, husus ve benzeri lafızlarla ilgili fıkıh usulü kaidelerinin Şâri'in kelâmına mı özel olduğu, yoksa insanların sözleri için de geçerli olup olmadığını naklettiğini belirtir. Ayrıca Kadı Hüseyin'den de bu konunun umum meselesinde nakledileceğini belirtir ve Sübkî'nin bu tartışmayı babasından nakletmesinin yersiz olduğunu ifade eder. Ardından Zerkeşî, tercih edilen görüşe göre,

<sup>873</sup> Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, I, 366; Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, I, 334-335. Bu gerekçenin, nefiyde vakıanın muteber olması durumunda doğru olacağını, halbuki muhâlefeye delâlet için vakiya bakmaksızın lafzın delâletinin muteber olduğu şeklinde itiraz edilmiştir. Bkz. Attâr, *Haşiye alâ cem'i'l-cevâmi'*, I, 334-335.

<sup>874</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru'l-Hâcc şerhi ile), I, 117.

<sup>875</sup> İbn Emîru'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, I, 117; Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr*, I, 101.

<sup>876</sup> Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, I, 366-367. Bu gerekçeye, şu şekilde itiraz etmek mümkündür: İnsanların tamamına, ifade ettikleri maksatlarına itibar edilmeyecek derecede dikkatsizliğin hâkim olması kabul edilemez. Zira bu zayıf ihtimale dayanarak, bu delâlet türünü reddetmek doğru değildir.

bu tartışmanın daha ziyade Şâri'in kelâmına özel olduğunu, zira usulcülerin illet manasını taşıdığı için sıfatı hüccet gördüğünü, insanların sözlerinde ise illete bakılmadığını belirtir.<sup>877</sup>

Dördüncüsü, usulcülerin çoğunluğunun görüşüdür ki, buna göre mefhûmu'l-muhâlefe bütün alanlarda, yani hem haber türünden hem de inşâ türünden olan ifadelerde, hem Şâri'in kelâmında, hem de insanların sözlerinde, tasarruflarında, ıstılahlarında hüccettir veya hüccet değildir. Usulcülerin bu görüşlerini onların mefhûm ile ilgili ifadelerinde, hücciyetine dair gerekçelerinde verdikleri örneklerde müşahede etmek mümkün olmakla birlikte, temelde şu şekilde gerekçelendirmek mümkündür: Bu delâlet türü, dile dayalı bir delâlet olup bu açıdan insanların sözleri ile Şâri'in kelâmı arasında bir fark yoktur. Zira Şâri'in kelâmı da, Arap diliyle ifade edilmiştir. Önceki usulcülerin red veya kabul açısından ileri sürdükleri temel gerekçe olan, bir şeyi özellikle zikretmenin bir amacının bulunduğu hususu da göz önüne alındığında, bu tartışmanın Şâri'in sözleri ile insanların sözleri arasında ayırım yapmaksızın genel olarak dile ilişkin bir tartışma biçiminde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bunun bütün alanlarda ya hüccet kabul edilmesi, ya da kabul edilmemesi gerektiğinin, dil açısından daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

## B.MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN DELALETİNİN DAYANAĞI

Mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan usulcüler, hükmün bağlandığı kaydın bulunmadığı durumlarda hükmün de bulunmayacağına delâlet eden şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Usulcülerin çoğu bunun Arap dilinin vaz'ının bir gereği olduğunu söylerken, kimisi şer'in gereği olduğunu, bazısı da aklın veya genel örfün ya da mananın gereği olduğunu söylemiştir.<sup>878</sup>

Sem'ânî, mefhûmun delâletinin dil açısından mı, yoksa şer' açısından mı delîl olduğu konusunda Şâfiîlerin ihtilaf ettiğini, sahih olan görüşün ise Arap dilinin vaz'ı açısından delîl olması olduğunu ifade eder. Bu açıdan delîl olduğuna dair – mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğuna dair gerekçeler arasında zikrettiğimiz - sahâbeden

<sup>877</sup> Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, I, 368.

<sup>878</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi* (*Teşnîfu'l-mesâmi* şerhiyle), I, 363; Mahallî şerhi ile, I, 330-332; *ed-Diyau'l-lâmi* şerhi ile, II, 120-122; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 15-16, 32-33; Mardavî, *et-Tahbîr*, VI, 2908-2909.

aktardığı bazı rivâyetleri ve Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm gibi dilcilerden yaptığı nakli gerekçe olarak sunar. Bu rivâyetlerde, sahâbenin ve dilcilerin mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâleti dilden anladıklarını belirtir.<sup>879</sup> Sübkî de, hitabın mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla delâletinin dil açısından olduğunu ifade eder ve şer' ile örf açısından olmak üzere iki görüşün daha bulunduğunu da belirtir.<sup>880</sup> Bu görüş, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğuna nisbet edilmiştir.<sup>881</sup> Taftâzânî de, bunu usulcülerin çoğunluğuna nisbet etmiştir.<sup>882</sup>

Râzî mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinin *dilin vaz'*ı açısından değil, *örf* açısından olduğunu savunur.<sup>883</sup> Umum konusunda, ise *akıl* yoluyla umuma delâlet eden delîller arasında delîlu'l-hitâbı da sayar.<sup>884</sup> Sübkî ise, bazı usulcülere göre bu delâletin *mana* açısından olduğunu belirtmiştir. Zerkeşî de, *manayı genel örf* olarak izah etmiştir.<sup>885</sup> Mahallî ise, *mana* olarak ifade edildiği gibi, bunun *akıl* ve ehli tarafından bilindiği için *genel örf* olarak da ifade edildiğini belirtir.<sup>886</sup> Bu görüş sahiplerinin, tahsisin amacına ve muhâlefe dışında bir yararının bulunmadığına dayandığı ifade edilmiştir.<sup>887</sup>

Sem'ânî, Sübkî ve diğer bazı usulcüler isim zikretmeksizin kimi usulcülerin veya bazı Şâfiîlerin mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinin şer' açısından olduğunu savunduklarını belirtir.<sup>888</sup> Bu görüş sahiplerinin, Hz. Peygamber'in istiğfar ile ilgili âyeti anlamasına ve sahâbenin bazı haberleri anlama ile ilgili rivâyetlere dayandıkları ifade edilmiştir.<sup>889</sup>

<sup>879</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 19-23.

<sup>880</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşñifu'l-mesâmi'* şerhiyle), I, 363.

<sup>881</sup> Mervâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2908; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 500.

<sup>882</sup> Taftâzânî, *Haşiye alâ muhtasari'l-muntehâ*, II, 175.

<sup>883</sup> Râzî, *el-Me'âlim*, s. 63.

<sup>884</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 313; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 15.

<sup>885</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşñifu'l-mesâmi'* şerhiyle), I, 363.

<sup>886</sup> Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, I, 332. Attâr da burada kullanılan mana, akıl ve genel örf şeklindeki üç ifadenin kastedilen aynı manadan kinaye olduğunu belirtir. Zira bu delâlet, genel örf ehli tarafından anlaşıldığından ve aklı muhakeme ile ortaya çıktığından, onu ifade etmek için üç tabiri de kullanmak doğrudur. Bkz. *Haşiye alâ cem'i'l-cevâmi'*, I, 332.

<sup>887</sup> Şeyh Hulûfî, *ed-Diyau'l-lâmi'*, II, 121-122. Şeyh Hulûfî, Şâfiî'nin dayandığı gerekçenin de bu olduğunu belirtir.

<sup>888</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 19; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Teşñifu'l-mesâmi'* şerhi ile), I, 363; Mahallî şerhi ile, I, 331; *ed-Diyau'l-lâmi'* şerhi ile, II, 119, 121; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 15-16, 32; Mervâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2908-2909; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 500.

<sup>889</sup> Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, I, 331; Şeyh Hulûfî, *ed-Diyau'l-lâmi'*, II, 121.

Usulcülerin bu değerlendirmelerinden sonra, kanaatimizce mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinin şer' açısından olduğunu söylemek doğru gözükmemektedir. Zira gerekçe olarak ileri sürülen haberlerden elde edilen anlamlar da dile dayanılarak elde edilmiştir. Dolayısıyla, bu anlamaların temel dayanağı, dilin vaz'ı olsa gerek. Mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinin akıl, mana veya genel örf'e dayandığı şeklindeki iddia da temelde dile râcidir. Zira akıl, dilin vaz'ına dayanarak muhakeme yürütür. Bu konuda ehli tarafından anlaşılan genel örfün de, dilin vaz'ı çerçevesinde oluşacak bir örf olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, mefhûmun temel dayanağının dil olduğunu söylemek, daha doğru gözükmemektedir.

### C. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN KAPSAMI

Bir cinsin içindeki bir türe ait hükmün bir sığata bağlanması, bu sıfatın bulunmadığı durumlarda bu hükmün sadece bu türden mi nefyedileceği, yoksa diğer cinslerin aynı türünden de mi nefyedileceği konusunda mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan usulcüler ihtilaf etmiştir. Örneğin bu usulcülerin tamamı, Hz. Peygamber'in "*Sâime koyunda zekât vardır*" hadisinin, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla sâime olmayan, yani malûfe koyundan zekâtın gerekmeceğine delâlet ettiğini savunur. Ancak hadisteki sâimelik kaydının, koyun dışında deve, sığır gibi tüm zekâta tâbi hayvanlar için geçerli olup olmayacağı ve bunların malûfe olanlarında zekâtın gerekli olup olmayacağı konusunda usulcüler iki gruba ayrılmıştır.<sup>890</sup>

Başta Şîrâzî olmak üzere, mefhûmun hücciyetini kabul eden birçok usulcü, sığata bağlanan hükmün sadece zikredilen tür için geçerli olacağını, diğer cinslerin aynı türleri için geçerli olmayacağını savunmuştur. Buna göre, yukarıdaki örnekte sadece koyunun malûfe olanında zekâtın gerekli olmadığına delâlet eder. Zekâta tâbi diğer hayvanların malûfe olanlarında zekâtın gerekli olup olmadığına ise delâlet etmez, onların hükmü başka bir delille bilinir. Zira mefhûm, mantûkun nakîzidir. Mantûk, sâime koyunda zekâtı gerekli kıldığına göre, mefhûm da malûfe koyundan zekâtın nefyini gerektirir. Bu hadisin mantûku, zekâta tâbi diğer hayvanlardan deve ve sığırın zekâtına dair herhangi bir hükme delâlet etmediği gibi, böyle bir hüküm nutkun nakîzi

<sup>890</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 473-474; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 440; a.mlf., *Lüma'*, s. 107-108; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 40; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 223-224; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 147-149; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 215; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 16; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 768.

de değildir. Dolayısıyla, bu tür hayvanların zekâtına dair hükmün, bu hadisteki beyana dahil olması da caiz değildir.<sup>891</sup> Zerkeşî bu görüşü, Ebû Hamid el-İsferayînî, Selîm, İbnu's-Sem'ânî, gibi usulcülere de nisbet etmiştir.<sup>892</sup>

Şâfiî ve Hanbelî bazı usulcüler ise, hükmün bağlandığı kaydın sadece zikredilen cinsin türü için değil, zikredilmeyen diğer cinslerin türleri için de geçerli olacağını savunmuştur. Buna göre “*Sâime koyunda zekât vardır*” hadisi, mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla, hem malûfe koyunda, hem de malûfe sığır ve deve de zekâtın gerekli olmadığına delâlet eder. Zira hükmün kendisine bağlanması açısından sâimelik illet gibidir. Nasıki illet bulunduğu hüküm var oluyorsa, sâimelik bulunduğu da hükmün var olması, bulunmadığında hükmün ortadan kalkması gerekir.<sup>893</sup> Bu gerekçeye, şu şekilde itiraz edilmiştir: Burada sâimelik, tek başına illet değildir. İletin iki vasfından bir tanesidir. Diğer vasf ise koyun olmadır. Hüküm ikisine birlikte bağlanmıştır. Bu yüzden, diğer vasıftan ayrı olarak sadece sâimelik vasfına hükmü bağlayamayız.<sup>894</sup> Ferrâ, delîlü'l-hitabın zikredilen cinsin türüne ihtimali olmakla birlikte, Ahmed b. Hanbel'in sözünün zâhirinin diğer cinsleri de kapsadığı yönünde olduğunu belirtir. Zira Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'in “*Her sâime deve de zekât vardır*” sözünün mefhûmunun umumuna tutunarak sâime olmayan devenin yanı sıra, diğer sâime olmayan hayvanlarda da zekât bulunmadığı görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Ferrâ, İbn Fûrek'in de zâhir olanın bu olduğunu söylediğini belirtmiştir.<sup>895</sup>

Karâfi, bu konudaki değerlendirmenin, mürekkebe bir ifadenin nakîzinin dilde, hükmün mutlak olarak değil, ancak mürekkebe bu ifadeden nefyedilmesi olduğu şeklindeki esasa dayandığını belirtir. Cumhur, bu ilkeyi göz önünde bulundurmuş ve Şâri'in “*sâime koyunda zekât vardır*” ifadesinin, mantûku ortadan kaldıracak şekilde nakîzinin “*sâime koyunda zekât yoktur*” şeklinde olduğunu, mantûkun gerektirdiği mefhûm türünden nakîzinin ise “*sâime olmayan koyunda zekât yoktur*” şeklinde olduğunu belirtir. Bu, mahallin hususu dikkate alındığında böyledir. Mutlak bir şekilde

<sup>891</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 440; a.mlf., *Lüma'*, s. 107-108; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 40; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 223-; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 147-149.

<sup>892</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 16; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, II, 768.

<sup>893</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 473-474; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 440; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 40; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 223; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 148; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 16.

<sup>894</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 440; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 223; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 149.

<sup>895</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 473-474.

“sâime olmayan” ifadesi ise, malûfe sığırı ve deveyi de, hatta akar ve zineti de kapsar ve bunlarda zekâtın bulunmadığına delîl getirilebilir. İki grup arasındaki ihtilafın çıkış noktası, nakîzda dilin örfüne dayanarak mahallin hususîliği mi dikkate alınacak, yoksa genel aklî tenâkuz mu dikkate alınacağı meselesidir.<sup>896</sup>

#### D. MEFHÛMU’L-MUHÂLEFENİN HÜKMÜ

Mefhûmu’l-muhâlefenin hükmünden maksadımız onun kat’îliği veya zannîliği, umumu ve buna bağlı olarak tahsis edilmesi veya tahsis etmesi ile nesh etmesi veya nesh edilmesinden ibarettir. Bu bakımdan, mefhûmu’l-muhâlefeyi hükme ulaşımda geçerli bir delâlet türü olarak görmeyenler açısından delâletinin kat’îliğinden veya zannîliğinden söz etmek mümkün değildir. Onlara göre hüccet olmadığı için, bu delâlet türünün tahsis delîli olarak kullanılması veya kendisinin tahsis edilmesi ya da hükmünün nesh edilmesi veya başka bir hükmü nesh etmesi de mümkün değildir. Bu yüzden bu usulcüler, genelde onun bu yönlerini ya ele almamışlar ya da hüccet kabul edenlerin görüşlerini aktarıp eleştirmek için ele almışlardır. Dolayısıyla mefhûmu’l-muhâlefe ile ilgili bu hükümler, onun hüccet kabul edilmesinden sonra prensipte delâletini kabul edenlere göre tartışma konusu olmaktadır.

##### 1. Bilgi Değeri

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, mefhûmu’l-muhâlefenin ister bütün türlerinin, isterse bazı türlerinin delâletini geçerli sayсын, usulcülere göre muhâlefeye delâletinin kuvveti bakımından kısımları arasında derece farkı bulunmaktadır. Buna göre, bu türlerin bilgi değerinin de farklı olması muhtemeldir. Her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsalar da, sıfatın mefhûmunu kabul etmeyen bazı usulcülerin hasr, gaye ve şartın mefhûmunu kabul etmiş olması veya bu türlerden bazısının delâletini mantûk türünden sayması, bunların bilgi değeri açısından diğer türlerden daha güçlü olduğunu gösterebilir. Durum bu olmakla birlikte, usulcüler mefhûmu’l-muhâlefenin genel olarak zann ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>897</sup>

<sup>896</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 215.

<sup>897</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 473; Sem’ânî, *Kavâtü’u’l-edille*, II, 31; Mâzerî, *İzahü’l-mahsûl*, s. 350; Amidî, *el-İhkâm*, III, 102; Zerkeşî, *el-Bahru’l-mihît*, IV, 16; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevbebi’l-münîr*, III, 514.

Nitekim Cüveynî, bu delâlet türünün bilgi değerini ele almış ve zann ifade eden zâhir olduğunu eserinin değişik yerlerinde belirtmiştir. Örneğin zâhirin kısımları arasında saydığı mefhûmu'l-muhâlefeyi delîl olarak almanın zâhire tutunma, terketmenin ise tevil hükmünde olduğunu belirtir.<sup>898</sup> Özellikle mefhûmu'l-muhâlefenin hükmünü izah ettiği kısımda, mefhûmu'l muvâfaka ile karşılaştırır ve en üst seviyeye çıkan muvâfakada galip olan durumun nass olarak delâlet etmesi, muhâlefede ise galip olan durumun nass seviyesinden aşağı zâhir olarak delâlet etmesi olduğunu belirtir. Ayrıca, mefhûmun türlerinden delâleti zâhir olanların umum için vaz' edilmiş lafızlar seviyesinde olduğunu, dolayısıyla umumu tahsis edebilen delîllerle mefhûmu terk etmenin caiz olduğunu ifade eder.<sup>899</sup> Cüveynî'nin kullandığı 'galip' ifadesinden dolayı Zerkeşî, bu delâlet türünün kat'îlik seviyesine yükselmeyen zâhir olduğunu belirttikten sonra, Cüveynî'nin ifadesinin bunun bazen nass seviyesine çıktığını gerektirdiğini belirtir. Ancak Cüveynî, mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyetini izah ederken de amacının, bu delâlet türünün ihtimal taşımayan nass olduğunu değil, ihtimal taşıyan zâhir olduğunu ortaya koymak olduğunu vurgular.<sup>900</sup>

Şîrâzî, kendilerine göre hitabın bu tür mefhûmunun nutk, tenbîh (mefhûmu'l muvâfaka) ve kıyas bulunmadığında ahkâmın kendisiyle ispat edileceği türden hüccet bir delîl olduğunu ifade eder.<sup>901</sup> Dolayısıyla, ona göre bu delâlet türü, zann ifade eden kıyastan sonra gelir ki bu, bu delâlet türünün de zann ifade ettiğini gösterir. Sem'ânî de mefhûmun delâletinin nass olmadığını, tıpkı umum sıygalarının istiğrak anlamında zâhir olması gibi onun da zâhir olduğunu, bu yüzden onu nasstan sonra, kıyastan önce gelen bir delîl olarak gördüklerini ifade etmiştir.<sup>902</sup>

## 2. Tahsis Edilmesi ve Tahsis Etmesi

Mefhûmu'l-muhâlefenin tahsis edilmesi meselesi, her ne kadar usulcülerin çoğu tarafından ele alınmamışsa da, daha önce "*mefhûmun umumu*" bahsinde ele aldığımız manaların/mefhûmların umumunun bulunup bulunmadığı meselesi ile bağlantılı olup oradaki ihtilafın burada da geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>898</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 418.

<sup>899</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 473; Mâzerî, *İzahu'l-mahsûl*, s. 350.

<sup>900</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 465-466.

<sup>901</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 428.

<sup>902</sup> Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, II, 31.

Dolayısıyla, mefhûmun hüccet olduğunu ve lafızlar gibi onun da umumunun bulunduğunu savunan usulcülere göre umum vafına sahip mefhûmun tahsisinin de mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim Cessâs'ın, kabul edenlere göre bu delâlet yoluyla elde edilen hükmün âmm lafızlar gibi tahsis edilmesinin caiz olduğuna işaret etmesi bunu gösterir.<sup>903</sup> Aynı şekilde Basrî'nin anlam açısından umum ifade eden şeyler arasında delîlü'l-hitâbı da zikretmesi<sup>904</sup> ve tahsisi mümkün olan ve olmayan şeyleri sayarken de kabul edenlere göre delîlü'l-hitâbı tahsisi mümkün olanlar kısmında zikretmesi, kabul edenler açısından umum anlamının olmasının ve tahsisinin mümkün olmasının daha uygun olduğu kanaatinde olduğunu gösterir.<sup>905</sup>

Hanbelî usulcülerden İbnü'n-Neccâr, Hanbelî ve diğer usulcülerin çoğunluğuna göre, ister muvâfaka, ister muhâlefe türünden olsun mutlak olarak mefhûmun, mantûkun ifade ettiği anlam dışındaki manaları ifade etme konusunda âmm olduğunu ve âmm ifadenin tahsis edildiği şeylerle onun da tahsis edileceğini belirtir.<sup>906</sup> Bu görüşe, delîlü'l-hitâb illet gibi lafızdan istinbat edildiğinden, hüccet olsaydı da tahsis edilmezdi şeklinde yapılan itiraza; bunun böyle olmadığını, lafzın dilin gereği olarak ona bizzat delâlet ettiğini, bu yüzden nutk gibi onun da tahsis edildiğini söyleyerek cevap vermişlerdir.<sup>907</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefe yoluyla sabit olan hükmün başka bir hükmü tahsis etmesi, yani bu delâlet türünün tahsis delîli olarak kullanılması meselesi de onun hukukî bir delîl olup olmamasına, yani hüccet olarak kabul edilip edilmemesine bağlıdır. Onu

<sup>903</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 320.

<sup>904</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 194; Sem'ânî de mana açısından umum ifade eden şeyler arasında delîlü'l-hitâbı da saymıştır. Bkz. *Kavâtü'u'l-edille*, I, 320-322.

<sup>905</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 235; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 11.

<sup>906</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 209-210. Fiil ve anlamlarda umum niteliğinin bulunduğunu benimseyen Ferrâ'ya göre, bunun delîlü'l-hitâbı da içine aldığı söylenebilir. Zira delîlü'l-hitâbın sadece cinsin bir türünü mü, yoksa diğer cinslerin aynı türünü de kapsayıp kapsamadığı konusunda, sadece cinsin bir türüne ihtimali olmakla birlikte Ahmed b. Hanbelî'nin sözünün zâhirinin diğer cinsleri de kapsadığı yönünde olduğunu, İbn Fûrek'in de zâhirin bu olduğunu söylediğini belirtir. Bkz. *El-'Udde*, II, 473-474. Sonraki Hanbelî usulcüler ise, delîlü'l-hitâbın umumu olduğunu açıkça belirterek, bunun çoğunluğun görüşü olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. İbn Müflih, *Usûl*, II, 852; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, 133-134; Merdâvî, *et-Tahbîr*, V, 2445; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevbebi'l-münîr*, III, 209-212; İbnü'l-Mibred, *Şerhu ğâyeti's-sûl*, 319.

<sup>907</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 210. İbnü'n-Neccâr bu gerekçenin devamında, ihramlı kişinin yırtıcı hayvanları; kurt, karga ve benzerini öldürmesi konusunun Ahmed b. Hanbelî'e sorulduğunu, onun da "Ey inananlar, ihramda iken av öldürmeyin..." (Maide 5/95) âyetini delîl getirdiğini ifade eder. Bkz., *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr*, III, 210. Burada İbnü'n-Neccâr, Ahmed b. Hanbelî'in bu âyeti delîl getirmekle, âyetteki "av" ifadesinin av türünden olmayan bütün canlıların öldürülebileceğine mefhûm yoluyla delâlet ettiğini, ancak bu umum ifade eden anlamın, hadiste belirtilen yırtıcı veya zararlı hayvanların öldürülebileceği şeklinde tahsis edildiğini kastettiğini ifade etmiş olsa gerek.

geçerli bir delîl saymayanların, tahsis delîli olarak kabul etmelerinden de söz edilemez.<sup>908</sup> Hüccet sayanlar tarafından tahsis delîli olarak kullanılması konusunda ise, her ne kadar Amidî farklı bir görüş bilmediğini söylemiş olsa da<sup>909</sup>, diğer bazı usulcüler tarafından tahsis delîli olarak kabul etmeyen usulcülerin bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>910</sup> Umumun nutk, delîlu'l-hitâbın ise nutktan anlaşıldığı, dolayısıyla nutkun tercih edilmede öncelikli olduğu gerekçesiyle İmam Mâlik'in delîlu'l-hitâb ile tahsisi caiz görmediği ifade edilmiştir.<sup>911</sup> Bu görüşte olan usulcüler, iddia ettiklerini, mefhûmun delâletinin mantûkun delâletinden daha zayıf olduğu, yani hâss olan mefhûmun âmm olan lafızdan daha zayıf olduğu, dolayısıyla âmm lafzın mefhûmla tahsisinin zayıf olanın güçlü olana tercih edilmesi anlamına geleceği ve bunun da caiz olmadığı şeklinde gerekçelendirmişlerdir.<sup>912</sup>

Diğer taraftan, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan usulcülerin çoğunluğu, onu bir tahsis delîli olarak da kabul etmişlerdir. Sem'ânî'nin ifadesi, Şâfiî'nin bu konuyla ilgili iki kavlinin bulunduğu ve mefhûmu'l-muhâlefenin nasstan elde edilmesi, dolayısıyla nass konumunda olmasından onunla tahsisin caiz olduğu şeklindeki görüşünün daha güçlü olduğu izlenimi vermektedir.<sup>913</sup> Başta Ferrâ olmak üzere Hanbelî usulcüler, delîl olması bakımından mefhûmu'l-muhâlefenin delâletinin

<sup>908</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 320-321; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 256-257; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 357; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 391; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 445-446; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 381. Cessâs, muhalif bazı kişilerin müfesser lafzın mücmeli, kıyasın zâhir lafzı tahsis ettiği gibi hitaptan daha güçlü olduğu için mefhûmu'l-muhâlefenin de âmm lafzı tahsis edeceğini iddia ettiklerini belirtir. Sonra da onların delillerinden yola çıkarak bunu çürütmeye çalışır. Ayrıca umumun asl, mefhûmun ise fer' olduğunu, aslın terk edilip fer'in daha öncelikli görülmesinin doğru olmadığını ifade eder. Bkz. *El-Fusûl*, I, 320-321.

<sup>909</sup> Amidî, *el-İhkâm*, II, 401.

<sup>910</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 102-103; İbnü'l-Hacib, *el-Mahtasar (Sübkî şerhi ile)*, III, 335; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 382-383; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2664.

<sup>911</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 383.

<sup>912</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 102-103; İbnü'l-Hacib, *el-Mahtasar (Sübkî şerhi ile)*, III, 335; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 383. Bu gerekçeye, şu şekilde cevap verilmiştir: Mefhûm ile tahsis durumunda, umum lafızla amel tamamen terk edilmemekte, onun bazı fertleri çıkarılmaktadır. Mefhûm ile amel edilmeyip âmm lafızla amel edildiğinde ise, böyle bir durum oluşmamakta ve mefhûm tamamen terk edilmektedir. Halbuki bir açıdan bile olsa iki delille birlikte amel etmek, birini terk edip sadece biriyle amel etmekten evlâdır. Bkz. Amidî, *el-İhkâm*, II, 401.

<sup>913</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 363-364; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 383. Bâkîllânî, delîlu'l-hitâbı kabul eden Şâfiî ve ashabının onunla âmm lafzın tahsis edilmesi gerektiğini söyledikten sonra, şu örnekleri verir. “*Koyundan zekât gerekir*” veya “*her kırk koyundan bir koyun zekât gerekir*” denildiğinde bu genel olur. Ama “*Saime koyundan zekât gerekir*” denilince bu, önceki ifadelerdeki umumu tahsis eder ve bu ifadelerde sâime koyunun kastedildiğine, diğer koyunların kastedilmediğine delâlet eder. Aynı şekilde “*Boşanmış kadınların uygun olan geçimlerini sağlamak, (Allâh'ın azâbandan) korunanlar üzerine bir borçtur*” (Bakara 2/241) âyeti, bütün boşanmış kadınlar konusunda âmmdir. “*Henüz dokunmadan, ya da mehir kesmeden kadınları boşarsanız size bir günâh yoktur. Ancak onları faydalandırın (bir miktar bir şey verin)*” (Bakara 2/236) âyeti ise, birinci âyetteki umumu delîlu'l-hitâbın delâleti yoluyla boşanmış kadınlardan henüz dokunulmamış ya da mehirleri belirlenmemiş olanlarla sınırlandırmaktadır. Bâkîllânî, bu yaklaşımın doğru olmadığını, delîlu'l-hitâbın hüccet olmadığına dair sunacağı delillerle ortaya koyacağını ifade etmiştir. Bkz. *Et-Takrîb*, III, 256.

nutk konumunda olduğunu belirterek, nutk ile tahsisin caiz olması gibi onunla da tahsisin caiz olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>914</sup> Şâfiî usulcülerden Şîrâzî de, fahve'l-hitap ile birlikte delîlü'l-hitabı da tahsis delîlleri arasında sayar ve onunla umumun tahsisinin caiz olduğunu belirtir. Örneğin Hz. Peygamber'in "Su temiz yaratılmıştır, hiçbir şey onu pisletmez"<sup>915</sup> hadisinin umumu, kulleteyn hadisinin mefhûmu ile tahsis edilmiştir. Buna göre, suyun temiz olduğu konusunda umumî olan ilk hadis ile, iki kulle miktarından fazla suyun pis olmayacağı, iki kullenden az olduğunda ise pis olabileceği ifade edilmiş olmaktadır.<sup>916</sup> Sem'ânî de delîl olarak mefhûmu'l-muhâlefenin bir açıdan nutk gibi olduğunu, diğer açıdan ise kıyas gibi olduğunu ifade eder ve hangisi gibi olursa olsun onunla tahsisin caiz olduğunu belirtir.<sup>917</sup>

### 3. Nesh Edilmesi ve Nesh Etmesi

Mefhûmu'l-muhâlefe ile sabit olan hükmün şer'î bir hüküm olması açısından neshedilip edilmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Aynı şekilde, diğer şer'î delîller gibi mefhûmu'l-muhâlefe de şer'î bir delîl olması açısından onunla başka hükümlerin neshedilip edilmeyeceği de tartışılmıştır. Mefhûmun delâlet ettiği hükmün neshedilmesi meselesi, mefhûm ile mantûkun birlikte neshedilmesi, mantûk durduğu halde sadece mefhûmun neshedilmesi veya mefhûm durduğu halde sadece mantûkun neshedilmesi olmak üzere üç açıdan ele alınmıştır.

Mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul eden usulcüler, mefhûmun aslı olan mantûkla birlikte veya mantûk durduğu halde sadece mefhûmun neshedilebileceğini ifade etmişlerdir. Bu konuda herhangi bir ihtilafa rastlamadık. Mantûk ile mefhûmun birlikte neshedilmesine "Sâime koyunda zekât vardır"<sup>918</sup> hadisini örnek vermişlerdir.

<sup>914</sup> Bkz. *El-'Udde*, II, 578-579; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 118; İbn Akîl, *el-Vâzih*, III, 397; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 731-732; Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 568-569; İbn Müflih, *Usûl*, III, 961-962; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, s. 151; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2664-2666; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 366-369. İbn Müflih ve Merdâvî, Ferrâ ve Kelvezânî'ye göre delîlü'l-hitap ile tahsisin caiz olmadığını kaydetmişlerdir, ancak onların kendi eserlerindeki ifadeleri bunun aksini ortaya koymaktadır.

<sup>915</sup> Ebû Davud, *Tahâret*, 34; Tirmizî, *Tahâret*, 49; Nesaî, *Miyâh*, 1, 2; İbn Mace, *Tahâret*, 76; Ahmed b. Hanbel, I, 235, 284, 308; III, 16, 31, 86; VI, 172, 320.

<sup>916</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lîma'*, I, 356-357.

<sup>917</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 391. Zerkeşî, mefhûmu'l-muhâlefe ile tahsisin caiz olduğunun söylenmesi durumunda, bunun lafız hükmünde mi, yoksa kıyas hükmünde mi olduğu konusunda, iki görüşün bulunduğunu belirtir. Bunun neticesinin de bir âyet veya haberin lafızıyla teâruz ettiğinde ortaya çıkacağını, lafız hükmünde olması durumunda iki âyet veya haberin teâruz hükmünde olacağını, kıyas konumunda olması durumunda ise ister âmm olsun, ister hâss olsun nutkun tercih edileceğini ifade eder. Bkz. *El-Bahru'l-muhît*, III, 385.

<sup>918</sup> Buharî, *Zekat*, 38; Nesaî, *Zekat*, 5, 10.

Bu hadisin neshedildiği farzedilse bu, muhâlefenin delâleti yoluyla malûfe koyunda zekâtın gerekmeyeceği hükmünün de neshedilmesi anlamına gelir. Zira mefhûm, aslı olan mantûka tâbidir. Asıl neshedilince, tâbi olan da neshedilmiş olur.<sup>919</sup> Mantûk durduğu halde sadece mefhûmun neshedilmesine ise, “*su (gusül yapmak), sudan (menin gelmesinden) dolaydır*”<sup>920</sup> hadisi örnek verilmiştir. Sahâbe, muhâlefenin delâleti yoluyla bu hadisten, cinsi münasebet olduğu halde menînin gelmemesi durumunda guslün gerekmeyeceğini anlamışlardır. Ancak bu hüküm, Hz. Peygamber’in “*iki cinsel organ birleştiği zaman, gusül vacip olur*”<sup>921</sup> hadisi ile nesh olmuş ve mantûkun hükmü olan menînin dışarı çıkması durumunda guslün gerekli olduğu hükmü ise kalmıştır.<sup>922</sup>

Mantûkun hükmünün neshedilip de mefhûmun hükmünün kalması meselesinde ise usulcüler ihtilaf etmiştir. Başta İbn Fûrek ve Şîrâzî olmak üzere usulcülerin çoğunluğu tarafından tercih edilen görüşe göre, mantûkun hükmü neshedilince, mefhûmun hükmü de neshedilmiş olur ve ortadan kalkar. Mantûk neshedildiği halde mefhûmun kalması mümkün değildir. Zira bu, ayrı iki hitab gibi değildir ki birbirlerinden bağımsız olsun ve biri neshedilince diğeri nesh olmasın. Mefhûm mantûka tâbi olup aslın hükmü ortadan kalkınca, tâbi olanın hükmü de ortadan kalkar.<sup>923</sup> Şîrâzî, hitab/mantûk neshedildiği halde delîlin/mefhûmun kalabileceğini savunan bazı Şâfiî usulcülerin bulunduğunu, ancak doğru olanın bu durumda mefhûmun da ortadan kalkması olduğunu ifade eder.<sup>924</sup>

Mefhûmu’l-muhâlefe ile başka hükümlerin neshedilip edilmeyeceği konusunda usulcüler iki gruba ayrılmıştır. Başta Sem’ânî olmak üzere usulcülerin çoğu, mefhûmu’l-muhâlefenin başka hükümleri neshetmesini caiz görmemişlerdir. Onlara göre, bir açıdan nutk, bir açıdan kıyas gibi olan, dolayısıyla kıyasla nass arasında yer

<sup>919</sup> Mahallî, *Şerhu Cem’i’l-cevâmi’*, II, 117-118.

<sup>920</sup> Müslim, *Hayız*, 81; Ebû Davud, *Taharet*, 83; Nesaî, *Taharet*, 131.

<sup>921</sup> Buhârî, *Gusül*, 28; Müslim, *Hayız*, 88; Mâlik, *Taharet*, 71,72, 73, 75.

<sup>922</sup> Safiyyüddin el-Urmevî, *Nihâyetü’l-vusul*, VI, 2382-2383; Mahallî, *Şerhu Cem’i’l-cevâmi’*, II, 117; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 138-139.

<sup>923</sup> İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 784; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 439; a.mlf., *et-Tabsira*, s. 224; Safiyyüddin el-Urmevî, *Nihâyetü’l-vusul*, VI, 2383; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’* (Mahallî şerhi ile), II, 117; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 139.

<sup>924</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 439; a.mlf., *et-Tabsira*, s. 224. Bu görüşü savunanlar, mantûk ile mefhûmun delâleti yoluyla sabit olan hükümlerin birbirlerinin lâzımı olmadığını, bu yüzden birinin ortadan kalkması durumunda diğeri de ortadan kalkmasının gerekli olmadığını ve doğru olanın bunlardan her birisinin diğeri ortadan kalktığında da kalmasının caiz olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bkz. Ensarî, *Fevatihu’r-rahamût*, II, 106.

alan delîlü'l-hitâb,<sup>925</sup> nass ile mukavemet edemeyeceğinden, yani nassın mefhûmdan daha kuvvetli olması sebebiyle delîlü'l-hitabla nesh caiz değildir.<sup>926</sup> Hanbelî usulcülerden Merdâvî ve İbnü'n-Neccâr da, sahih olan görüşe göre, mefhûmu'l-muhâlefe ile neshin caiz olmadığını belirtmişlerdir.<sup>927</sup>

Ferrâ, muhâlefe yoluyla elde edilen hükmün neshedebileceğini ve başka hükümleri de neshedebileceğini belirtmiştir.<sup>928</sup> Şîrâzî ise, mefhûmun nutk veya kıyas gibi değerlendirilmesine bağlı olarak, iki farklı görüşün bulunduğunu belirtmiştir. Nutk anlamında olmasından hareketle mezhepte sahih olan görüşün, bununla neshin caiz olduğu yönünde olduğunu, Şâfiîlerden bunu kıyas gibi değerlendirenlerin de bulunduğunu, bu durumda onunla neshin caiz olmadığını, ancak birinci görüşün daha zâhir olduğunu ifade etmiştir.<sup>929</sup> Zerkeşî mefhûmu'l-muhâlefenin türleri arasında ayırma gidilecek üçüncü bir ihtimalden bahsederek, kimi usulcüler tarafından mantûk olarak değerlendirilen mefhûmun kuvvetli şekilleri olan hasr ve şartın mefhûmu ile neshin caiz, mantûktan olmadığı konusunda ittifak edilen diğer türleri ile neshin caiz olmamasının mümkün olduğunu belirtir.<sup>930</sup>

### VIII. MEFHUMU'L-MUHÂLEFENİN ÂMMİN TAHSİSİ İLE İLİŞKİSİ

Usulcülerin mefhumu'l-muhâlefeye bakış açılarındaki ihtilaf ile âmmin tahsisi konusuna bakışları, paralellik arz etmektedir. Öyle ki mefhumu'l-muhâlefe konusundaki farklı değerlendirmelerinin, muttasıl muhassıs (istisna, şart, gaye ve sıfat)<sup>931</sup> konusundaki kanaatlerine dayandığını söylemek mümkündür. Buna göre, muttasıl muhassıs ile tahsisi caiz görmeyenler, mefhumu da hüccet kabul etmezken, onunla tahsisi caiz görenler ise genelde mefhumu da hüccet kabul etmiştir. Ancak bazı usulcüler, muttasıl muhassıs ile tahsisi caiz görmekle birlikte, bu tahsisin nakîze, yani mefhumu'l-muhâlefeye delâletini kabul etmemişlerdir.

<sup>925</sup> Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, I, 391.

<sup>926</sup> Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, III, 93; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Mahallî şerhi ile*), II, 118.

<sup>927</sup> Merdâvî, *Et-Tahbîr*, VI, 3087; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 580.

<sup>928</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, III, 827-828.

<sup>929</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 512.

<sup>930</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 139.

<sup>931</sup> *Şart, gaye ve sıfat* mefhumu'l-muhâlefenin türleri arasında açıkça sayılmıştır. *İstisna* ise, daha önce de bahsettiğimiz gibi, bazı usulcüler tarafından ayrı bir tür olarak zikredilmiş olmakla birlikte temelde hasr türünün içinde de değerlendirilmek mümkündür.

Hanefî usulcüler, muttasıl muhassıs ile âmm lafzın tahsisini caiz görmedikleri gibi, mefhumun da hüccet olmadığını savunmuşlardır. Nitekim İbn Abdışşekûr, İbnu'l-Humâm'ın mefhumu'l-muhâlefeyi hüccet kabul edenlere göre şart, gaye ve sıfat ile âmm lafzın tahsis edilebileceğini, reddedenlere göre ise bunların âmm lafzı tahsis etmeyeceğini belirttiğini ifade etmiştir. Ancak, bunun böyle olmadığını, mananın sınırlandırılması anlamında tahsisin kendileri ile mefhumu hüccet kabul edenler arasında ittifak konusu olduğunu, ihtilafın ise hükmün nakîzinin ispat edilip edilmeyeceği hususunda olduğunu savunmuştur.<sup>932</sup> Şarih Ensarî ise, doğru olanın İbnu'l-Hümam'ın söyledikleri olduğunu ifade eder. Zira Hanefîlere göre, âmm lafız, bu durumlarda asıl manasında kullanılmış ve manalarının bir kısmıyla sınırlandırılmamıştır. Şâfiîlere göre ise, mefhum hüccet olduğundan, bu kayıtlar anlam ifade eder ve âmm lafzın fertlerinden bazılarını nefyeder. Böylece, âmmın hükmü ile bunların ifade ettiği arasında teâruz oluşur ki bu da müstakil muhassısta olduğu gibi âmm lafızdan maksadın bazı fertleri olduğuna delâlet eder.<sup>933</sup>

Buna göre, Hanefiler dışındaki diğer usulcülerin geneli, muttasıl muhassıs ile âmm lafzın tahsis edileceğini ve buna paralel olarak lafzın muhâlefe türünden mefhumunun da bulunduğunu savunmuş ve eserlerinde hem mefhumu'l-muhâlefe konusunda, hem de tahsis konusunda bu kayıtlara yer vermişlerdir. Nitekim Şîrâzî, mefhumu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu gerekçelendirmeye çalışırken, ismin bir sıfatla kayıtlanmasının tahsisi gerektirdiğini ifade etmiştir. Zira “*koyunda zekât vardır*” denildiğinde, bu bütün koyun türünde zekâtı gerektirir. “*Sâime koyunda zekât vardır*” denildiğinde ise bu, malûfe koyunu kapsamdan çıkarır ve hükmü sâime koyuna tahsis eder. Âmm ismin tahsisini gerektiren her şey, zâhiriyle muhâlefeyi de gerektirir. Bu meselenin aslı, diğer bütün münfasıl ve muttasıl tahsis delilleridir.<sup>934</sup> Zerkeşî, âmmın sıfatla tahsisinin olabileceği konusunda ittifak edildiğini, sıfatın mefhumu konusunda ise ihtilaf edildiğini, bunun sebebinin de sıfatın iki eşit muhtemelden biri ile ilgili ihtimali kaldırması olduğunu belirtir. Zira kefarete azat edilecek kölenin mümin ve kâfir köleyi kapsadığını, iman ile kayıtlanınca bu ihtimalin ortadan kalktığını ifade

<sup>932</sup> İbn Abdışşekûr, *Müsellemü's-süübât*, I, 357.

<sup>933</sup> Ensarî, *Fevatihu'r-rahamût*, I, 357.

<sup>934</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 433.

eder.<sup>935</sup> Ancak yukarıda Şîrâzî'den aktardığımız örneklerde de görüldüğü üzere, mefhumdaki kayıt da, var olan ihtimali ortadan kaldırmaktadır.

Basrî, Râzî ve Amidî gibi bazı usulcüler ise, âmm lafzı tahsis edenler arasında muttasıl muhassısları da zikrettikleri halde, genel olarak mefhumu'l-muhâlefeyi hüccet kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla bu usulcüler, muttasıl muhassısın âmm lafzı tahsis ettiğini, onun manasını sınırlandırdığını söylemekle birlikte, hüccet kabul etmedikleri türleri açısından nakîza, yani mefhumu'l-muhâlefeye delâletini kabul etmemişlerdir.<sup>936</sup> Ancak, gayenin mefhumunu kabul ettikleri için, onun muhâlefeye delâlet edeceğini de ifade etmişlerdir.<sup>937</sup>

## IX. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİNİN MEFHÛMU

Başta Ferrâ olmak üzere bazı Hanbelî usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefe bağlamında ele aldıkları konulardan biri de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiillerinin mefhûmunun bulunup bulunmadığı meselesidir. Ferrâ, Hz. Peygamber'in Sa'd b. Muâz'ın annesinin cenaze namazını bir ay sonra kıldığı rivâyetinden hareketle Ahmed b. Hanbel'in "*Kabir üzerine bir aydan sonra namaz kılınmaz*" dediğini ve böylece Hz. Peygamber'in bir ay sonraki namazını, bir aydan fazla geçince namazın kılınmayacağına delîl yaptığını belirtir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in fiilinin mefhûmunun da hüccet olduğunu ileri sürer. Zira icâbı gerektirmesi ve umumu tahsis etmesi bakımından fiil de söz gibidir.<sup>938</sup>

Hanbelî usulcüler dışındaki diğer usulcüler Hz. Peygamber'in fiilinin mefhûmundan söz etmezken, İbni Akîl de Hanbelî usulcülerin yukarıda Ahmed b. Hanbel'den aktarılan ifadelere dayanarak, ona göre fiilin mefhûm-ı muhalifi bulunduğunu belirttiklerini, ancak yukarıdaki rivâyette buna delâlet eden bir şeyin bulunmadığını ifade eder. Zira bu sahabinin belirtilen bir ay geçtikten sonra öldüğünü duysaydı veya kabrine rastlasaydı ne yapacağını bilmediklerini söyler. Şayet söz ile "*Bir ay içinde kabir üzerine namaz kılın*" deseydi, bir ay içindeki ile ondan sonrasının

<sup>935</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 343.

<sup>936</sup> Basrî, *el-mu'temed*, I, 257-260; Râzî, *el-mahsûl*, III, 25-69; Amidî, *el-İhkâm*, II, 350, 379, 383.

<sup>937</sup> Râzî, *el-mahsûl*, III, 66; Amidî, *el-İhkâm*, II, 383. Râzî ve Beyzâvî, mefhumu'l-muhâlefenin türleri arasında gayenin mefhumunu zikretmemiş olmakla birlikte, tahsis konusunda ele almışlar ve ondaki muhâlefe anlamına dikkat çekmişlerdir. Bkz. Râzî, *el-mahsûl*, III, 65-67; Beyzâvî, *Minhacu'l-usûl (Bedahşî ve İsnêvî şerhleriyle)*, II, 112.

<sup>938</sup> Ferrâ, *el-'Udde*, II, 478.

hükümünün farklı olduğu anlaşılırdı. Fiil ise, bu şekilde delâlet etmez. Hz. Peygamber iki ay sonra da onun kabrine rast gelseydi üzerine namaz kılabilirdi, kılmayacağını bize bildiren bir şey yoktur. Bir ülkenin parası gibi fiiller de, aynı şekilde tekrar edilmekle, süreklilik ve âdet ile sıyga hükmünü alır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber sürekli definden bir ay sonra kabir üzerine namaz kıldığı halde, ölü defnedildikten sonra üzerinden bir aydan fazla zaman geçen bir kabir ona bildirildiği halde üzerine namaz kılmaması, bunun hükmünün farklı olduğuna delâleti sahih bir delâlettir. Ancak bir kimse, bir tür ekmek veya hurma satın alsın ya da siyah bir köle satın alsın, bu kişinin diğer ekmek veya hurma türlerini yemediğine, beyaz köle satın almayacağına delâlet etmez. Hanbelî usulcüler, bu konuda şuna dayanmış olabilirler: Cenaze namazında asl olan, defnedilmeden önce kılınmasıdır. Defnedildikten sonra kılınabilmesi için ise, başka bir delîle ihtiyaç vardır. Bir aya kadarkinin delîli, Hz. Peygamber'in fiilidir. Sonrası ise, asıl nefiy üzere kalır. Ancak bu delîlu'l-hitâb ile değil, ıstıshabu'l-hâl ile ameldir.<sup>939</sup>

İbnü'n-Neccâr Hz. Peygamber'in fiilinin mefhûmu bulunduğu görüşünü Hanbelîlerin ekserisine nispet ederken<sup>940</sup>, İbn Akîl ile İbnü'l-Mibred ise bu görüşü çoğunluk kaydı olmaksızın Hanbelîlere nispet etmiştir.<sup>941</sup> Görünen o ki, bu konu, sadece Hanbelî usulcüler arasında tartışma konusu olmuş ve bu ekole mensup usulcülerin çoğunluğu tarafından Hz. Peygamber'in fiillerinin mefhûmunun bulunduğu kabul edilmiştir.

---

<sup>939</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 354-355.

<sup>940</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, III, 513-514.

<sup>941</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih*, IV, 354; İbnü'l-Mibred, *Şerhu ğâyeti's-sûl*, s. 371.

## SONUÇ

Fıkıh usûlü çerçevesinde yaptığımız inceleme neticesinde, delil ile medlûl arasındaki ilişkiyi ifade eden delâletin, usulcülerin meşgul olduğu önemli konulardan birini teşkil ettiği ve buna dair ortaya koyduklarının, dildeki kullanımlardan ve mantıktaki tanımlamalardan etkilenmiş olmasına rağmen, onları aşan ve nev-i şahsına münhasır bir teori olduğu anlaşılmıştır.

Usulcüler, kurdukları bu delâlet teorisi çerçevesinde lafızları, dilcilerin eserlerinde bulunmayan değişik açılardan tasnife tabi tutmuşlardır. Hanefîlerde bu tasnif, Debûsî tarafından sistematize edilen şekliyle devam edegelmiş, kelamcı usulcülerde ise esas itibariyle İbn Fûrek tarafından yapılan *asl – ma'kûl-i asl* ile Bakıllânî tarafından yapılan *mantûk – mefhûm* şeklinde iki sınıflama etkili olmuştur. Ancak kelamcı usulcüler tarafından yapılan bu iki sınıflamadan *mantûk – mefhûm* şeklinde olanı, zaman içerisinde yaygınlık kazanmış ve Gazzâlî sonrası dönemde kelamcı usulcüler tarafından benimsenen ayırım haline gelmiştir.

Gazzâlî ve öncesi kelamcı usulcülerin çoğunun kullanımında mefhûm tabiri, genel bir anlama sahip olup, *iktizâ, tenbih, işaret, mefhûmu'l-muvâfaka* ve *mefhûmu'l-muhâlefe*'nin delâletini kapsar. Başta Cüveynî olmak üzere Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve ondan itibaren ise bu terimin daha dar bir anlamda, *mefhûmu'l-muvâfaka* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* için kullanılan bir terim haline geldiği görülmüştür. İbnü'l-Hâcib'in son şeklini verdiği bu tasnif, kendisinden sonra lafzın delâletini *mantûk-mefhûm* ayırımı şeklinde ele alan usulcülerin benimsediği bir sistem haline gelmiştir.

Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden mefhûmun delâleti ve onun iki türü başka hiçbir ilim dalında ele alınmadan önce usulcüler tarafından incelenmiş ve

mefhûm teorisi denilebilecek seviyeye ulaşmıştır. Usulcüler, oluşturdukları teori çerçevesinde mefhûmdan ne kastettiklerini, diğer delâletler arasındaki yerini, hangi türlerinin bulunduğunu; bu türlerin her birisinin ve hatta alt kısımlarının ayrı ayrı bilgi değerini tartışmışlardır. Öyle ki günümüz mer'î hukukunda bu konulara dair değerlendirmelerin, fıkıh usûlündeki derin ve detaylı değerlendirmeler yanında çok sathî kaldığını bile söyleyebiliriz.

Mefhûmun iki türünden biri olan *mefhûmu'l-muvâfaka* gerek ilk dönem kelamcı usulcüler tarafından, gerekse Hanefî usulcüler tarafından farklı isimlerle ifade edilmiştir. Bununla birlikte, yapılan tanımların, bu delâletin kıyasî ya da lafzî bir delâlet olduğu hususu dışında, temelde aynı şeyi ifade ettikleri görülmektedir. Bu delâletin türünün lafzî bir delâlet mi, yoksa kıyasî bir delâlet mi olduğu konusunda ve bunun lafzî olduğunun kabul edilmesi durumunda; lafzın lügavî manasından mı, örfî manasından mı, yoksa siyak ve karîneler yardımıyla mı elde edildiği konusunda ekoller ve aynı ekole bağlı usulcüler arasında farklı eğilimler oluşmuştur. Ancak bu ihtilafın semerelerinin bulunduğu savunan usulcüler olmasına rağmen, gerçekte bir semeresinin bulunmadığı, her iki görüşe göre de aynı fonksiyonları icra ettiği, bunun terminolojik bir ihtilaf olduğu ve iki tarafın kıyasa bakış açılarına dayandığı tespit edilmiştir.

Hitabın mefhûmu'l-muvâfaka yoluyla hükme delâletinin geçerli bir delâlet olduğu konusunda, Zâhirîler hâriç, kelamcı olsun, fıkıhçı olsun usulcülerin tamamı hemfikir olup, çoğunluğuna göre de delâleti nass konumunda kat'î bir delâlettir.

Mefhûmun diğer bir türü olan ve usulcülerin derin tartışmalarına konu olan mefhûmu'l-muhâlefenin tanımlarının iki açıdan farklılıklar içerdiği görülmüştür. Hücciyeti konusundaki tartışmaların özellikle mefhûmu's-sıfa türü üzerinde yoğunlaşmış olmasından, bazı usulcüler, bu türü esas alarak mefhûmu'l-muhâlefeyi tanımlarken, diğer bazı usulcüler ise herhangi bir türünü esas almaksızın bütün türlerini kapsayacak şekilde genel bir tanımlama yapmışlardır. Diğer farklı nokta ise, ilk dönem usulcülerinin tanımlarında kullandıkları ifadelerin, dilde *zıd*, *nakîz* ve *muhâlefe* ifadelerinin birbirine müteradif olarak kullanılmasına paralel bir kullanıma sahip olması ile mantığın fıkıh usulüne girmesinin de etkisiyle Razî ve Karâfî'nin *zıd* – *nakîz* ayırımı

yaparak, mefhûmu'l-muhâlefeden kastedilenin *nakîz* olduğunu ifade etmeleri hususudur.

Bu çalışmamızda vardığımız sonuçlardan biri de, yapılan genellemelerin aksine, usulcülerin mefhûmun her bir türünün hücciyetine dair yaklaşımlarının farklılık arz ettiği. Lakabın mefhûmu dahil bütün türlerini hüccet kabul edenlerin azınlık olduğunu; hasr ve gayenin mefhûmu gibi türlerin hüccet olduğunu savunanların, usulcülerin çoğunluğu olduğunu; şart, sıfat ve adedin mefhûmunun bulunduğu savunanların ise usulcülerin yarısına tekabül edebilecek bir oranda olduğunu söylemek mümkündür.

Mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delâlet türü olarak görmeyen usulcülerin, delâletini geçerli sayanlara yönelttikleri itirazları ve her kayıttan muhâlefe anlamı çıkarıyorlarmış gibi tenkit etmeleri; lafzın muhâlefe yoluyla delâletinin bulunduğunu savunan usulcülerini, bunun için bazı şartlar ileri sürmeye sevk etmiştir. Bu şartlardan birinin yerine gelmemesi veya daha güçlü ve geçerli bir delilin bulunması durumunda bu delâlet türüne başvurulmayacağı ve hükmün bağlandığı kaydın, ondan kastedilen yarara hamledileceği ifade edilmiştir. Usulcülerin ileri sürdükleri şartların çoğunu, temelde hükmün bağlandığı kaydın bulunmaması durumunda hükmün de bulunmayacağını gerektirmesi dışında bir yararının bulunmaması olarak ifade etmek mümkündür.

Mefhûm türlerinin çoğu sıfatın mefhûmuna indirgenebilecek türler olduğundan, usulcülerin mefhûmu'l-muhâlefenin hücciyeti konusundaki yaklaşımları ağırlıklı olarak onun bir türü olan mefhûmu's-sıfa'nın hücciyetine dair yaklaşımlarını ifade eder. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğu ile bazı Zâhirî, Şîî ve Mutezilî usulcüler mefhûmu's-sıfa'nın hüccet olduğunu savunurken, Hanefî usulcüler ile Mutezilî, Şîî, Eş'arî ve Zâhirî usulcülerin büyük çoğunluğu, Şâfiîlerden ve Mâlikîlerden önemli bir grup ile bazı Hanbelîler, hüccet olmadığı görüşünü savunmuştur. Şart, gaye ve hasrın mefhûmu ise bu sıralamaya göre azdan çoğa doğru daha fazla usulcü tarafından geçerli bir delâlet olarak görülmüştür. Lakab'ın mefhûmu, usulcülerin çoğunluğu tarafından delil olarak görülmemesi yönüyle, mefhûmu'l-muhâlefenin en zayıf türü sayılmıştır.

Hasrın mefhûmunun her bir türüne dair farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte, hasra delâlet edip etmedikleri ve delâletinin türü konusundaki değerlendirmeler bu farklı değerlendirmeler arasında ortak noktaları teşkil eder. Mefhûmu'l-hasr bağlamında zikredilen türlerin tamamının hasr ifade etmeleri, bazı usulcülere göre mefhûmun delâleti türündendir, diğer bazılarına göre ise mantûkun delâleti türünden olup Arap dili lügavî olarak bu hasrı gerektirir. Mantûk sayan usulcülerin bulunması ve delâletinin zihne hemen gelmesi yönleriyle, mefhûmu'l-muhâlefenin en güçlü türü sayılmıştır.

Usulcüler mefhûmu'l-muhâlefenin hangi alanlarda geçerli olacağını tartışmış ve Şâri'in kelâmında hüccet olmayacağını, sadece insanların sözlerinde, tasarruflarında ve ıstılahlarında hüccet olacağını söyleyenler olduğu gibi, bunun tam tersi insanların sözlerinde değil, sadece Şâri'in kelâmında hüccet olacağını söyleyenler de olmuştur. Ayrıca haber türü ifadelerde değil, inşâ türü ifadelerde geçerli olacağını söyleyenler de vardır. Usulcülerin çoğunluğuna göre ise, bütün bu alanlarda hüccettir. Bu delâlet türü, dile dayalı bir delâlet olup bu açıdan insanların sözleri ile Şâri'in kelâmı arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla, bunun bütün alanlarda ya hüccet kabul edilmesi, ya da kabul edilmemesi gerektiği, dil açısından daha doğru görünmektedir.

Bu çalışmamızda, görebildiğimiz kadarıyla, mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan usulcüler, sahâbeden ve bazı dilcilerden naklettiklerine, dildeki bazı kullanımlara ve her kaydın bir gayesinin, amacının bulunduğu şeklindeki gerekçelere dayanmışlardır. Hücciyetini reddeden usulcüler de, dilcilerden naklettiklerine ve dildeki bazı kullanımlara dayanmışlardır. Ancak bunun geçerli bir delâlet sayılması dilin tabiatına ve dildeki hitapların delâlet ettiklerine daha uygun görünmektedir. Hitaptaki her kaydın bir gayesinin, maksadının bulunduğu kabul edilip Şâri'in maksatları ihata edilemeyeceğinden ihtiyatın tercih edilmesi ve bu yüzden bu delâlet türünün reddedilmesi gerektiğinin savunulması, isabetli görünmemektedir. Hüccet sayanların hitaptaki her kayıttan muhâlefe anlamı çıkarmadıklarını ve bu delâlet türü için zikrettikleri şartlar da göz önünde bulundurulduğunda, ihtiyatın tercih edilip bu delâletin iptal edilmesinin, dilin gereği olan bir delâleti iptal etmek anlamına geleceğini söyleyebiliriz.

Mefhûmu'l-muhâlefenin hüccet olduğunu savunan usulcüler, hükmün bağlandığı kaydın bulunmadığı durumlarda hükmün de bulunmayacağına delâlet eden şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Usulcülerin çoğu, bunun Arap dilinin vaz'ının bir gereği olduğunu söylerken, bazıları şer'in gereği olduğunu, bir kısmı da aklın veya genel örfün ya da mananın gereği olduğunu söylemiştir. Ancak, mefhûmun temel dayanağının dil olduğunu söylemek, kanaatimizce daha doğru gözükmektedir.

Usulcülerin mefhumu'l-muhâlefeye bakış açılarındaki ihtilaf ile âmmın tahsisi konusuna bakışları paralellik arz eder. Dolayısıyla, mefhumu'l-muhâlefe konusundaki farklı değerlendirmelerinin, muttasıl muhassıs (istisna, şart, gaye ve sıfat) konusundaki kanaatlerine dayandığını söylemek mümkündür. Buna göre muttasıl muhassıs ile tahsisi caiz görmeyenler mefhumu da hüccet kabul etmezken, onunla tahsisi caiz görenler ise genelde mefhumu da hüccet kabul etmişlerdir. Bundan ötürü Hanefî usulcüler, muttasıl muhassıs ile âmm lafzın tahsisini caiz görmedikleri gibi, mefhumun da hüccet olmadığını savunmuşlardır.

Mefhûmların ve türlerinin umûm niteliğinin bulunup bulunmadığı ve buna bağlı olarak tahsîsinin mümkün olup olmadığı, ayrıca mefhûmların tahsîs delîli olarak kullanılıp kullanılmayacağı hususları usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Bunun yanında, kanaatimizce uygulamaya dayanmayan ve çoğu kere farazî değerlendirmelerden oluşan mefhûmların neshi veya nesih delîli olarak kullanılması konuları da tartışılmıştır. Bu da bize usûlcülerin, gerçek hayatta bir karşılığı olmayan birçok meseleyi ele aldıklarını ve bunlara dair tartışmalarda büyük zihnî emek sarf ettiklerini göstermektedir.

Bu çalışma çerçevesinde yaptığımız incelemeler neticesinde; delâlet, mefhûmun delâleti ve özellikle mefhûmu'l-muhâlefe türü ile ilgili değerlendirmelerin, bir çırpıda kategorize edilip ifade edilebilecek türden kesinlik taşımadığı, her bir ekolün ve aynı ekole mensup farklı usulcülerin bakış açılarının farklılık arz edebildiği hususu ulaştığımız tespitler arasındadır. Bu sebeple usulcülerin bu ve benzeri konulardaki görüşlerini kategorize etmeden önce, her bir mesele ile ilgili her bir usulcünün görüşünün iyi araştırılıp tespit edilmesi gerekir. Bu da usûlün bütün konuları ile ilgili dar çerçeveli ve derinleşen akademik araştırmaların yapılmasını zarurî kılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdülaziz Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdadî, 4 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994.
- Ahsiketî (Ahsikesî), Ebû Abdillâh Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer (ö. 644/1246-47), *el-Müntehab fî usuli'l-mezheb*, thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbâs el-Avdî, Beyrut, Daru'l-Medâri'l-İslâmî, 2005.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhüddîn Halîl b. Keykeldî (ö. 761/1359), *Telkîhu'l-fuhûm fî tenkîhi sıyağî'l-umûm*, thk. Ali Muavvaz – Âdil Abdülmevcûd, Beyrut, Dâru'l-Erkam, 1998.
- Allâme Hıllî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar (ö. 726/1325), *Mebâdi'u'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Alî el-Bakkâl), Kum, Daru'l-Edvâ', 1404.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4 cilt, Riyad, Daru's-Samî'î, 2003.
- ....., *Münteha's-sûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Aral, Vecdî, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1991.
- Arbînî, Muhammed b. Süleyman, *el-Furûk fî delâleti ğayri'l-menzumi 'inde'l-usuliyyîn* (basılmamış master tezi), Riyad, 1423.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009), *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Hüsâmüddîn El-Kudsî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Attâr, Hasan b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-allâme eş-Şeyh Hasan el-Attar ala Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi li'l-İmâm İbnü's-Sübkî*, Birlikte:

Hamişuhu takrirü'l-allame el-muhakkik ve'l-fehametü'l-müdedkik el-üstaz eş-şeyh Abdurrahman eş-Şirbînî ala Cem'ü'l-cevâmi / Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî. (Eser; Sübkî'nin Cem'ü'l-cevâmi'si üzerine, Celaleddin el-Mahallî'nin yaptığı *el-Bedrü't-tâli fi halli Cem'i'l-cevâmi* adlı şerhin üzerine yapılmış haşiyedir), yy., Daru'l-Bâz, ty.

Aybay, Rona – Aydın, *Hukuka Giriş*, İstanbul, Hukuk Araştırmaları Vakfı, 1991.

Babertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed (ö. 786/1385), *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu muhtasari İbnü'l-Hâcib*, thk. Terhîb b. Rebî'ân ed-Devserî, 2 cilt, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, 2005.

Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1989.

..... *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Nezîh Hammad, Kahire, 2000.

..... *Kitabu'l-işâre fi ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fi ma'ne'd-delîl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs, Beyrut, Daru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1996.

..... *Kitâbu'l-minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdülmecid Türkî, Paris, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1987.

Bâkılânî, Kadı Ebu Bekr Bâkılânî, *Et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenîd, 3 cilt, Müessesetü'r-risale, 1993-1998.

Bardakoğlu, Ali, “*delâlet*” md., DİA, IX, 119.

..... “*delîl*” md. DİA, IX, 139.

Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib, *El-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Bedahşî, Muhammed b. Hasan, *Şerhu'l-Bedahşî/Menâhıcu'l-'ukûl şerhu minhâci'l-vusûl* (İsnevî şerhi ile birlikte basılmıştır), 3 cilt, Mısır, Matbaatu Muhammed Ali Sabih, ty.

Beydâvî, Nâsırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286) *Minhâcu'l-vusûl fi ma'rifeti'l-usûl* (Bedahşî ve İsnevî şerhleriyle birlikte basılmıştır), 3 cilt, Mısır, Matbaatu Muhammed Ali Sabih, ty.

Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı : Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, Ankara, Turhan Kitabevi, 2007.

Bolay, M. Nâci, “*delâlet*” md. DİA, IX, 119.

Candan, Abdurrahman, *İslam Hukukunda İletî Tesbit Yöntemleri (Ta'lîl)*, (basılmamış doktora tezi), Konya, 2005.

- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşmî, 3 cilt, Kuveyt, Vizaretu'l-evkâf ve's-şuûni'l-islamiyye, 1984.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh = Tacü'l-luğa ve Sthâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 6 cilt, Beyrut, Daru'l-Alem lil Melayîn, 1990.
- Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Yusuf (ö. 711/1311), *Mi'râcü'l-minhâc şerhi minhâci'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Kahire, Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993/1413.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, yy., 1309.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Katar, 1399.
- ..... *Metnü'l-verakât*, Riyad, Daru's-Sumay'î, 1997.
- ..... *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd, Kahire, Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1979.
- ..... *Kitâbü't-telhis fi usûli'l-fikh = Telhis[Telhisü't-Takrib]*, thk. Abdullah Cevlem Nibali, Şübeyr Ahmed Ömeri, 3 cilt, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Duman, Soner, *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009.
- El-Hasen, Halife Bâ Bekr, *Menâhicü'l-usûliyyîn fi turuki delâlati'l-elfâz ale'l-ahkâm*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1989.
- Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, 4 cilt, [y.y.], Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931.
- Ensârî, Abdülalîy Muhammed b. Nizâmüddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1225/), *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Esmendî, Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd (ö. 552/1158), *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberr, Kahire, Mektebetü Dari't-Türâs, 1992.
- Fazlı, Abdülhadi, *Hulasatü'l-mantık*, 3. bs., Beyrut, Dârü's-Safve, 1995.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066), *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, 5 cilt, Riyad, 1993.

- Firûzâbâdî, Ebu't-Tahir Mecduddin Muhammed b. Yakûb b. Muhammed, *El-Kamûsu'l-Muhît*, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1987.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, 4 cilt, Medine, 1413.
- ....., *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dîmeşk, Daru'l-Fikr, 1980.
- ..... *Mi'yâru'l-'ilm fî fenni'l-mantık*, Beyrut, Daru'l-Endelüs, ty.
- ..... *Şifâu'l-ğalîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhayyel ve mesâliki't-talîl*, thk. Hamed el-Kebîsî, Bağdat, Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa (1205/1791), *Gelenbevî alâ îsâgûcî*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1866, (Birlikte: İsâgûcî / Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebherî).
- Güman, Osman, *Nahiv – Fıkıh Usûlü İlişkisi* (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2006.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2003.
- Habbâzî, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (ö. 691/1292), *el-Muğnî fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Daru'l-Besâir, 1403.
- Haffâf, Nebîl, *el-İhtilâfu beyne cumhûri'l-usûliyyîn ve İbn Hazm fî'l-ihticâci bi'l-mefhûm ve eseruhu fî'l-furû'î'l-fıkhiyye*, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2006.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadî (ö. 462/1070), *Kitabu'l-fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. 'Adil b. Yusuf el-'Azâzî, 2 cilt, Riyad, Daru İbni'l-Cevzî, 1997.
- Hudarî Bey, Muhammed, *Usulu'l-Fıkıh*, Mısır, Mektebetu't-Ticariyye el-Kubrâ, 1969.
- İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah el-Bihârî (ö. 1119/1707), *Müsellemü's-sübût* (Ansârî'nin Fevâtihu'r-rahâmût şerhiyle), 2. cilt, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdadî (ö. 513/1119), *el-Vâzıh fî Usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, 5 cilt, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 1999.
- İbn Akîl, Kadi'l-kudât Bahâuddin Abdullah el-Akîlî el-Mısırî el-Hemedanî (ö. 769), *Şerhu İbn Akîl alâ elfiyyeti İbn Mâlik*, Kahire, Daru't-turâs, 1980.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002), *El-Hasâis*, thk. Muhammed Ali En-Neccâr, 3 cilt, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1983.

- İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, (ö. 741/1340), *Takrîbü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Ürdün, Daru'n-Nefâis, 2002.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî, *Kitâbu cemhereti'l-lüğa*, thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî, Beyrut, Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- İbn Emîru'l-Hâcc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004), *Mu'cemu'l-lüğa*, thk. Züheyr Abdülmühsin Sultan, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1986.
- İbn Fûrek, Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *el-Muhtasar*, Dimeşk, Mektebetü Dari'l-Ğavsânî, 2002. Eser Muhammed Hassan İbrahim Avd'ın "İbn Fûrek ve asâruhu'l-usuliyye" isimli doktora tezinin bir parçası olarak neşredilmiştir.
- ..... *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâdaât*, thk. Muhammed Süleymani, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, 8 cilt, Beyrut, Daru'l-Afâki'l-Cedide.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî (ö. 620/1223), *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981.
- İbn Manzur, Cemaluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukarram (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Kahire, Daru'l-Maarif, ty.
- İbn Melek, İzzüddîn Abdullatif b. Abdülaziz Firişte (ö. 801/1398), *Şerhu Menâri'l-envâr*, İstanbul, Dârü't-tibâati'l-âmire, 1292.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362), *Usûlü'l-fıkh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, 4 cilt, Riyad, Mektebetü'l-Abîkân, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi, *Fethü'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-menâr*, 970/1563, havaşi Abdurrahman Bahravî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1422.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Huseyn b. Ebi'l-Fedail Atîk b. el-Huseyn b. el-Huseyn b. Adillâh er-Rab'î el-Cemâl (ö. 632/1234), *Lübâbü'l-mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gazali Ömer Câbî, 2 cilt, Dubai, Daru'l-Buhûs li'd-Diraseti'l-İslamiyye, 2001.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *ed-Darûrî fî usûli'l-fikh: Muhtasarul-Müstesfâ*, thk. Cemalüddin el-Alevî, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus (ö.646/1249), *Muhtasarul-Müntehe'l-usûlî* (Adududdîn el-Îcî şerhi ve Tefâtânî ve Cürçânî haşiyesiyle), Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- ..... *Muhtasarul İbni'l-Hâcib*, Sübkî şerhiyle, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Adil Ahmed el-Mevcud, 4 cilt, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî elİskenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* (Emîr Padişah şerhi ile), Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve evlâdühü bi Mısır, h. 1350.
- İbnü'l-Lehhâm, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Ba'î ed-Dimeşkî (ö. 803/1401), *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Hasan İsmâil), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Mibred, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî (ö. 909/1503), *Şerhu ğâyeti's-sûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed el-Anezî, Beyrut, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2000.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî (ö. 972/1564), *Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr: el-Muhteberu'l-mübtaker şerhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî – Nezîh Hammâd, 4 cilt, Riyad, Mektebetu'l-'Ubeykân, 1993.
- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer, *el-Mukaddime fî'l-usûl: dirâsât ve nusûs fî usûli'l-fikhi'l-mâlikî*, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdadî (ö. 694/1295), *Bedî'u'n-nizâm: Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, neşr. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî, 2 cilt, Mekke, 1418.
- Îcî, el-Kadî 'Adudu'l-mille ve'd-din Abdurrahman b. Ahmed (ö.756/1355), *Şerhu'l-'adud alâ muhtasari'l-muntehâ'l-usûlî*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekillimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, (basılmamış doktora tezi), Kayseri, 2006.
- İsfehânî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Abbâd el-İclî (ö. 688/1289), *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Muavvaz, 6 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

- İsfehânî, Ebussenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahman b. Ahmed (ö. 749/1349), *Beyânu'l-Muhtasar-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, 3 cilt, Mekke, 1986.
- İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim b. el-Hasan (ö. 772/1370), *Nihâyetu's-sûl fi Şerh-i minhaci'l-usûl*, 4 cilt, Beyrut, Alemu'l-Kutub, t.y.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Farâbî (ö. 758/1357), *et-Tebyîn*, thk. Sâbır Nasr Mustafa Osman, 2 cilt, Kuveyt, Vezâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İzmîrî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehrî (ö. 1102/1690), *Hâşiyetü'l-Fâzıl el-İzmîrî alâ Mir'âti'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, İstanbul, Matbaatü'l-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1285.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr El-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 16 cilt, Kahire, Matbaatu Dari'l-Kütüb, 1963.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî (ö. 684/1285), *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz, 9 cilt, Mekke, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- ....., *el-Furûk*, (Tehzîmu'l-furûk ve'l-Kavâidu's-seniyye fi'l-esrâri'l-fikhiyye hamîşleriyle), 2 cilt, Beyrut, Alemu'l-Kutub, t.y.
- ....., *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, Mekke, Dâru'l- Kütüb, 1999.
- ....., *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisari'l-mahsûl fi'l-usûl*, Beyrut, Daru'l-fikr, 2004.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdadî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, 4 cilt, Cidde, Daru'l-Medeni, 1985.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul, İSAM Yayınları, 1996.
- ..... "istidlâl" md. DİA, XXIII, 323-325.
- Komisyon, (İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr), *el-Mu'cemu'l-Vesît*, Kahire, Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 2004.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulüniün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- Küçük, Hasan, *İslamda ve Batıda Mantık*, İstanbul, MÜİFV Yayınları, 1988.

- Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. Hicri altıncı asrın ilk yarısı), *Kitâbun fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Mahallî, Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari Mahalli (864/1459), *el-Bedrü't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'/Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*; Daru'l-Bâz, t.y.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî (ö. 536/1141), *İzâhu'l-mahsûh min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammar et-Talibî, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Merdâvî, Alauddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Süleyman Ahmed b. Muhammed (ö. 885/1480), *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah-Avd b. Muhammed-Ahmed b. Muhammed, 8 cilt, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Molla Husrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480), *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl*, neşr. Şirket Sahafiyye Osmaniye (Yusuf Diyauddin, Ahmed Nailî), İstanbul, Dersaadet, 1321.
- Muhakkık Hıllî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. El-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ (ö. 676/1277), *Meâricü'l-usûl*, Kum, Müessesetü Âli'l-Beyt, 1403.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usulü'l-fikh*, Beyrut, Müessesetü'l-a'lâ li'l-matbuât, 1991.
- ..... *el-Mantık*, 1 mücellette 3 cilt, Kum, Darü'l-İlm, ty.
- Nadiye, Muhammed Şerif Amr, *Delâletü'l-iktiza' ve eseruhâ fî'l-ahkâmi'l-fikhiyye : dirâse fî ilmi usûli'l-fikh*, Cîze, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr , 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Menâru'l-envâr* (müellifin *Keşfu'l-esrâr* şerhi ile basılı), Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- ....., *Keşfu'l-esrâr*, *Menâru'l-envâr* şerhi, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- ....., *Şerhu'l-Müntehab*, thk. Sâlim Öğüt, İstanbul, 2003.
- Özbilgen, Tarık, *Eleştirisel Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul, 1976.
- Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrulislâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482/1090), *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vusûl*, Abdülaziz Buhari'nin *Keşfu'l-esrâr* şerhi ile, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 4 cilt, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.
- Râcih, Abdüsselâm Ahmed, *Delîlu'l-Hitâb - Mefhumu'l-muhâlefe ve eseru'l-ihtilâfi fîhi fî'l-fikhi ve'l-kanûn*, Beyrut, Daru ibn Hazm, 2000.

- Râhûnî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ (ö. 773), *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari'l-Müntehâ's-sûl* (thk. Dr. Yusuf el-Ehdar el-Kayyim), 4 cilt, Dubai, Daru'l-Buhûs, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, 6 cilt, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1992.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1988.
- Resnî, Abdullâh b. Muhammed b. Abdullâh, *Mefhûmu'l-Muvâfaka* (basılmamış master tezî), Riyad, 1394
- Sadrüşşerîâ', Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, (Teftâzânî'nin *Şerhu't-telvîh*'i ile birlikte), Beyrut, Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Safiyüddîn el-Urmevî, eş-Şeyh Muhammed b. Abdürrahim el-Urmevî el-Hindî (ö. 715/1315), *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl = Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Salih b. süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh, Mekke, el-Mektebetü't-Ticariyye, t.y.
- Sâidî, Hamd b. Hamdî, *Muvâzene beyne delâleti'n-nas ve'l-kıyasi'l-usulî ve eseru zâlike ale'l-furû'i'l-fikhiyye*, 2 cilt, Kahire, Dârü'l-Harir li't-Tıbaa, 1993.
- Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-nusûs fî'l-fikhi'l-İslamî*, 2 cilt, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslamî, 1984.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (ö. 489), *Kavâtu'u'ledille fî'l-usûl*, thk. Abdullâh Hafız Ahmed el-Hükmî, 5 cilt, Riyad, Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Semerkindî, Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, 2 cilt, Medine, Vezaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 1987.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 1973.
- Seyyid Şerif Murtezâ, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Huseyn el-Musevî, *ez-Zerî'a fî'l-usûl*, thk. Ebu'l-Kâsım el-Kercî, 2 cilt, Tahran, 1376.
- Sığnâkî, Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali (ö. 714), *Kitâbu'l-vâfi fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, 5 cilt, Kahire, Daru'l-Kahire, 2003.
- Sübki, Tâciüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafî (ö. 771), *Cem'u'l-cevâmi' fî Usuli'l-fikh*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- ..... *Cem'u'l-cevâmi'*, Mahallê şerhi ve Attâr haşiyesiyle, y.y., Daru'l-Bâz, t.y.
- ....., *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Adil Ahmed el-Mevcud, 4 cilt, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Sühreverdî, Şihabuddin Yahya b. Habeş (ö. 587), *et-Tenkihât fi usûli'l-fikh*, thk. İyaz b. Namî es-Sülemî, Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şabân, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şarik, Beyrut, Daru'l-kütübî'l- ilmiye.
- ..... *el-Ümm*, thk. Mahmûd Matarcî, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1993.
- Şa'lân, Abdurrahman b. Abdullah, *Usûlu fikhî'l-İmâm Mâlik : ediletühü'n-nakliyye*, Riyad, Câmîiatu İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2003/1424.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250), *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki 'ilmi'lusûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. 'Azi el-Eşerî, 2 cilt, Riyad, Daru'l-Fadîle, 2000.
- Şeyh Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman b. Mûsâ b. Abdilhak ez-Zelyetînî el-Karevî (ö. 898), *ed-Dıyâü'l-lâmî' şerhu Cem'i'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, 2 cilt, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî en-Nu'mânî, *Et-tezkire bi usûli'l-fikh*, thk. Şeyh Mehdi Necef, Beyrut, Daru'l-Müfid, 1993. Bu muhtasar, "*Silsiletü müellefatı Şeyh Mühfid*" adıyla 14 cilt olarak neşredilen eserin 9. cildinde neşredilmiştir.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476), *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- ....., *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb-Yusuf Ali Bedîvî, Beyrut, 1995.
- ....., *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımeşk, Daru'l-Fikr, 1980.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (ö. 791/1389), *Şerhu't-telvîh ale't-Tavzîh*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ty.
- ....., *Hâşiye alâ şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* (İcî şerhi ve Cürcanî haşiyesiyle birlikte), Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1983.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, 2 cilt, Beyrut, Mektebetu Lübnan Naşîrûn, 1997.

- Tilimsânî, Ebû Abdullah eş-Şerif Muhammed b. Ahmed b. Ali (771/1370), *Miftahü'l-vüsûl ilâ binâi'l-furû'i ale'l-usûl; Kitâbu meşarâtü'l-galat fî'l-edille*, thk. Muhammed Ali Ferkus, Mekke, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
- ..... *Şerhu'l-meâlim fî usûli'l-fikh*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, Beyrut, Dârü'l-Kütüb, 1999/1419.
- Tûfî, Necmüddîn Ebi'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm (ö. 716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 3 cilt, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1990.
- Tûsî, Şeyhu't-Tâife Ebû Cafer Muhammed b. El-Hasan, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, 2 cilt, Kum, Matbaatu's-Sitâre, 1417.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. İbrâhim (ö. 570), *el-Adl ve'l-insâf fî ma'rifeti usuli'l-fikh ve'l-ihtilâf*, Umman, Vezaretü't-Türasi'l-Kavmî ve's-Sekafe, 1984.
- Yavuz, Yusuf Şevkî, "delîl" md. DİA, IX, 137.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Huseynî Ebu'l-Fayz el-Murtadâ (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*, thk. Bir grup tahkikçi (Şamile'den), 40 cilt, Daru'l-Hidaye, ty.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullâh Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-Belağâ*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, 2 cilt, Beyrut, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, 6 cilt, Kuveyt, Vezaretü'l-Evkâf ve'sŞuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- ....., *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz – Abdullah Rebî', 4 cilt, Kahire, Mektebetu Kurtuba, 1999.
- Zuheylî, Vehbe, *Usulu'l-Fıkhü'l-İslamî*, 2. cilt, Dimeşk, Daru'l-Fıkr, 1986, I, s. 349.