

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

**HANEFİ USÛL DÜŞÜNÇESİNDE
DELÂLET ÇEŞİTLERİ ARASI TEÂRUZ VE
ÇÖZÜM YOLLARI**

Yüksek Lisans Tezi

SEHER ERDEM ÖRS

İstanbul 2017

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

HANEFİ USÛL DÜŞÜNÇESİNDE
DELÂLET ÇEŞİTLERİ ARASI TEÂRUZ VE
ÇÖZÜM YOLLARI

Yüksek Lisans Tezi

SEHER ERDEM ÖRS

Danışman: Prof. Dr. BİLAL AYBAKAN

İstanbul 2017



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi SEHER ERDEM ÖRS'nın HANEFİ USÛL DÜŞÜNÇESİNDE DELÂLET ÇEŞİTLERİ ARASI TEÂRUZ VE ÇÖZÜM YOLLARI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 1.06.2017 tarih ve 2017-12/44 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi13...../06...../2017.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. BİLAL AYBAKAN	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. HASAN HACAK	
3. Jüri Üyesi Yrd. Doç. Dr. NAİL OKUYUCU	

GENEL BİLGİLER

Adı, Soyadı	: Seher Erdem Örs
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Bilal Aybakan
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – 2017
Anahtar Kelimeler	: Delâlet, tearuz, lafız, mana

ÖZET

HANEFİ USÛL DÜŞÜNCESİNDE DELÂLET ÇEŞİTLERİ ARASI TEÂRUZ VE ÇÖZÜM YOLLARI

Kur'an ve Sünnet naslarının şer'î ahkâmı anlamada aslî kaynaklar olması nedeniyle bu naslardaki lafız ve mana arasındaki irtibatı ve lafzın hükme delâleti büyük önem arz etmektedir. Nasları doğru bir şekilde yorumlamak, lafzın manaya delâletini anlamakla sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Bu nedenle usul âlimleri, eserlerinde lafızlar konusuna öncelik vermiş ve detaylı bir şekilde tartışmışlardır. Bu tartışmalarla hukukta subjektiflikten kaçınıp dil ve mantık kuralları çerçevesinde objektif bir hukuk metodolojisi ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak çeşitli ilmî tutumları nedeniyle lafızların taksiminde mütekellimîn, fukaha (Hanefî) ve memzûc metod lafızları kendi doktrinleri çerçevesinde incelemişlerdir.

Hanefî usûlcüleri lafızlar taksiminin son kısmı olan lafzın manaya delâlet şekilleri ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Bunlar, anlama aynı düzeyde delâlet etmemektedir. Bu nedenle herhangi iki tür arasında teâruz söz konusu olduğunda manaya delâleti kuvvetli olan, diğerine tercih edilir. Her bir türün manaya ne derecede delâlet ettiğini gösteren bir takım özellikleri vardır.

Bu çalışmada Hanefî usûlcülerinin yapmış oldukları tanımlar ve verdikleri örneklerden hareketle bu dört delalet şekli etrafında gerçekleşen tartışmalar incelenecektir. Ayrıca bunların arasındaki temel farklardan yola çıkarak, teâruz durumunda hükme delaleti hususunda hangisinin daha öncelikli olduğunu, bu önceliğin tanınmasında etkili olan kriterlerin tespit edilmesi hedeflenmektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Seher Erdem Örs
Field : Theology
Programme : Islamic Law
Supervisor : Prof. Dr. Bilal Aybakan
Type and Date of Thesis : MA – 2017
Keywords : Textual implications, conflict, text, meaning

ABSTRACT

THE CONTRADICTION AMONG THE TYPES OF İMPlications AND THE WAYS OF ITS ELIMINATIONS IN HANAFI LEGAL THEORY

Since the Qur'an and the Sunnah are the main sources of the shar'ah, it is of utmost importance that the relation between the text and the meaning of the Qur'an and the Sunnah are discussed. The correct interpretation of words is closely related to the understanding of the meaning of the textual implications. For this reason, scholars in their works have given priority to the types of alfaz and discussed them in detail. In these discussions, they attempted to avoid subjectivity in law and to establish an objective legal methodology within the framework of language and logic rules. However, due to their various scientific attitudes, the methods of mutakellimin, of fukaha (Hanafi) and the memzûc method have been examined.

Hanafi scholars divided textual implications into four parts: The explicit meaning (ibarah al-Nass), the alluded meaning (isharah al-nass), the inferred meaning (dalalah al-nass) and the required meaning (iqtida' al-nass). They do not indicate the same level of understanding. For this reason, when there is a conflict between any two species, the stronger one is preferred to the other. There are a number of features that tell you how far each types points to the subject.

In this study, the discussions that take place around these four textual implications, will be examined from the examples that the Hanafi scholars have done and given. It is also aimed to determine the criteria which are effective in recognizing this priority, by taking the path from the main differences between them, in the case of conflict.



ÖNSÖZ

Hanefî usûl düşüncesinde lafızlar Debûsî'den itibaren dörtlü bir tasnife tâbi tutulmuştur. Debûsî'nin temellerini attığı bu taksim, Pezdevî tarafından geliştirilip sistematik hale getirilmiş ve daha sonraki usûlcüler tarafından esas alınmıştır. Buna göre lafızlar, manaya ve hükme delâleti bakımından dört kısma ayrılmaktadır. Vaz edildiği mana bakımından âm, hâs, müşterek ve müevvel; kullanıldığı mana bakımından hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye; açıklığı bakımından zâhir, nas, müfesser ve muhkem; kapalılığı bakımından hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih; manaya delâletinin şekli bakımından ise ibârenin, işâretin, nassın ve iktizânın delâleti olarak incelenmektedir. Son kısmı oluşturan delâlet şekilleri, anlama aynı düzeyde delâlet etmemektedir. Bu nedenle herhangi iki tür arasında teâruz söz konusu olduğunda manaya delâleti kuvvetli olan, diğerine tercih edilir. Her bir türün manaya ne derecede delâlet ettiğini gösteren bir takım özellikleri vardır. Bu özellikler sayesinde, zâhirî bir teâruz söz konusu olduğunda hangisinin ne sebeple öncelendiği anlaşılmaktadır. Giriş ve iki bölümden oluşan bu çalışmada lafzın manaya delâlet şekilleri ve bunların birbiri teâruzunda izlenmesi gereken yöntemler, Hanefî kaynaklarından yararlanılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezin yazımı sırasında her türlü desteğini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Bilal Aybakan'a, eleştiri ve önerileri ile katkıda bulunan Prof. Dr. Hasan Hacak ve Yrd. Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya teşekkürü borç bilirim. Huzurlu bir çalışma ortamı ve kaynaklara ulaşma kolaylığı tanıdığı için İSAM idarecileri ve kütüphane çalışanlarına, manevî destekleriyle her zaman yanımda olan arkadaşlarıma, eğitim hayatımın aksamaması için her türlü zorluğa katlanan ve her daim dualarıyla yanımda olan anne ve babama, manevî desteklerini eksik etmeyen kardeşlerime, lisans eğitimimin ilk yıllarından beri her türlü yönlendirme ve desteğiyle yanımda olan Yrd. Doç. Dr. Rahile Yılmaz ve Yrd. Doç. Dr. Osman Yılmaz ailesine, her türlü maddi ve manevî desteği sağlayan, çalışmam esnasında moral ve motivasyonumu artıran, anlayış ve hoşgörüsüyle hep yanımda olan eşim Hüseyin Örs'e, son olarak ismini saymadığım bütün dostlarıma çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	VII
-------------------	-----

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....	2
III. LAFZIN MANAYA DELÂLETİ İLE İLGİLİ ÖNEMLİ KAVRAMLAR.....	6
A. Lafiz-Mana	6
B. Fıkıh Usûlünde Lafız Mana İlişkisi	6
C. Delâlet.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

DELÂLET ÇEŞİTLERİ

I. İBÂRENİN DELÂLETİ.....	10
A. Tanımın Unsurları ve Sözlük Anlamı.....	10
B. Terim Anlamı	11
C. Nazmın Mana ile İlişkisi	14
D. İbârenin Delâleti ile Nas Arasındaki Fark	15
E. İşâretin Delâleti ile Zâhir Arasındaki Fark.....	20
F. Fürû Fıkha Yansımaları	22
G. Hükmü	23
II. İŞÂRETİN DELÂLETİ.....	23
A. Terim Anlamı	23
B. İşâretin Delâletinin Çeşitleri.....	27
C. Fürû Fıkha Yansımaları.....	32
D. Hükmü	42
III. NASSIN DELÂLETİ.....	45
A. Terim Anlamı	45
B. Şartları.....	50
C. Fürû Fıkha Yansımaları.....	50

D. Kıyasla İlişkisi	63
E. Hükümü.....	69
IV. İKTİZÂNIN DELÂLETİ.....	72
A. Terim Anlamı	72
B. Şartları.....	75
C. Fürû Fıkha Yansımaları.....	83
D. Muktezâ – Mahzûf Meselesi ve Nassın Manasına Yansımaları	88
E. Muktezânın Umûmîliği	100
F. Hükümü.....	104

İKİNCİ BÖLÜM

DELÂLET ÇEŞİTLERİNİN TEÂRUZU VE ÇÖZÜM YOLLARI

I. DELİLLER ARASI TEÂRUZ.....	107
II. USÛLCÜLERİN DELÂLET TÜRLERİNİ AYIRMA MANTIĞI VE TAKSİMİN TEÂRUZ DURUMUNDA TERCİHE ETKİSİ	109
A. İbârenin Delâleti ile İşâretin Delâletinin Teâruzu	113
B. İbârenin Delâleti ile Nassın Delâletinin Teâruzu	119
C. İbârenin Delâleti ile İktizânın Delâletinin Teâruzu.....	120
D. İşâretin Delâleti İle Nassın Delâletinin Teâruzu	122
E. İşâretin Delâleti İle İktizânın Delâletinin Teâruzu.....	128
F. Nassın Delâleti ile İktizânın Delâletinin Teâruzu	131
III. MANTIK DİSİPLİNİNDEKİ DELÂLET TÜRLERİNİN TEÂRUZU.....	134
A. Delâlet-i Mutâbakatın Delâlet-i Tazammun ile Teâruzu	135
B. Delâlet-i Mutâbakatın Delâlet-i İltizâm ile Teâruzu	135
C. Delâlet-i Tazammun ile Delâlet-i İltizâmın Teâruzu.....	135
SONUÇ.....	136
KAYNAKÇA	139

KISALTMALAR

(as) : Aleyhisselam

b. : Bin

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

h. : Hicrî

Hz. : Hazreti

MÜSBE: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

ö. : Ölüm

s. : Sayfa

(sav): Sallallahu aleyhi ve sellem

sy. : Sayı

t.y. : Tarih yok

thk. : Tahkik eden

y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

İlahî hitabın elimize yazılı kaynaklar olarak ulaşması, yani Kur'ân ve sünnet naslarının yazılı metinler olarak bize gelmesi nedeniyle muhatabın, hitabı algılaması ancak bu metinleri anlamasına bağlıdır. İslam hukuk metodolojisi üzerine çalışma yapan âlimlerin görev addettiği Şâri'in maksadını muhatablarına ulaştırmak, ancak bu metinlerdeki lafızların manaya hangi yöntemle delâlet ettiğini bilmekle mümkündür. Bu sâikle usûlcüler, fıkıh usûlü tarihi boyunca Kur'ân ve Sünnet naslarını incelemeye tâbi tutmuş Şâri'in hitâbını doğru bir şekilde anlayıp mükelleflere ulaştırmak üzere lafızdan manayı çıkarmak için delâlet teorileri geliştirme yolunda çok büyük çabalar sarfetmişlerdir.

Duygu ve düşüncenin yani zihindeki mananın dışı vurulmasının lafızlarla mümkün olması, lafız ve mana arasındaki delâlet ilişkisini incelemeyi gerektirmektedir. Benzer şekilde Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlardan oluşması ve dinin temel ilke ve öğretilerinin metinlerin içerisinde olması nedeniyle fıkıh tarihi boyunca lafız-mana ilişkisi gündemden düşmemiş ve bu ilişkiyi ortaya koyma bağlamında usûlcüler tarafından delâlet bahisleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Çünkü lafızların manaya delâlet yolları bilinmeden nasların taşıdığı şer'î ahkâmı anlamak mümkün değildir.

Bu çalışmada tüm elfaz bahislerini çalışmak bir yüksek lisans çalışmasının sınırlarını aşacağından yalnızca lafzın manaya delâlet şekli kısmını incelemek hedeflenmiştir. Hanefî usûlünde Debûsî'nin temellerini attığı ve Pezdevî'nin sistemleştirdiği lafızlar taksiminden lafzın manaya delâlet şeklini konu alan kısmın daha sonraki süreçlerde nasıl ele alındığı, kavramlarda meydana gelen değişiklikler ve yaklaşım farklılıklarının tespitine önem verilmiştir. Her bir tür ile ilgili Hanefî usûlcülerin fikirleri ve tartışmalarda kullanılan argümanlar analiz edilerek ve birbiriyle kıyaslanarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Lafzın manaya delâlet yolları olarak bilinen ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâletini ayrı başlıklar altında işleyerek her bir kavramın tanımı, işlevi, ne kadar kabul gördüğü, kronolojik olarak geçirdiği aşamaları ve ilgili problemleri Hanefî usûlcülerin perspektifinden incelenerek bir doktrin içerisinde kavramların gelişim süreçleri ve bunların birbiriyle çatıştığı durumlarda hangisinin daha üstün kabul edilerek tercih edildiği hususlarının tespit edilmesi hedeflenmiştir.

Lafızlarla ilgili her bir tür için müstakil veya bütüncül çalışmalar yapılırsa da lafızların teâruzu ile ilgili derli toplu müstakil herhangi bir çalışma yapılmaması bu çalışmanın yapılmasına sevk eden nedenlerden biri olmuştur. Deliller arası teâruz tartışmaları usulün en ciddi ve üzerinde durulması gereken konularından olmasına rağmen genel anlamda Kur'ân-Kur'ân, Kur'ân-Sünnet, Sünnet-Sünnet gibi küllî deliller arası teâruz ve önerilen her bir çözüm yolu ile ilgili müstakil çalışmalar mevcut olmakla birlikte özelde lafız türlerinin birbiri ile teâruzu gibi daha spesifik olarak konuyu ele alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle delâlet türlerinin birbiri ile teâruz etmesi durumunda önerilen çözüm yollarını bir araya getirmek ve görüşleri analize tabi tutarak derli toplu bir çalışma ile ortaya koymak hedeflenmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Çalışmanın giriş kısmında delâletin anlaşılması için gerekli olan kavramlar kısaca tanımlanarak lafzın mana ile ilişkisi ve bunun delâlet ile ilgisi, delâletin genel anlamdaki sınırları ile mantık ilmindeki sınırları, usûlle ilgisi ve usûle dâhil oluşu ele alınarak delâlet türlerinin usûldeki konumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde, delâlet türleri müstakil başlıklar altında incelenerek tanımları, özellikleri, problemleri, örnekleri ve her bir türün kendine has tartışma konuları incelenmiştir. Konunun teorik boyutu ortaya konduktan sonra fûru fıkhıtan örnekler verilerek anlaşılmasının kolaylaştırılması ve somutlaştırılması amaçlanmıştır. Teknik bir konu olması hasebiyle terimleri anlaşılır hale getirmek için kimi zaman parantez içinde eşanlamlısı verilerek, kimi zaman da ek açıklamalarda bulunularak aktarılmaya çalışılmıştır. Kavramların gelişiminde târihî seyrin takip edilmesi için müelliflerin isimlerinin ilk geçtiği yerde vefat tarihleri hem hicrî hem milâdî olarak zikredilmiştir.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise delâlet türlerinin teâruzuna giriş mahiyetinde genel anlamda teâruz ve tercih husûsunda bilgiler verilmiştir. Daha sonra dört delâlet türünün her birinin diğeri ile teâruzu ve tercih sebebi usûlcülerin yorumları ve gerekçeleriyle birlikte zikredilmeye çalışılmıştır. İbârenin işâretle, ibârenin delâletle, ibârenin iktizâ ile, işâretin delâletle, işâretin iktizâ ile ve delâletin iktizâ ile teâruzu olarak altı başlık altında detayları ile incelenen kısımda bu teâruz şekillerinin ve çözümlerinin örneklerle somutlaştırılması yoluna başvurulmuştur. Hanefî düşüncesindeki yaklaşımın daha net anlaşılması için mukayeseli olarak mütekellimîn usûlcülerinin de delâlet taksimleri zikredilerek teâruz durumunda kendi sistemleri çerçevesinde takip ettikleri çözümlere kısaca değinilmiştir. Son olarak, doğrudan konuyla ilgisi olmamakla beraber Sadrüşşerâ ile birlikte Hanefî usûlüne dâhil olan

mantık ilmindeki delâlet türlerinin de birbiri ile teâruzu ile çözümlerine kısaca değinilmiştir.

Araştırmanın giriş kısmında delâlet ile ilgili temel kavramlar ele alınırken konunun nihâi tablosunu kısaca ortaya koymak üzere güncel makale, tez, kitap ve *DİA* maddelerinden yararlanılarak konuya giriş yapılmıştır. Delâlet konusunun mantık gibi disiplinlerdeki konumu ve sınırları, usûl disiplini ile ilişkisini görmek açısından yararlanılan kaynakları, İbrahim Özdemir'in *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık* adlı kitabı, İlyas Yıldırım'ın *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği* adlı doktora tezi ve Nuri Kahveci'nin "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti" adlı makalesi gibi eserler oluşturmaktadır. Bu bölümde ayrıca klasik sözlüklerden Tehânevî'nin *Keşşâfu ıstılâhati'l-funûn*'u, Seyyid Şerif Cürçânî'nin *et-Ta'rifât*'ı, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâğa*'sı gibi sözlüklerden yararlanılmıştır.

Hanefî usûl geleneğinde lafızlar taksiminin temellerini atma konusundaki öncülüğü nedeniyle, çalışmanın birinci bölümünü oluşturan ve delâlet şekillerini müstakil birer başlık altında incelendiği kısımda, hicrî beşinci asırda yaşayan Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sinden başlayarak hicrî on dördüncü yüzyılda yaşayan Leknevî'nin *Kameru'l-akmâr*'ına kadar gelen Hanefî usûl eserlerinden yararlanılmıştır. Yararlanılan eserlerin bazıları hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Hanefî usûlünün kurucu metinlerinden olan¹ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille* adlı eseri, araştırmanın kronolojik olarak yararlandığı ilk eser olmuştur. İbn Haldun'un fukahâ metodu adını verdiği usûl teorisini başlatması ve Hanefî usûlünün temel kaynaklarından olan Serahsî'nin *el-Usûl*'ü ile Pevdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'ünün öncülüğünü yapması² bu eserin en önemli özellikleridir. Delâlet türleri ile ilgili pek çok önemli noktayı ortaya koyması nedeniyle çalışmada merkezî bir şekilde yararlanılan eserlerden birini oluşturmuştur.

Müellifinin vefatı hicrî 344 senesi olarak belirtilen Nizammüddin eş-Şâşî'ye nispet edilerek *Usûlü's-Şâşî* olarak bilinen usûl eseri de kullandığımız kaynaklar arasındadır. Fakat özellikle belirtmemiz gerekir ki bu eserin hem sistematikliği hem de Debûsî'ye yaptığı atıflar nedeniyle Debûsî'den önce yazılma ihtimali olmadığından eserde verilen Hicrî 344 senesinde vefat ettiği bilgisine itibar edilmeden içeriğindeki

¹ Bedir, Murteza, "*Takvîmü'l-edille*", *DİA*, IX, 493.

² Bedir, Murteza, "*Takvîmü'l-edille*", *DİA*, IX, 493-494.

bilgiler kullanılmış ve kendisine şerh olarak kaleme alınan bazı eserlerden de yararlanılmıştır.

Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'nin *Kenzü'l vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* adlı eseri, fukahâ metoduyla yazılan fıkıh usûlü edebiyatının nihâi ve olgun düzeyini temsil eden bir klasiktir. Pezdevî'den sonra fıkıh usûlü alanında üretilen eserler ve özellikle ders kitapları onun eseri model alınarak yazılmıştır.³ Ayrıca eserin pek çok şerhi yapılmıştır. Bunlardan Maverâünnehir bölgesinde yaşayan âlim Hamidüddin ed-Darîr er-Râmuşî'nin *el-Fevâid alâ usûli'l-Pezdevî* adlı eseri görebildiğimiz ilk şerhtir. Eser, Hüsâmüddin es-Sıġnâkî'nin *el-Kâfi* ve Abdulaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı şerhlerinin öncülüğünü yapmıştır. Akıcı ve güzel bir dili olan bu eser, Pezdevî'nin eserindeki girift ve veciz ifadelerin anlaşılmasında oldukça yardımcı ve kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır. Bunun haricinde Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı, Sıġnâkî'nin *el-Kâfi*'si, Bâbertî'nin *Takrîrü'l-usûl* adlı şerhleri önemli derecede yararlanan eserlerden olmuştur.

Hamidüddin ed-Darîr er-Râmuşî'nin öğrencisi olan⁴ Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah en-Nesefî'nin, Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'ünden ihtisar olarak kaleme aldığı⁵ *Menârü'l-envâr* adlı eseri, araştırmamızda özellikle yine Nesefî'nin yazdığı *Keşfü'l-esrâr* adlı eseri ile birlikte detaylı bir okumaya tâbi tutularak kullanılmıştır. Bütün fıkıh usûlü konularını özet halinde veren kullanışlı bir metin olan⁶ *el-Menâr*, kendisinden sonra pek çok şerhe konu olmuştur. Bunlardan Haskefi'nin *İfâdatü'l-envâr*, İbn Nüceym'in *Fethü'l-gaffâr*, Molla Cîven'in *Nûru'l-envâr*, İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*, Ebü'l-Fezâil Sa'deddin ed-Dihlevî'nin *İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-Menâr*, Kıvâmüddin el-Kâkî'nin *Câmiü'l-esrâr* ve bunların dışında *el-Menâr* üzerine ve *el-Menâr* ile ilgili çalışmalar üzerine yapılan şerh ve muhtasar çalışmalar başvurduğumuz kaynaklardandır.

Yine Pezdevî'nin usûl eserinin muhtasarı niteliğindeki Ahsîkesî'nin *el-Müntehab* adlı eseri ve onun üzerine yazılmış şerhlerden Sıġnâkî'nin *el-Vâfi*, Buhârî'nin *Gâyetü't-tahkîk*, Emir Kâtib el-İtkânî'nin *et-Tebyîn*, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin *Şerhu'l Müntehab* ve Veliyüddin Salih el-

³ Bedir, Murteza, "Pezdevî", *DİA*, XXXIV, 266.

⁴ Bedir, Murteza, "Nesefî", *DİA*, XXXII, 567.

⁵ Koca, Ferhat, "Menârü'l-envâr", *DİA*, XXIX, 118.

⁶ Koca, Ferhat, "Menârü'l-envâr", *DİA*, XXIX, 118.

Farfûr'un *el-Müzheb fi usûli'l-mezheb* eserleri, önemli ölçüde yararlandığımız eserlerdendir.

Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'nin *el-Usûl*'ü, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî'nin *el-Mizân*'ı, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî'nin *el-Muğnî* adlı eseri ile kendisinin şerh olarak kaleme aldığı *Şerhu'l-Muğnî* adlı eseri, *Lâmişî'nin Kitâb fi usûli'l-fikh* adlı eseri, yararlanılan klasik eserlerden olmuştur.

Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd'un Hanefî ve mütekellimîn usûlünü mezcettiği *Tenkîhü'l-usûl* adlı eserine yazdığı *et-Tavdîh fi hall-i gavâmidi't-Tenkîh* adlı şerh çalışması araştırmamızın önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Özellikle Hanefî usûlüne getirdiği yeni yaklaşım tarzlarıyla öne çıkan Sadrüşşerîa, bu eserinde delâlet bahislerinde mantık disiplini etkin bir şekilde kullanmaktadır. Eserlerinde önceki bilgi birikimini nakletmekle yetinmeyip eleştirel bir üslup kullanarak kendi görüşlerini öne çıkarmaya ve yeni bakış açısı getirdiği konuları belirtmeye ayrı bir önem veren Sadrüşşerîa, bu yönüyle çağdaşlarının takdirini kazanmıştır.⁷ Onun bu eseri üzerine Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî'nin kaleme aldığı ve medreselerde okutulan temel ders kitaplarından biri haline gelen, günümüzde de bazı İslâm ülkelerinde okutulmaya devam eden *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* adlı şerh çalışması araştırmada istifade edilen kaynaklardandır.

Hanefî usûlcüler tarafından kaleme alınıp, mütekellimîn ve fukahâ metodunun mezc edildiği eserlerden bazı kullanları, İbnü's-Sââtî'nin *Bedü'n-nizâm* olarak bilinen *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* eseri, Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, İbn Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i ve biri Emir Padişah, diğeri İbn Emir el-Hâc tarafından yazılan şerhleri, Molla Fenârî'nin mantık ilminden çokça yararlanarak yazdığı *Fusûlü'l-bedâi'* adlı eseri ve son klasiklerden Ensârî'nin *Müsellemü's-sübût*'a şerh olarak yazdığı *Fevâtihu'r-rahâmût* müracaat kaynakları arasındadır.

Tüm bu klasik eserlerin dışında modern dönemde yapılmış bir takım çalışmalardan da önemli ölçüde istifade edilmiştir. Özellikle Fethî Düreynî'nin *el-Menâhicü'l-usûliyye* adlı çalışması, Abdulaziz b. Muhammed el-Uveyyid'in lafızlar bahsinin tamamının birbiri ile teâruzunu ele aldığı *Teâruzu delâlati'l-elfâz ve't-tercîh beynehâ* adlı çalışması, Muhammed Edib Salih'in tüm lafız türlerini detayları ile incelediği *Tefsîrü'n-nusûs* çalışması, Abdulcelîl Damra'nın delâlet türlerinden işâretin

⁷ Özen, Şükrü, "Sadrüşşerîa", *DİA*, XXXV, 428.

delâletinin mantıksal zeminini incelediği "el-Lüzûmu'l-aklî fi işâreti'n-nas" adlı makalesi, Davut İltaş'ın delâleti detaylı bir şekilde incelediği ve özellikle kelamcı usûlcülerin delâlet anlayışının sınırlarını ortaya koyduğu *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı doktora çalışması, Hüseyin Okur'un islâmî ilimlerdeki delâlet ile Batının anlambilimi arasında mukayese yaparak Hanefî usûlcülerin delâlet anlayışını ortaya koyduğu *Fıkıh ve Anlambilim Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti* adlı doktora çalışması kullanılan modern kaynakları oluşturmaktadır.

III. LAFZIN MANAYA DELÂLETİ İLE İLGİLİ ÖNEMLİ KAVRAMLAR

A. Lafız-Mana

Sözlükte atmak anlamına gelen⁸ lafzın terim anlamı, insan ağzından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlerdir.⁹

Sözlükte kastetmek anlamına gelen mana ise عنى kökünden türeyip masdar ve ism-i meful olarak kastedilen şey anlamına gelmektedir.¹⁰ Buna göre mana, lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şeydir.¹¹

B. Fıkıh Usûlünde Lafız Mana İlişkisi

Lafız ile mana arasında tabîî bir ilişki bulunduğundan, lafız kendi anlam alanına doğal olarak delâlet etmektedir. Dolayısıyla lafza ilk anlamı veren, o lafzı kullananın lafızla onun anlamı arasındaki doğal münasebeti gözeterek lafızları uygun anlamları için kullanmaya özen gösterdiği kabul edilir.¹²

Söz ile sözün sahibi iletişim kurduğu kişi ya da kişilerden bir şeyi yerine getirmelerini veya bir şeyden kaçınmalarını talep edebilir. Sözün sahibinin sözüyle neyi kastettiğini anlamak son derece önemlidir. Şayet sözü söyleyen, muhatap kitlenin karşısında ise anlaşılmayan hususların anlaşılır hale getirilmesi için sorular yöneltilecek sözü söyleyenin maksadı tam olarak anlaşılır hale dönüştürülebilir. Ancak söz ile muhatap olduğunda sözü söyleyenle iletişim imkânı yoksa durum söylenen sözdeki sözcüklere kalmaktadır. Bu sözcükleri anlamlandırırken şüphesiz bazı kuralların olması

⁸ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*, III, 1296; İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*, XII, 303; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s. 744.

⁹ Şensoy, Sedat, "Lafız", *DİA*, XXVII, 42.

¹⁰ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s. 570.

¹¹ Şensoy, Sedat, "Mana", *DİA*, XXVII, s. 555.

¹² Kahveci, Nuri, "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.14, 2009, s. 189.

da gerekir. Zira sözcükler gelişi güzel bir şekilde anlamlandırılarak onlardan hüküm çıkarılamaz.¹³

Şer'î delillerden hüküm elde etme kurallarını konu edinen fıkıh usûlünde metodik tartışmalar, hükmün birincil kaynağı olan Kur'ân ve hadislerin hükme delâlet eden metinleri etrafında cereyan eder. Bunun için de lafız- mana ilişkisi ve lafzın hükme delâleti ilk dönemlerden itibaren fıkıh usûlünün temel konusunu teşkil etmiş, bu hususta mantık ve nahiv ilimlerinin tanım ve tasniflerinden yararlanılarak hem Kur'ân ve hadis metnini hem de genel olarak bütün lisanî ifadeleri kuşatan bir metodolojiye ulaşılmaya çalışılmıştır.¹⁴ Bu disiplinlerin delâlet anlayışını usûlcüler "lafızlardan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları" ana başlığı altında daha da genişleterek Kur'ân ve Sünnet'in lafızlarını anlamada, yorumlamada, mana ve hükümle irtibatını kurmada kullanılan bir metodoloji olarak sistemleştirmişlerdir. Belki de Arap dilinde lafızlar ilk defa usûlcüler tarafından sistemli bir tahlil ve tasnife tabi tutulmuştur.¹⁵ Çünkü lafızların manaya delâlet etme yön ve yöntemleri bilinmeden onlardan oluşan nasların taşıdığı şer'î hükümlerin bilinmesi mümkün değildir.¹⁶ Bununla beraber usûlcüler nasların dil analizini dilci nazarıyla değil, usûlcü nazarıyla yürütmüşlerdir. Zira onlar için esas amaç, lafızla mana ve buradan hareketle de lafız ile hüküm arasındaki ilişkinin esaslarını tesbit etmektir.¹⁷

Lafızlar, kendilerinden çıkarılan anlamların birer kalıbı¹⁸ niteliğinde olduğundan onlardan bazen açıkça ve doğrudan doğruya bir anlam elde edilir; bazen de çeşitli çıkarımlar yoluyla bir manaya ulaşılır. Özellikle usûlcüler, nasların yorumlanması sürecinde elde edilen bu iki anlamın gerek bağlayıcılık/delâlet derecelerini tesbit etmek gerekse bu anlamlara ulaşabilmek için takip edilmesi gereken yöntemleri belirlemek amacıyla geniş metodolojik tartışmalar yapmışlardır. Fıkıh usûlü tarihinde genellikle Hanefî usûl âlimlerinin geliştirdiği ve bu sebeple Hanefî veya fukahâ metodu adı verilen yöntemde lafızlar kullanıldıkları manaya delâletinin şekli yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibâre, işaret, delâlet ve iktizâ olmak üzere dört kısımda incelenmiştir. Mütakellimin metodunu benimseyen usûlcülerin çoğunluğunu oluşturan bilginler tarafından ise lafızların

¹³ Kahveci, Nuri, "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.14, 2009, s. 190.

¹⁴ Görgün, Tahsin, "Lafız", *DİA*, XXVII, 44.

¹⁵ Bardakoğlu, Ali, "Delâlet" *DİA*, IX, 120.

¹⁶ Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 29.

¹⁷ Köksal, Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 121.

¹⁸ Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 9.

hükümlere delâletleri konusu mantûkun delâleti ve mefhûmun delâleti ana başlıkları altında ele alınmıştır.¹⁹

Hanefî usûl düşüncesinde manaya ve hükme delâleti bakımından incelenen lafızlar, vaz', kullanım, açıklık – kapalılık ve delâlet şekline göre kısımlara ayrılır. Vaz' edildiği mana bakımından âm, hâs, müşterek ve müevvel; vaz' edildikleri manada kullanılıp kullanılmaması bakımından hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye; manaya delâletinin açıklığı bakımından zâhir, nas, müfesser, muhkem; manaya delâletinin kapalılığı bakımından hafî, müşkil, mücmel, müteşabih; manaya delâletinin şekli bakımından ise ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti olarak incelenir.²⁰

C. Delâlet

Delâlet, başta sarf, nahiv, belâgat, fıkıh usûlü, mantık ve vaz' olmak üzere İslam kültüründeki aklî ve naklî ilimlerin müştereken kullandıkları kavramlardan bir tanesidir. Telaffuz edilmesiyle birlikte anlambilim sisteminin bütün unsurlarının ve uzuvlarının zihnen harekete geçtiği delâlet kavramının, geniş bir kullanım alanına sahip olması, onu her yönüyle izah etmenin güçlüğü de beraberinde getirmektedir.²¹ Çok yönlülüğü ile ön plana çıkan bu kavram, fıkıh usûlünün bel kemiğini oluşturan Kur'ân ve sünnet metinlerinden hüküm istinbat etmeye yarayan lafızlar bahsinin en önemli kısmını, lafızdan manayı elde etme yöntemlerini temsil etmektedir.

Sözlük anlamı, yol göstermek²² olan delâletin terim anlamı “bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu şeylerden birincisi dâl, ikincisi medlûldür.²³ Medlûl ise başka bir şeyi bilmekle kendi bilgisine ulaşılan şeydir.²⁴

Genel anlamıyla delâlet, kelime ve cümlelerle yani dille olabildiği gibi lafız dışındaki herhangi bir şeyle de olabilir. Meselâ jest ve mimikler, işâretler, utançtan

¹⁹ Koca, Ferhat, "Mantuk", *DİA*, XXVIII, 31-32.

²⁰ Hanefî Usûlcülerin lafızlar taksimi hakkında detaylı bilgi için bkz. Köksal, Cüneyd, *Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları*, (basılmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001.

²¹ Seber, Abdulkemim, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, c. XXVII, sy: 2, 2013, s. 105.

²² Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s. 238.

²³ Cürçânî, *et-Tarîfât*, s. 99; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*, II, 486.

²⁴ Cürçânî, *et-Tarîfât*, s. 188.

yüzün kızarması gibi doğal durumlar da lafız dışında delâlete örnek verilebilir.²⁵ Bunlardan birincisine lafzî, ikincisine gayri lafzî delâlet denmektedir.²⁶

Dâl ile medlûl arasındaki bağı her zaman akıl kurmaktaysa da bu bazen sadece zihin planında makûller arasında kurulurken bazen de duyularla elde edilen tecrübe, bilgi, görgü, insanlar arası ortak iletişim ve kullanım birliği gibi mahsûsât alanının verileriyle kurulmaktadır. Bu sebeple ister lafzî ister gayri lafzî olsun bütün delâletler başlıca üç kısma ayrılır.²⁷ Bu delâlet türleri, dâl ile medlûl arasındaki ilişki biçimine göre genel olarak aklî, tabî'î ve vaz'î olmak üzere üç kısımda incelenmektedir.²⁸ Zihindeki mana ile lafız arasındaki irtibâtı ifade eden ve mantık ilminin asıl konusunu teşkil eden vaz'î lafzî delâlet ise mutâbakat, tazammun ve iltizâm olarak üç kısımdan oluşmaktadır. Vaz'î ile manaya delâlet eden lafız, ya vaz' edildiği mananın tamamına, ya bir parçasına ya da zihnî lâzımına delâlet eder.²⁹ Tamamına delâlet ettiği takdirde mutâbakat, bir kısmına delâlet ettiğinde tazammun, zihnî lâzımına delâlet ettiğinde ise iltizâmî delâlet olmaktadır. İnsanın hayvan-ı nâtika delâleti mutâbakat, hayvana ve nâtika ayrı ayrı delâleti tazammun, gülme eylemine delâleti ise iltizâmîdir.³⁰

Mantık disiplinin insan zihnini düşünürken hatadan korumayı hedefleyerek tutarlı ve doğru sonuca ulaşmayı amaçlaması gibi fıkıh usûlü de aslı kaynaklarımız olan Kur'ân ve Sünnet naslarını doğru anlamayı amaçlamaktadır. Bu nedenle iki disiplinde de delâlet kavramı kilit bir kavram olarak ön plana çıkmıştır. Tıpkı mantıkta tutarlı düşünmenin prensiplerini vermeye ve manayı ifade etmeye yönelik bir takım yöntemler belirlendiği gibi fıkıh usûlünde de lafızdan manayı çıkarmak için bir takım istinbat metodları belirlenmiştir. Bu nedenle usûl-i fıkıh tarihi boyunca istinbat metodlarının belirlenmesinde lafzın manaya delâlet şekilleri usûl literatüründe oldukça geniş çapta ele alınmıştır. Her ne kadar usûlcüler ile mantıkçılar delâlet bağlamında kendilerine özgü bir takım kavram ve terimler üretse de bununla beraber mantıktaki delâlet türlerini fıkıh usûlüne dâhil etme çabasında bulunan usûlcüler de olmuştur.

Fıkıh usûlü tarihinde Gazzâlî öncesi usûl eserlerinde mantıkla ilgili terimlerin, istilâh anlamına uygun bir şekilde kullanıldığı³¹ görülmekle beraber mantığı fıkıh

²⁵ Muhammed İsa, İn'âm, *İlmü'd-delâle*, s. 18.

²⁶ Muhammed İsa, İn'âm, *İlmü'd-delâle*, s. 63-64.

²⁷ Bolay, Naci, "Delâlet" *DİA*, IX, 119.

²⁸ Aklî delâlet; aklın, dâl ile medlûl arasında zâtî bir alaka kurarak dâlden medlûle ulaşmasıdır. Tabî'î delâlet; aklın, dâl ile medlûl arasında tabî'î bir alaka kurmasıdır. Vaz'î delâlet ise, aklın dâl ile medlûl arasında vaz' açısından bir alaka kurmasıdır. Üç tür hakkında detaylı bilgi için bkz. Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*, II, 488-489.

²⁹ Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 99.

³⁰ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*, II, 490; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 99.

³¹ Yıldırım, İlyas, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014, s. 46.

usûlüne geniş çapta ilk dâhil eden usûlcünün Gazzâlî olduğu³² bilinmektedir. Fakat mantıktaki delâlet konusunun fıkıh usûlüyle pratik anlamdaki doğrudan irtibatı, lafzın manaya delâlet şekilleri ekseninde ortaya çıkmaktadır. Bunların mantıktaki delâlet yöntemiyle irtibatını kuran ilk usûlcü, mütekellimîn usûlcülerinden Fahreddîn er-Râzî'dir.³³ Hanefî ekolünden de Sadrüşşerîa'nın mantığı fıkıh usûlünde etkin bir şekilde kullandığı, nassın anlaşılmasında kullanılan lafzın manaya delâlet yollarını mantıktaki mutâbakat, tazammun ve iltizâm yoluyla delâlet türleri ekseninde tanımlamaya çalıştığı ve örnekleri bu çerçevede yorumladığı görülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DELÂLET ÇEŞİTLERİ

I. İBÂRENİN DELÂLETİ

A. Tanımın Unsurları ve Sözlük Anlamı

İbârenin delâleti, klasik eserlerde “nassın ibâresi”, “nassın ibâresi ile istidlâl”, “ibârenin delâleti” gibi şekillerde adlandırılmıştır. İlk dönemlerde ibârenin delâletinden ziyâde nassın ibâresi şeklinde adlandırıldığı için Hanefî usûl eserlerinde konuya çoğunlukla kavramın unsurları olan ibâre ile nas terimlerini açıklayarak giriş yapılmaktadır. Bizim de kavramı detaylarıyla anlayabilmek için öncelikle tanımdaki unsurları irdelememiz isabetli olacaktır.

İbârenin sözlük anlamı, açıklamak demektir. Rüyaların açıklanması için bu fiil kullanılır. Mesela, "عبّر الرويا", “rüyayı açıkladım anlamına gelmektedir. Ayrıca biri hakkında konuşunca "عبّر عن فلان" (falan kişi hakkında konuştum) denir. Bu anlam çerçevesinde manalara delâlet eden lafızlar, tıpkı rüya tabircisinin rüyaya dair gizli bilgileri ortaya çıkarması gibi kalpte gizli olan manaları açıkladığından dolayı ibâre diye isimlendirilmiştir.³⁴ Hüsâmüddin es-Sıgnâkî (ö. 714/1314) ve Neseffî (ö. 710/1310), Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'ı üzerine yazdıkları şerhlerinde ibârenin bu şekilde isimlendirilmesinin nedenini "عبر" fiilinin “geçmek” şeklindeki sözlük manasına bağlayarak şöyle söylemişler: “Dinleyici, kendileri sayesinde nazımdan manaya geçiş

³² Wael B. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, (trc. Bilal Aybakan), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, 1998-1999, s. 198.

³³ Yıldırım, İlyas, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014, s. 93.

³⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, II, 242; Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Farfür, *eş-Şâfi ala Usûli'ş-Şâfi*, s. 114; Buhârî, *Gâyetü't-tahkik*, s. 25; Akhisârî, *Şerhu semti'l-vusûl*, s. 167; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 169; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 500.

yaptığı, mütekellim de manadan nazma geçiş yaptığı için ibâreler, geçiş yolu (موضع العيور) olmuş ve bu nedenle bu şekilde adlandırılmıştır. Böylelikle geçiş yolu olan ibâre sayesinde maksad olan manaya ulaşmak mümkün olmaktadır.”³⁵

Nas ise Şâri’den gelen, söz olarak söylenip manası anlaşılır olan Kitap ve sünnet metinleridir. Bu konuda “nas” kavramından kasıt, mananın açıklığı ve kapalılığına göre lafızlar taksiminde ele alınan nas kavramından farklı olarak Kur’ân ve Sünnet metinleridir.³⁶ Buna bağlı olarak, hükmün ortaya konulmasında nassın (Kur’ân ve sünnet metinlerinin) zâhir, müfesser, sarîh, kinâye, âm, hâs, hakikat, mecâz vb. lafızlarına bağlı kalarak hüküm vermek, nassın ibâresiyle istidlâl olarak nitelendirilmiştir.³⁷ Buradan anlaşılıyor ki, Debûsî’den (ö. 430/1039) itibâren şekillenmeye başlayan ve nihaî halini Pezdevî’nin (ö. 482/1089) belirlediği dörtlü lafızlar taksiminde yer alan tüm lafız türleri, nasta açıkça zikredildiği takdirde netice olarak ibârenin delâlet ettiği manayı verir. Kur’ân ve sünnet naslarında diğer üç delâlet türünden bir veya daha fazlasının bulunması imkân dâhilinde olsa da her nassın bir amaca yönelik geldiğini göz önünde bulundurursak, diğer delâlet türleri olmasa bile ibârenin delâletinin zorunlu olarak tüm naslarda mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Hatta ibârenin delâleti nassın lafzı ile doğrudan ilişkili olduğundan nassın amacını bilmesek bile delâlet ettiği manalar arasında mutlaka bir ibârenin delâleti olduğunu biliriz.

B. Terim Anlamı

Nassın ibâresi ile istidlâl,³⁸ nassın bizzat kendisi/aynı ile istidlâldir. Bu nedenle Debûsî, nassın aynı ile sabit olanı yani ibâresiyle istidlâli, “kelâmın/sözün bizzat ifadesi ve sevk edildiği manaya delâleti”³⁹ olarak tanımlamıştır.⁴⁰ Serahsî (ö. 483/1090), ibârenin delâletini tanımlarken Debûsî gibi kelâmın sevk edilmesine vurgu yapmanın yanı sıra bu delâlet türünde hükmün, derin düşünmeye ihtiyaç duymaksızın nassın

³⁵ Sıgnâkî, *Kitâbu'l-vâfi*, I, 370; Neseî, *Şerhu Hafızüddin en-Neseî li kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, s. 240; Dihlevî, *İfâdatü'l-envâr*, s. 254.

³⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 374; Buhârî, *Gâyetü't-tahkik*, s. 25.

³⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106; Farfûr, *eş-Şâfi*, s. 114; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 242; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 374; Buhârî, *Gâyetü't-tahkik*, s. 25; Akhisârî, *Şerhu semti'l-vusûl*, s. 167; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 169; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 500.

³⁸ Burada istidlâl kavramından kasıt, zihnin eserden müessire ulaşmasıdır. Bu, tıpkı dumanın varlığından ateşin varlığı bilgisine ulaşmak gibidir. Duman görüldüğü zaman zihin, oradan ateşin var olduğu bilgisine intikal eder. Bazı âlimler, istidlâli zihnin müessirden eser ulaşması olarak tanımlamıştır. Pezdevî ve Neseî, bu konuda ikinci tanımı kabul ederek müessir olan ibâreden eser olan manaya yani hükmü ulaşmayı kastetmektedir. Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 374; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 169.

³⁹ "ما أوجبه نفس الكلام و سياقه"

⁴⁰ Bkz. Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 130; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, II, 242; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 374.

zâhirinden açıkça anlaşıldığını ifade etmiştir.⁴¹ Neseî de *el-Menâr*'ı üzerine şerh olarak kaleme aldığı *Keşfü'l-esrâr*'ında ibârenin delâletinin bu yönüne dikkat çekmiştir.⁴²

Şâî,⁴³ Pezdevî, Ahsîkesî (644/1246-1247), Habbâzî (ö. 691/1292), Neseî, bu türü "kelâmın kendisi için sevk edildiği ve maksadı olan hükmü ifade etmesi"⁴⁴ olarak tanımlamışlardır.⁴⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ibârenin delâleti ile sabit olan hükmün, kelâmın maksadı olması noktasına vurgu yapan ilk usûlcü Pezdevî olup daha sonraki usûlcüler aynı tanıma benimseyerek onu takip etmişlerdir.⁴⁶

Pezdevî ve Neseî şârihlerinin çoğunun değerlendirmelerine göre bu usûlcüler, ibârenin delâletini tanımlarken "ما سبق الكلام له" kaydı ile bu delâlet türünün lafız yönüne, "أريد به قصدًا" kaydı ile mana yönüne dikkat çekmektedirler.⁴⁷ Bu tanıma göre ibârenin delâleti ile sabit olan hüküm, mananın sevk edilmesi ve kelâmın maksadı olması yönüyle işâretin delâletinden farklı olmaktadır. Yani ibârenin delâleti ile sabit olan hüküm, kelâmda lafzen mevcut olmakla beraber kelâmın geliş maksadını da oluşturmaktadır.

Buna karşılık bazı usûlcüler de bu iki kaydın, ibârenin delâleti ile elde edilen mananın kelâmın maksadı olduğunu vurgulamak amacıyla ve tarifi pekiştirme maksadıyla tanıma aynı anda eklendiğini, ibârenin delâletini tanımlamak için yalnızca birinin yeterli olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre kelâmın sevk edildiği şey, doğal olarak nassın maksadını oluşturmaktadır. Bu nedenle iki kaydın birden konulmasını abesle iştiligal olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁸

Pezdevî ve Neseî, nassın ibâresi ile istidlâli, "kelâmın sevk edildiği mananın zâhirine göre amel etmek" şeklinde tanımlamışlardır.⁴⁹ Onların bu tanımında geçen "amel" ifadesi, organlarla yapılan fiil anlamında kullanılmayıp müctehidin icthad

⁴¹ Bkz. Serahî, *Usûlü's-Serahî*, I, 236.

⁴² Bkz. Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 374.

⁴³ Yararlandığımız kaynakta Şâî'nin vefat tarihi olarak hicri 344 senesi verilse de bu eserin bu tarihte yazılmış olması imkân dâhilinde değildir. Bu nedenle bundan sonraki aşamalarda Şâî ile ilgili bu şüpheyi göz önünde bulundurarak ve *Usûlü's-Şâî*'nin daha geç dönemde yazılan bir eser olduğunu varsayarak değerlendirmelerde bulunacağız. Zira eserde Debûsî'ye yapılan atıflar ve eserin geç dönemde yazılmış izlenimi verecek şekilde sistematik olması gibi güçlü gerekçelerden ötürü eserin h. 344 yılında yazılmasını imkân dâhilinde görmemekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Pekcan, "Usûlü's-Şâî (İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri (!) Olarak Bilinen 'Usûlü's-Şâî' Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 2, s. 267-272.

⁴⁴ "ما سبق الكلام له و أريد به قصدًا"

⁴⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr içinde)*, II, 314.

⁴⁶ Sıġnâkî, *el-Kâfi şerhu usûli'l-Pezdevî*, I, 258.

⁴⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 314; *Bâberî, Takrîrî'l-usûl*, III, 279; Kenkûhî, *Umdetü'l-havâşî şerhu Usûli's-Şâî*, (Ebû Ali eş-Şâî, *el-Usûl içinde*); Buhârî, *Gâyetü't-tahkîk*, s. 25; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 500.

⁴⁸ Bkz. İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 313.

⁴⁹ "الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له"; bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ila ma'rifeti'l Usûl*, I, 106.

faaliyeti anlamına gelmektedir.⁵⁰ Yani müctehidin, kelâmın sevk edildiği (lafzın) zâhirinden hareketle Kur'ân'ın ibâresinden hüküm çıkarması şeklindeki zihinsel faaliyetidir. "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ" âyetine dayanarak namazın farz olduğunu ve "و لا تقربوا الزنا" âyetine dayanarak zinanın haram olduğunu söylemek, nassın zâhiri ile amel etmek, başka bir deyişle ibâresiyle istidlâl etmektir.⁵¹ İbârenin delâletinin derin düşünmeye ihtiyaç duymadığını gösteren bu yönü, onu her açıdan açık olmayan işâretin delâletinden farklı kılmaktadır.⁵²

Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), kendisinden önceki Hanefî usûlcülerden farklı olma iddiasıyla ibârenin delâletini, "nazmın kendisi için vaz edildiği mananın tamamına, bir kısmına veya müteahhir lâzımına⁵³ delâlet etmesi" şeklinde tanımlamaktadır. İbârenin delâletini işâretin delâletinden ayırmak maksadıyla da ibârenin delâletinde kelâmın bu manalar için sevk edilmesini şart koşar. Bu tanımlı yaparken fıkıh usûlünün konu edindiği delâlet türlerini, mantık ilmindeki mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâlet şeklindeki üçlü ayırımı da dâhil ederek mantıksal bir zemine oturtma amacı gütmüştür.⁵⁴

Sadrüşşerîa'nın, ilk defa kendisi tarafından ortaya konulduğunu belirttiği bu tasarrufu kendisinden sonra Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Hâdimî (ö. 1176/1762) ve Molla Gürânî (ö. 1300/1883) gibi bazı âlimler tarafından benimsenmiş ve usûlcülerin bazıları tarafından tanımlar bu çerçevede yapılmaya devam etmiştir.⁵⁵ Onların bu düşüncesine göre ibârenin nassın manasına mutâbakat yoluyla delâlet etmesinin örneği, Hucûrât sûresi on ikinci âyetteki⁵⁶ "ولا يغتب بعضكم بعضا" ibâresidir. Âyette "birbirinizin" mealindeki ifade, mananın tamamını ifade etmektedir. Hitap, muhâtapların bir kısmını kapsamamaktadır. Dolayısıyla hüküm herkes için geçerli olmaktadır. Tazammun yoluyla ibârenin delâletine örnek, "falan köleni azad et" cümlesine karşılık olarak "tüm kölelerim hürdür" denmesidir. Bahsi geçen köle, tüm kölelerin bir parçasını oluşturduğundan

⁵⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106; Neseî, *Keşfü'l-esrâr* I, 374; Akhisarî, *Şerhu semti'l-vusûl*, s. 168.

⁵¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 243; Buhârî, *Gâyetü't-tahkîk*, s. 25; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 500.

⁵² İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 169.

⁵³ Müteahhir lâzım, mananın içerdiği hükmün bir netice olarak ortaya çıkmasıdır. Örneğin bey' fiili, gerçekleşmesi halinde bazı neticeler doğurur. Bkz. Okur, Hüseyn, *Fıkıh ve Anlambilim*, s. 80.

⁵⁴ Bkz. Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, s. 193.

⁵⁵ Molla Hüsrev, *Mirkât*, s. 146; Kâsım b. Kutluboğa, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, s. 99.

⁵⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ "Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin giybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir." Hucûrât 49/12.

bütün köleler hakkında sabit olan hüküm, onun hakkında da ibârenin tazammunî delâleti ile sabit olmaktadır. Zira konuşanın bu kelâmı söylerken asıl kastı, sözü edilen köleyi azad etmektir. Yine onlara göre iltizâm yoluyla ibârenin delâletine örnek olarak alışveriş ile ribânın hükmünü bildiren âyet verilebilir. Âyet, bunların birbirinden farklı olduğunu ifade etmek üzere nâzil olduğuna göre birinin helal olması, zorunlu olarak diğersinin haram olmasını gerektirir.⁵⁷

C. Nazmın Mana ile İlişkisi

İbârenin delâletinde sözün delâlet ettiği mananın, kelâmın yalnızca asıl maksadı mı yoksa hem aslî hem teba'î maksadı mı olduğu husûsunda Hanefî usûlcüler farklı tutumlar göstermişlerdir. Bu farklılıklar, lafızlar tasnifinde “mananın açıklığı-kapalılığı açısından taksimi” kısmındaki “zâhir” ve “nas” ile delâlet türlerindeki ibâre ve işâretin delâleti tanımlarında geçen *sevk* ifadesinden kaynaklanmaktadır. İbârenin delâleti ile nassın tanımında *sevk edilmiş* olmak ve işâretin delâleti ile zâhirde *sevk edilmemiş* olma hususu ortak olarak geçmesine rağmen bunların birbiri ile aynı olması gereken yerde örneklerin farklılaştığı usûlcülerin dikkatinden kaçmamıştır. Bu karmaşayı çözmek için bir takım beyânlarda bulunmuşlardır. Bu husûsta Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vusûl* eserine şerh olarak yazdığı *Kesfî'l-esrâr* ve Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'ına şerh olarak kaleme aldığı *Gâyetü't-tahkik* adlı eserlerinde delâlet türlerinde mananın, asıl maksad olmasa da kelâmın zâhirinden açıkça anlaşılmasını “*sevk*” çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre sözün nazmı itibariyle manaya delâletinin üç mertebede olduğunu söyleyerek şöyle bir tablo oluşturmuştur:

Birinci mertebe: Söz bir manaya delâlet eder ve bu mana sözün söylenmesinin asıl maksadı olur. “فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع” âyetindeki⁵⁸ sayılar buna örnektir. Burada evlilik için verilen sayı, sözün asıl maksadı olan manadır. Asıl maksad olan mana en fazla dört kadınla nikâh yapılabileceğidir ve bu mana âyette açıkça ifade edilmiştir. Bu kısmın *sevk* edilmiş olduğu kesinlik taşımaktadır.

İkinci mertebe: Söz bir manaya delâlet eder. Ancak bu mana, sözün söylenmesinin asıl maksadı değildir. Aynı âyetten nikâhın mübah olması hükmünün çıkarılması buna örnektir. Buradaki nikâhın mübah kılınması, nassın gelişinin aslî

⁵⁷ Bkz. Gürânî, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, s. 64.

⁵⁸ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْلَمُوا
"Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağımızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur." Nisa 4/3.

maksadı olmayıp aslî maksadın ifadesini tamamlamak üzere sevk edilmiştir. Zira nikâhın mübahlığını ifade etmeden aslî maksadı ifade etmek mümkün değildir. Bu kısım, mütekellimin kastettiği manayı ifade etmek için telaffuzda bulunulması açısından sevk edilmiş olmakla beraber, asıl kastedilen manayı tamamlamak üzere geldiği için sevk edilmiş değildir. Yani bir açıdan sevk edilmiş olmakla beraber başka bir açıdan sevk edilmemiştir.

Üçüncü mertebe: Söz bir manaya delâlet eder ve bu mana, sözden zorunlu olarak çıkan mana/levâzımı olur. "إن من السحت ثمن الكلب" hadisinden köpeğin satım akdinin mün'akid olduğunu çıkarmak buna örnek verilebilir. Bu mananın sevk edilmemiş olduğu hususunda fikir birliği vardır.⁵⁹

D. İbârenin Delâleti ile Nas Arasındaki Fark

Abdulaziz el-Buhârî'nin, nazmın mana ile ilişkisini göz önünde bulundurarak yaptığı ayırım bağlamında şuna dikkat çekmek gerekir ki, ona göre ibârenin delâletinde kelâmın sevk edilmiş olması, asıl maksat olsa da olmasa da kelâmın, mefhûmuna mutlak olarak delâlet etmesidir.⁶⁰ Buna karşılık, lafızların açıklık ve kapalılığına göre ayırımında sevk edilmiş olmanın (mesûk) anlamı, yalnız asıl maksadı ifade etmesidir. Buna göre ibârenin delâletinde sevk edilmiş olmak, sözün açıklığı ve kapalılığına göre lafızlar taksimindeki nas tanımında da geçen sevk edilmiş olmaktan daha geniş bir manaya sahiptir. Nas tanımındaki sevk edilmiş olmak, yalnızca asıl maksadı taşımak anlamında iken ibârenin delâletinde sevk edilmiş olmak için mefhûmun ibâre ile ifade edilmesi yeterlidir.⁶¹ Buhârî, bu fikrini tanımla ilgili yukarıda da zikrettiğimiz üzere nassın sevkinin, lafız yönüyle; maksadının, mana yönüyle ilgili olması hususu üzerine bina etmektedir. Bu da ona göre ibârenin delâletinin iki yönü de kapsadığı anlamına gelmektedir. Netice olarak ona göre lafzın manaya delâlet şekilleri taksiminde bir mefhûm, asıl maksad olsa da olmasa da ibâre ile ifade edilmişse sevk edilmiştir ve ibârenin delâletidir.⁶² Muhtemeldir ki, aynı düşünceyle İbn Nüceym (ö. 970/1563), özetle ibârenin delâletini, "lafzın manaya delâleti" şeklinde niteleyerek bu delâlet türünün lafızla olan doğrudan ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır.⁶³

⁵⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106-107.

⁶⁰ Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 107; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 374; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 501.

⁶¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 107; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 374; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 227; Leknevî, *Kameru'l-akmâr*, I, 288; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 500.

⁶² Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, s. 161.

⁶³ İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 227.

Bu durumda Buhârî'nin nazmın mana ile ilişkisi hakkında oluşturduğu tabloya göre sözün manaya delâletinin ikinci mertebesi, asıl maksad olmadığı halde ibâre olarak ifade edildiği için zâhir-nas ayırımıdaki sevk anlamında değil, delâlet türleri bağlamında zikrettiğimiz sevk çerçevesinde değerlendirilince ibârenin delâleti kapsamına girmektedir. Buna göre kişinin "فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ" âyetine⁶⁴ göre nikâhın mübah olduğuna hükmetmesi ve "أحل الله البيع" âyetine⁶⁵ dayanarak bey'in helal olduğuna hükmetmesi sevk edilmiş olup ibâre ile istidlâldir, işâretle istidlâl değildir. İlk örnekte her ne kadar âyetin asıl maksadı nikâhın helal olduğunu açıklamak olmasa da bu durum açıkça zikredildiğinden işâretin değil, ibârenin delâleti ile bilinmektedir.⁶⁶ Hâlbuki lafzın, mananın açıklığı ve kapalılığına göre ayırımı bağlamında değerlendirildiğinde asıl maksad, evlenilebilecek kadın sayısını vermek olduğundan bu, sevk edilmiş olup nas; asıl maksad olmayan nikâhın helalliği, sevk edilmemiş olup zâhir kapsamına dâhil olmaktadır.⁶⁷ Yine "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" âyetine göre asıl maksat olan alışveriş ile faiz arasındaki fark nas, alışverişin helalliği de zâhir kapsamına dâhil olmakla beraber ikisi de ibârenin delâleti kapsamına girmektedir.⁶⁸ Bu örneklerde hem asıl maksad olan hem de asıl maksad olmayan mana, ibâre ile ifade edilerek sevk edilmiştir. Dolayısıyla bunların ibârenin delâleti olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

Nesefî, Buhârî ile aynı görüşü paylaşarak, ibârenin delâletinde sevk edilmiş olmanın, mananın açıklığına göre lafızlar taksimindeki nas terimindeki sevkten daha geniş olduğunu söylemiştir. Ona göre "nas" teriminin tanımında yer alan sevk, asıl maksad anlamında iken, ibârenin delâletinde asıl maksad olmayıp kelâmda açıkça bulunan ibâreyi de kapsamaktadır. "فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ" âyetinde nas olan evlenilecek kadın sayısı ile zâhir olan nikâhın mübahlığı hükümlerinin ikisi de delâlet şekilleri taksiminde ibârenin delâleti sınırlarına dâhil olmaktadır.⁶⁹ Zira delâlet şekillerinde sevk edilmiş olmak, manayı ifade etmek üzere ibâreyi lafızla söylemek anlamına geldiğinden, iki hüküm de -asıl maksad olsun veya olmasın- sevk edilmiş

⁶⁴ وَإِنْ جُفَّتُمْ أَلَّا تُنْشِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ جُفَّتُمْ أَلَّا تُغْلَبُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَغْلَبُوا "Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlardan arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur." Nisa 4/3.

⁶⁵ لَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, "Alışveriş de faiz gibidir" demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişini helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah'a kalmıştır. (Allah, onu affeder.) Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalacaklardır." Bakara 2/275.

⁶⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 107.

⁶⁷ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 375.

⁶⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 107.

⁶⁹ Bkz. Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 375; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 170.

ibârenin delâleti ile; zâhir ile istidlâlin işâretin delâleti ile eşanlı olarak görmeleri gerektiğini öne sürmektedir.⁷⁴ Ona göre bu çelişkiden kurtulmak, ancak “zâhir”de olmadığı söylenen sevkten kastı, kelâmın asıl maksadı olan mana olarak yorumlamakla mümkündür. Yani “zâhir”de kelâmın gelişinin asıl maksadı bulunmamaktadır. "فانكحوا ما" "فانكحوا ما" âyetinde Şâri'in kelâmı söylerken asıl amacı evlenilebilecek kadınların sayısını beyân etmektir. Buna göre nikâhın mübahlığı, asıl maksad olmadığından sevk edilmemiş ve zâhirdir. İbârenin delâletinde var olduğu söylenen sevk ise aynı âyetten nikâhın mübah olduğunu çıkarmak gibi mütekellimin asıl maksadı olmasa da kelâmda ifadesi geçen manaya delâletidir. Ona göre zâhir, cümledeki asıl maksat ifade edildiği sırada söylenen, kelâmı tamamlayıcı unsur veya unsurları oluşturur. Âyetten nikâhın mübahlığını çıkartmak meselesinde olduğu gibi, her ne kadar âyet başka bir maksatla nâzil olmuşsa da o maksadı tamamlayıcı olan nikâhın mübahlığı manasını da zâhir olarak bulundurmaktadır. O halde hem zâhir hem ibârenin delâleti, asıl olmayan bir manayı sevk ettiklerine göre aynı anlama gelmektedir.⁷⁵ Bununla birlikte ibârenin delâleti kelâmın asıl maksadını da kapsadığından nassı da içine almaktadır. Tartışmanın odağı, kelâmın maksadı olmayan kısım olduğundan Bâbertî, nastan bahsetmese de onun zâhiri ibârenin delâleti kapsamına dâhil etmesinden nassı da ibârenin delâleti kapsamında değerlendirdiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Çünkü asıl maksat olmayan zâhir, ibârenin delâleti kapsamına girdiği takdirde asıl maksat olan nas daha kesin bir şekilde ibârenin delâleti sınırlarına dâhil olur. Bâbertî'nin tanımlar ile örnekleri birbiriyle tutarlı hale getirmek için yaptığı bu izahlar, Buhârî ve Nesefî ile paralel düşündüğü sonucunu vermektedir.

Yukarıdaki değerlendirmelerin yanında sayıları az da olsa bazı usûlcüler, sözün manaya sevki için kelâmın mutlak olarak mefhûmuna delâlet etmesini kabul etmeyerek ibârenin delâletinde yalnızca asıl maksad olanı sevk edilmiş olarak değerlendirmişlerdir. Asıl maksad olmayan mananın, ibârenin delâlet ettiği mana olmadığını yalnız asıl maksadın ibârenin delâleti olduğunu söylemişlerdir.⁷⁶ Sadrüşşerîa ve İtkânî (ö. 758/1357), bunlardandır.⁷⁷ Bu nedenle de tanımında daha önce bahsi geçen iki kayıttan (kelâmın maksadı olması ve sevk edilmiş olması) yalnızca birinin zikredilmesini yeterli görmüşlerdir. Çünkü onlara göre sevk edilen mana zaten kelâmın asıl maksadı olan manadır. Kelâmın asıl maksadı dışındaki mana sevk edilmiş olmadığından ibârenin delâleti kapsamına girmemektedir.

⁷⁴ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 244.

⁷⁵ Bkz. Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 244.

⁷⁶ Farfûr, *eş-Şâfi*, s. 113; Farfûr, *el-Müzheb*, I, 134.

⁷⁷ Haskefî, *İfâdatü'l-Envâr*, s. 144-145.

Sadrüşşerîa'nın ibârenin delâletini nas ile işâretin delâletini zâhir ile aynı gördüğü faiz ve alışveriş ile ilgili âyet hakkındaki yorumundan anlaşılmaktadır. O, âyetin, müteahhir lâzımı olan alışveriş-faiz farkını sevk etmek üzere nazil olduğunu ve yalnızca bunun ibârenin delâleti olduğunu düşünmektedir. Vaz edildiği mananın ise yani alışverişin helal, faizin haram olmasını işâretin delâleti olarak değerlendirmektedir.⁷⁸ Daha önce görüşlerini zikrettiğimiz usûlcüler ikinci manayı da ibâre ile ifade edildiği yani nasta açıkça zikredildiği gerekçesiyle ibârenin delâleti çerçevesinde değerlendirmişlerdi. Sadrüşşerîa'nın tanımlar ve örnekler arasında tutarlılığı sağlamak üzere başvurduğu bu yöntem, ibâre ile işâretin delâletinin sınırlarını birbirinden ayırmak yerine bu iki türün daha çok karıştırılmasına sebebiyet vermiş gözüküyor.

Sadrüşşerîa'nın delâlet türleri ile nas-zâhir tanımlarında geçen *sevkin* aynı anlamda ve aslî maksad olduğu yönündeki düşüncesi, tanımlar arasında tutarlılığı sağlama çabası bir yana klasik literâtürdeki fikhî hükümlerin büyük bir kısmının işâretin delâleti ile sâbit olmasından kaynaklanmaktadır. Zira işâretin delâletinin, Şâri'in hiçbir şekilde maksadı olmadığı söylendiği takdirde böylesine büyük bir yekûn tutan fikhî hükmün Şâri' tarafından kastedilmediği iddia edilmiş olacaktır. Bu nedenle bütün bu hükümlerin teba'î de olsa Şâri' tarafından kastedilmiş olmasını göstermek ve işâretin delâletinin meşrûiyet zeminini güçlendirmek amacıyla böyle bir tutum gösterdiği söylenebilir.

İbn Emir el-Hâc (ö. 879/1474) ve Emir Padişah'ın (ö. 987/1579) ifadelerine göre İbn Hümam (ö. 861/1457), *et-Tahrîr*'inde Buhârî ile benzer düşünceleri dile getirirken Sadrüşşerîa'ya tarizde bulunarak delâlet türleri bağlamında *sevkin*, geniş anlamda hem aslî olan hem de olmayan mana olarak; mananın açıklığı bakımından lafızlar bağlamında ise yalnızca aslî maksadı ifade eden mana olarak yorumlanması gerektiğini söylemektedir.⁷⁹

Nas ile ibârenin delâletinin sevk edilmeleri nedeniyle aynı, zâhir ile işâretin delâletinin sevk edilmeme nedeniyle aynı olduğunu düşünen bazı usûlcülere göre bu kavramlar arasındaki tek fark, nas ve zâhirin nazımın kısımlarından; ibâre ve işâretin delâletlerinin, mananın kısımlarından olmasıdır.⁸⁰ Bazıları da nassın, lafzın kısımlarından; ibârenin delâletinin, mananın kısımlarından olduğu görüşüne itirazda bulunarak, tanımların aynı olmasının tanımlananların da birbirinin aynısı olmasını

⁷⁸ Bkz. Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, s. 194.

⁷⁹ Emir Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, I, 87; İbn Emir el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, s. 107.

⁸⁰ Dihlevî, *İfâdatü'l-Envâr*, s. 255.

sağladığını söylemiştir. Bunlara göre iki türün de hem nazım hem mana ile ilgili olması bakımından ortak özellikleri olmasına rağmen “nass”ın içeriğindeki mananın mütekellimin tasarrufu ile ve ibârenin delâletindeki istidlâl eden kişinin tasarrufu ile belirlendiğini iddia etmektedir.⁸¹ İtkânî, ilkini savunanların görüşünü delilsiz bir iddia olarak nitelmiştir. Ona göre bir varlık tanımlanırken her ne kadar farklı açılardan değerlendirilse de tanımın sınırları değişiklik göstermediğinden içeriği de aynı kalır. Mesela, “Zeyd, düşünen canlıdır” demek, Zeyd’i farklı özellikleri (düşünme ve canlılık) bakımından tanımlamak olsa da onun insan olma özelliğini de aynı anda ifade etmektedir. Tıpkı bunun gibi eğer nas ile ibâre arasındaki tek fark farklı açılardan değerlendirilmeleri olsaydı tanımlar aynı olduğundan içerikler de aynı olurdu. Dolayısıyla da örnekler de aynı olurdu ki durumun böyle olmadığı literâtürden açıkça görülebilir. Yani ibârenin delâleti ile nas için aynı tanım yapıldığı için iki tür birbirinin aynısı olurdu. Biri nazımla sabit olduğunda diğeri de onun aynısı olduğundan o da nazımla sabit olurdu. Yine biri mana ile sabit olduğunda öbürünün de öyle olması gerekirdi. Bu nedenle de ibârenin delâletinin nastan farklı olduğunu ispatlamak için tanımına “istidlâl eden kişiye nispetle” şeklinde bir kayıt getirmeye ihtiyaç vardır. Buna göre ibârenin delâletinin tanımı şöyle olmalıdır: İbârenin delâleti, istidlâlde bulunan kişiye nispetle kelâmın kendisi için sevk edildiği manaya delâlet etmesidir.⁸² İtkânî istidlâlde bulunan kişinin, konuşanın kastını tam olarak tespit edememe ihtimalini göz önünde bulundurarak böyle bir sonuca varmaktadır. Yani ibârenin delâleti, kelâmın kasdını dinleyicinin tespit edebildiği ölçüde barındırmaktadır. Nasta ise dinleyici anlamasa bile konuşanın kasdı nassın içerisinde mevcuttur.

Sıġnâkî (714/1314), *el-Vâfi* adlı eserinde yukarıdaki iki görüşü birbirine bağlayarak nas ve zâhiri, nazımın kısımlarından; ibâre ve işâretin delâletini, mananın kısımlarından saymakta ve buna bağlı olarak nas ve zâhirin mütekellim açısından, ibâre ve işâretin delâletinin dinleyici açısından tanımlandığını belirtmektedir.⁸³ Bu ifadeleri, nazımın mütekellimin ifadesi olması nedeniyle onu ilgilendirdiği, ibârenin delâletinin de nazımdan hareketle elde edilen mana olması nedeniyle dinleyiciyi ilgilendirdiği düşüncesini göstermektedir.

E. İşâretin Delâleti ile Zâhir Arasındaki Fark

Dört kavramın tanımında geçen sevk meselesi nedeniyle ibârenin delâleti ile nas karıştırıldığı gibi işâretin delâleti ile zâhir de karıştırılmaktadır. Aslında işâretin

⁸¹ Molla Ali el-Kârî, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, 262; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 313; Ruhâvî, *Hâşiye ala'l-Menâr*, s. 521.

⁸² İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 313.

⁸³ Sıġnâkî, *el-Vâfi*, I, 476.

delâleti başlığında ele almayı düşündüğümüz bu konuyu bir önceki başlıkla yakın alakası nedeniyle burada ele almayı tercih ettik.

Nesefî'ye göre işâretin delâleti ile zâhir arasındaki fark, her ne kadar ikisinde de kelâm sevk edilmese de işâretin delâletinin, kelâmda gizli olması nedeniyle düşünmeye ihtiyaç duyması, zâhirinse böyle bir şeye ihtiyaç duymamasıdır. *el-Müntehab* üzerine kaleme aldığı şerhinde işâretin delâleti ile sabit olan mananın, nassın geliş sebebi olmaması nedeniyle mananın açıklığına göre lafızlar taksimindeki nassın farklı olduğunu zikretmektedir. Ayrıca işâretin, dinleyicinin kelâmın duyduğu ilk anda manayı fark etmemesi nedeniyle de zâhirden farklı olduğunu belirtmektedir.

Sıġnâkî, nassın işâreti (işâretin delâleti) için şöyle der: Kelâmın maksadı olmayan ve sevk edilmediği, ancak aynı zamanda kelâmın dil açısından nazmıyla sabit olan hükümdür. Bu tanıma göre ikisinde de kelâmın sevki olmadığından, mananın açıklığına göre lafızlar kısmındaki zâhir ile aynı olmaktadır. Ancak işâretin delâletinde biraz gizlilik olması dolayısıyla zâhirin aksine derinlemesine düşünmeye ihtiyaç vardır. Zâhirde ise herhangi bir kapalılık olmaksızın herkesin anlayacağı şekilde bir açıklık vardır. Sıġnâkî, Şâfiî'nin muhâcir fakirler ile ilgili âyeti farklı yorumlamasını ve kendisine göre âyetin işâretini fark etmemesini bu delâlet türündeki kapalılığa bağlamaktadır.⁸⁴ Ona göre işâretin delâleti, kelâmın sevk edilmemesi yönüyle zâhir değilken düşünerek de olsa herhangi bir eksiltme veya ziyâdeye başvurmadan muradın anlaşılması açısından zâhirdir. Bu yorumu da tanımında geçen "her açıdan zâhir değildir" kaydına dayanarak yapmaktadır.⁸⁵ İşâretin delâleti ile zâhiri bu açıdan benzer olarak görmesinin yanısıra zâhiri, sözün söylendiği dili bilen herkesin anlaması yönüyle de ibârenin delâleti ile benzer görmektedir. Ayrıca nas ile zâhir ve işâretin delâleti ile ibârenin delâleti arasında tedâhül olduğunu belirtmektedir. Her nassa mutlaka zâhirin de olduğunu, bunun gibi her işâretin delâletinde bir ibârenin delâleti de olduğunu düşünmektedir. Ona göre nas, zâhiri kapsamakla birlikte daha açık olması yönüyle ondan ayrılmaktadır.⁸⁶

Bazı usûlcülere göre işâretin delâleti tanımında geçen "غير مقصود" kaydı, bu delâlet türü ile elde edilen mananın kelâmın geliş maksadı olmadığını; "و لا سبق له النص" kaydı ise bu delâlet türünün ibâre ile ifade edilmediğini göstermektedir. Pezdevî ve Nesefî şârihlerinin çoğunun üzerinde durduğu bu husûs, işâretin delâletinin zâhirden

⁸⁴ Bkz. Sıġnâkî, *el-Kâfi şerhu usûli'l-Pezdevî*, I, 259; Muhâcir fakirler meselesinin ayrıntıları İşâretin Delâletinin Furu Fıkha Yansımaları başlığında zikredilecektir.

⁸⁵ Sıġnâkî, *el-Kâfi şerhu usûli'l-Pezdevî*, I, 279.

⁸⁶ Sıġnâkî, *el-Vâfi*, I, 477.

farklı olduğunu göstermeye yönelik çabalarını yansıtmaktadır. Zira daha önce de vurguladığımız gibi zâhirin tanımında geçen sevk edilmemiş olmak, mana olarak kastedilmemiş olmayı ifade etmekte iken, burada lafız olarak zikredilmemiş olmayı ifade etmektedir. İşâretin delâleti ile ibârenin delâletini birbirinden ayıran tek husûs, asıl maksad olup olmaması husûsu olsaydı tanımlara sevk ile ilgili ihtiraz konulmaz, kelâmın maksadı ile ilgili ihtiraz yeterli olurdu. Bu kayıtlandırma, Pezdevî, Nesefî ve takipçilerinin işâretin delâletinde sevk edilmemiş olmayı “lafzen ifade edilmemiş olması” şeklinde kabul ettiğini göstermektedir. Ancak daha önce de açıkladığımız gibi bazıları bu iki kaydın birden zikredilmesini anlamsız görmüş ve ibârenin delâleti ile işâretin delâletinin birbirinden yalnızca kelâmın maksadını ifade etme açısından ayrıldıklarını düşünmüşlerdir.

Netice itibariyle zâhir ve işâretin delâleti, nazımla sabit olması ve sevk edilmemesi açısından benzerlik arz ederken mananın açıklığı bakımından farklılaşmaktadırlar. Zâhir, her yönüyle açık olduğundan dinleyici, sözü duyar duymaz düşünmeye ihtiyacı olmadan manaya ulaşır. İşâretin delâletinde ise tam bir açıklık olmadığından manaya ulaşmak için düşünme faaliyetine ihtiyaç duyulmaktadır.⁸⁷

F. Fürû Fıkha Yansımaları

Kur’ân ve Sünnet naslarının her birinin amacı ve açıkça ifade ettiği manaları vardır. Bu nedenle her nassın delâlet ettiği başka manaları olsa da bunun haricinde ibâresinin delâlet ettiği bir mananın olması kaçınılmazdır. Bu nedenle nassın ibâresinin delâleti için pek çok örnek getirmek mümkündür. Zihinde somutlaştırmak adına iki örnek yeterli olacaktır.

Bakara suresi 233. ayetteki⁸⁸ "على المولود" ifadesine göre nafakanın baba üzerine vacip olması nassın ibâresi ile sabit olan bir hükümdür.⁸⁹ Nas bunu ifade etmek üzere nâzil olmuş ve açıkça da ifade etmiştir.

⁸⁷ Kenkûhî, *Umdetü'l-havâşî*, s. 100.

⁸⁸ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُنْتَرِضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ "Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfü uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın- (Baba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu süttten kesmek isterlerse, onlara günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz, örfü uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah, yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir." Bakara 2/233.

⁸⁹ Sıgnâkî, *el-Kâfî şerhu usûli'l-Pezdevî*, I, 278.

"للفقراء المهاجرين"⁹⁰ âyetinden fakirlere ganimetten pay ayrılmasının vacip olması hükmü derin düşünmeye ihtiyaç olmaksızın ibâreden anlaşılmalıdır.⁹¹ Hem nassın geliş amacı olması hem de açıkça ifade edilmesi yönüyle ibârenin delâleti bu şekildedir.

G. Hükümü

İbârenin delâleti ile sabit olan hüküm nasla sabit olan hükümdür.⁹² Hemen hemen usûlcülerin tamamına göre zannî olduğuna dair herhangi bir karine olmadığı sürece kat'îlik ifade eder.⁹³ Ayrıca kelâmın sevk edilmesi nedeniyle de âm olmaya elverişli ve tahsis ihtimaline de açıktır.⁹⁴

II. İŞÂRETİN DELÂLETİ

A. Terim Anlamı

Delâlet çeşitlerinden işâretin delâleti, ilk usûl eserlerinde nassın işâreti şeklinde ifade edilmektedir. Genel olarak usûlcüler, bu türü tanımlarken ibârenin delâleti kadar açık olmadığı yönünü vurgulamışlardır. Debûsî, Serahsî (ö. 483/1090) ve Semerkandî (ö. 539/1144), işâretin delâletini tanımlarken ibârenin delâleti ile farklı yönlerini zikrederek, "kelâmın sevk edilmediği, ancak lafzın manaları düşünülerek bununla beraber nasta herhangi bir ziyâde veya eksiltmeye başvurmaksızın elde edilen mana" şeklinde tanımlamaktadırlar.⁹⁵

Pezdevî'ye göre nassın işâretiyle istidlâl, dil açısından nazmı ile sabit olup sözün maksadı olmayan ve sevk edilmeyen manayla istidlâldir.⁹⁶ Bu mana, nasta apaçık olmadığından işâretin delâleti olarak adlandırılmıştır.⁹⁷ Kelâmdan ancak düşünme vasıtasıyla anlaşılan bu mana, nassın gelişi ile amaçlanan mana değildir.⁹⁸

Pezdevî, işâretin delâletini, kelâmın maksadı olmayan, sevk edilmeyen (ibâre olarak zikredilmeyen) ama aynı zamanda ibârenin delâleti gibi kelâmın nazmı ile sabit olan delâlet şeklinde tanımlarken ibârenin delâleti ile ortak oldukları ve ayrıştıkları

⁹⁰ "للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون" "Bu mallar özelliikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir." Haşr 59/8.

⁹¹ Ali el-Kâri, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, s. 262.

⁹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 236.

⁹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 113.

⁹⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 254.

⁹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 276; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 567; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130.

⁹⁶ الاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت ننظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص

⁹⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl*, I, 108,

⁹⁸ Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fıkah*, s. 51.

noktalara temas etmektedir. Buna göre işâret ile istidlâlin özelliği, nassın nüzul/vürud amacı olmadığı ve nasta açıkça lafzen zikredilmediği halde nazmın sîgası ve manası ile ulaşılan sonuç olmasıdır.

Nesefî, kendisine kadar gelen bütün tanımlarda geçen unsurları kaynaştırarak bir tanım oluşturmuş ve nassın işâreti ile istidlâli, kelâmın dil açısından nazmı ile sabit, ancak kelâmın sevk edilmeyen, maksadı olmayan ve her açıdan açık olmayan manası ile amel etmek olarak tanımlamıştır. Ayrıca açık olmaması nedeniyle de dinleyicinin kelâmı ilk duyduğu anda bu manayı fark etmediğini vurgulamıştır.⁹⁹ Nesefî, *el-Menâr*'da yaptığı bu tanımı, bu esere şerh olarak kaleme aldığı *Keşfü'l-esrâr* eserinde diğer delâlet türlerinden ayrılan yönleri ile izaha çalışmıştır. Buna göre işâretin delâletinin kelâmın nazmı ile sabit olması, ibârenin delâleti ile ortak yönü olmakla beraber onu nassın delâletinden ayıran özelliğidir. Çünkü nassın delâletinde kelâmın doğrudan nazmından değil, dil anlamı vasıtasıyla elde edilen bir mananın¹⁰⁰ varlığı söz konusudur. İşâretin delâletinden elde edilen mananın dil bakımından sabit olması yönü de, şeriat ve akıl gereği sabit olan iktizânın delâletini dışarıda bırakmaktadır. Tanımın Hanefî müelliflerce en çok vurgulanan noktası olan, kelâmın sevk edilmediği ve maksadı olmayan manayı ifade etmesi ise onu ibârenin delâletinden ayıran özellikleridir.¹⁰¹

İşâretin delâlet ettiği mana, kelâmın maksadının içerisinde bulunup maksat olmayan ama aynı zamanda sözden çıkarılan manadır. İşâretin delâletini somutlaştıracak olursak; bir insanın bir varlığa baktığında onun dış âlemdeki varlığını ve bununla birlikte bir takım mülâhazalar sonucunda onunla ilgili başka şeyleri görmesi örneği verilebilir.¹⁰² Kişinin bakmak üzere asıl yöneldiği bu varlıkla birlikte göz ucuyla onun etrafındaki şeyleri görmesi, görme duyusunun kuvvetli olduğunu göstermektedir. Ayrıca bir avcının, tek bir ava yöneldiği halde ustalığı ve güçlü yeteneği sayesinde iki ava birden isabet ettirmesi örnek verilebilir. Tıpkı bunlar gibi, sözün açıktan zikredilmeksizin manaya işâret etmesi, kelâmın güçlü ve belîğ olmasını sağlayan özelliklerdendir.¹⁰³ Birinci örnekte kişinin yöneldiği varlık ve ikinci örnekte avcının yöneldiği av, kelâmın maksadı olan ibârenin delâletini, yine ilk örnekte kendisine bakılan varlığın etrafındakiler ile ikincide avcının, mahareti sayesinde isabet ettirdiği

⁹⁹ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 375; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 501.

¹⁰⁰ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi "Nassın Delâleti" başlığında ele alınacaktır.

¹⁰¹ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 375; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 564.

¹⁰² Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 243-244; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 108; Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 51; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130; Habbâzî, *el-Muğnî*, 149; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 375; Akhisarî, *Şerhu semti'l-vusûl*, s. 169; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 564; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 227.

¹⁰³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 108; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 236.

ikinci av, işâretin delâletini temsil etmektedir. Bu örneklerdeki gibi işâretin delâlet ettiği manaya ulaşmak, basiret gerektirdiği için dinleyicinin kelâmdaki zâhiri manaya yönelerek nassın içeriğinde işâret ettiği gizli manayı görmeme ihtimali söz konusudur. Zira kelâm, bu manayı sevk etmediğinden (ibare olarak zikretmediğinden) mana tam olarak açık değildir. Bu nedenle de düşünme faaliyeti olmadan herkesin anlaması mümkün değildir.¹⁰⁴ Ancak düşünme esnasında nasta herhangi bir ziyâde ve eksiltmeye gidilmemeli, çıkarılan mana, nazımın sınırları içerisinde elde edilmelidir. Hemen hemen tüm usûlcülerin değindiği bu husûs, işâretin delâlet ettiği mananın ibârenin delâleti gibi nassın nazımıyla sabit olduğunu göstermektedir.

Fıkıh usûlündeki delâlet şekillerini mantık disiplini ile mezcederek tanımlayan Sadrüşşerîa, işâretin delâletini de ibârenin delâleti gibi “nazımın vaz edildiği manaya veya o mananın cüz’üne veya müteahhir lâzımına¹⁰⁵ delâleti” olarak tanımlayıp, işâretin delâletinden elde edilen mananın sevk edilmediğini belirtmektedir. O, "muhâcir fakirler" âyetinin işâret ettiği mananın, sözün vaz edildiği mananın cüz’ü olarak yorumlanması gerektiğini düşünmektedir. Zira ona göre müslümanların dârülharpte hiçbir şeye sahip olmamaları, onların fakir olmalarının cüz’üdür. Nazım olan "fakir" in cüz’ü olduğundan bu mana da nazımla sabit olmuştur.¹⁰⁶ Müteahhir lâzımına ise "على" "المولود له" âyetini örnek getirmektedir. Bu âyetin vaz edildiği mana, annelerin nafakasının baba tarafından karşılanması gerektiğidir. Ayrıca babanın, çocuğun masraflarını tek başına üstlenmesi gerektiği, âyetin işâretinin delâletini oluşturmaktadır. Ancak bu mana, haricî ve müteahhir bir manadır. Bununla beraber nazımla sabittir. Diğer taraftan nas, vaz edildiği mananın cüz’ü olan bir manaya da işâret etmektedir ki o da nesebin babaya dayanmasıdır.¹⁰⁷

Sadrüşşerîa, işâretin delâletini mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâlet üzerinden tanımlarken bu düşüncesini somutlaştırmak üzere şu örneği verir. Bir kadın, kocasına: "Benim üzerime evlendiğin bütün hanımlarını boşa" dese ve adam, kadının gönlünü hoş etmek için buna karşılık olarak: "Tüm hanımlarım boş olsun" dese kelâmın vaz edildiği mana, tüm hanımlarının boş olmasıdır. Kelâm, vaz edilen mananın cüz’ünü ifade etmek üzere gelmiştir. Bu da, bu kadın dışındaki hanımların boş olmasıdır. Bu durumda kelâmın vaz edildiği mananın cüz’ü, ibârenin delâletidir. Zira adamın kastı o kadın dışındaki hanımlarıydı. Sadrüşşerîa’nın kurguladığı delâlet teorisine göre yalnızca

¹⁰⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 108; Bâbertî, *Takrîrül-usûl*, I, 243.

¹⁰⁵ Müteahhir lâzım, lâzımın melzûmdan sonra gelmesi demektir. Mesela, Güneş’in ışığa delâleti bu türden bir ilişkidir. Işık, Güneş’ten sonra geldiği için onun müteahhir lâzımını temsil etmektedir.

¹⁰⁶ Bkz. Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, s. 193.

¹⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, s. 194.

kastedilenler ibârenin delâleti altına girdiğinden yalnızca bu kısım ibârenin delâleti olmaktadır. Kelâmın vaz edildiği mana da Sadrüşşerîa'nın düşüncesine göre işâretin delâletidir. O da tamamının boş olmasıdır. Diğer usûlcülere göre ise bu mana her ne kadar kelâmın ifade edilme amacı olmasa da açıkça zikredildiğinden ibârenin delâleti olarak değerlendirilmelidir. Sadrüşşerîa'nın kurguladığı sisteme göre bu kelâm, bir diğer cüz'e de işâreti ile delâlet eder ki bu da sözü söyleyen kadının boş olmasıdır. Tüm kadınların arasında bulunduğundan dolayı o da işâretin delâleti ile boş olmaktadır. Ayrıca kelâmın vaz edildiği mananın lâzımına işâretin delâleti vardır. Bu da mehrin gerekmesi, iddetin gerekmesi gibi boşanma sonucu hukuken ortaya çıkan durumlardır.¹⁰⁸

Molla Gürânî, Sadrüşşerîa gibi işâretin delâletinin de tıpkı ibârenin delâleti gibi manaya, mutâbakat, tazammun ve iltizâm yoluyla delâlet ettiğini düşünerek her birine birer örnek vermiştir. İşâretin delâletinin sevk edilmemiş olan manaya mutâbakat yoluyla delâlet etmesinin örneği, ribâ âyetindeki alıverişin helallığı ve ribânın haramlığı; tazammun yoluyla işâretin delâletinin örneği, “falan köleni azad et” diyen birine “tüm kölelerim azad olsun” şeklindeki sözden bahsi geçen kölenin dışındaki kölelerin azad olmasıdır. İltizam yoluyla delâletine örnek olarak da nesebin babaya aidiyetine delâlet eden âyeti zikretmiştir.¹⁰⁹

Sadrüşşerîa'nın mantık ilmindeki üç delâlet türünü hem ibârenin delâletinde hem de işâretin delâletinde uygulamasına karşılık bazı usûlcüler, ibârenin delâletinin bu üç türden bir kısmına, işâretin delâletinin de diğer bir kısmına karşılık geldiğini düşünmüştür. Haskefî (ö. 1088/1677), *Menâr*'a yazdığı şerhinde, Bâbertî (ö. 786/1384), *et-Takrîr*'de ve İbn Nüceym (ö. 970/1563), *Fethu'l-gaffâr*'da işâretin delâletinden elde edilen mananın mütekellimin ilk kasdı olmadığını ve bu delâlet türünün mantık ilminde delâlet-i tazammun olarak tanımlandığını dile getirmektedir.¹¹⁰ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Nesemâtü'l-eshâr*'da bu görüşe itirazda bulunarak tazammunî delâlette, lafzın vaz edildiği mananın cüz'üne delâleti olduğunu, ancak işâretin delâletinde durumun daha farklı olduğunu beyân etmektedir. Ona göre işâretin delâletinde nassın lâzımına işâret bulunduğundan iltizâmî delâlet olması daha isabetlidir.¹¹¹ Onun bu görüşü hem Sadrüşşerîa'nın görüşünden hem de işâretin delâletinin tazammunî delâlet olduğunu savunanların görüşünden daha isabetli görünmektedir. Zira işâretin delâleti ile elde edilen mana, nassın bir parçası olmaktan ziyâde nassın nazmından hareketle

¹⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, s. 194.

¹⁰⁹ Gürânî, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, s. 64.

¹¹⁰ Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, s. 162; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 243.

¹¹¹ Bkz. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 145.

zihinsel bir faaliyet yürütülerek elde edilen lâzımî bir manadır. Nassın nazımının doğal olarak delâlet ettiği bir mana olmakla beraber düşünülerek elde edilmektedir. Bu nedenle de işâretin delâletinin mantık ilmindeki iltizâmî delâletle ortak yönleri daha barizdir.

Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Neseffî'nin tanımını analiz ettikten sonra kendine has bir bakış açısıyla farklı bir tanım teklif etmektedir. Ona göre işâretin delâleti, “nazımın, hükmün sıhhati için ihtiyaç duymadığı ve asıl olarak sevk edilmeyen zâtî lâzımına¹¹² delâlet etmesi” olarak tanımlanmalıdır.¹¹³ Bu tanıma önerirken, muhtemelen iktizânın delâletindeki muktezânın hükmünün kelâmın sıhhati için gerekliliğini göz önünde bulundurarak iki türün çerçevelerini belirlemiş ve onların birbirinden farklı delâletler olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Daha sonra değineceğimiz üzere, iktizânın delâleti ile sabit olan mana takdir edilmediğinde nasta zikredilen husûs geçerliliğini yitirmektedir. Ama işâretin delâleti ile sabit olan hüküm varsayılsa bile söz konusu nasta zikredilen husûsu ortadan kaldırmak gibi bir etki oluşturmamaktadır. Ayrıca onun tanıma zâtî lâzım şeklinde kayıt getirmesi işâretin delâletini nassın delâletinden ayırma çabasını göstermektedir. Çünkü nassın delâletinde zâtî olmayan yani nazım dışındaki bir unsur olan mana vasıtasıyla anlam elde edilmektedir. İşârette ise herhangi bir vasıta kullanılmaksızın nazım ile manaya ulaşılmaktadır.

B. İşâretin Delâletinin Çeşitleri

İşâretin delâleti, kelâmın sevk edilmemesi nedeniyle mana açısından kapalılık özelliğine sahiptir. Dolayısıyla anlaşılabilmesi için düşünmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer kapalılığın anlaşılması az bir düşünme ile mümkünse açık işâret, derin bir düşünme gerektiriyorsa kapalı işârettir.¹¹⁴

Burada gözden kaçırmamamız gereken husus şudur ki, işâretin delâletinin düşünme faaliyetine dayanması ve herkesin düşünme yetisinin birbirinin aynısı olmaması nedeniyle usûl âlimleri, işâretin delâlet ettiği mana konusunda farklı fikirlere sahip olmuşlardır.¹¹⁵

¹¹² Lafzın bir lafzı veya hükmü, zâtî lâzım olarak gerektirmesi, bu mananın herhangi bir vasıta olmaksızın elde edilmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Okur, Hüseyin, Fıkıh ve Anlambilim, s. 80.

¹¹³ Kâsım b. Kutluboğa, *Hülâsatu'l-efkâr*, s. 99.

¹¹⁴ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 243-244; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l usûl*, I, 108; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 108; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, s. 170; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 227.

¹¹⁵ Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 377.

1. İşâretin Açık Delâleti

"للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم و أموالهم" âyeti,¹¹⁶ muhâcirlerin ganimetten bir payı olduğunu belirtmek için inmiştir. İbâresinin delâleti ile nassın geliş amacı bu olmakla beraber "فقراء" lafzı, muhâcirlerin hicret ederken arkalarında bıraktıkları mal ve mülklerinin, kâfirlerin istilâ etmeleri sebebiyle yok olduğuna işâretiyle delâlet etmektedir.¹¹⁷ Buna bağlı olarak da kâfirlerin, müslümanların mallarını istilâsının o malların, onların mülkiyetine dâhil olmasının sebebi olduğuna işâret etmektedir.¹¹⁸

Âyetin asıl maksadı muhâcirlerin ganimetten payı olduğunu ifade etmek ise de onlara yönelik "fukarâ" ifadesinin kullanılması Mekke'den hicret ederken arkalarında bıraktıkları malların kâfirler tarafından istilâ edilmesinden dolayıdır. Onlar Mekke'de zengin oldukları halde Medine'ye hicret ettikten sonra mülkiyetleri ortadan kalktığı için bu şekilde tanımlanmışlardır. Zira hakiki manada "fakir" kelimesi, malı olup malından uzak olan için değil, malı yok olmuş kimse için kullanılmaktadır. Zıttı olan "zengin" kelimesi ise mal sahibi olan için kullanılır. Malından uzak olanlar, hakikatte zengin olduklarından "fakir" şeklinde adlandırılmayıp "ibnu's-sebîl" şeklinde adlandırılır. Çünkü "ibnü's-sebîl" hâl-i hazırda elinde malı bulunmasa bile hakikatte zengindir. Bu nedenle âyette muhâcirlerin "ibnu's-sebîl" yerine "fakir" diye nitelendirilmesi, onların mallarının müşrikler tarafından ihraz edilerek mülkiyetlerinin ortadan kalktığına işâret etmektedir. Müşriklerin istilâ etmesine rağmen Mekke'deki mallar, kendilerinden uzakta da olsa muhâcirlerin mülkiyeti altında kalsaydı "fukarâ" şeklinde nitelendirilmezlerdi. Bunun yerine "ibnü's-sebîl" diye anılırlardı.¹¹⁹ Hanefî usûlcülere göre âyette "fukarâ" kelimesinin mecâz anlama yorulmasını gerektiren herhangi bir karine olmadığı için mutlak olarak zikredilen sözün hakiki manası dikkate alınmalıdır.¹²⁰ Bu mana, âyette herhangi bir ziyâde veya eksiltmeye başvurmadan kelâmın nazmından anlaşılma ile beraber az bir düşünme ile elde edildiği için açık işâret olarak nitelenmiştir.¹²¹

Şâfiî, burada mecâz kullanımı olduğunu söyleyerek Hanefîlerin bu istidlâlden daha farklı bir istidlâlde bulunmuştur. Ona göre "ibnu's-sebîl" vatanında bulunup

¹¹⁶ "للفقراء المهاجرين الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ" Bu mallar özellikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhâcirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir." Haşr 59/8.

¹¹⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 109; Sıgnâkî, *el-Kâfi Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, II, 269; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 236; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130; Semerkandî, *el-Mizân*, I, 567; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 149.

¹¹⁸ Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 51; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 247.

¹¹⁹ Şâşî, *el-Usûl*, 81; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 109; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 236; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 377.

¹²⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 110; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 377.

¹²¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 109.

malına kavuşma ümidi taşıyan anlamına gelmektedir. Muhâcirler vatanlarından ayrılıp başka bir yeri vatan edinmelerinden ve mallarına kavuşma ihtimalleri de bulunmadığından dolayı “ibnu’s-sebîl” yerine mecâzen “fukarâ” şeklinde adlandırılmışlardır. Şâfiî, buradaki mecâz kullanıma delil olarak, Bakara sûresi yüz yetmiş birinci âyette¹²² kâfirlerin hakikatte öyle olmadıkları halde mecâzen kör, sağır, dilsiz ve akılsız şeklinde adlandırılmalarını zikretmektedir. Ayrıca şu rivâyeti de görüşüne delil göstermektedir: Uyeyne b. Hısn, Medine’de Hz. Peygamber’in (sav) devesinin de aralarında bulunduğu bir otlağa saldırarak çobanın hanımını esir almıştı. Kadın, gece olduğunda kaçmaya çalışırken binmek üzere hangi deveye dokunsa deve böğürüyordu. Hz. Peygamber’in (sav) devesine dokunduğunda deve böğürmeyip çöktü. Bunun üzerine kadın, ona binip kurtulursa o deveyi adak adayacağını söyledi. Kurtulduktan sonra bunu Hz. Peygamber’e (sav) anlatınca Resûlullah ona: "İnsanoğlu sahip olmadığı malı adak olarak adama hakkına sahip değildir. Bu deve benim devemdir." dedi.¹²³ Şâfiî, bu rivâyete göre Hz. Peygamber’in (sav) deve üzerindeki mülkiyet hakkının devam ettiğini beyân etmesinden hareketle muhâcirlerin de Mekke’de bıraktıkları malları üzerinde mülkiyetlerinin devam ettiğini düşünmektedir.

Abdulaziz el-Buhârî, Şâfiî’nin zikrettiği hadisi bu hususta delil olarak kabul etmemiştir. Çünkü bu rivâyet, Mekke’nin fethi günü Hz. Peygamber’in (sav), Akîl tarafından hicretten sonra işgal edilen evini sahiplenmemesi rivâyeti ile çatışmaktadır. Bu rivâyete göre Hz. Ali, Hz. Peygamber’e (sav) Mekke’nin fethi gününde daha önce Hz. Hatice’den ona (sav) miras kalan evi kastederek “Ey Allah’ın Resulü! Evinde konaklamayacak mısınız?” diye sorunca Resûlullah (sav), “Akîl bize ev mi bıraktı?” dedi.¹²⁴ Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’e (sav) yönelttiği soru, evin tahrib olmadığı, hâlâ yaşanabilecek durumda olduğunu göstermektedir. Ev yaşanılacak halde olmasaydı Hz. Ali, Hz. Peygamber’e (sav) böyle bir öneride bulunmazdı. Dolayısıyla buradan evin sağlam olduğunu ama Akîl’in işgali nedeniyle Hz. Peygamber’in (sav) mülkiyetinden çıktığını anlamak mümkündür. Bu yorumlarla düşünüldüğünde rivâyetin Hanefî usûlcülerin bahsettiği (muhâcir fakirler ile ilgili) âyetin işareti ile uygun düştüğü görülmektedir. Buna göre Hz. Peygamber’e (sav) Hz. Hatice’den miras kalan evi, hicretten sonra müşriklerin el koyması nedeniyle onun mülkiyetinden çıkmıştır. Şâfiî’nin delil getirdiği hadis ise Hanefî âlimler tarafından şöyle tevil edilmiştir; kâfirlerin bir malı ihraz edip mülkiyetine geçirmesi için bu olayın darü’l-harpte

¹²² وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَدْعُو بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَحْتَسِبُونَ "İnkâr edenleri imana çağıran (peygamber) ile inkâr edenlerin durumu, bağırap çağırılmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar." Bakara 2/171.

¹²³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I,109; Bâbertî, *Takrîrû’l-usûl*, I, 247-248.

¹²⁴ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I,110.

meydana gelmesi gerekir. Uyeyne, develeri daru'l-harpte ele geçirmediğinden onların mülkiyetini elde etmemiştir. Böylece Uyeyne, develerin mülkiyetini ele geçirmediğine göre çobanın hanımı da Hz. Peygamber'in (sav) devesine malik olmamıştır. Bunun sonucunda Hz. Peygamber (sav) çobanın hanımına deveye malik olmadığını bildirmiş ve kendisine ait olmayan bir malı adakta bulunma hakkı olmadığı husûsunda onu uyarmıştır.¹²⁵

İbn Nüceym, bu âyetteki delâletin iktizânın delâleti olduğunu iddia etmiştir. Ona göre malların müşrikler tarafından istilâ edilmesi fakirlikten önce vukû bulduğundan bu durum iktizânın delâleti olmaya daha uygundur. O, iktizânın delâletinde de nasta zikri geçen şeyin hükmünün geçerliliği için önceden gerçekleşmiş bir muktezâyâ ihtiyaç duyulduğunu ve bu örnekte de aynı durumun söz konusu olduğunu gerekçe göstermiştir.¹²⁶ Onun bu düşüncesi, Sadrüşşerîa'nın ilk olarak temas ettiği ve kendisinden sonra benimsenen, işâretin delâletinin kelâmın müteahhir lâzımı olması özelliğine dayanmaktadır. Zira Hanefî usûlcülere göre müteahhir lâzım yalnızca işâretin delâletinin özelliği iken mütekaddim lâzım¹²⁷ iktizânın delâletinde sabit olan manadır. Yani işâretin delâletinde nassın manasının sağlıklı bir şekilde anlaşılması için işâretin delâlet ettiği mananın varlığı şart koşulmamaktadır. İktizânın delâletinde ise nassın doğruluğu için mütekaddim olan mana, nastaki durumdan önce vukû bulmak zorundadır. Burada da İbn Nüceym, mülkiyetin zevâlini, fakirlikten önce vukû bulmasına dayanarak, mütekaddim lâzım olarak değerlendirdiğinden bu âyeti iktizânın delâletinin örneği olarak yorumlamaktadır. Ensârî, İbn Hümam'ın, İbn Nüceym ile benzer açıklamalarda bulunarak bu örneği iktizânın delâleti olarak yorumlamasına¹²⁸ karşı çıkarak, fakirliğin sübûtu için öncelikle malların yok olması gerekse de istilâ edilerek yok olması zorunlu değildir, şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Ona göre malların yok olması ayrı bir hüküm, istilâ sonucu yok olması bambaşka bir hükümdür. Onun bu izahlarının, aslında bu örneği işâretin delâleti olarak görenler ile iktizânın delâleti olarak kabul edenlerin görüşlerinin arasını uzlaştırdığı da söylenebilir. Yani aslında salt olarak malların yok olması, fakirlik vasfının sübûtu için iktizâen gerekse de istilâ sonucu yok olması ayetin işâreti ile sabittir. Âyetin devamında muhâcirlerin

¹²⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I,110.

¹²⁶ İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 228.

¹²⁷ Mütekaddim lâzım olan mana, varılması istenilen mana ve ve hükmün kendisine zorunlu olarak bağlı olduğu şeydir. Köle azad etmek isteyen kişinin öncelikle kölenin mülkiyetine sahip olması, bu tür bir lüzum ilişkisine en sık verilen örnektir. Bkz. Okur, Hüseyin, *Fıkıh ve Anlambilim*, s. 155.

¹²⁸ İbn Hümam, *et-Tahrîr (Teysîrü't-Tahrîr* içinde), I, 88.

diyarlarından ve mallarından mahrum bırakıldığını ifade eden sözler de bunun işâretin delâleti olduğu yönündeki görüşleri destekler niteliktedir.¹²⁹

Netice itibariyle çoğunluğun işâretin delâletine örnek olarak kabul ettiği âyetin bu delâleti üzerine pek çok hüküm bina edilmiştir. İstila edilen malların alım, satım, hibe gibi tasarruflara konu olması, köle ise azad edilmesi, gazilerin ganimetten pay almasının caiz olması, ganimetten alınan payın gazinin mülkü olması ve eski sahibinin malı ondan alma hakkının bulunmaması gibi ve daha başka meseleler bu işâret manası üzerine bina edilmiştir.¹³⁰

2. İşâretin Kapalı Delâleti

"حملة و فصاله ثلاثون شهرا" âyeti¹³¹, annenin çocuk üzerindeki hakkını bildirmek üzere inmişse de hamilelik süresinin en az altı ay olduğuna işâretiyle delâlet etmektedir.¹³² Çünkü başka bir âyette¹³³ "وفصاله عامين" şeklinde çocuğun süttten kesilmesinin iki senenin sonunda olduğu zikredilmektedir. Otuz aylık süre gözönünde bulundurulduğu takdirde iki yıllık emzirme süresi hesaplandığında geriye yalnız altı ay kaldığı için bu süre hamilelik süresi olarak yorumlanmıştır.¹³⁴ Âyette zikredilen "sütten kesme" olsa da emzirme süresinin sonunda süttten kesme meydana geldiğinden asıl kastedilen, toplam emzirme süresidir.¹³⁵

Cumhurun yorumlamasına göre âyette kastedilen taşıma, karında taşıma anlamına gelmektedir.¹³⁶ Buna göre hamileliğin en az süresinin altı ay olduğuna dair

¹²⁹ Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, I, 442.

¹³⁰ Şâsi, *Usûlü's-Şâsi*, (*Umdetü'l-Havâşi* ile birlikte), s. 101.

¹³¹ "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ" Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır. Nihâyet olgunluk çağına gelip, kırk yaşına varınca şöyle der: "Bana ve anne babama verdiğin nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın Sâlih amel işlememi bana ilham et. Neslimi de Sâlih kimseler yap. Şüphesiz ben sana döndüm. Muhakkak ki ben sana teslim olanlardanım." Ahkaf 46/15.

¹³² Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* I, 112; Sığnâkî, *el-Kâfi şerhu usûli'l-Pezdevî*, I, 262.

¹³³ "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَذَا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدِكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ" İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi, onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana şöyle emrettik: Bana ve anne babana şükret. Dönüş banadır." Lokman 31/14.

¹³⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 237; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 377.

¹³⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 113.

¹³⁶ Ebû Hanîfe, bu konuda cumhurdan farklı düşünmüştür. Âyetteki "haml" Ebû Hanîfe'nin savunduğu gibi kucakta taşıma anlamında yorumlanırsa belirlenen müddet, aynı anda gerçekleşen hem kucakta taşıma hem de emzirme süresi olur. Bu da otuz aydır. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre âyetin, hamileliğin en az süresinin altı ay olduğuna işâret ile delâlet edilmesi söz konusu değildir. Ebû Hanîfe, en fazla emzirme süresini bu şekilde otuz ay olarak kabul etmiştir. Ancak âyetler arasında teâruzun giderilmesi için emzirmenin iki yıl olduğunu ifade eden Bakara süresi iki yüz otuzuncu ve Lokman süresi on dördüncü âyetler, babanın üzerine vacip olan emzirme ücretinin süresini sınırlandırma şeklinde yorumlanmıştır. Burada Ebû Hanîfe emzirme süresini otuz ay olarak belirleme konusunda âyetten ziyâde akıl delilini kullanmıştır. Şöyle ki, çocuk iki yıl içerisinde nasıl sütle besleniyorsa iki yıldan sonra beslenmesi de mümkündür. Ayrıca süttten kesmenin bir anda gerçekleşmesi mümkün değildir. Aksine süt kuruyana kadar ve çocuk

işâretin delâleti sabittir. Âyet, anne ve babaya ihsanda bulunma bağlamında annenin çocuğu zorluk çekerek taşıdığını ifade etmiş ve bu sıkıntının kısa süre ile sınırlı olmadığını belirtmek üzere "حملة و فصالة ثلاثون شهرا" şeklinde emzirmenin de dâhil olduğu uzun bir süre devam ettiğini ifade etmiştir. Bu durumda âyet, annenin çocuğu üzerindeki hakkını ifade etmek için sevk edilmişse de hamilelik ve emzirme süresini de işâret yoluyla belirtmektedir. Bununla ilgili olarak Hz. Ali veya İbn Abbas'tan nakledilen rivâyet dayanak olarak kabul edilebilir. Rivâyete göre, Hz. Ömer döneminde bir kadın evlendikten altı ay sonra doğum yaptı ve bu haber halifeye ulaştı. Halife, zina ettiği düşüncesiyle kadını recmetmeyi düşünürken Hz. Ali veya İbn Abbas, müdahale etmiş, Kur'ân-ı Kerîm'de "حملة و فصالة ثلاثون شهرا" âyeti ile beraber "الوالدات يرضعن أولادهن" "الوالدات يرضعن أولادهن" âyetini delil getirerek önceki âyette zikri geçen otuz aydan geriye kalan altı ayda çocuğun doğmasının mümkün olduğunu ifade etti. Bunun üzerine Hz. Ömer kadına had cezasını uygulamaktan vazgeçti. Buradaki işâret derin düşünme gerektirdiği için kapalı işâret türüne girmektedir.¹³⁷

Sıġnâkî (714/1314), bu âyetle ilgili farklı bir değerlendirme yaparak *el-Kâfi* adlı şerhinde şöyle demiştir: "Aslında bunu beyân-ı zarûret olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Tıpkı bunun gibi "وورثه أبواه فألمه الثلث" âyetinde terekenin üçte biri anneye ait olduğuna göre geriye kalan üçte iki zorunlu olarak babaya ait olmaktadır. Çünkü çocuğun onlardan başka vârisi yoktur. Buradaki beyân-ı zarûret "حملة و فصالة ثلاثون شهرا" âyetinde de vardır.¹³⁸ Yani otuz aydan iki yıl çıkarıldığında zorunlu olarak geriye altı ay kalmaktadır. Bu da beyân-ı zarûrettir." Buhârî (ö. 730/1330), cevaben, beyân-ı zarûretin mevcut olmasının işâretin delâleti ile çatışmadığını, ikisinin birden bulunmasında herhangi bir çelişki olmadığını söylemektedir.¹³⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki âyetin bağlamında sevk sebebini gösteren ifadeler mevcuttur. Taşıma ve emzirme süresinin otuz ay olarak zikredilmesinin sebebi, annenin çektiği zorluğun kısa süreli olmadığını ve çocuğun sütten kesilmesine kadar devam ettiğini vurgulamaktır. Ancak bu vurgu ile birlikte en az hamilelik süresinin altı ay olduğuna işâret edilmiştir.

C. Fûrû Fıkha Yansımaları

Çocuğun Babaya Nispeti Meselesi

normal yiyeceklere alışana kadar ek bir süre tanınması lâzımdır. Bu ek süreyi hamileliğin en az süresi olan altı ayla sınırlamışlardır. Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I,113.

¹³⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I,113.

¹³⁸ Sıġnâkî, *el-Kâfi şerhu usûli'l-Pezdevî*, I, 263.

¹³⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I,113.

İşâretin delâleti için fûrû fikhın her alanından örnek bulmak mümkündür. Hemen hemen tüm Hanefî usûl eserlerinde örnek olarak verilen "و على المولود له رزقهن و" "و على المولود له رزقهن و" ¹⁴⁰, annenin nafakasının baba üzerine vacip olduğunu bildirmek üzere nâzil olmuştur. Fakat çocuğun nesebinin babaya ait olduğuna işâretiyle delâlet etmektedir. ¹⁴¹ Her ne kadar âyetin sevk sebebi (ibârenin delâleti) annenin nafakasının baba tarafından karşılanmasının vücbu olsa da "المولود له" ifadesinde ihtisas anlamı bildiren harf-i cer vasıtasıyla çocuğun babaya nispet edilmesi, çocuğun nesebinin babaya ait olduğuna işâret yoluyla delâlet etmektedir. ¹⁴² Çocuk, mülkiyet ifade eden "ل" harf-i ceri ile babaya nispet edilmiştir. İhtisas bildiren bu harf-i cer, babanın çocuk üzerinde hakları olduğunu ifade etmektedir. Bu hakkın da mülkiyet hakkı olmayıp neseb hakkı olduğu üzerinde icmâ edilmiştir. ¹⁴³ Hz. Peygamber'in (sav) "أنت و مالك لأبيك" hadisi de âyetten çıkarılan, çocuğun babaya nispeti manasını destekler niteliktedir. Bu nispet dolayısıyla "و على المولود له رزقهن و كسوتهن" âyetinden hareketle tespit edilen işâretin delâletleri şunlardır: ¹⁴⁴

- Çocuğun nesebinin nispeti açısından baba önceliklidir. Çocuğun babaya nispetinin pratik sonuçları denklik, mehr-i misl gibi neseb farkının gözetildiği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu tür durumlarda çocuk, annenin değil babanın soyunun derecesine göre konumlandırılır. ¹⁴⁵ Âyette mülkiyet ifade eden lam harfi çocuğun, babanın mülkiyetinde olduğunu ifade etmeyip neseb açısından babaya tahsis edildiğini göstermektedir. ¹⁴⁶ Bu nedenle anne acem, baba Kureyşli ise çocuk Kureyşli sayılır. ¹⁴⁷

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُسَنِّضُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا وَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُسَنِّضُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ "Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler için- çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfü uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın- (Baba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu süttten kesmek isterlerse, onlara günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz, örfü uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah, yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir." Bakara 2/233.

¹⁴¹ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* I, 110; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 282; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, I, 261; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, II, 1036; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 237; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130; Habbâzî, *el-Muġnî*, s. 149; Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 375; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 171; Molla Civen, *Nûru'l-envâr*, I, 564; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 501; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 228.

¹⁴² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 111; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316.

¹⁴³ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 283; Sıġnâkî, *el-Kâfî şerhu usûli'l-Pezdevî*, II, 1039.

¹⁴⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316.

¹⁴⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, II, 1038; Habbâzî, *el-Muġnî*, 149.

¹⁴⁶ Sıġnâkî, *el-Kâfî*, II, 1037; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 237.

¹⁴⁷ Akhisarî, *Şerhu semti'l-vusûl*, s. 169.

- Çocuk zenginse ve baba muhtaç durumdaysa babanın nafaka yükümlülüğü de aynı nispetten dolayı çocuğa aittir.¹⁴⁸

- İhtiyaç durumunda baba, oğlunun malını kendi mülkiyetine alabilir. Yani babanın hâli hazırda çocuğun malında mülkiyet hakkı olmasa da ihtiyaç durumunda temellük hakkı vardır. Babanın çocuğun malında mülkiyet hakkı olmadığından çocuk, kendi mallarında babasının rızasını gözetmeksizin istediği şekilde tasarrufta bulunabilir.¹⁴⁹ Temellük hakkı, babanın, çocuğun mallarının maliki olduğu anlamına gelmemektedir. Bu hak, satılan bir ev üzerinde şüf'a hakkı olan birinin o eve malik olmayıp evi temellük hakkına sahip olması durumuna benzemektedir.¹⁵⁰ Temellük hakkı üzerine birçok hüküm bina edilmiştir.¹⁵¹

- Baba, çocuğunu öldürse kısas edilmez, ona zina iftirasında bulunsa kazif haddine çarptırılmaz, ona olan borcundan dolayı hapsedilmez.¹⁵²

- Çocuğun yalnız babaya nispet edilmesi nedeniyle baba, çocuğun nafakasını tek başına üstlenir.¹⁵³ Aynı nedenden ötürü bu nispetin doğurduğu hükümler de yalnızca baba için geçerlidir.¹⁵⁴

- Âyette "الأب" veya "الوالد" yerine "المولود له" ifadesinin kullanılması, nafakanın vacip olmasının illetinin de çocuğun babaya nispeti olduğuna işâret etmektedir. Bu durumda çocuklar babaya nispet edildiğinden ötürü onları emziren annelerin nafakası baba tarafından karşılanmalıdır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de ihtisas anlamının mevcut olmadığı âyetlerde "المولود له" değil de "الوالد" kelimesi kullanılmaktadır.¹⁵⁵

- Anne ve babanın nikâhının devam etmesi durumunda annenin çocuğa sütanne gibi tutulması caiz değildir.¹⁵⁶ Zira âyette geçen nafaka, nikah sebebiyle verilen nafaka değil, emzirme nafakasıdır. Emzirme nafakası da boşanmış annelere verilen bir nafakadır. Babanın yokluğunda vârisler tarafından anneye çocuğu emzirdiği sürece

¹⁴⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 317; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 284; Habbâzî, *el-Muğnî*, 150; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 376.

¹⁴⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 237.

¹⁵⁰ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 282; Sıgnâkî, *el-Kâfî şerhu usûli'l-Pezdevî*, I, 261.

¹⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 283; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, II, 1039; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316.

¹⁵² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 282; Serahsî, *el-Usûl*, I, 237; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 150; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 376; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 228.

¹⁵³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, I, 237; Habbâzî, *el-Muğnî*, 150; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 376; Molla Civen, *Nûru'l-envâr*, I, 565; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 228.

¹⁵⁴ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 283.

¹⁵⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 111; Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 130; Molla Civen, *Nûru'l-envâr*, I, 565.

¹⁵⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 237; Habbâzî, *el-Muğnî*, 150; Akhisarî, *Şerhu semti'l-vusûl*, s. 169.

verilmesi gereken nafakadır.¹⁵⁷ Bu da ancak boşanmış bir kadına verildiğine göre evliliği devam eden annenin kendi çocuğuna sütanne olarak tutulması caiz değildir. Bunun dışında âyetin siyâk ve sibâkı incelendiği takdirde âyette sözü geçen nafakaya hak kazanan annelerin boşanmış olan anneler olduğu görülecektir.¹⁵⁸

- Boşanmış da olsa anneler çocuklarını emzirmede yabancılardan daha fazla hak sahibidirler. Anne, çocuğuna karşı daha şefkatli olduğundan annenin kendi isteği ile çocuğunu emzirmesi durumunda babanın başka bir kadını sütanne olarak tutması doğru değildir.¹⁵⁹ Ayrıca "فإن أرضعن لكم" ifadesi, annenin emzirme ve emzirmeme arasında muhayyer olduğuna delâlet etmektedir.¹⁶⁰ Yani anne emirmek istemediği durumda baba sütanne arayışına girmelidir.

- Emzirme süresince baba, maruf ölçüde yani kısıtlama ve israfa gitmeksizin toplumun teâmülüne göre annenin ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. "رزقهن و كسوتهن" ifadesine göre emzirme bedelinin ölçü birimi ile belirlenmesi caiz değildir.¹⁶¹ Her ne kadar âyet, emzirme bedelinin babaya vacip olduğunu bildirmek üzere sevk olmuşsa da "معروف" kaydı kullanılarak miktar belirtilmediğinden işâreti ile emzirme bedelinin yiyecek ve giyim olduğunda herhangi bir ölçü birimi ile takdir edilemeyeceğine delâlet etmektedir.¹⁶² Çünkü bu bedellerin miktarı belirli olsaydı âyette "maruf" şeklinde bir kayıtlamaya gidilmezdi. Zira miktarı belirli olan bir şey için bu kelime kullanılmamaktadır.¹⁶³

"و على الوارث مثل ذلك" ifadeleri gereği (erkek kardeş ve amca gibi) zevi'l-erhamın nafakasında olduğu gibi nafaka, doğum dışındaki sebeplerden de doğabilir.¹⁶⁴ Buna göre kişi, ihtiyaç durumunda olan küçük çocuk, kadın, yaşlı erkekler ve ihtiyaç sahiplerinin nafakası ile sorumlu olabilmektedir.¹⁶⁵ Bu da çocuğun öldüğü farz edilirse vârisi olabilecek kişileri kapsar. Âyette umûmî olarak "vârisler" ifade edildiğinden ötürü babanın yokluğunda onun dışındaki vârislerin mirastaki hakları oranında nafakadan sorumlu olduğuna işâreti ile delâlet etmektedir. Bu işâretin delâletine göre "vâris" kelimesi, bir manadan türediğinden hükmün bu mana üzerine bina edilmesi

¹⁵⁷ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 287.

¹⁵⁸ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, 170.

¹⁵⁹ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 288; Sıġnâkî, *el-Kâfî şerhu usûli'l-Pezdevî*, II, 1036.

¹⁶⁰ Sıġnâkî, *el-Kâfî şerhu usûli'l-Pezdevî*, II, 1037; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 288.

¹⁶¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,318; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 286; Râmuşî, *Kitâbu'l-Fevâid*, 268.

¹⁶² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,319; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 287; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, II, 1036; Habbâzî, *el-Muġnî*, s. 150.

¹⁶³ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 287.

¹⁶⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,318; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 295; Sıġnâkî, *el-Kâfî*, II, 1040; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I,376.

¹⁶⁵ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 295; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 317.

gerekmektedir.¹⁶⁶ Meseleyi izah edecek olursak; âyette harf-i tarifile gelen "vâris" lafzı, cins isim olma özelliğinden dolayı âm bir lafız olduğundan vâris olmaya elverişli olan herkesi kapsamaktadır. Kural olarak, türemiş lafızların türediği kökler/manalar, hükmün illetini oluşturmaktadır. Bu nedenle de veraset dolayısıyla burada anne ve babanın yokluğu durumunda çocuğun nafaka yükümlülüğünün varisleri üzerinde olduğu sonucuna varılır. Verâset manasının "vâris" kelimesinin illetini oluşturmasına benzer olarak "sarık" ve "zanî" gibi türemiş isimlerin kökleri de hükümlerinin illetini oluşturarak hükmün, bu fiilleri işleyen herkesi umûmuyla kapsamasını sağlamaktadır.¹⁶⁷ Neticede âyette geçen vâris kelimesinin kökü olan v-r-s, nafakanın sübûtunun illetini oluşturmaktadır. Dolayısıyla vâris olmayan kişi nafaka yükümlülüğü taşımamaktadır.¹⁶⁸ Zira illetin olmadığı yerde hükümden bahsetmek mümkün değildir.

Âyette "îrs" kökünden türeyen "vâris" kelimesinin illeti "îrs/verâset" olduğu için vârislere vacip olan nafaka, miras payı oranında sabit olmaktadır. Burada illetin miktarı, hükmün miktarını belirlemektedir. Dolayısıyla miras payı, yakınlık derecesi oranında değiştiğine göre nafaka sorumluluğu da bu oranda değişmektedir.¹⁶⁹ Ancak şuna da işâret etmek gerekir ki âyet, ibâresiyle nafakanın vârisler üzerine vacip olduğunu ifade etmek üzere sevk edilse de nafakanın illetinin verâset olduğunu sevk etmemiştir.¹⁷⁰ İletin "îrs" olması sevk edilmediğine göre bunun işâretin delâleti olduğu söylenebilir.

Serahsî'ye göre âyet, aynı zamanda anne ve babaya vacip olan nafakanın mirasla ilgili olmadığına, doğrudan doğumla bağlantılı olduğuna işâret etmektedir. Yani anne ve baba dışındaki mirasçıların nafaka sorumluluğu mirasla ilgilidir. Bu nedenle de bunlarda sorumluluk miras oranında belirlenir. Anne ve babada ise böyle bir orandan söz edilmez. Söz gelimi fakir bir babanın zengin bir kızı ve bir oğlu olduğunda babanın nafakası çocukları tarafından miras oranında değil yarı yarıya karşılanmalıdır.¹⁷¹ Netice olarak âyetin işâretine göre çocuk ile ebeveyni arasında nafakayı belirleyen unsurun doğum olduğu, ebeveyn dışındaki akrabalar ile çocuk arasındaki nafakayı belirleyen unsurun yakınlık derecesi ve veraset oranı olduğu söylenebilir.¹⁷²

Oruç Meselesi

¹⁶⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,318; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 238; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 376.

¹⁶⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,318; Bâbertî, *Takrîrül-usûl*, III, 286; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1041; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 268; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I,376.

¹⁶⁸ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 266.

¹⁶⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 195.

¹⁷⁰ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1040; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,318; Râmuşî, *el-Fevâid ala usûli'l-Pezdevî*, 268.

¹⁷¹ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1042.

¹⁷² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, I, 253.

”وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر“¹⁷³, yeme, içme ve cinsel ilişkinin gece vakti mübah olduğu yönünde sevk edilmiştir. Aynı zamanda âyetin maksadı, daha önce o vakitte yasaklanan şeyleri bundan sonra helal kılmaktır. İslam’ın ilk dönemlerinde, yatsı namazını kılınıp yatıldıktan sonra artık yeme, içme ve cinsel ilişki gibi oruca mani olan fiiller diğer günün akşamına kadar haramdı. Bu âyetle artık fecir vaktine kadar bu fiiller helal kılınmış olup önceki hüküm neshedilmiştir.¹⁷⁴

Âyetin nüzul maksadı bu hükümler olmakla birlikte âyet, yeme, içme ve cinsel ilişki fiillerinin orucu bozma husûsunda eşit derecede haram olduğuna işâreti ile delâlet etmektedir.¹⁷⁵ Zira Allah bu üç fiilin gece işlenmesinin mübahlığından bahsettikten sonra yeme ve içmeyi fecir ile birlikte kesmeyi emretmiş, ardından “orucunuzu tamamlayın” buyurarak tek bir hitapla üç fiil hakkında tahrimi eşitlemiştir. Tek bir hitapla eşitleme nedeniyle kefâret konusunda da cimâyı yeme ve içme fiillerinden farklı değerlendirmek gerekmezsiniz cimâ ile orucu bozmada kefâret gerektiği gibi yeme içmede de kefâret gerektiğini söylemek mümkündür.¹⁷⁶ Çünkü kural olarak iki ya da daha fazla şeyi ilgilendiren hükmün tek bir lafızla söylenmesi caiz değildir.¹⁷⁷ Hanefî usûlcülere göre Şâfiî’nin iddia ettiği gibi cimânın farklı kategoride değerlendirilmesi isabetli değildir. Onlara göre cimâ fiilinin, orucu bozma açısından yeme ve içmeden ayrılmasını gerektirecek herhangi bir unsur veya delil yoktur. Bu nedenle cimâ dolayısıyla kefâret vacip oluyorsa, yeme ve içme dolayısıyla da vacip olur.¹⁷⁸

Aynı âyette gündüz vakti oruca niyet etmenin nasla sabit olduğuna işâret vardır. Allah orucu bozan fiilleri fecir vaktine kadar mübah kılıp fecirden sonra orucu emretmiştir. Bu fiiller, fecre kadar devam ettiğine göre “ثم” edatıyla da amel edildiğinde niyet, kaçınılmaz olarak fecirden sonraya intikal etmektedir. Ayrıca söz konusu edatın terâhî anlamı esas alındığı takdirde, ancak oruca başlandığında yani gündüzden bir

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيْتَامِ الرَّفْثِ إِلَى نِسَاتِكُمْ هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيْتَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ "Oruç gecesinde kadınlara yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşıp) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarcaya) kadar yiyecek için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınınsınlar diye, âyetlerini insanlara böylece açıklar." Bakara 2/187.

¹⁷⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,319; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 269-270; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 238; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I,378.

¹⁷⁵ Şâfiî bu konuda farklı düşünerek Ramazan günü kasıtlı yeme ve içmede kefâret gerekmediğini, kefaretin vücubunun sadece kasıtlı cima fiili ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Çünkü Şâfiî, nassın sadece bu fiil hakkında geldiğini ve dolayısıyla cima fiilinin yeme ve içme ile eşit olmadığını düşünmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,320.

¹⁷⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,320; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 269-270; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 378.

¹⁷⁷ Sığnâkî, *el-Kâfî*, II,1043; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 378.

¹⁷⁸ Sığnâkî, *el-Kâfî*, II, 1043.

kısım geçtiğinde niyet yerine gelmiş olur. İbadetlerde niyetin ibadetle eşzamanlı olması da niyetin, orucun vakti olan gündüze taalluk etmesini gerektirmektedir. Bu sebeplerden ötürü niyetin gündüz vakti caiz olduğu nasla sabit olmaktadır. Buna göre nassın gereğine bakıldığında geceden oruca niyet etmenin geçersiz olması gerekmektedir. Çünkü gece vakti orucun eda vakti olmadığından ibadetin eda vaktinden önce edaya niyet etmenin şart koşulması anlamsızdır. Fakat Hz. Peygamber (sav), “Geceden oruca niyet etmeyen orucu yoktur” buyurarak niyetin orucun vakti olan gündüzden önce caiz olduğunu bildirmiştir. Oruç, ibadet olduğu için niyetin mevcut olması şarttır. Aynı zamanda gece değil, gündüz eda edilen bir ibadet olduğundan niyetin geceden yerine getirilmesi asıl olmamakla beraber niyetin geceleyin yerine getirilebileceği sünnetle sabit bir hükümdür.¹⁷⁹ Hanefî usûlcülere göre haber-i vâhid ile Kitabın neshi mümkün olmadığından hem âyetin işâreti hem de hadislerle amel edilerek, geceden ve fecirden sonra niyet caizdir.¹⁸⁰ Onlara göre niyetin geceden yerine getirilmesi hem sünnet hem Kur’ân’la amel etmek olduğundan efdaldır. Bunu tıpkı Cuma namazına vaktinden önce acele ile gitmek meselesine benzeterek asıl olmamakla beraber efdal olduğunu belirtmişlerdir.¹⁸¹ Sıgnâkî, *el-Kâfi* adlı eserinde bu durumu şöyle izah etmektedir:

Niyetin gündüz geçerli olmasının delili şudur ki; oruca mani olan fiiller gecenin sonuna kadar mübah kılınmıştır. Bunun yanında oruç, niyetin gerekli olduğu bir ibadettir. Ayrıca “أتَمُوا الصَّيَامَ” ibâresi, orucu tamamlamaya yönelik bir emirdir. Mükellefin tamamlama emrini yerine getirmesi ancak fecirden sonra mümkün olabilmektedir. Tamamlamak ise niyetsiz olması tasavvur edilemez bir şekilde ihtiyara dayanan bir fiildir. Orucu tamamlamak ancak gündüz mümkün olduğuna göre âyette niyet, mansûs aleyh konumuna gelmektedir.¹⁸²

Aynı âyete göre cünüb olmaya sebep olan fiillerin gecenin sonuna kadar mübah olması, cünüblüğün oruca mani olmadığına işâret etmektedir.¹⁸³ Gecenin sonuna kadar bu fiiller mübah olduğuna göre gusül alma işleminin fecirden sonraya kalması kaçınılmaz olabilir. Âyetin bu işâreti olmasaydı söz konusu fiillerin, gusül almaya yetecek kadar vakit kalınca yasaklanması gerekirdi.¹⁸⁴ Ayrıca cünüblüğün oruca mani olmamasından hareketle de guslün şartlarından olan mazmaza ve istinşakın da orucu

¹⁷⁹ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 272.

¹⁸⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,321; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 272-274.

¹⁸¹ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 273.

¹⁸² Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II,1044.

¹⁸³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,320.

¹⁸⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,321; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 131; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 378; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 228.

bozmadığına işâret etmektedir.¹⁸⁵ Gusül alma esnasında bunların uygulanması ve guslün de gündüzden bir parça içerisinde cereyan etmesi nedeniyle bu sonuç ortaya çıkmaktadır.

Kefâret Meselesi

“فكفاراته إطعام عشرة مساكين” âyeti,¹⁸⁶ yeminin bozulması durumunda âyette bahsi geçen yöntemlerden herhangi biri ile kefâretin vacip olduğunu bildirmek üzere sevk olmuştur. Aynı zamanda yemek yedirme kefâretinde asıl olanın ibâha olduğuna, temlikin ona mülhak olduğuna işâret ile delâlet etmektedir. Zira yedirme fiili, hakikatte temlik anlamını ifade etmeksizin yemek yeme imkânı sağlamayı (temkin) ifade etmektedir.¹⁸⁷ Bu durumda yemek yedirme cihetinden kefâret, yiyeceği fakire temlik etmeden, ona yemek yeme imkânını sağlamakla yerine getirilebilmektedir. Âyet, giydirme cihetinden ise asıl olanın temlik olduğuna işâret etmektedir. Burada esas olan fakirin ihtiyacını karşılamak olduğundan giydirme cihetinden kefâret, ancak giysiyi kendi mülkiyetinden çıkarıp miskinın mülkiyetine aktarmakla mümkün olmaktadır.¹⁸⁸ Âyette geçen “kisvet” Arapça’da kıyafetin aynına verilen isimdir. Bir aynın kefâret olabilmesi de ancak temlik edilmesine bağlıdır. Söz gelimi kıyafet, fakire iâre yöntemiyle verildiği takdirde hükmün yerine getirilmesi husûsunda eksiklik oluşmakta ve nassın gereği olan fakirin ihtiyacını karşılama maksadı sağlanamamaktadır. Dolayısıyla bu cihetten nassın maksadını sağlamak, ancak temlik vasıtasıyla mümkün olduğundan temlik dışında bir yõteme başvurulmaması gerekmektedir.¹⁸⁹

Konuya daha yakından bakacak olursak; Arapça’da fiilin müteaddî halinin temlik bildirmesi için lâzım halinin mülkiyet ifade etmesi gerekir. “İt’âm” yani “yedirmek” müteaddî bir fiil olup lâzımı “yemek” anlamına gelmektedir ki bu da mülkiyet ifade etmemektedir. Aksine “yedirmek” yalnızca birine yemek yemesi için imkân sağlamayı ifade etmektedir. Bu imkân da ibâha yoluyla zaten sağlanmaktadır.

¹⁸⁵ Şâfi, *Usûlü's-Şâfi*, s. 101.

¹⁸⁶ " لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ " Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığımız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefâreti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak, yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun kefâreti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefâreti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah, size âyetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz." Maide 5/89.

¹⁸⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,322; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1045; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 278; Habbâzî, *el-Muğnî*, 152; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*; I,378.

¹⁸⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 131; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 239; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 152; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*; I, 379.

¹⁸⁹ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*; I, 379.

Dolayısıyla ibâha ile âyetin gereği yerine geldiğine göre temlike gidilmeden ibâha ile sorumluluk yerine gelmektedir.¹⁹⁰

Yedirme cihetinden kefâretin ibâha yoluyla vacip olduğunun bir diğer delili, it'âm/yedirme işleminin âyette ailenin ortalama olarak yediği gibi ve örfün öngördüğü şekilde belirlenmesidir. Aile içerisinde yenilen yemek de temlik yoluyla değil, ibâha yoluyla gerçekleşmektedir. Ayrıca yemek kefâretinin miskinlere izâfe edilmesi de buna delil olmaktadır. Zira miskinlerin yiyecekleri mülkiyetine almaktan ziyâde, açlığını gidermek için yemeye ihtiyacı vardır. Nasta geçen hüküm, ibâha olmakla birlikte kefâretin maksadı miskinlerin eksiklerini gidermek olduğundan temlik yoluyla yemeği bağışlamak da caiz görülmüştür. Yemek yedirmek, miskinlerin bir ihtiyacını giderdiği halde temlikte bulunmanın pek çok ihtiyacını giderdiği göz önünde bulundurulursa temlikin bir bütün olduğu ve ibâhanın onun parçası olduğu düşünülebilir. Böylece ibâha yoluyla geçerli olan bir hüküm, temlik yoluyla da geçerli olabilmektedir. Nasta geçen (mansûs aleyh) ibâhanın hükmü, nasta geçmeyen temlik için nassın delâleti ile geçerli olmaktadır. Nas "it'âm/yemek yedirme" ile açlığı gidermeyi kastettiğine ve temlik de bu ihtiyacı daha fazla karşıladığına göre bunun nassın delâleti ile geçerli olmasında herhangi bir beis yoktur. Nassın delâleti ile amel etmek nassın hakikatine göre amel etmeyi engellememektedir.¹⁹¹ Âyetin asıl maksadı yoksulun ihtiyacını karşılamak olduğundan ayrıca temlik, ihtiyaç halini gidermenin başka bir yolunu oluşturduğundan temlik de nassın delâleti ile ibâha gibi geçerlilik kazanmaktadır.¹⁹² Böylece yemek yedirme fiilinin ibâha anlamından temlik anlamına geçişliliği, yemek dışındaki diğer ihtiyaçların giderilmesi konusunda da geçişliliğin olduğunu göstermektedir.¹⁹³ Hatta bu geçişlilik sayesinde nasta zikri geçmeyen/gayri mansûs olan borç ödemek, barınma ihtiyaçlarını karşılamak, alış veriş ihtiyaçlarını karşılamak gibi eylemler de nassın delâleti ile âyetin hükümleri kapsamına girmektedir.¹⁹⁴ Dolayısıyla Hanefîlere göre bu eylemler de kefâret yerine geçmektedir.

Âyette vacip olan kefâretin miskinlerin ihtiyaçlarına yönelik olduğu, miskinlerin şahısları ile ilgili olmadığına işâretin delâleti vardır.¹⁹⁵ Yani on fakire bir gün yedirmek yerine tek bir fakire on gün yemek yedirmekle de kefâret sorumluluğu yerine getirilmiş olur. Kefâret, Allah haklarından olduğundan fakirler, ihtiyaçları

¹⁹⁰ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1046; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*; I, 378.

¹⁹¹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II,323.

¹⁹² Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1046; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 279; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 379.

¹⁹³ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1046.

¹⁹⁴ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1047.

¹⁹⁵ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, II, 1049; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II,326; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 278; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 240; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 152.

dolayısıyla Allah'ın rızkı olarak bundan faydalanmaktadır. Yani kefâretin mahalli fakirlerin aynı/zatı değil onların ihtiyaç durumudur.¹⁹⁶ Âyette “it'âm/yemek yedirme” fiilinin geçmesi ile bu işâretin delâleti sabit olmaktadır. Eğer önemli olan fakir kişinin aynı/zatı olsaydı bir kişiye on gün yemek yedirme durumunda kefâret geçersiz sayılırdı.¹⁹⁷ Aksine hükmün, fakirin ihtiyaç durumuna taalluk etmesi nedeniyle aynı yoksul kişi, her yeni günde yeni bir ihtiyaç sahibiymiş gibi olur. Kefâreti alma sebebi (ihtiyaç hali) yenilendikçe ve tekrarlandıkça fakir olan kişi başka bir kişi gibi olur ve tekrar hükmün geçerli olduğu mahal haline gelir.¹⁹⁸

Hükmün vaz edilmiş maksadı fakirin ihtiyaç durumu olduğuna göre, ihtiyaç sahibi olmaması dolayısıyla zengin birini yedirmek (doyurmak) ile âyetin maksadı hâsıl olmadığından zengine yedirmek, kefâreti yerine getirmek anlamına gelmemektedir.¹⁹⁹ Ayrıca “it'âm” fiilinin, ihtiyaç sahibi oldukları kendilerine verilen isimden anlaşılan miskinlere izâfe edilmesi de bu işâretin delâletini destekler niteliktedir. Çünkü miskin kelimesi, malının yokluğundan toprağı mesken edinen kişi anlamına gelmektedir. Bu isim zaten mevcut ihtiyaç durumlarına binaen verilmiştir. Buhârî'nin iddiasına göre *Şerhu Te'vilât'ta*²⁰⁰ da bu işâretin delâleti dikkate alınmış olmalıdır ki âyette “on miskin” şeklindeki ifadenin, yeminini bozan kişinin işlediği hatayı olabildiğince erken telafi etmesi için olduğu zikredilmektedir.²⁰¹

Fitir Sadakası Meselesi

Hz. Peygamber'in (sav) “أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم” hadisinin ibâresinin delâlet ettiği mana, bayram gününde fitir sadakasının fakire verilmesinin vücubudur. Nas, bunu sevk etmek üzere vârid olmuştur. Aynı zamanda işâretinin delâleti ile bir takım hükümlere delâlet etmektedir.²⁰² Bunlar:

- Bir başkasını zenginleştirmek, ancak zengin bir kişi tarafından mümkün olduğuna göre hadiste belirtilen sadaka yalnızca zengin olanlar üzerine vaciptir.

¹⁹⁶ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II,326; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 279.

¹⁹⁷ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 282.

¹⁹⁸ Sığnâkî, *el-Kâfi*, II, 1049; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 380.

¹⁹⁹ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 283; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 327.

²⁰⁰ Mâtürîdî'nin talebelerinin talebesi olan Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin *Te'vilât'*ı okuturken yaptığı açıklamaları talebesi Alâeddin es-Semerkindî sonradan toplayıp düzenlemiş ve kendisine nisbet ederek kitap haline getirmiştir.

²⁰¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 327.

²⁰² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 240; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 153; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 381.

- Zengini zenginleştirmek mümkün olmayıp yalnızca fakirin zenginleştirilmesi mümkün olduğuna göre sadakanın ihtiyaç sahibine verilmesi gerekir.

- Sadakanın bayram namazına çıkmadan evvel yerine getirilmesi gerekmektedir. Zira hadiste belirtildiği üzere fakirin istemeye ihtiyaç duymadan, ailesinin rızkı konusunda tedirgin olmadan gönül rahatlığı ile bayram namazına gelmesi sağlanmalıdır.

- Hadiste geçen “يوم” kelimesi, güneşin doğuşundan batışına kadarki süreyi kapsamaktadır. Bayram gününde fakire sadakayı vermek gerektiğine göre bu ibadeti edanın vucubu, güneşin doğuşuna taalluk etmektedir.

- Hadiste geçen zenginleştirme, buğday, arpa, hurma gibi nesnelere ziyâde para ile mümkün olduğundan sadakanın para ile yerine getirilmesi daha evladır.

- Sadakanın tek bir miskine verilmesi ile zenginleştirmek daha kolay olduğundan bir kişiye verilmesi daha evladır. Birkaç kişi arasında bölüştürüldüğü takdirde kişi başına düşen mal miktarı azalacağından zenginlik hâsıl olmayacağına göre nassın maksadının sağlamak için en uygun olan, sadakayı bir kişiye vermektir.

Köpeğin Satışı Meselesi

“إن من السحت ثمن الكلب” hadisinde semenin zikredilmesi, köpek satışında bey’ akdinin in’ikadına işâret etmektedir.²⁰³ Zira “semen” lafzı hukukta ve dilde aklen ve hakikaten bir satım akdini gerektirir. Bir şeyin menedilmesi, o şeyin imkânının fer’idir. Yani bir şey, ancak var olmasından/imkânından sonra menedilebilir. Ortada bir in’ikad olmadan bir semenden bahsetmek mümkün değildir. Kelâmda asıl olan hakikat olduğundan burada mecâz anlama da başvurulmadan “semen”in hakiki manası kabul edilerek hadiste geçtiği üzere köpeğin bey’inin in’ikad ettiği ve bu bey’ sonucu bir semen olduğu söylenebilir. Bu mana kelâmın maksadı olmayıp iltizâmî olarak elde edildiğinden işâretin delâleti olarak değerlendirilmektedir.²⁰⁴

D. Hükmü

İşâretin delâletinin delil olduğunda ihtilaf yoktur. Bu delâlet, mecâza dair karine bulunmadığı sürece tıpkı ibârenin delâleti gibi kat’îlik ifade edebilir. “على المولود”

²⁰³ İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, 228.

²⁰⁴ İbn Emir el-Hâc, *Teysîrü't-tahrîr*, I, 89.

”له رزقهن و كسوتهن“ âyetinin işâreti bu cinstendir. Ancak işâretin delâleti, mecâz ve hakikat ihtimalinin olduğu durumda kat’îlik ifade etmeyebilir.²⁰⁵

Farfûr’a göre işâretin açık delâleti, çok az bir düşünme ile elde edildiğinden kat’îlik ifade eder. Bu açıdan ibârenin delâletine benzer. Ancak işâretin kapalı delâleti, manadaki kapalılığın giderilmesi için daha derinlemesine düşünmeye ihtiyaç duymaktadır. “Muhâcir fakirler” örneğinde olduğu gibi hem hakikat hem mecâz manaya ihtimali olduğundan kat’îlikten söz edilemez.²⁰⁶ Her ne kadar kat’îlik ifade etmese de işâretin kapalı delâletinin de delil olduğuna dair usûlcüler arasında ittifak vardır.²⁰⁷

İşâretin delâletinde dikkat edilmesi gereken bir husus da bu delâletten elde edilen mananın sınırlı olması gerektiğidir. Dinleyicinin sözü anlamaya çalışırken objektif olması gerekmektedir. Aksi takdirde medlülü için sınır çizilmesi imkânsız olan iltizâmî delâlet kapsamındaki işâretin delâletinin duracağı bir sınır olmayıp naslar sonsuza kadar genişletilebilir. Bu da fikhî ve kelâmî pekçok tartışmayı beraberinde doğurmakla birlikte tasavvufi-işârî tefsire meşruiyet zemini oluşturmaktadır.²⁰⁸ Bu nedenle de nassın ibâresiyle delâlet ettiği mana ile, nassın işâretiyle delâlet ettiği mana arasında hakiki bir telâzümün (birbirine bağlanmak, ayrılmazlık) bulunduğundan emin olmak gerekir. Bu itibarla insanın nassın manasından ayrılmaz diye tasavvur ettiği her şey mutlaka nassın işâreti değildir: Nassın manasıyla nassın işâreti arasındaki telâzüm, birbirinden ayrılmayan iki şey arasındaki telâzüm kabilindedir ve gerçek bir ayrılmazlıktır.²⁰⁹ Usûlcülerin işâretin delâletini tarif ederken eksiltme ve eklemeye ihtiyaç duyulmadan nazımla sınırlı olduğu yönündeki vurgusu, onların bu sınırın çizilmesi gerektiği yönünde zımnî de olsa bir fikirlere olduğu ihtimalini düşündürmektedir.

İşâretin Delâletinin Umûmîliği

Debûsî, işâretin delâlet ettiği mananın nassın manasına ziyâde edilen bir mana olduğu ve nassın onu gerektirmesi nedeniyle sabit olduğu için tahsise kâbil olmadığını öne sürmektedir. Çünkü ona göre işâret, lafzen nasta bulunmamakta, sonradan nassa

²⁰⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I,110; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 237.

²⁰⁶ Farfûr, *el-Müzheb*, I, 136-137.

²⁰⁷ Farfûr, *el-Müzheb*, I, 139.

²⁰⁸ Güman, Osman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literâtüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarsızlık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân*, c.17, sy:33, 2012, s. 130.

²⁰⁹ Kahveci, Nuri, "Lafız Mana İlişkisi Bakımından İşâretin Delâleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy:14, 2009, s. 193.

ziyâde edilmektedir.²¹⁰ Pezdevî (ö. 482/1089), aksine işâretin delâletinin umûm ifade ettiğini ve dolayısıyla da tahsis edilmeye elverişli olduğunu söylemektedir.²¹¹

Pezdevî gibi Serahsî, Neseffî, Habbâzî, İbn Nüceym, İbnü's-Sâatî (ö. 694/1295) ve Molla Hüsrev'e (ö. 885/1480) göre de isabetli olan, ibârenin delâleti gibi işâretin delâletinin umûm ifade edip tahsise ihtimali olmasıdır. Onlara göre umûmîlik, nassın sîgası ile doğrudan bağlantılıdır. Bu iki delâlet türü de nazmın sîgası ile sabit olduğuna göre nassın işâreti ile sabit olan hükmün de ibâresiyle sabit olan hüküm gibi âm olup tahsise uğraması mümkündür.²¹²

Pezdevî şârihlerinden Sıgnâkî, Debûsî ile Serahsî'nin görüşlerini naklederek Serahsî ile aynı görüşü paylaştığını aktarmaktadır.²¹³ Ona göre umûmîlik lafzın özelliklerindedir. İbâre ve işâretin delâleti nazmın ve lafzın kısımlarından olduğuna göre âm olabildikleri gibi tahsis de edilebilirler.²¹⁴

Neseffî, meşayihden bazılarının göre umûmîliğin ancak sevk edilen bir kelâmda mümkün olduğunu, işâretin delâletinde de kelâmın sevk olmadığından umûmîlik niteliği olmadığını zikretmiştir. Onlara göre işâretin delâleti ile sabit olan mana, nassın matlubunun dışında kalmaktadır. Umûmîlik olmadığı için de tahsise ihtimali bulunmamaktadır.²¹⁵ Burada bazılarının kastının Debûsî (ö. 430/1039) olduğu kuvvetle muhtemeldir. Zira onun aktardığı bu görüş, benzer ifadelerle ilk kez Debûsî tarafından dile getirilmiştir.

İşâretin delâletinin tahsise ihtimali olduğunu iddia edenler şu örneği zikretmişlerdir. Şâfiî'nin, şehidin cenaze namazının kılınmaması ile ilgili görüşünü dayandırdığı âyette işâretin delâlet ettiği mananın tahsisini görmek mümkündür. Şâfiî'ye göre âyet,²¹⁶ şehitlerin makamının ne kadar yüksek derecelerde olduğunu beyân etmek üzere sevk edilmiş olup aynı zamanda şehitlerin cenaze namazının kılınmadığına işâreti ile delâlet etmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Hamza'nın şehadetinden sonra yetmiş defa cenaze namazını kılması ile âyetteki işâretin delâleti

²¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 139; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 504.

²¹¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 372.

²¹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 254; Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 382; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, s. 171; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 567; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 504; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 229; İbnü's-Sâatî, *Nihâyetü'l-vusûl*, II, 560.

²¹³ Sıgnâkî, *el-Kâfi Şerhu Usûlü'l-Pezdevî*, III, 1093.

²¹⁴ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 567.

²¹⁵ Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 382.

²¹⁶ "وَلَا تُحْسِنَنَّ الَّذِينَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَالًا بَلْ أَمْوَالًا بَلْ أَخْيَاءَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ" "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar." Âli İmran, 3/169.

tahsis edilmiş, hüküm Hz. Hamza dışındaki şehitler için umûmu üzere geçerli olmaya devam etmiştir.²¹⁷ Aynı şekilde çocuğun nesebinin babaya dayandığı âyetten babanın çocuk üzerindeki haklardan çocuğun câriyesi ile cimâ etmesi tahsis edilmiştir.²¹⁸ Babanın çocuğun malları üzerinde temellük hakkı olmasına rağmen câriye bundan tahsis edilmiş olup babanın, çocuğunun câriyesi ile cimâ yapması durumunda çocuğuna câriyenin kıymetini ödemesi gerekmektedir.²¹⁹

İşâretin delâletinin tahsisi ile ilgili pek çok örnek verilebilir.²²⁰ Sıgnâkî, Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'ına şerh olarak kaleme aldığı *el-Vâfi fi usûli'l-fikh* adlı eserinde işâretin tahsise ihtimali olmasına “muhâcir fakirler” meselesini örnek vermektedir. Ona göre eğer âyeti tahsis eden bir muhassıs delili olsaydı bu mümkün olurdu. Âyette geçen “fukarâ” lafzı çoğul kalıbında olduğundan ve harf-i tarif aldığından âm bir lafızdır. Âm lafız da tahsise uğrama potansiyeli taşıdığından muhassıs delili olsaydı, söz gelimi kâfirlerin, Müslümanların mallarını istilasını ilgili sabit olan mülkiyetin sübûtu hükmü, tahsis edilen yerlerde uygulanmayabilirdi.²²¹

III. NASSIN DELÂLETİ

A. Terim Anlamı

“Delâletin delâleti” olarak da anılan nassın delâleti, Debûsî'ye göre nasta geçen hükmün, mana itibariyle hakkında nas olmayan bir husûs için geçerli olmasıdır. Ancak bu mana, şer'î bir kıyas olmayıp dil çerçevesinde olmak durumundadır. Bu mana, dil manası vasıtasıyla ulaşılan bir mana olup, mansûs aleyh olmadığından nassın kendisi/ibâresi olarak değil nassın delâleti olarak değerlendirilmiştir.²²²

Daha önce işâretin delâleti konusunda aktardığımız üzere Debûsî, işâretin delâletinin dilin belâgatinden ve fesâhetinden kaynakladığını söylemişti. Aynı şekilde o, nassın delâletinin de dilin sınırlılığının değil, aksine belâgatinin göstergesi olduğunu düşünmektedir. Ancak işâretin delâleti nazımla sabit olduğundan orada lafzî bir belâgat varken nassın delâletinde manevî bir belâgat ve fesâhet olduğunu söylemektedir. İşâretin delâletinde bir lafız, iki veya daha fazla manayı ifade ederken burada özel bir

²¹⁷ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III,1094,1095; Molla Civen, *Nûru'l-envâr*, I, 569.

²¹⁸ Aksarâyî, *Şerhu semti'l-vusûl*, s. 180.

²¹⁹ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 382; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, s. 171; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 504; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 229.

²²⁰ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III,1095.

²²¹ Sıgnâkî, *el-Vâfi fi usûli'l-fikh*, I, 504.

²²² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132.

lafızla âm bir mana kastedilmekte ve bu mana, başka olaylara geçişlilik özelliği ile nassın anlam sınırlarını genişletmektedir.²²³

Serahsî ve Pezdevî, bu delâlet türünü, “nazmın ictihad ve rey ile değil, dil bakımından manasıyla sabit olan delâlet” olarak tarif etmektedirler. Onlara göre bununla beraber nassın delâletinde, nazmın bilinen bir sureti (صورة معلومة) ve nassın hükmü ile kastedilen bir manası (معنى مقصود) vardır. Söz gelimi *vurmanın* sureti, bir şeyi bir yerden başka bir yere çarpmaktır. Kastedilen manası ise elem vermektir. Hükmün gerektiren durum, kastedilen manadır. Nastaki zikri geçen olayda hüküm, bu mananın varlığından dolayı gerektiği için nassın dışındaki diğer olaylarda mana varsa aynı hüküm de vardır.²²⁴

Abdulaziz el-Buhârî, Pezdevî ve Serahsî'nin, tanım dışında zikretmiş oldukları kelâmın maksadı olması husûsunu tanıma dâhil ederek tanımı daha da geliştirmiştir. Bu katkısı ile nassın delâletini; kelâmın bağlamından ve maksadından yola çıkarak sözle söylenmemiş (gayru'l-mantûk) olanı, dildeki ortak mana vasıtasıyla söz olarak söylenmiş (mantûk) olandan çıkarmaktır, şeklinde tanımlayarak bu delâlet türünde mantûk ile gayri mantûk arasındaki literal ilişkiye dikkat çekmektedir. Burada mantûk ile mantûk olmayan arasında dildeki anlamdan kaynaklı, Şâşî'nin “illet” olarak tanımladığı bir ortaklık mevcuttur.²²⁵ Buhârî'nin açıklamasındaki dikkat çekmeye değer bir diğer nokta, nassın bağlamının ve maksadının bu manayı belirlemesindeki önemli rolüdür. Zira hakkında nas gelen olay ile hakkında nas gelmeyen olay arasında köprü vazifesini icra eden ortak mana, ancak nassın siyâk sibâkının ve maksadının bilinmesine bağlıdır. İşte bu nedenle anne babaya öf demenin haramlığı kesin nas ile sabit olduğu halde bir toplumun dilinde öf demek, ikramda bulunmak anlamında kullanılıyorsa veya hiçbir mana ifade etmiyorsa o kavme öf demek yasaklanamaz.²²⁶ Zira nassın maksadı, öf denildiği esnada anne ve babanın uğradığı eziyeti ortadan kaldırmak olduğundan, onların dilinde de böyle bir eziyet söz konusu olmadığından böyle bir yasaklamaya gitmek anlamsızdır.

Şâşî, nassın delâletini, “nasta zikri geçen (mansûs aleyh) ictihad ve istinbat bakımından değil, dil bakımından illeti olarak bilinen şey” şeklinde tanımlamaktadır.²²⁷ Buhârî de bu delâlet türünün nassın dil anlamı ile ilişkisini; “dil

²²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 135.

²²⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 241.

²²⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115.

²²⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132.

²²⁷ Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, s. 83.

açısından sabit olan mananın nastan çıkarılmasıdır” şeklinde açıklamaktadır.²²⁸ Yani dikkat edilmesi gereken husûs şudur ki; bu mana, nassın manasının aynı/kendisi olmayan, ancak dil manası vasıtasıyla ulaşılan manadır.²²⁹ Sıgnâkî, nassın delâletini, “nassın lafzının ifade etmediği, ancak nassın lafzının manasının ifade ettiği hükümdür”²³⁰ şeklinde tanımlarken aslında bu noktayı vurgulamayı amaçlamıştır. O, nassın delâletinde lafzın zâhiri ile mefhûmu arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “Örneğin, *öf* kelimesi, lafız açısından dövmeyi ve sövmeyi ifade etmemektedir. Dövmek ve sövmek de *te'fif* olarak adlandırılmamaktadır.”²³¹ Bu da nassın delâleti ile ibârenin delâletinin birbirinden farklı yönünü ortaya koymaktadır. Yani *te'fif* âyeti, ibâresiyle *öf* demeyi, nassın delâletiyle ise vurmak ve sövmek gibi acı veren fiilleri yasaklamıştır.²³²

Nesefî, *el-Menâr*'da Pezdevî ve Serahsî ile aynı tanımı²³³ yaparak *Keşfü'l-esrâr*'da tanımını izah etmeye çalışmıştır. O, bu açıklamalarında, nassın delâletinin *mana* olduğunu söylemekle nazım olan ibâre ve işâretin delâletini dışarıda bırakmayı amaçlamıştır. Dil manasından bahsederken de dilde vaz edilen manayı değil, iltizâmî manayı kastetmiştir. Tanımdaki “dil bakımından” kaydı ile muktezâ ve mahzûfu dışarıda bırakmayı, ictihadla sabit olmadığını söylerken de kıyastan farkını ortaya koymayı hedeflemiştir.²³⁴ Nassın delâletinin mana olduğunu söylerken nassın doğrudan dil manasını kastetmemekte, aksine dil manasından bir sonraki aşama olan ve dil manasının peşinden getirdiği mana olduğunu belirtmektedir. Mesela, vurmak kelimesinin dil manası olan bir şeyi bir yere çarpmak manasını değil, o mananın zihni götürdüğü acı verme manasının kastedildiğini ifade etmiştir.²³⁵ Hâdimî, *Mecâmiü'l-hakâik* adlı eserinde muhtemelen benzer düşüncelerle nassın delâletini tarif ederken bu manayı “lâzımî” olarak niteleyerek bu kaydı gözardı etmemiştir.²³⁶

Lafzın zâhiri anlamı ile mefhûmunu daha açık izah etmek için ilk olarak Serahsî'nin tespit ettiği gibi lafızda sûrî ve kasdî olmak üzere iki anlam olduğunu ve nassın delâletinin kasdî anlamdan elde edildiğini vurgulamak gerekmektedir. Nassın delâleti, sûrî manadan çıkarılan ve asıl kastedilen manayı ortaya çıkaran delâlet türüdür. Aynı örnek üzerinden devam edecek olursak *vurmak* fiilinin “te'dib aletini uygun bir

²²⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 329.

²²⁹ Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 245.

²³⁰ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1053.

²³¹ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1053.

²³² Sıgnâkî, *el-Kâfi*, I, 269.

²³³ ما ثبت بمعنى لغة لا اجتهدا

²³⁴ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 383.

²³⁵ Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 255.

²³⁶ Bkz. Hâdimî, *Mecâmiü'l-hakâik*, s. 183.

mahalde kullanmak” şeklindeki anlamı, nazmın sûrî anlamını oluşturmaktadır Bu mana, kelimenin zâhirdeki dil anlamını oluşturmakla birlikte lafızdan asıl kastedilen (lafzın kasdî anlamı) “elem vermek” anlamıdır.²³⁷ Dolayısıyla bir kişi, vurmayaacağına yemin edip boğazını sıkmak veya saçını çekmek suretiyle birine acı çektirdiğinde yeminini bozmuş olur. Çünkü bunu yaparak fiilin asıl kastedilen manası olan “elem verme” eylemini gerçekleştirmiştir.²³⁸ Aynı şekilde birine vurmayaacağına yemin eden kişi, o öldükten sonra vurursa, kelimenin asıl kastı olan elem hâsıl olmadığından yeminini bozmuş olmaz.

Bâbertî, bu delâlet türünü “nassın istinbat yoluyla çıkarılan şer’î manasının dışındaki dil manasıyla sabit olan hükümdür” şeklinde tanımlayarak Neseî gibi şer’î olmadığını vurgulamak suretiyle iktizânın delâletinden, istinbat yoluyla elde edilmediğini vurgulamak suretiyle de kıyastan farklı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.²³⁹ Daha sonra tanımı izah etmek üzere şu bilgileri aktarmıştır: “Nassın delâleti, *vurmaktan* elem vermenin anlaşılması gibi kelâmdan anlaşılmanadır. Bu mana şeriaten değil de dilden anlaşılmanla beraber nassın doğrudan zâhirinden anlaşılmayıp mefhûmünden anlaşılmaktadır.”²⁴⁰ Mesela, “te’dib aletini kullanmak” *vurmak* lafzının vaz’ı ve zâhiri itibariyle delâlet ettiği mana iken, “elem vermek” bizzat lafzın zâhirinden değil dilin mefhûmünden çıkarılan manadır.²⁴¹ Yani burada her ne kadar kelime, nassın delâleti sonucu çıkarılan mana için vaz’ edilmese de mefhûmu itibariyle o manayı ifade etmektedir. Bu durumda elem verme manası nassın aynı/ibâresi değil, nassın delâleti sonucu ulaşılan mana olmaktadır. Aynı şekilde *te’fif*, vaz’ı itibariyle, bıkkınlığını öf diyerek göstermek anlamında olduğu halde mefhûmu ve maksadı itibariyle *eziyet vermek* demek olduğundan bu manaya nassın delâleti ile ulaşmak mümkün olmaktadır. Sureti itibariyle *öf demek/te’fif* haram olmadığı halde mefhûmu itibariyle *eziyet* ifade ettiğinden haramlık hükmü cereyan etmektedir. Bu haramlık da ibârenin delâleti ile sabittir. *Tef’if* fiilinin haram olmasına neden olan *eziyet*, dövme ve sövme eylemlerinde daha fazla bulunduğundan bunlar da nassın delâleti ile haram kılınmış olmaktadır.²⁴² Lafzın mefhûmünden çıkarılan bu mana da zâhirindeki mana gibi dilden anlaşılmaktadır.²⁴³ Ancak söz konusu manaya nassın zâhirdeki aynı ile değil, delâleti ile ulaşıldığından bu manaya nassın delâleti denmiştir. Çünkü nas bunları lafız olarak ifade etmese de mana ile ifade etmektedir. Bu şekilde hükmün kendisine

²³⁷ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 308.

²³⁸ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 308; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, III, 1053.

²³⁹ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 255.

²⁴⁰ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 255.

²⁴¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 329.

²⁴² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 330; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, I, 268; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 255.

²⁴³ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 255.

bağlandığı mana, nasla dil vasıtasıyla sabit olduğundan sanki nas o manayı lafızla ifade etmiş gibi doğrudan nassa izâfe edilmektedir.²⁴⁴ Lafzın dil manası ile bu yakın ilişkisi nedeniyle nassın delâleti vasıtasıyla elde edilen mana, aynı zamanda sözün ilk işitildiği anda akla gelen anlamıdır.²⁴⁵ Bu nedenle sözün ifade edildiği dili bilen herkesin, sözün dilsel manalarını, hakikat ve mecâzını düşünerek anlaması mümkündür.

Netice itibariyle nassın delâleti, hem nassın ibâresinden hem de ibâresinin suretinden farklıdır. Mesela, te'fif örneğinde nassın ibâresinin delâleti, anne babaya öf diyerek eziyet vermenin yasaklanmasıdır. Bunun da haram olduğu zaten açıktır. Bunu anlayabilmek için ibârenin delâletinden başka bir delâlete başvurmaya gerek yoktur. Yani nassın delâleti değildir. Suretine gelince, yine te'fif örneği üzerinden gidecek olursak, sureti bakımından te'fif, “öf sesini çıkarmak” anlamına gelmektedir. Debûsî ve ondan sonra gelenlerin dediği gibi, ikram anlamında kullanılan veya hiçbir anlam ifade etmediği topluluklarda te'fife haramlık hükmü ilişmez. Zira zaten nassın maksadı olan manayı içermemektedir. Nassın delâletinde hükmün müsbiti kasdî anlam olduğundan, kasdî mananın olmadığı bu gibi yerlerde suret sabit olsa da hüküm geçersizdir. Dolayısıyla nassın delâletinde ibârenin delâlet ettiği manayı iyi tespit edip, o manayı da aracı kılarak nassın kasdını anlamak gerekmektedir.

Molla Fenârî (ö. 834/1431), nassın delâletinin temelde iki türlü cereyan ettiğini düşünmektedir. Ona göre nassın delâletinden söz edebilmek için hakkında nas gelmeyen olay, ya nassın delâletinden elde edilen manayı daha kuvvetli/a'lâ bir şekilde ya da kendine eşit/müsâvî bir şekilde bulundurmalıdır. Bir şeyin kendinden daha kuvvetli olana delâlet etmesini de (a'lâ olanı) kat'î celî ile zannî hafî şeklinde ikiye ayırmıştır. Kat'î celî olana te'fif örneğinde eziyet manasının vurma eyleminde daha kuvvetli bir şekilde bulundurması meselesini, zannî hafî olana da bedevî örneğinde yeme ve içmenin de kefâret gerektirmesi örneğini vermiştir.²⁴⁶ Müsâvî olana da unutarak yeme ve içmeden orucun bozulmaması hükmünün unutarak cinsel ilişki için de geçerli olmasını örnek verir.²⁴⁷ Onun nassın delâleti içerisinde yaptığı bu ayırım, Molla Hüsrev ve Hâdimî gibi usûlcüler tarafından da aynı şekilde benimsenmiştir.²⁴⁸

²⁴⁴ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 330; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, I, 268; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 255.

²⁴⁵ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 256.

²⁴⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 199.

²⁴⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 200.

²⁴⁸ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, s. 150.

Bu delâlet türü fehva'l-hitâb diye de adlandırılmıştır. Şâfîiler, lafzın sükût mahallindeki manası ile nutk mahallindeki manası arasında muvâfakat olduğundan dolayı mefhûmu'l muvâfaka diye adlandırmışlardır.²⁴⁹

B. Şartları

Nassın delâletinin şartı, hükmün kaynağı (menât) olan mananın, dil anlamı bakımından dili bilen herkesin anlayacağı şekilde zikri geçen (mansûs aleyh) husûsta da bulunmasıdır. Ancak nassın dışındaki bir konuda aynı mananın varlığı noktasında dili bilenlerin müttefik olması şart değildir. Bedevînin Hz. Peygamber'e (sav) sorduğu sorudan orucu ihlal (cinâyet) manası herkesin anlayacağı şekilde dil ile sabittir. Ancak bu hâdise ile ilgili olarak nassın dışında olan yeme ve içmede kefaretin gerekliliği tartışma konusu olabilir. Hakkında nas gelen olayda cinâyet manasının varlığı husûsunda ittifak vardır. Bununla beraber bu mananın sırf cinâyet olduğu mu yoksa bizzat bahsi geçen fiilden kaynaklı cinayetin mi kastedildiği husûsunda ihtilaf mevcuttur. İşte bu noktada usûlcüler arasında ihtilaf oluşmuştur. Yoksa söz konusu mananın nassın delâleti ile elde edildiği husûsunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Bu işlemi kıyas olarak görenler de aslında burada farklı düşünmemektedirler. Zira onların düşüncesine göre burada hüküm, açık bir dil illeti ile sabit olduğundan bu işlem kıyas-ı celîdir. Onlara göre düşünce ve yöntem olarak aynı olmasına rağmen yalnızca isimlendirmede farklılık mevcuttur.

Nassın delâleti ile hükmün sabit olmasının şartlarından biri de hakkında nas gelmeyen durumun hakkında nas gelen olaydan daha kâmil olması veya ikisinin birbirine eşit olmasıdır. Hakkında nas gelmeyen olay, mansûs aleyh olaydan kâsır olduğunda nassın delâletini işletmek uygun değildir. Ebû Hanîfe'nin düşüncesinde delici ve kesici olmayan aletlerle öldürmede kısasın uygulanmaması ve livatada zina haddinin uygulanmaması da aslında nassın delâletinin bu şartına dayanmaktadır. Zira ona göre bahsi geçen nas dışındaki bu olaylar, hakkında nas gelen olaylara nispetle kâsırdır. Nassın delâletinin bu örneklerde işletilmesi için bu fiillerin nastaki fiillerden daha kâmil olması gerekmektedir.

C. Fürû Fıkha Yansımaları

"ولا تقل لهما أف"²⁵⁰ âyetinde anne babaya öf demenin yasaklanmasında aslında yasaklanması kastedilen mananın eziyet vermek olduğu dil bakımından açıktır.²⁵¹ Bu

²⁴⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 154.

²⁵⁰ "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا"
²⁵¹ Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer

manayı anlamak ichtihad ehli olmayı gerektirmemektedir. Anne ve babaya eziyet vermek, ibâre ile değil, mana ile sabit olduğundan dolayı delâlet olarak isimlendirilmiştir ve bu delâlet nassın manasını ifade ettiğinden nas yerine geçmiştir.²⁵² Böylece nassın ibâresi olan te'fif hakkındaki hüküm, nassın delâleti ile eziyet manasını barındıran tüm fiiller için de geçerli bir hüküm haline gelmektedir. Fakat te'fif, nas ile haram iken; dövmek, öldürmek gibi eylemler nassın delâleti ile haram olmaktadır.²⁵³ Buhârî'nin vurguladığı gibi nasta geçen hükmün maksadı anlaşıldığı takdirde nassın delâleti ile sabit olan hüküm de anlaşılır. Buna göre anne ve babaya öf demeyi yasaklayan âyetteki yasaklamanın maksadı anne babaya yönelik her türlü eziyetin kaldırılmasıdır. Bu sözler, onlara saygı gösterme bağlamında zikredildiğinden dolayı yasaklama hükmü, vurma ve azarlama gibi eziyet anlamını barındıran tüm eylemler için de geçerli olmaktadır.²⁵⁴ Molla Cîven (ö. 1130/1718) te'fifin eziyete delâletini iltizâmî bir delâlet olarak nitelemiştir.²⁵⁵

”إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً“ âyetinde²⁵⁶ yetimin malının yenmesinin yasaklanmasından maksat, yetim malına yönelik her türlü zarar ve saldırının yasaklanmasıdır. Dolayısıyla bu mana çerçevesinde yakma, yıkma ve yok etme eylemleri de yasaklanmaktadır.²⁵⁷ Âyet, ibâresiyle yetim mallarının yenmesinin yasak olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda kastettiği şey, yetim malına verilen zarar niteliğindeki tüm eylemlerin haram olmasıdır.

”فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر“ âyeti²⁵⁸, ibârenin delâleti ile yolcunun orucunu bozması durumunda kaza etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Delâletiyle ise herhangi bir özrü olmadan orucunu bozanın kaza etmesi gerektiğine delâlet etmektedir.²⁵⁹ Âyet, yolcuya özründen dolayı orucu yolculuk halinde tutmama ruhsatı vermektedir. Fakat daha sonra tutulmayan orucun kaza edilmesi gerektiğini ifade

onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara “öf!” bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle.” İsra 17/23.

²⁵¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132; Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 115.

²⁵² Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l usûl*, I, 116.

²⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132.

²⁵⁴ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 115.

²⁵⁵ Molla Cîven, *Nuru'l-envâr*, I, 569.

²⁵⁶ ”إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نازوا وسيصلون سعيراً“ Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çalgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir." Nisa 4/10.

²⁵⁷ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 115.

²⁵⁸ ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“ (O sayılı günler), insanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutmadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidâyete ulaşurmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir." Bakara 2/185

²⁵⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 133.

etmektedir. Özürlü olduğundan ötürü oruç tutmayan kişiye kaza gerekiyorsa özürsüz bir şekilde oruç ibadetini yerine getirmeyen kişinin daha evlâ bir şekilde kaza etmesi gerekir.

“فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ” “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecekler.”²⁶⁰ âyetine göre bir zerre ağırlığın karşılığının verilmesi, daha büyük hayırların karşılığının verilmesine nassın delâleti ile delâlet etmektedir. Âyet, ibâresi ile küçük bir hayır işleyen bile mükâfatsız kalmayacağına delâlet etmektedir. Asıl kasdı ise yatığı hayrın miktarı ne olursa olsun hiç kimsenin karşılıksız kalmayacağını belirtmektir. Dolayısıyla nassın delâleti ile büyük hayırların mükâfatsız kalmayacağını bildirmektedir.²⁶¹

Had, Kefâret ve Kısas Örnekleri

Hanefî usûlcülere göre hadler ve kefâretler, dil anlamına dayanan nassın delâleti ile sabit olurken, nazar sonucu re'ye dayandığı ve şüphe barındırdığı gerekçesiyle kıyasla sabit olmamaktadır.²⁶² Nassın delâletinin dayanağı, nassın çıkarılan dil manası olduğundan bununla sabit olan hüküm yine nassa dayanmaktadır.²⁶³

Hanefî usûlcülere göre hükmün bağlandığı mana husûsunda ihtilaf olması dolayısıyla nassın delâletindeki kadar kesin bir manaya sahip olmaması nedeniyle hadler, kıyas delili ile sabit olmamaktadır. Zira hukuk açısından hadler, şüphenin olduğu durumlarda yürürlükten kaldırılmaktadır. Kıyas metodu da nas kadar kesinlik taşımayıp şüpheli olduğundan bu yöntemle had cezaları sabit olmaz. Buna karşılık nassın delâletinde hükmün kendisine bağlandığı mana, nassın dil manasından çıkarıldığından yani nassın aynı gibi hükmedildiğinden şüphe ortadan kalkmaktadır. Böylece hadler kıyasla sabit olamazken bu delâlet türüyle sabit olabilmektedir.²⁶⁴

Hadlerin nassın delâleti ile sabit olmasının örneği, muhsan olduğu halde zina eden kişiye recm cezasının uygulanmasıdır. Rivâyetlere göre Mâiz, muhsan olarak zina suçunu işlediği için recmedilmiştir. Recmedilmesinin arkasındaki sebep sahâbî olması, Arap olması, Mâiz olması veya herhangi başka bir vasfı değil, muhsan olarak zina

²⁶⁰ Zilzal 99/7.

²⁶¹ İbnü's-Sâatî, *Nihâyetü'l-vusûl*, II, 553.

²⁶² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 330; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 309.

²⁶³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 331.

²⁶⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 331.

işlemesidir. Onun hakkında sabit olan bu ceza, onun gibi muhsan olarak zina eden diğer insanlar için de âm olarak nassın delâleti ile vacip olmuştur.²⁶⁵

Kefâretin usûl eserlerinde en çok zikredilen örneği, yiyerek veya içerek orucunu bozan kişiye kefaretin vacip olması hükmünün cinsel ilişki ile ilgili nassın delâletinden çıkarılmasıdır.²⁶⁶ Bir bedevî, Ramazanda gündüz vakti eşiyile birlikte olup orucunu bozduktan sonra Hz. Peygamber'e (sav) bunu bildirerek helak olduğunu söyledi. Hz. Peygamber (sav) kefaret olarak bir köle azad etmesini söyledi. Bedevî buna gücünün yetmediğini söyleyince Hz. Peygamber (sav), peş peşe iki ay oruç tutmasını söyledi. Bedevî buna da gücünün yetmediğini söyleyince Hz. Peygamber (sav), altmış fakiri doyurmasını söyledi. Bedevî buna da gücü yetmediğini söyleyince Hz. Peygamber (sav) ona on beş sâ' hurma verip bunu tasadduk etmesini istedi. Bunun üzerine bedevî bulunduğu bölgenin en fakiri olduğunu söyleyince Hz. Peygamber (sav) ailesiyle birlikte o beş sâ' hurmayı tüketmesini söyledi.²⁶⁷

Bedevînin "helak oldum" demesi bizzat yaptığı fiil olan cimâ nedeniyle değil, Ramazan gününde orucunu ihlal etmesi nedeniyledir. Cimâ fiilini kendisine helal olan eşiyile birlikte yapması nedeniyle bu fiil zatı itibariyle haram olmadığından bedevî, bunun hükmünü sormamıştır. Hz. Peygamber'e (sav) sualini Ramazan ayının gündüz vaktinde yönelmiş olması, orucunu ihlal etmesi nedeniyle sorduğunu göstermektedir. Yani bedevînin Hz. Peygamber'e (sav) sorduğu, bizzat yaptığı fiilin hükmü değil orucu bozmasının hükmüdür. Bunu şöyle açıklayabiliriz; Orucun manası, şehvetlerden kaçınmaktır (imsak). Orucun dil manasını bilen herkes, bedevînin fiilinin Ramazan ayının gündüz vaktinde meydana gelmesinin orucun ihlal edilmesi ile aynı anlamı taşıdığını bilir. Bedevînin Hz. Peygamber'e (sav) sorusunun maksadı da orucun kasıtlı bozulmasının (cinâyet) hükmünü sormaktır. Yani bedevînin Hz. Peygamber'e (sav) sorduğu soru, bizzat yaptığı fiilden dolayı değil, fiilin sebep olduğu netice dolayısıyladır. Çünkü bedevînin fiili, "milkü'l mut'a"sı dâhilinde olan eşiyile beraber olduğundan ötürü, aynı itibariyle cinâyet değildir. Onun "Ramazanın gündüzünde eşimle birlikte oldum" demesi dil açısından mefhûmu itibariyle "orucumu bozdum" anlamına gelmektedir. Dili bilen herkes oruç vaktinde cinsel ilişkinin orucun rüknünü çiğneyerek orucu ihlal etmek anlamına geldiğini bilir. Bu durumda kefaret gerektiren şey, Ramazan orucunu kasten bozmaktır. Yani burada cinsel ilişki, orucu ihlal etmeye götüren vasıta konumunda olup, asıl hükmü sorulan fiil değildir. O halde Hz.

²⁶⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 133; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 309.

²⁶⁶ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 331.

²⁶⁷ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 331.

Peygamber'in (sav) cevabı sırf Ramazan günü cinsel ilişkinin hükmünü değil, (ne surette olursa olsun) orucun kasten bozulması hükmünü açıklamaktadır. Böylece bu hüküm, orucun bozulmasına neden olan yeme ve içme fiilleri için de geçerli olmaktadır. Sûreti açısından imsak manasında olan oruç, aslında maksadı bakımından, şehvetlerden uzak kalarak nefsi kahretmektir. Oruçluyken insan en çok yeme ve içmeyi hatırladığı için yeme ve içme şehvetinden sakınmak cinsel ilişki şehvetinden kaçınmaktan daha zordur. Bu durumda yemekten kaçınmak asıl, cinsel ilişkiden kaçınmak tâbi olmuş olur. Bu ibadette asıl olan yemekten ve içmekten kaçınmak olduğundan ötürü oruç, gece yerine yemek yeme ihtiyacının en çok cereyan ettiği gündüz vaktinde farz kılınmıştır. Yeme ve içme noktasında tahammülün daha zor olması nedeniyle cinsel ilişki ile bozulan oruç için gerekli görülen kefâret, yeme ve içme ile orucu bozmada daha fazla gerekli görülmüştür.²⁶⁸ Pezdevî şârihlerinden Râmuşî (ö. 666/ 1268) ve Sıgnâkî'ye göre insan söz konusu fiil olmadan yaşayabildiği halde yeme ve içme olmadan yaşayamaz. İnsan en fazla yeme ve içmeye ihtiyaç duyduğundan insanın bu fiillere yönelmesi daha mümkündür.²⁶⁹ Netice olarak nefsin yeme ve içmeye daha fazla düşkün olması ve bunların tıpkı cinsel ilişki gibi orucu bozma (cinâyet) özelliği olduğundan mansûs aleyh olan fiilin hükmü, yiyerek ve içerek oruç bozmada da aynen geçerlidir.²⁷⁰

”ثم أتموا الصيام إلى الليل“²⁷¹ âyetinin devamında “فالآن باشروهن” şeklindeki hitaba göre yemek, içmek ve cinsel ilişki, yasaklama ve orucu bozma konusunda eşit seviyededir. Âyette oruçlu iken bu fiillerin tamamından sakınılması kastedilmektedir. Yasak konusunda hepsi eşit olduğuna göre kefâretin bazısına iliştirilmesi, tamamına iliştirilmesi anlamını taşımaktadır.²⁷² Bedevî örneğinde bu fiiller arasındaki ortak cinâyet manasından bahsetmiştik. Bu husûsta Buhârî , *el-Mebsut*'tan nakilde bulunarak bu görüşü pekiştirmeye çalışmaktadır. Buna göre, orucun bozulması husûsunda yemek, içmek ve cinsel ilişkinin eşit olduğu nas ile sabit olmuştur. O halde bu fiillerden biri için geçerli olan hüküm diğeri için de nassın delâleti ile geçerli olmaktadır, denmiştir. Bu durumu şu örnek üzerinden somutlaştıralım. Mesela, bir kişi ilk önce “Zeyd ve Amr'a

²⁶⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 332-333; Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 332; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 310; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 288-289; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, III, 1055.

²⁶⁹ Sıgnâkî, *el-Kâfî*, I, 269.

²⁷⁰ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III,312; Râmuşî, *el-Fevâid*, s. 289.

²⁷¹ أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَابِسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابِسٌ لَهُنَّ عِلْمَ اللَّهِ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبْيُنِّىَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ "Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdüler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşıp) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınımlar diye, âyetlerini insanlara böylece açıklar." Bakara 2/187.

²⁷² Sıgnâkî, *el-Kâfî*, I, 269.

eşit derecede bağışta bulun” dedikten sonra “Zeyd’e bir dirhem ver” dese Amr’a da bir dirhem verilmesini nassın delâleti ile ifade etmiş olur. Daha önceki ikisine eşit muamelede bulunması talebi, ikinci hitapta birinin zikrinin diğerinin zikrine nassın delâleti ile delâlet ettiğini göstermektedir.²⁷³

Kefâretlerin nassın delâleti ile sabit olmasının bir örneği de, Ramazan gününde eşi ile birlikte olan bedevî meselesinde bedevî dışında bu fiili işleyen herkese nassın delâleti ile kefaretin vacip olmasıdır.²⁷⁴ Serahsî, aynı nedenden dolayı bedevîye gereken kefaretin, onun hanımına da nassın delâleti ile vacip olduğunu söylemektedir.²⁷⁵

Nassın delâleti ile kefaretin sabit olmasının bir örneğini de şöyle verebiliriz: Bir adam Hz. Peygamber’e (sav) gelip oruçlu olduğunu unutarak, yiyip içtiğini söyledi. Hz. Peygamber (sav) ona, Allah’ın kendisini yedirip içirdiğini ve orucuna devam etmesini söyledi. Çünkü unutmak, insanın elinde olmayan bir fiildir.²⁷⁶ Unutma fiilinin manası insanın gayri ihtiyari olarak tabî bir şekilde o fiile düşmesi durumunu barındırmaktadır.²⁷⁷ Bu fiil insanın kendi fiili olmadığından insan özürülü kabul edilerek, bu özür sayesinde fiil, yaratıcıya nispet edilip affolunmuştur. Her ne kadar unutma fiili bir şeyden gafil olma anlamında vaz’ edilse de dil manasından insanın tabiatından kaynaklanan gayri ihtiyari bir fiil olduğu anlaşılmaktadır. Bu, tıpkı te’fifin eziyet manasında vaz’ edilmediği halde dil açısından bu manayı da barındırması gibidir. Bu nedenle de oruçlu iken unutarak orucu ihlal eden fiilleri işlemek, yaratıcıya nispet edilerek kul sorumlu tutulmaz. Unutma fiilinin etkisi böyle iken nasta geçen hüküm, yeme ve içme ile geçerli olduğu gibi nassın delâleti yoluyla cinsel ilişki için de geçerli olmuş olur. Debûsî, şöyle demiştir: “Orucun rükünlerini bozmada cimâ, yemek ve içmek gibidir.” Hal böyle iken yeme ve içme ile istidlâlde bulunup unutarak cinsel ilişkide bulunmanın da tıpkı unutarak yemek içmek gibi orucu bozmadığını söylemek mümkündür.”²⁷⁸

Kıyas cezasının nassın delâleti ile sabit olduğunu gösteren bir örneği şöyle verebiliriz: Buhârî, kıyasın hükmünü ifade eden “لا قود إلا بالسيف” hadisinin iki şekilde yorumlanmaya müsait olduğunu söylemektedir. Bunların ilki, “kıyas ancak kılıçla uygulanır” (لا قود يستوفى إلا بالسيف) anlamındadır. İkincisi ise “kıyas, ancak kılıçla öldürmede ceza olarak uygulanır” (لا قود يجب إلا بالقتل بالسيف) şeklindedir. Buhârî,

²⁷³ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 337.

²⁷⁴ Bâbertî, *Takrîrül-usûl*, III, 309.

²⁷⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 244.

²⁷⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 245; Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 335.

²⁷⁷ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 336.

²⁷⁸ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 336; Bâbertî, *Takrîrül-usûl*, III, 316; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 134.

Pezdevî'nin ilk manayı kabul ettiğini söyleyerek kılıç dışındaki aletlerin kullanıldığı cinâyetlerde de kısasın gerekmesi nedeniyle ikinci anlamın tercihe değer olmadığını bildirmektedir. Aslında kabul edilmesi gerekenin birinci mana olduğunu fakat hadisteki "قود" kelimesinin kısastan daha özel bir manaya sahip olduğunu, bu kelime kullanılırken nassın kassının daha genel olan kısas olduğunu belirtmektedir.²⁷⁹ Yani sanki Şâri' burada Pezdevî'nin de kabul ettiği birinci anlam ile uyumlu olarak "لا قتل قصاصا إلا" "قود" demiş gibi kabul edilir.²⁸⁰ Bâbertî (ö. 786/1384)'ye göre "قود" şeklindeki kullanım, cinsi nefyettiğinden burada "قود" kelimesinin hâs anlamı değil de daha genel olan kısas anlamı esas alınır. Hadiste gramer bakımından لا'nın haberi hazfedilmiştir. Kaide olarak لا'nın haberi, olmak ve mevcut olmak (vücut ve kevn) gibi umûmî durumlar olduğunda düşürülebilir. Ancak haberin daha özel ve çerçevesi dar olan durumlar olduğunda düşürülmesi caiz değildir. Burada da umûmî bir fiil olan "استوفى" (uygulamak) şeklinde haber olduğu düşünülerek Buhârî'nin birinci ihtimal olarak zikrettiği "قود يستوفى إلا بالسيف" anlamı esas alınır.²⁸¹

Detaylı bir şekilde inceleyecek olursak, "قود" kelimesi kısas gibi adam öldürme suçuna ceza olan öldürme anlamına gelmektedir. Ancak kısas, öldürme cezalarından birini ifade eden "قود" kelimesinden daha geniş bir manada kullanılmaktadır. Hadiste kastedilen kılıçla "vurma" eylemi olduğundan illa kılıcı eline alıp vurmak değil kılıcın etkisi olan "vurma" anlamı kastedilmektedir. Dolayısıyla hadiste geçen kılıçla vurma fiilinin asıl kastedilen anlamı, "yaralamak suretiyle zarar vermektir" (الجنابة بالجرح). Bu nedenle de yaralayarak öldürme veya benzer şekilde vücudun bütünlüğünü bozma fonksiyonuna sahip olan mızrak ve ok gibi aletlerle de kısası uygulamak, nassın delâleti ile sabit olmaktadır. Zira "قود" kısasta olduğu gibi cinâyette eşitliğe dayanan cezayı ifade etmektedir. Bu cezada kılıç kullanmak zorunlu olmayıp herhangi bir öldürücü madde ile olması da mümkündür. Yani hakkında nas gelen durumdaki hükmün menâtı bu mana olduğuna göre hakkında nas gelmeyen durum hakkında aynı mana geçerli hale gelir. Hadisin hükmü olan kısasın, cinâyette eşitliğe dayanması da bunu teyid etmektedir. Ayrıca Bakara sûresi 178. âyet²⁸² ve Maide sûresi 45. âyet²⁸³ de kısas cezasının

²⁷⁹ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 337.

²⁸⁰ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 320.

²⁸¹ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 320.

²⁸² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اغْتَدَى بِغَدَاةٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Artık kim bundan sonra haddi aşarsa (saldırıya kalkarsa) o zaman onun için elîm bir azap vardır." Bakara 2/178.

²⁸³ وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa

eşitliğine işâret etmektedir. Sonuç olarak kılıç dışındaki öldürücü madde ile cezalandırmak, dil açısından ortak olan manayı verdiği için nassın delâleti ile sabit olmuştur. Hadisten nassın delâleti sonucu varılan “vurmak” manası, kılıç dışında öldürücü aletle öldürmek için de nassın delâleti ile sabit olmuştur.²⁸⁴

Kılıçla vurmanın bir sureti bir de kastedilen manası vardır. Kıyas cezası şeklinde belirlenen hüküm, kılıçla vurmak sureti ile değil manası ile bağlantılı olarak sabit olmuştur. Bunun delili, hançer ve mızrak gibi aletlerle vurmada da kıyas gerekmesi ve kıyas cezasında mümâselete riayetdir.²⁸⁵ Hüküm, fiilin sureti ile alakalı olsaydı kılıç dışındaki herhangi bir aletle kıyas uygulanmazdı. Mademki nasta zikredilenin hükmünün dayanağı sureti dışındaki maksud manadır, bu mananın bulunduğu gayri mansûsta da aynı hüküm sabit olur.²⁸⁶

Bu hâdisede kıyas cezası olarak belirlenen hüküm, fiilin bizzat suretine değil kastedilen manasına dayanır.²⁸⁷ Hadiste geçen “kılıçla vurmak” ifadesinin bilinen bir sureti ve kastedilen manası vardır. Kastedilen mana, yaralayarak zarar vermek gibi bünyeyi yıkmak ve bozmaktır. Hadisin hükmü suret ile alakalı olmayıp, manasıyla ilgilidir. Çünkü hançer, mızrak vb. aletlerle vurma fiillerinde de kıyas gerekir. Ayrıca cezanın uygulanmasında eşitliğe riayet etmek gerekir.²⁸⁸ Sadece sureti kastedilseydi kılıç dışındaki aletlerle kıyas uygulanmazdı. Madem kastedilen mana nasta zikri geçen hâdisenin hükmünün sebebinin oluşturuyor, o halde bu manayı içerdiği halde nasta geçmeyen şeyler için de aynı hüküm geçerli olmalıdır. Çünkü nassın manası illet olduğu takdirde bu illetin bulunduğu her yerde aynı hüküm uygulanmalıdır.²⁸⁹ O halde aynı hüküm, nassın delâleti ile ok ve mızrak ile vurmak için geçerli olur. Çünkü nassın ibâresinin dil açısından bilinen manası, ok ve mızrak ile vurmada aynen bulunmaktadır. Nassın ibâresinde “kılıçla vurma”nın zikredilmesi alet olarak illa kılıcı eline alıp vurmaya değil, neticede oluşan vurma eylemini ifade etmektedir. Kılıç, vurmaya gerçekleştiren bir aletten ibârettir. Dolayısıyla kılıç dışında herhangi bir aletle vurma eylemi gerçekleştiğinde, nassın delâleti ile kıyas hükmü geçerli olur.²⁹⁰

kulak, dişe diş kıyas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için kefarettir. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, zalimlerin ta kendileridir." Maide 5/45.

²⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 134; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 243; Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II,338; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1057.

²⁸⁵ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 292.

²⁸⁶ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 292; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1058.

²⁸⁷ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 293.

²⁸⁸ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1057.

²⁸⁹ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1057.

²⁹⁰ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1058.

ibâresinin delâleti ile yol kesicilik ve eşkıyalıkla insanların mallarını gasp edenlerin cezasını bildirmekle beraber nassın delâletiyle onlara yardım ve destek hizmetlerinde bulunanların cezasını bildirmektedir. Zira hirabe suçu hakkında vârid olan bu nas, sureti bakımından “fiilen savaşmak” anlamında olsa da kastedilen mana itibariyle, “yol kesicilikle korku salmak” anlamına geldiğinden ve bu mana da o suçu işleyenlere destek ve hizmet sunan kişilerin fiilinde mevcut olduğundan onlara da aynı ceza uygulanır. Yol kesicilik ve silahla korkutarak gasp ettikleri malların gaspçılar ile yardımcıları tarafından paylaşılması, usûlcülere göre suçun ortaklığını göstermektedir. Bu da hepsinin aynı cezaya çarptırılmasını gerektirmektedir.²⁹⁷

Nassın delâletinin bir başka örneğini şöyle zikredebiliriz: İmam Muhammed ve Ebû Yusuf nassın delâletinden hareket ederek zina haddinin livata için de uygulanması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre zina fiilinin dil manası şehveti gidermek olduğundan ve livatada da bu mana gerçekleştiğinden, hatta livatada hürmetin zedelenmesi daha fazla meydana geldiğinden aynı hükme tabi olması gerekir.²⁹⁸ Cumhur bu meselede İmam Muhammed ve Ebû Yusuf gibi düşünmüştür. Buna göre livata fiili de tıpkı zina gibi had gerektirir. Fiili yapan ve fiilin kendisine yapıldığı kişiler muhsan ise recmedilir, muhsan değilse celde cezasına çarptırılır.” Ebû Hanîfe zinanın livatadan farklı olduğunu söyleyerek burada nassın delâleti olmadığını, bu fiili yapanların had yerine ta'zir ile cezalandırılmaları gerektiğini savunmuştur.²⁹⁹ Ebû Hanîfe'ye göre livata fiili zinaya göre noksan olduğundan zina ile aynı hükmü almaz. Zira nassın delâleti ile hükmün sabit olma şartı, zikri geçmeyen/gayri mansûs olanın nasta zikri geçen/mansûs olandan daha kâmil veya onunla eşit olmasıdır. Vurma fiilinin te'fife göre daha kâmil olması ve nasta geçen Mâiz'in zina haddinin onun dışında zina suçunu işleyen muhsan insanlar için de eşit düzeyde geçerli olması bunu göstermektedir.³⁰⁰

Şâfiî'ye göre, hataen adam öldürmede özür olmasına rağmen kefâretin vacip olduğu nasla³⁰¹ sabit olmuştur. Bu hükümden hareketle kefâret, özür bulunmaması

²⁹⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 242.

²⁹⁸ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 342; Sığnâkî, *el-Kâfî*, III, 1063; Bâbertî, *Takrîrül-usûl*, III, 326.

²⁹⁹ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 342.

³⁰⁰ Sığnâkî, *el-Kâfî*, III, 1065.

³⁰¹ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا "Bir mü'minin bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü'min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü'min bir köle azad etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir köle azad etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ard arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." Nisa 4/92.

dolayısıyla kasten adam öldürmede nassın delâleti ile daha öncelikli olarak sabittir. Çünkü hata, Allah haklarını düşüren bir özür olarak görülmektedir. Sadece Allah haklarını yani ahiretle ilgili hükümleri düşürdüğünden hataen öldürmede yalnız kefâret gerekir ve aynı sebeple kasten öldürmede hem kefâret hem âyette geçen cehennem azabı gerekir.³⁰² Aynı şekilde yerine getirilmek üzere edilen yeminin bozulunca kefâret gerektirdiği nasla sabittir.³⁰³ Yalan yere yeminde ise sonradan bozulma söz konusu olmayıp başlangıç itibariyle yalan olduğundan nassın delâleti ile kefâret gerekir.³⁰⁴ Şâfiî'ye göre aynı durum, ihramda iken av hayvanını hataen öldüren kişinin kefâret ödemesine binaen kasten öldürmesinde kefâretin daha kesin bir şekilde vacip olması meselesinde de mevcuttur.³⁰⁵

Hanefî usûlcüler, Şâfiî'nin bu istidlâllerini isabetsiz olarak nitelemişlerdir. Örneklerin tamamının kefâretlerle alakası olması nedeniyle kefâretlerin özelliklerinden yola çıkarak Şâfiî'ye karşı kendi görüşlerini delillendirmeye çalışmışlardır. Şâfiî'nin bu görüşüne itiraz etmelerinin sebebi, kefâretlerin cezaya benzeyen ibadetler olmalarıdır. Onlara göre kefâretler, ibadet ve ceza niteliğinde oldukları için aynı anda hem ibâha hem haramlık üzerine kuruludurlar. Hâlbuki kasten adam öldürme; zina ve hırsızlık gibi büyük günahlardan olup sırf haramlık hükmü taşıdığından kefâret için sebep olamaz. Sırf haram olan bir fiilin kefârete sebep olması mümkün olmadığı gibi sırf mübah olan bir fiil de kefârete sebep olamamaktadır. Yalan yere yemin de kasten adam öldürmede olduğu gibi sırf haramlık özelliği taşıdığından kefârete konu olması mümkün değildir.³⁰⁶ Hataen adam öldürme ve yerine getirilmek üzere yapılan yeminde kefâretin şartı olan ibâha ve haramlık aynı anda bulunmaktadır.³⁰⁷

Şâfiî'nin görüşünün aksine Hanefîlere göre bu gerekçeden ötürü nassın delâleti ile kasten adam öldürmede kefâret hükmü verilemez. Yalan maksadıyla yeminde de mün'akid yeminin bozulmasının kefâreti vacip olmaz. Kasten adam öldürmede ister kısas gereksin; ister babanın çocuğunu öldürmesi ve efendinin kölesini öldürmesi meselelerinde olduğu gibi kısas gerekmesin kefâret gerekmez. Keza yalan maksadıyla yeminde de kefâret gerektiği söylenemez. Çünkü cinâyette kasıt ve yalan yemin büyük günahlardan olmalarından ötürü kefâretin sebebi olmaya elverişli değildir.³⁰⁸ Hukukta hükmün uygulanması için sebep ile müsebbeb arasında tam bir uygunluk

³⁰² Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1065; Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 344; Bâbertî, *Takrîrül'-usûl*, III, 330.

³⁰³ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 344; Bâbertî, *Takrîrül'-usûl*, III, 330.

³⁰⁴ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1066; Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 346.

³⁰⁵ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 344.

³⁰⁶ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 345; Bâbertî, *Takrîrül'-usûl*, III, 331.

³⁰⁷ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 346.

³⁰⁸ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 345.

olmalıdır. Kefâretlerin sebebinin de sırf haram olması tasavvur edilemeyip ibaha ve haramlık vasfını aynı anda barındırması gerekir.³⁰⁹

Hanefî usûlcüler bu durumu şöyle izah etmişlerdir; Allah hakları üç türdür: Bunların birincisi olan sırf ibadet özelliği taşıyanlar, haram sebeplere dayanmaları mümkün olmayan haklardır. İbadetlerin hükmü sevap kazanmak olduğundan haram olan cinâyetin ibadete sebep olması imkânsızdır. Bir ibadette sebep ancak zekâta nisabın, namazda vaktin sebep olması gibi mübah olabilir. İkincisi, sırf ceza niteliği taşıyanlardır. Bunlar, caydırıcılık özelliği sayesinde şer'î kılındıklarından sırf haram olan fiilleri caydırma maksadıyla konulabilirler. Üçüncüsü ise kefâretlerdir. Bunlar da ibadet ve ceza niteliğini aynı anda taşırlar. Hadler gibi bir fiile ceza vermek amacıyla vaz' edildiklerinden cezaî nitelik taşırlar. Kefâretler, ibadet niteliğini ise ibadetlerin kurbet özelliği sayesinde almaktadır. Zira günahları örtmek ancak tâ'at ve kurbetle mümkün olabilmektedir. Bu şekilde hem ibadet hem cezayı aynı anda kapsadığından mübahlık ve haramlık/yasaklama (hazr) özelliklerini aynı zamanda taşımış olurlar. Zira ibadet manasının ibâha ile, ceza manasının ise hazr/yasaklama ile yakından ilişkisi vardır.³¹⁰ Kefâretlerin bu özellikleri göz önünde bulundurulduğu takdirde kasten adam öldürmenin kefâret gerektiren fiiller çerçevesinde değerlendirilmesi mümkün görülmemektedir. Kasten adam öldürme mahza yasak olup ibâha ile ilişkisi yoktur. Yine yalan maksadıyla yemin etmek hiçbir şekilde ibâhayı barındırmayıp, hırsızlık ve zina gibi sırf haram fiillerden olduğundan kefârete konu olması isabetli görülmemektedir. Aynı şekilde sırf ibâha niteliği taşıyan fiiller de kefâret niteliğini taşımaya elverişli değildir. Haklı bir sebebe istinâden adam öldürmek, yeminini bozmadan yerine getirmek fiillerini buna örnek verebiliriz.³¹¹

Kefâretler, ibadet ve ceza niteliğini aynı anda taşıdığına göre sebepleri de hazr/haram ve ibâha niteliğini aynı anda taşımalıdır ki ibadet yönü ibâha ile, ceza yönü hazr ile ilişkili olsun. İbadetin sebebi haramlıktan uzak bir şey, cezanın sebebi de sırf haram olan bir fiil olmalıdır. Yani müsebbeb ile sebep arasında tam bir uygunluk olmalıdır. Sırf ibadet olan bir şey, cinâyetin sonucu olamaz. Sırf mübah olan bir şey de kefâret sebebi olmaya yatkın değildir. Aynı şekilde sırf cinâyet olan bir fiil kefâretin vücut sebebi olamaz.³¹²

³⁰⁹ Neseî, *el-Menâr*, I, 390.

³¹⁰ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 345.

³¹¹ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II,346; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 331.

³¹² Sıġnâkî, *el-Kâfî*, III, 1067.

Hataen adam öldürme fiili, hazır/yasak ve ibâha vasıflarını aynı anda taşıması dolayısıyla kefâreti gerekli kılmıştır. Şöyle ki fiili işleyenin aslında bir avı hedef edinerek bu fiile teşebbüs etmesi ibâha, hedeften sapıp yasak bir mahal olan masum bir canı vurması haramlık vasfını ortaya çıkarmaktadır. Bu şekilde hem ibâha hem haramlık özelliğini içermesinden ötürü hataen adam öldürme kefârete sebep olmaya elverişli bir fiil olmaktadır.³¹³ Aynı şekilde yerine getirilmek üzere yemin etmek, meşru bir akit olması sebebiyle ibâha, sonra bozmadan dolayı haram/hazır çerçevesine girmektedir. İbaha ve haramlık vasıflarının birlikte söz konusu olması nedeniyle kefârete sebep olması meşru hale gelmektedir.³¹⁴

Bedevî örneği üzerinden düşünecek olursak Ramazan gününde orucun bozulması kefârete sebep olmaya elverişlidir. Çünkü kişinin, kendisine helal olan eşiyile birlikte olması meşru ve mübah, Allah hakkı olan orucu bozması (ibadeti ihlal etmesi) haram olduğundan hem ibâha hem haramlık aynı anda cereyan etmiştir.³¹⁵

Şâfiî'ye göre sehiv secdesi namazda hata edene vacip olduğundan aynı şekilde namazında kasten eksiltme yapan kişiye de nassın delâleti ile sabit olur. Ancak ne var ki Hanefilere göre hataen öldürme ve yerine getirilmeyen yeminde vacip kılınan kefâretin kasıtlı adam öldürmede ve yalan yere yeminde vacip olmaması gibi sehiv secdesi kasıtlı bir ihlalden dolayı vacip olmaz. Zira sehiv secdesi hata dolayısıyla vacip kılınmıştır. Hanefilere göre sehiv secdesini gerektiren durum namazda hata olduğundan ve kasıtlı yapılan noksanın hata olarak değerlendirilmesi mümkün olmadığından bilerek hata yapana sehiv secdesi gerekmez. Şâfiî ise burada hatadan ziyâde noksanlığı esas alarak sehiv secdesinin sebebi olan namazın noksanlığının kasten eksiltmede de meydana geldiği için nassın delâleti ile sehiv secdesinin aynı şekilde vacip olduğunu düşünmektedir.³¹⁶ Netice olarak Hanefî usûlcülere göre cinâyet ve yalan yere yemin konusunda kasıt kefâreti gerektirmediği gibi sehiv secdesinde de kasıt secdeyi vacip kılmaz. Çünkü sehiv secdesi ibadette hataen yapılan bir eksiklikten dolayı zorunlu olarak vacip kılınmıştır. Yasak bir fiil olan kasıtlı olarak vacibi terk veya tehir etmek, sehiv secdesinin sebebi olamaz.³¹⁷

³¹³ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 346; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1068; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 332.

³¹⁴ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 346; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1068; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 332.

³¹⁵ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 346.

³¹⁶ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 349.

³¹⁷ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 350.

D. Kıyasla İlişkisi

Nassın delâleti, bazı usûlcüler tarafından celf kıyas olarak adlandırılmıştır. Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu ise nassın delâletinin nassın kendisi olduğunu ve kıyasla arasında büyük farklar olduğunu iddia etmişlerdir. Görüşlerini temellendirmek üzere bir takım deliller zikretmişlerdir. Debûsî, nassın delâletini tanımlarken ve örneklerden söz ederken ısrarla bu delâlet türü ile ulaşılan mananın şer'î bir kıyas olmadığını, aksine dilden elde edilen bir mana olduğunu vurgular. Bu vurguyu pekiştirmek üzere kıyas ile karıştırılmaması için de konu içerisinde kıyasa küçük de olsa yer ayırarak bir örnekle birlikte kıyasın nassın delâletinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.³¹⁸ Bu bağlamda, kıyasın, nassın rey ve icthad ile şer'î olarak eseri görülen illetin tespit edilmesi anlamına geldiğini ve kıyasta dil manasının hiçbir rolü olmadığını ifade etmektedir. Yine nassın delâleti ile aynı çizgi üzerinde ilerleyen kıyasın da hakkında nas gelen olayın hükmünün, hakkında nas gelmeyen olaya uygulanması olduğunu, fakat nassın delâletinde bu hükmü intikal ettiren durumun dilden, kıyasta ise şeriatten kaynaklandığını belirtmektedir.³¹⁹

Serahsî de Debûsî gibi nassın delâletinin dil manası ile güçlü ilişkisi üzerinde durarak onun kıyastan farklı olduğunu göstermeye çabalamaktadır. Debûsî ile benzer sözler sarf ederek kıyas işlemini yalnızca rey ve icthad ehliyetine sahip olan müctehid niteliğindeki kişilerin yapabileceğini, bunun tersine nassın delâletine fakih olsun veya olmasın sözün geçtiği dili bilen herkesin eşit derecede ulaşabildiğini ifade etmektedir.³²⁰ Diğer bir deyişle akli istinbata dayanan kıyas faaliyetini sadece fıkıh ehliyeti olanlar yürütürken nazmın manasından çıkarılan nassın delâletine dili bilen herkesin ulaşması mümkündür.³²¹ Bu nedenle nassın delâletine ulaşmak için müctehid olmaya gerek kalmaksızın hükmün geldiği dili bilmek yeterlidir. Kıyas da nazmın manasına dayanmakla birlikte, kıyas işleminde icthad ehliyeti zorunlu iken nassın delâletinde icthada ihtiyaç yoktur.³²²

Pezdevî de aynı şekilde nassın delâleti ile sabit olan hükmün nassın dil manasıyla sabit olan hüküm olduğunu söylerken icthad ve istinbat yoluyla elde edilen mana yerine sözlük anlamı vasıtasıyla elde edilen manaya dikkat çekmeye çalışmıştır. Ona göre mantûk ile mantûk olmayan arasındaki ortak mana, icthad ve istinbatla elde

³¹⁸ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132.

³¹⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132.

³²⁰ Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 241.

³²¹ Sıġnâkî, *el-Kâfî*, III, 1053; Bâbertî, *Takrîrü'l-Usûl*, III, 310.

³²² Sıġnâkî, *el-Kâfî*, III, 1053.

edilen bir kıyas hükmü olmayıp yalnız dilden çıkarılan ve şer'î olmayan bir manadan ibârettir.³²³

Buhârî'nin ifadesine göre bazı âlimler, bu delâlet türünün kıyas olduğunu düşünmüştür. Onlara göre burada “öf demek” kıyasın rükünlerinden asıl, “dövmek” fer', “eziyet etmek” ise ortak illettir. Bütün bunlar zâhir olduğu için de kıyas-ı celî şeklinde kabul etmişlerdir. Ancak o, bu görüşü isabetsiz bulur. Çünkü cumhurun kabul ettiği üzere kıyasta *asıl*, *fer*'in bir parçası olması icmâ ile caiz değildir. Bu delâlet türünde onların *asıl* olarak gördükleri şey *fer*' olarak gördükleri şeyin bir parçası olabilir. Mesela, “Zeyd'e bir zerre verme” sözü, zerreden daha büyük parçaların Zeyd'e verilmemesini ifade eder. Onların yürüttüğü mantığa göre bir parça olan zerre kıyasın rükünlerinden aslı oluşturur ki bu da kıyasta caiz değildir. Dolayısıyla bu türün lafzî bir delâlet olarak değerlendirilmesi daha isabetli olmaktadır. Bu tür bir delâlet de dilin delâletlerinden olup kıyasın şer'î bir delil olmasından önce de dilin delâleti olarak var olmuştur.³²⁴ Kısacası nassın delâleti ile elde edilen mana, vurma eylemi ile eziyet vermenin kastedilmesi örneğinde olduğu gibi ictihad faaliyeti olmadan lafzın dil anlamından ortaya çıkmaktadır. Nassın delâletinin aksine kıyas ise nazarî bir metoddur. Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna göre had ve kefâretlerin kıyasla sabit olmamasının arkasındaki sebep de aslında onun nazarî bir metod olması, mansûsun aleyh olmaması ve dolayısıyla da nas kadar kesinlik taşımamasıdır.

Lâmişî (ö. 522/1128), bazılarının nassın delâletini celî kıyas olarak gördüklerini, gerçekten de kıyasla birbirlerine çok benzediklerini öne sürmektedir. Ona göre nassın delâleti ile kıyas arasındaki fark, nassın delâletinde ictihad etmeden bedihî olarak nassın manasını kavramanın mümkün olması, kıyasta ise mananın anlaşılması için ictihada ihtiyaç duyulmasıdır. Nassın delâleti ile elde edilen mana, doğrudan nassın lafzı ile olmadığı için nas olarak; ictihadla değil de dil ile anlaşıldığı için kıyas olarak değerlendirilemez. Kıyastan daha açık olması ve dil vasıtasıyla anlaşılması nedeniyle nassın delâleti olarak adlandırılmıştır.³²⁵ Semerkandî (ö. 539/1144) de Lâmişî ile aynı doğrultuda görüşünü beyân ederken hem kıyasın hem nassın delâletinin, hakkında nas gelen meselenin hükmünün, ortak mana nedeniyle hakkında nas gelmeyen meseleye uygulanması anlamına geldiğini ifade etmektedir. Te'ffin haram kılınması meselesinde illetin übüvvet (anne ve babalık) olduğunu, te'ffin de eziyet manasında olduğunu bu nedenle eziyetin daha fazla olduğu dövmek gibi eylemlerin de anne babaya karşı yasak

³²³ Bkz. Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 115; Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 329; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, I, 265.

³²⁴ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 115.

³²⁵ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s. 52.

olduğunu zikretmektedir. Bu işlemin de kıyastan ibâret olduğunu, hükmün mucibi olan mananın açıklığı nedeniyle de celf bir kıyas olduğunu söylemektedir. Zira ona göre hem nassın delâleti hem de kıyas farklı ölçülerde de olsa akla dayanmaktadır.³²⁶

İbnü's-Sâatî, Buhârî ile benzer delillere dayanarak nassın delâletinin kıyastan kesin sınırlarla ayrıldığını, kıyasın şeriatle birlikte kullanılan bir yöntem olduğunu ve nassın delâletinin dilden kaynaklı bir delâlet yöntemi olmasından dolayı şeriaten önce de var olduğunu belirtmektedir. Nassın delâletinin ictihada dayanmaması ve kıyasa nazaran daha çok kesinlik taşıması nedeniyle had ve kefâretlerin nassın delâleti ile sabit olduklarını ifade etmektedir.³²⁷

İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) ve Tefâtânî (ö. 792/1390) selefleri gibi nassın delâletinin kıyastan farklı olduğunu düşündükleri halde hadler ve kefâretler ile ilgili meselelerde aslında kıyas metodunun uygulandığını, sırf hadlerin şüphe ile sabit olmaması nedeniyle bu meselelerde uygulanan yöntemin kıyas değil de nassın delâleti olduğu şeklinde bir izaha gidildiğini söylemişlerdir. İbn Melek, yukarıda zikrettiğimiz had ve kefâretlerle ilgili tüm örnekler için bu durumdan söz etmiştir. Fakat Tefâtânî, Ebû Hanîfe'nin delici ve kesici olmayan maddelerin kısas cezasına, livatanın had cezasına uygun olmadığı şeklindeki görüşünün kıyas olduğunu söylemiştir.³²⁸

Nesefî, kıyasın zannî olmasına rağmen nassın delâletinin kat'î olduğunu düşünerek nassın delâletinin kıyas olduğunu iddia edenlere tepki göstermiştir.³²⁹ Görüşünü delillendirmek üzere nassın delâleti ile kıyasın tanımını mukâyeseli bir şekilde zikrederek iki türün birbirinden farklı olduğunu göstermeye çalışmıştır.³³⁰ Birbirinden farklı olan bu iki türden kıyasın zannî olması gerekçesiyle şüphe ile düşen had ve kefâretlerin kıyasla sabit olmadığını, nassın delâletinin kat'î olması gerekçesiyle had ve kefâretleri sabit kılmaya müsait olduğunu belirtmektedir. Ancak bununla beraber kıyasla had ve kefâretlerin sabit olmamasını kıyasın illetinin istinbat ile tespit edilmesi durumuna hasretmektedir. Zira ona göre illet, aklî bir istinbat faaliyeti ile tespit edilmeyip nasla sabit (mansûs) ise işte o zaman nassın delâleti ile aynı seviyede kat'î olur.³³¹

³²⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 570.

³²⁷ İbnü's-Sâatî, *Nihâyetü'l-vusûl*, II, 554.

³²⁸ Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 301; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr*, s. 173.

³²⁹ Bkz. Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 383.

³³⁰ Bkz. Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 384.

³³¹ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 387.

Nesefî, Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'ına yazdığı *Şerhu'l-Müntehab* adlı eserinde kıyas ile nassın delâletinin farkını ispatlama bağlamında daha öncekilerden farklı ve kendine has bir yorumda bulunarak nassın delâletinin mahiyete³³² yönelik verilen cevap olduğunu, buna karşılık kıyasın, kemiyete yönelik cevabı barındırdığını ifade etmektedir. Onun izahına göre, daha önce de belirttiğimiz gibi vurmak fiilinin malum bir sûrî anlamı ile birlikte kasdî (maksud) bir manası vardır. İşte bu kasdî mana, bize vurmak fiilinin mahiyetini verir. Çünkü kasdî mana olan "elem vermek" olmazsa bu fiil vurmadan ziyâde oynamaya dönüşür. Yani bu fiili "vurmak" yapan durum, onun elem vermesidir. Kısacası elem vermek, vurmanın mahiyetini oluşturur. Bu mahiyet, dilden anlaşıldığından dolayı açıktır ve dili bilen herkesin bunu anlaması mümkündür. Bu nedenle onun bulunduğu nas dışındaki yerlerde de nassın hükmünün aynısı uygulanır.³³³

Nesefî, nassın delâleti ile ilgili bu izahı yaptıktan sonra hemen ardından kıyasla ilgili bir takım açıklamalarda bulunarak düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre kıyas, mahiyete yönelik cevap vermeyip fikhî bir istinbatla elde edilen manadır. Kıyasta, nassın delâletindeki gibi dil bakımından anlaşılması kolay olan bir mana yoktur. Mesela, Hz. Peygamber'in (sav) "الحنطة بالحنطة"³³⁴ hadisinden nassın hükmünün, bahsi geçen ürünlerde eşitliğin vücûbu olduğu; illetinin, cins ile birlikte miktar olduğu veya nassın hükmünün bu ürünlerde peşin alışverişte fazlalığının haram olduğu; illetinin, gıda maddesi olmakla birlikte bu malların ölçülebilir veya tartılabilir nitelikte olması yahut da bunların depolanıp saklanabilen gıda maddeleri olması gibi manaları, dilden anlaşılmamaktadır. Bütün bunlar nassın delâletindeki gibi dil manasından elde edilmeyip rey ve icthad faaliyeti ile istinbat edilen manalardır. Bu manaların hiçbiri nassın mahiyetinden değildir. Nassın mahiyetinden olmadıkları için de ancak Allah'ın fikhî yetkinlik bahsettiği müctehidler tarafından anlaşılır. Yalnızca dili bilmek yeterli değildir.³³⁵ Nesefî'nin bu manaları kemiyet olarak nitelemesi, muhtemeldir ki müctehidin, bu manaları düşünürken nasta belirtilen olayda ne kadar mevcut olduklarını ve aynı miktarda nassın dışındaki olayda da mevcut olup olmadığını araştırmasına dayanarak yaptığı bir tasarruftur.

³³² Mahiyet, bir şeyin akılla anlaşılır olmasıdır. Bir şeyin neliğini ifade eder. Mesela, insan lafzından insanın vucud-i haricisine bakılmaksızın düşünen canlı olarak anlaşılması onun mahiyetini oluşturur. Mahiyet, "bu nedir?" sorusunun cevabını verirken kemiyet, "ne kadar?" sorusuna cevap verir. Detaylı bilgi için bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 178

³³³ Nesefî, *Şerhü'l-Müntehab*, s. 256.

³³⁴ "Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın."

³³⁵ Nesefî, *Şerhü'l-Müntehab*, s. 257.

Nesefî, bir müctehidin kıyas faaliyetine nereden başlayıp nasıl sonuca vardığını ve yürüttüğü icthad sürecini anlatarak sözlerine devam etmektedir. Ona göre kıyas, “neden?” (لم؟) sorusuna cevap verir. Aynı hadis üzerinden devam edecek olursak müctehid öncelikle “cins birliğinden sonra keylî malın keylî mal karşılığında fazlalıkla alınıp satılması neden haramdır?” sorusunun cevabını arar. Nastan, hakkında nas gelen durumun hükmünü araştırır. Sonra bu hükmün illetini araştırır. Daha sonra ya kendisine gelen soru ya da meydana gelmiş yeni bir olay üzerine o olayda nastaki illetin benzerinin olup olmadığına bakar. Şer’î olarak hükmü gerektiren illeti bulduktan sonra Allah’a sığınarak doğru sonuca isabet etmeyi temenni eder. Ardından, “Hakkında nas gelen buğdayın alım satımında nassın hükmü, bu ürünlerin alım satımında birbirine eşit miktarda olmasının vücubudur.” der. Zira Hz. Peygamber (sav), “الحنطة بالحنطة” derken aslında “بيعوا الحنطة بالحنطة” demiştir. Nahiv kuralları açısından “ب” harfi ilsak bildirdiğinden burada bu fiilin olması şarttır. Emir de vücubiyet ifade ettiğinden îcab hükmü ortaya çıkar. Bu mallar arasında eşitlik, bu malların satım akdinde birbirine eşit olmasını gerektirir. Bu eşitlik de ancak maddi olarak miktarda, manevi olarak cinste olur. Böylece nassın hükmü, miktarda eşitliğin vücubu olur. Bu eşitlik sağlanmadığı takdirde haramlık ortaya çıkar. Daha sonra pirinç gibi hakkında nas gelmeyen mallar da benzer şekilde cins birliği ve keylî olma özelliğini taşıdığına, bunların alım satımında eşitlik yani mümâseletin vacip olduğu sonucuna varılır. Bunlardaki fazlalık, herhangi bir satım akdinde ivazsız/karşılıksız verilmiş bedel yerine geçer ki bu da faiz hükmünde olduğundan haramdır. Müctehidin takip ettiği bu kıyas metodu ile bunun haramlığı ortaya çıkmış olur. Ancak daha sonra meydana gelen olayda (fer’î) hükmün kat’î olduğu söylenemez. Bu nedenle müctehid bu sonuca vardığından sonra hatalıysa kendinden, isabetli ise Allah’tan olduğunu düşünerek amel eder.³³⁶ Tüm bahsettiğimiz bu aşamaların nassın delâleti ile elde edilen manada mevcut olmaması bize kıyasın delâletten farklı olduğunu ispatlamaktadır. Kıyastaki bu kadar kapalılığın aksine delâletin açıklığı da onun farkını ortaya koymaktadır. Zira delâlet kelimesinin türemişi olan delil kelimesi, bir şeyin açıklığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Aksine kıyas kelimesi, nazar ve rey gerektirir. Yani aradaki farkı anlamak için yalnızca isimlerine bakmak bile yeterlidir.³³⁷

³³⁶ Nesefî, *Şerhü'l-Müntehab*, s. 258.

³³⁷ Nesefî, *Şerhü'l-Müntehab*, s. 259.

Teftâzânî, nassın delâletinin şer'î kıyastan farklı olduğunu ispatlama bağlamında iki türün -daha önceki usûlcülerin de eserlerinde dağınık bir şekilde değindikleri- üçer özelliğini derli toplu ve karşılaştırmalı olarak zikretmektedir.³³⁸

Birincisi: Şer'î kıyasın rükünlerinden olan asıl, fer'in cüz'ü olamazken nassın delâletinde bu mümkündür. Mesela, bir kişi, kölesine “Zeyd'e bir zerre bile verme” dediğinde onu daha büyük olan parçaları vermekten nassın delâleti ile men etmiştir. Yani parça zikredilip onunla beraber bütün men edilmiştir. Burada zerre, cüz' olduğundan kıyasın rükünlerinden asıl olmaya uygun değildir. Zira kıyas metodunda aslın, fer'in cüz'ü olması caiz değildir.

İkincisi: Nassın delâleti, dilden kaynaklı olduğundan şeriatten önce de vardır. Buna karşılık kıyas, şeriatten sonra varlık alanına çıkmıştır. Buna bağlı olarak nassın delâleti ile elde edilen manaya dili bilen herkesin ulaşması mümkünken, kıyasın manasını/illetini yalnızca ictihad ehliyeti olanlar elde edebilir. Bu nedenle nassın delâletine ulaşmak için kıyası bilmeye ihtiyaç yoktur. Mesela, te'fif örneğinde nassa geçmediği halde anne babaya vurmanın haram olduğunu dili bilen herkes nassın rahatlıkla anlayabilir.

Üçüncüsü: Teftâzânî, kıyası reddedenlerin nassın delâletine herhangi bir itirazda bulunmamasını da görüşüne delil olarak zikretmektedir. Ona göre eğer nassın delâleti bir kıyas işlemi olsaydı kıyası reddedenler bunu da kabul etmezlerdi.

Molla Hüsrev de Hanefî usûlcülerin çoğunluğu gibi nassın delâletini celî kıyas olarak değerlendirenlerin görüşünü fasit olarak nitelemiştir. Bu bağlamda Teftâzânî'nin zikrettiği bu özelliklere ek olarak ilk kez Molla Fenârî'nin değindiği, nassın delâletinde hakkında nas gelmeyen olayın nastaki olaya müsâvî veya ondan daha güçlü/a'lâ olması özelliğini zikretmiştir. Ona göre nassın delâletinde sonradan meydana gelen olay nastaki müsavi veya ondan güçlü iken kıyasta fer' (hakkında nas gelmeyen olay), asla nispetle daha zayıf/ednâ bir düzeydedir.³³⁹

Salih el-Farfûr da Teftâzânî ve Molla Hüsrev'in zikrettikleri bu özelliklere ek olarak kıyas ve nassın delâleti arasında bir farka daha işâret etmektedir. Ona göre kıyas, nazarî bir metod olduğundan yalnızca ictihad ehli tarafından ortaya konabilirken, nassın delâleti lafzın manasından zarûrî bir şekilde ortaya çıkan bir manadır. Lafzın manasından zorunlu olarak ortaya çıkan nassın delâleti bu zarûreti nedeniyle herkes

³³⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 300.

³³⁹ Bkz. Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, s. 150.

tarafından anlaşılabilirlik özelliğini kazanmaktadır. Yani bunun için herhangi bir akli faaliyete gerek olmadan nassın zarûreti ile ortaya çıkmaktadır.³⁴⁰ Onun bu beyânı usûlcülerin çoğunun nassın delâletini lafzî ve kıyasî nazari bir olgu olarak nitelemesi ile uyuşmaktadır.

Nassın delâleti ile kıyasın birbirinden farklı olduğunu gösteren bir başka delil, nassın delâletine ulaşmanın yalnızca bir yöntemi olması ve bu yöntemin de dil vasıtası olmasıdır. Kıyas ile varılan sonucu ise elde elde etmek için birkaç alternatif mevcuttur. Usûlcüler, nassın delâletinin aksine kıyasta illeti tespit etmek için sarîh nas, îmâ, icmâ ve benzer pek çok yöntem kullanmışlardır.³⁴¹

Ayrıca kıyasta hâs bir lafız zikredilip yine hâs olan kastedilmektedir. Hakkında nas gelmeyen hâdisenin hakkında nas gelen hâdiseye ilhakı ancak benzerlik kurularak mümkün olmaktadır. Bunun karşısında nassın delâletinde nasta hâs zikredilip âm olan kastedilmektedir. Hakkında nas gelmeyen durum nas gelen duruma dil manasındaki benzerlik nedeniyle umûmî olarak dâhil olmaktadır.³⁴²

E. Hükmü

Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna göre dil manası ile nasta kesin olarak bilinen hükümlere itibar etmek gerekir. Mesela, nasla sabit olan ehlî kedinin artığının temiz olması kedilerin etrafımızda çokça dolaşması ile ilişkilendirilmiştir. Tavvaf olmaması nedeniyle vahşi kedinin artığı, nassın varlığına rağmen necis kabul edilmiştir. Te'fif örneğinde de yasaklamanın eziyet manasında olduğu bilindiğine göre eziyet barındıran vurmak ve sövmek gibi tüm fiiller ictihada gerek olmaksızın haram kapsamına girmektedir.³⁴³

Serahsî'ye göre nasta dil vasıtasıyla ulaşılan mana, şer'î olarak hakkında nas gelmiş olan illet gibidir.³⁴⁴ Bir mana nas ile sabit ise ve kat'î olarak hükmün bu manaya dayandığı biliniyorsa hüküm bu manaya göre olur. Sıgnâkî'ye göre hükmün menâtının olduğu yerde hüküm kat'î olarak mevcuttur. Zira menâtın olduğu yerde hükmün olmaması tenakuzdur. İlet sabit olduktan sonra imâl edilmemesi düşünülemez. Bu nedenle nassın tahsise ihtimali yoktur.³⁴⁵ Benzer gerekçelerle Molla Fenârî ve İbn

³⁴⁰ Sâlih el-Farfûr, *el-Müzheb fî usûli'l-mezheb*, I, 144.

³⁴¹ Âmâl, Abdulhamit, "Delâletü'l-mefhûmi'l-muvâfaka ve keyfiyyetü'l-istidlâli aleyha," *Mecelletü merkezi'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye*, Mısır, sy. 44, 2013, s. 232.

³⁴² Âmâl, Abdulhamit, "Delâletü'l-mefhûmü'l-muvâfaka ve keyfiyyetü'l-istidlâli aleyha," *Mecelletü merkezi'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye*, Mısır, sy. 44, 2013, s. 233.

³⁴³ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 256.

³⁴⁴ Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 242.

³⁴⁵ Sıgnâkî, *el-Kâfî*, III, 1057.

Nüceym de nassın delâletinin tıpkı ibârenin ve işâretin delâleti gibi kat'îyet ifade ettiğini düşünmüşlerdir.³⁴⁶

Buhârî'ye göre ise anne babaya öf denilmesinin haram kılınmasında olduğu gibi hükümden asıl kastedilen mana kesin olarak biliniyorsa âyetin hükme delâleti kat'î olur. Ancak söz konusu mana farklı ihtimallere açıksa zannî olur. Yiyerek ve içerek orucunu bozan kişiye kefâretin vacip olması bu şekilde zannîdir.³⁴⁷ Bâbertî, kat'î olanı nassın hafî delâleti, zannî olanı nassın zâhir delâleti olarak niteler.³⁴⁸

Nassın delâleti ile elde edilen mana lafızla değil lafzın manasıyla sabit olduğu için nas olarak adlandırılmayıp “lafzî delâlet” olarak adlandırılmıştır. Nassın yerine geçtiği için nasla sabit olan kefâret ve hadler dâhil tüm hükümler bu delâlet türü ile sabit olmaktadır.³⁴⁹ Şâfiîlerden bu delâlet şeklini kıyas olarak kabul edenler de bunda mütefiktir. Hanefîlerden bunu kıyas olarak görenler bu konuda Şâfiîlerden farklı düşünerek kefâret ve hadlerin kıyasla sabit olmadığını ileri sürmüşlerdir.³⁵⁰

Nassın Delâletinin Umûmîliği

Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu nassın delâletinin mana merkezli olması nedeniyle umûmîyet ifade etmediğini düşünmektedirler. Zira onlara göre umûmîyet lafzın özelliklerindedir. Fakat mananın umûmî olmasını mümkün gören bazı usûlcüler, nassın delâletinden elde edilen mananın umûmîyet ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Mananın âm olabileceğini düşünenler nassın delâletinin tahsis edilmemesinin manadan kaynaklı olmadığını, aksine illetin tek bir hakikati olmasından kaynaklandığını düşünmüşlerdir.³⁵¹

Şâfi'ye göre nasta zikri geçen unsur, illetinin umûmî olması nedeniyle umûm ifade eder. Te'fifin haram olmasının illeti “eziyet”tir ve onun bulunduğu her türlü fiil haramdır. Mesela, anne babaya vurmak, sövmek, onları işçi olarak çalıştırmak, borç sebebiyle hapsetmek ve kısasen katletmek gibi eziyet içeren fiillerin hepsini haramlık hükmü umûmî olarak kapsamaktadır.³⁵²

³⁴⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 198; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 229.

³⁴⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115.

³⁴⁸ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 313.

³⁴⁹ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 256.

³⁵⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 116.

³⁵¹ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, s. 150.

³⁵² Bkz. Şâfi, *Usûlü'ş-Şâfi*, s. 84.

Debûsî'ye göre hakkında nas gelen şey hâs olsa hükmü mûcib kılan şey yani dilden kaynaklı olan illet âm olduğundan bu umûmîlik, hakkında nas olmayan olay hakkında da cereyan eder.³⁵³ İtkânî'nin te'fif örneği ilgili açıklamaları, onun da illetin umûmî olduğu düşüncesinde olduğunu göstermektedir.³⁵⁴

Nesefî'ye göre umûmîyet, lafzın özelliklerindedir. Nassın delâletinde ise lafız değil, mana belirleyicidir. O, bu nedenlerden ötürü buradaki durumun umûmîyet olmadığını düşünmektedir. Buradaki durumun yalnızca illetin bulunduğu her yerde hükmün bulunması olarak değerlendirip umûmîliğin dışında bir durum olduğunu belirtmektedir.³⁵⁵

Râmuşî'ye göre nassın delâletinde hükmün sübûtunda asıl rol oynayan mana kasdî mana olduğundan mananın bulunmadığı veya eksik bulunduğu yerde hükümden bahsetmek doğru değildir. Bununla beraber mananın bulunduğu yerde hükmün bulunması zorunlu olarak gerekir.³⁵⁶

Habbâzî, İbnü's-Sâatî ve Buhârî'ye göre nassın delâletinin tahsise uğraması imkânsızdır. Bu delâlet türünde hüküm, nassın dil manasından ötürü sabit olmaktadır. Nassın manası bir şeyi kapsadığında artık o şeyin nassın kapsamından çıkması tahsis ile değil nesihle olabilir. Zira bir durumun nassın illeti olduktan sonra artık illet olmaktan çıkması caiz değildir.³⁵⁷ Sıġnâkî'ye göre, nassın delâleti illetin umûmîliğine göre umûmîlik ifade eder. Bir şeyin illet olduğu ortaya çıktıktan sonra tahsise ihtimali yoktur.³⁵⁸ Te'fif örneğinde eziyet, hükmün illetini oluşturan manaydı. Eziyet, her ne kadar dövmek, sövmek, vurmak ve benzeri pek çok yerde mevcut olsa da tek bir hakikati vardır ve nassın illeti olan, onun bu hakikatidir. Bu nedenle aklın zarûreti gereği bu hakikatin olduğu her yerde aynı hükmün geçerli olması gerekir. Bazısını tahsis edip haramlıktan çıkarmak aklen de mümkün değildir.³⁵⁹

³⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132.

³⁵⁴ İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 319.

³⁵⁵ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 392.

³⁵⁶ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 293.

³⁵⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 372; İbnü's-Sâatî, *Nihâyetü'l-vusûl*, II, 560; Habbâzî, *Şerhu'l-Muġnî*, I, 274; Râmuşî, *el-Fevâid*, s. 335.

³⁵⁸ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, III, 1092.

³⁵⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muġnî*, I, 274.

IV. İKTİZÂNIN DELÂLETİ

A. Terim Anlamı

İktizâ, talep anlamına gelmektedir. ”اقتضى الدين“ sözü, “borcu talep etti” anlamına gelmektedir. Muktezâ da nassın talep etmesi, bizzat gerektirmesi sonucunda ziyâde olarak sabit olduğundan bu şekilde isimlendirilmiştir. Ziyâde ile sahih bir mana kazanan (mansûs aleyh) söze muktezî, nassın ziyâdeyi gerektirmesi iktizâ, ziyâdenin kendisi muktezâ ve bu ziyâde ile sabit olan hüküm ise muktezânın hükmüdür.³⁶⁰ Muktezâyı gerektiren unsur olduğu için nassa muktezî denmiştir.³⁶¹

İktizânın delâletini doğru bir şekilde anlamak için öncelikle bu delâlet türünün unsurlarını tanımamız gerekmektedir. Bu unsurlar; muktezâ, muktezî, iktizâ ve muktezânın hükmünden oluşmaktadır. Bu delâlet türünden elde edilen mana, muktezânın hükmü olduğu için usûlcüler, muktezâyı merkeze alarak konunun sınırlarını onun tanımı çerçevesinde belirlemişler ve tanımı ile konuya giriş yapmışlardır.

Muktezâ, mansûs aleyh olan muktezânın sıhhati için şart olan bir ziyâdedir. Zikri geçen (mansûs aleyh) muktezî ihtiyaç duyduğunda, ziyâde olan muktezâ devreye girerek, nassın doğruluk kazanması için sözü geçen muktezîye şart olarak tekaddüm eder.³⁶² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl* eserinde bunu “Bir şeyi emretmek, o şeyin sıhhatli olması için şart olan şeyleri de emretmektir.” şeklinde açıklar ve namazı emretmenin aynı zamanda onun sıhhat şartı olan abdesti de emretmek demek olduğunu söyler.³⁶³

Debûsî'ye göre muktezâ, “nassa ziyâde edilen ve nassın manasının kendisi olmadan gerçekleşmediği durum”dur.³⁶⁴ Serahsî, muktezânın nassa tekaddüm etmesini de tanıma ekleyerek, “kendisi olmadan nassın manasının tamamlanamadığı, dolayısıyla nassın manasının batıl olmayıp tahakkuk etmesi için nassa tekaddüm eden ziyâde” olarak açıklamaktadır.³⁶⁵ Pezdevî ise muâsırı Serahsî'nin tanımındaki tüm unsurları zikretmenin yanı sıra muktezânın şart olması yönünü de vurgulamaktadır. Ona göre muktezâ, nassın ihtiyaç duyduğu durumda içeriğinin sıhhat kazanması ve nas ile amel edilmesi (nassın hukukî bir hüküm ifade etmesi) için nassa şart olarak tekaddüm eden ziyâdedir.³⁶⁶ Hem tekaddüm özelliği hem de sübûtu için nassın ayrılmaz olması

³⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 118; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 339; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 351; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 350.

³⁶¹ Sığnâkî, *el-Kâfi*, III, 1074.

³⁶² Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 339; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 351; Sığnâkî, *el-Kâfi*, I, 271.

³⁶³ Semerkandî, *Mizanü'l-usûl*, I, 573.

³⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 135.

³⁶⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 248.

³⁶⁶ Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 350.

özelliğinden ötürü bu ziyâde, müteahhirîn usûlcüler tarafından lâzım-ı mütekaddim olarak isimlendirilmiştir. Bu ziyâde aslında hakikatte söylenmemiş olmakla beraber zikredilen sözün (muktezî) sıhhati için şart olarak varsayılmaktadır. Müteahhirîn usûlcüler, hakikatte söylenmemiş olması husûsunu harici bir mana olması şeklinde açıklamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk şeklini Debûsî'nin çabaları ile alan bu kavram, diğer usûl eserlerinde aşama aşama gelişme kaydederek genellikle özelliğe doğru bir seyir göstermiştir.

Pezdevî'nin tarifi, daha sonra kaleme alınan tüm Hanefî usûl eserlerinin çoğunda esas alınan tanım olmuşsa da kendisinden sonraki âlimler, kavramın sınırlarını daha da daraltmaya çalışmışlardır. Kavramın, usûlcülerin değişik yaklaşımları ile belirlenen metodolojik sınırları, iktizâ ile belirlenen mana veya hükümlerin fûrû fıkhıta işlem gördüğü sahayı belirlemiştir.

Daha sonra ayrıntılarına gireceğimiz üzere bu tanımlardan hareketle mahzûf ile muktezâyı birbirinden ayırmak mümkün olmadığından Buhârî, Pezdevî'nin tanımını benimsemekle beraber yetersiz bulmuş ve kendisi de tanıma katkıda bulunmuştur. O, mahzûfu ayrı bir grup olarak değerlendirenlere göre kavramın sınırlarını daha da netleştirmek amacıyla daha isabetli bir sonuca ulaşmak için tanıma “nassın şer’î olarak doğru anlaşılması için” kaydı konulmasını teklif etmekte ve her fırsatta muktezânın belirlenmesinde şeriatin rolünü vurgulamaktadır.³⁶⁷ Hatta bu kayıt konulmadığı takdirde tarifin doğruluğunu yitirdiğini savunarak Pezdevî'yi tenkit etmiştir. Onun eleştirisine göre Pezdevî, Debûsî ile aynı tanıma yapmasına rağmen muktezânın mahzûftan farklı olduğunu söylemiştir. Hâlbuki bu farka işâret eden bir kayıt eklemesi gerekirdi. Bu kaydı o, “şer’î” şeklinde belirleyerek tanıma eklemiştir.³⁶⁸ Bu durumda nassın şer’î olarak doğru anlaşılması için nas ihtiyaç duyduğunda, (şeriatin gerektirmesi ile) muktezâ tekaddüm eder ve muktezânın sıhhati için şart olarak manzum/mansûs konumuna gelir. Buhârî'nin yaptığı bu katkı, Tefâtânî ve Molla Hüsrev gibi bazı âlimler tarafından benimsenmişse de Neseî, İbn Nüceym, *Fevatihü'r-Rahamut* müellifi Ensârî (ö. 1225/1810) gibi bazı usûlcüler, muktezânın hem aklen hem şer’an sözün doğruluğunu sağlamasını şart koşmuştur. Bunların dışında Buhârî'nin iktizânın delâletinin sınırlarını daraltmasına karşılık kavramın tarifine şer’î ve aklî gereklilikle birlikte dilin gerekliliğini de dâhil edenler olmuştur.

³⁶⁷ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 118.

³⁶⁸ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 365.

Sadrüşşerîa, iktizânın delâletini; kelâmın, muhtaç olduğu lâzım-ı mütekaddimine delâlet etmesi olarak tanımlamaktadır. Benzer bir tanım yapan Hâdimî'ye göre de muktezâ, nassın hüküm ifade etmesi için lâzım-ı mütekaddim olarak gelmektedir. Ona göre bu lâzım-ı mütekaddimi nassın kendisi gerektirdiğinden buna şer'in delâlet ettiği söylenebilir. Onun bu görüşünden muktezâyı Buhârî gibi şer'î olanla sınırlandırdığı sonucuna varmak mümkündür.³⁶⁹

Sadrüşşerîa'dan itibâren usûlcülerin iktizânın delâletinde sözün mütekaddim lâzımı üzerinde durması, onu işâretin delâletinden kesin çizgilerle ayırıştırma çabalarına dayanmaktadır. Zira iktizânın delâletinde nasta açık olmayan mana mütekaddim lâzım olarak konumlanırken işâretin iltizâmî delâletinden elde edilen mana müteahhir lâzım olarak konumlanmaktadır.³⁷⁰

İtkânî (ö. 758/1357), *et-Tebyîn*'de muktezânın tanımını mantık disiplini açısından değerlendirerek, şu beyânlarda bulunmuştur: “Nassa ziyâde edilmesi özelliği, nassın delâletini de içine alacak şekilde cins; işâret ve ibârenin delâletini dışarıda bırakacak şekilde fasıldır. Nassın sıhhati için sabit olması özelliği ise onu nassın delâletinden ayıracak şekilde fasıldır. Zira nassın delâleti ile elde edilen mana, nassın sıhhati için sabit olmamakta, aksine o manaya hiç başvurulmadan da nassın kendisi sıhhatli bir mana ifade etmektedir.³⁷¹

Tanımları analiz ettiğimizde göze çarpan en önemli husûs şudur ki; Hanefî usûlcülerin muktezânın mahiyeti husûsundaki fikir ayrılıklarından dolayı tanıma farklı kayıtlar ekleseler de genel olarak ittifak ettikleri bir takım husûslar bulunduğu. Bunlardan birincisi, muktezânın, nassın sıhhatli anlaşılması ve hüküm ifade etmesi için bizzat nas tarafından talep edilmiş olmasıdır. İkincisi, muktezânın hakikatte zikredilmediği halde nassın lâzımı (ayrılmazı) olarak takdir edilmesidir. Üçüncüsü ise muktezânın, nassın sıhhati için nassa tekaddüm etmesidir. Bu üç husûs haricinde muktezânın şer'î bir gereklilikten mi, aklî bir gereklilikten mi yoksa dilsel bir gereklilikten mi sabit olduğu konularında ihtilaf mevcuttur. İbnü's-Sâatî, Buhârî, Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi bazıları yalnızca ilkinin muktezâ olarak değerlendirmiş, Nesefî, Molla Cîven (ö. 1130/1718), Leknevî (ö. 1304/1887) gibi bir kısmı şer'î ve aklî olanı muktezâ, geriye kalanı mahzûf olarak değerlendirmiştir. Debûsî, Şâşî, İbn Hümam (ö. 861/1457) gibi âlimler ise üç türü de muktezâ kabilinden değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

³⁶⁹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 183; Güzelhisârî, *Menâfiü'd-dekâik*, s. 129; Farfûr, *el-Müzheb*, I, 148.

³⁷⁰ Bkz. Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, s. 195.

³⁷¹ İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 325.

B. Şartları

Hanefî usûlcülerinin tanımları ve konu ile ilgili ayrıntılarda değindikleri bilgilerden hareketle iktizânın delâletinin gerçekleşmesi için muktezâ ve muktezî ile ilgili bir takım şartların varlığından söz edebiliriz. Bu şartlar, aynı zamanda muktezâ ile mahzûfun birbirinden ayrı olduğunu ortaya koyarak iktizânın delâletinin sınırlarını belirlemektedir. Tespit edebildiğimiz şartlar şunlardır:

1. Muktezânın, Muktezâyeye Tekaddüm Etmesi

Nassın iktizâsıyla sabit olan hüküm, muktezânın nassa tekaddüm etmesi şartıyla nassın kendisi sayesinde geçerlilik kazandığı hükümdür. Yani nassın hükmünün geçerli olma şartı, muktezânın nassa tekaddüm³⁷² etmesidir.³⁷³ Muktezâ, muktezânın geçerlilik şartı olduğundan ötürü de muktezâ olmadan nas geçerlilik kazanamaz ve herhangi bir hüküm ifade etmez. Tıpkı meşrûnun şarta dayanması gibi nassın sıhhati muktezâyaya dayanmaktadır. Bu nedenle de muktezânın nassa tekaddüm etmesi gerekmektedir.³⁷⁴

Serahsî şöyle demiştir: “Muktezâ, nazmın anlam kazanması ve hüküm ifade etmesi için tekaddüm şartıyla nas üzerine ziyâdedir. Bu ziyâde olmadan nazmın geçerliliği söz konusu olmamaktadır.” Külli kaide haline gelmiş olan “Kelâmın i’ mâli ihmâlinden evlâdır”³⁷⁵ kuralı gereği, hukuken mümkün olabildiği kadar söze itibar edilmesi gerekir. Bu nedenle de nassın içeriğinin sıhhat kazanması için bu ziyâdenin olması zorunludur. Böylece muktezâ vasıtasıyla nassın ifade ettiği anlam (mütenâvel) nassa yüklenmiş olur (nassın gerekli kıldığı şey nassa bağlanmış olur). Onun bu açıklamalarına göre muktezâ tekaddüm etmezse nassın ifadesinin sıhhat kazanması ve geçerli hale gelmesi mümkün değildir.³⁷⁶ Teftâzânî, muktezânın bu özelliğinden ötürü onu lafzın haricî bir manaya delâleti ve lâzım-ı mütekkaddimi olarak nitelemektedir.³⁷⁷

2. Muktezânın Zarûret Gereği Takdir Edilmesi:

Muktezâ, ancak mantûk olan sözün sıhhati için sabit olduğundan mantûkun ona ihtiyaç duyması durumunda takdir edilmektedir.³⁷⁸ Râmuşî, bunu hükmün müsbiti miktarınca takdir olunması olarak izah etmektedir. Hükmü sabit kılan durum zarûret hali olduğu için zarûretin karşılanmasından sonra geriye kalan kısım asıl hali olan

³⁷² İktizânın delâletinde tekaddüm, sözde zikri geçmeyen unsurun sözdeki manadan öncelikle var olması demektir. Meselâ, bir malı satmadan önce ona mâlik olmak gibi.

³⁷³ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, I, 270.

³⁷⁴ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 119.

³⁷⁵ *Mecelle*, md. 60.

³⁷⁶ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 119; Farfûr, *eş-Şâfi*, s. 121.

³⁷⁷ Bkz. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 301.

³⁷⁸ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 315.

ademi üzere baki kalır.³⁷⁹ Muktezânin sıhhati için şart olarak manzum konumuna gelen muktezâ, şer'î olarak hükmün gerçekleşmesi için zarûret gereği sabit olduğundan zikredilenin ihtiyaç duyduğu kadar sıhhati sağlandıktan sonra geriye alan kısmı asıl hali olan gayri manzum olarak kalır. Bu konu muktezânın umûmîliği tartışmaları ile yakından ilgili olduğu için detayları orada ele alacağız. Bununla birlikte konunun muktezânın şartları bağlamında anlaşılması için burada da konuyu somutlaştırmak üzere iki örnek yeterli olacaktır.

Zarûret miktarınca takdirin daha iyi anlaşılması için şu örneği verebiliriz: Bir adam boşanma niyetiyle hanımına “iddet bekle” dese normalde iddet bekleme, boşanmadan sonra geldiği için zorunlu olarak iktizânın delâleti ile talâk gerçekleşmiş olur. Sözün hukukî bir değer ifade etmesi için bu sözden önce boşanmanın gerçekleşmesi gerekir. Yani sanki “seni boşadım, bundan sonra iddet bekle” demiş gibi olur. Her ne kadar talâk gerçekleşse de iktizânın delâletinde muktezâ, zarûret ölçüsünde takdir edildiğinden en az miktar olan tek bir talâk takdir edilir ve böylece ric'î talâk gerçekleşmiş olur. Burada bâin talâk, zarûretin dışında kaldığından ric'î talâkla zarûret giderildiğinden dolayı bâin talâktan bahsedilemez.³⁸⁰

Bir başka örnek: Hanefîlere göre bir adam üç talâka niyet ederek karısına “sen boşsun” (أنت طالق) dese niyeti batıldır. Şâfiî bunun tersini savunarak “boşsun” kelimesinin üç talâkla boşanmayı iktizâen gerektirdiğini iddia etmiştir. Ona göre muktezâ da nasta zikri geçen mansûs hükmünde olduğuna göre sanki açıkça söylenmiş gibi üç talâk niyeti geçerli olur. Hanefîler, Şâfiî'nin bu görüşüne itiraz etmişlerdir. Onlara göre “sen boşsun” sözü kadının sıfatıdır. Sıfat, niyetin cereyan edeceği bir durum değildir. İhbarî bir cümle olmasından ötürü bu sözden çıkarılan talâk hükmü, zikredilen sıfattan önce gerçekleşmiş olmalıdır ki bu sıfat ortaya çıksın. Ayakta olan birine “أنت جالس” demek nasıl yalan oluyorsa adamın daha önce boşanmadığı eşine “أنت طالق” demesi de yalan yerine geçer. Onun bu sözünün doğruluk kazanıp hukukî bir hüküm ifade etmesi için muktezâ olarak bir talâk takdir edilmesi gerekir. Yani kadının “boş olmuş” şekilde tanımlanması için öncesinde boşanmanın iktizâen gerçekleşmiş olması gerekir. Talâk iktizâen gerçekleşince de şeriat gereği olduğundan zarûret miktarınca takdir edilmelidir.³⁸¹ Ayrıca zarûrî olan bir şey umûmîyet ifade edemediğinden buradaki boşama umûmîyet ifade etmeyip sınırlı sayıda geçerli olmaktadır. Bunun dışında adam, zikretmediği bir şeye niyet etmiş bulunmaktadır.

³⁷⁹ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 324.

³⁸⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 358.

³⁸¹ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 359.

Burada niyet, lafızla zikredilmediğinden ve umûmîyet de lafzın/nazmın özelliklerinden olduğuna göre üç talâk niyeti geçerli olmamaktadır. Kısacası, bu sözde zikri geçen ve takdir edilen iki unsur bulunmaktadır. Takdir edilen şey de zarûret miktarı takdir edildiğine göre adam umûma niyet etse dahi niyeti batıl olup zarûret miktarını karşılayan yani boşanmada en az miktar olan tek bir talâk ile sonuçlanmaktadır.³⁸²

Muktezânın zarûret ölçüsünde takdirine bir başka örnek verelim. Bir adam, boşanmaya niyet ederek hanımına “hacca git” dese, bu niyeti geçerli olmaz. Zira hac ibadeti, iktizâen gitmeyi zarûrî olarak gerektirse de boşanmayı gerektirmez. Sırf hac emrinin yerine getirilmesi için gerekli olan gitme işi takdir edilerek zarûret dışında kalan boşanma hükmü dışarıda bırakılır.³⁸³ Kasıtlı olarak/açıkça bir boşanmadan söz edilmediğinden ve hacca gitmek de boşanma anlamına gelmediğinden burada boşanmanın gerçekleştiği söylenemez.³⁸⁴

3. Muktezânın Muktezâyeye Tâbi Olması:

Asıl olarak sabit olan bir şey, iktizâen sabit olmaz. Zira iktizâda teba’iyyet manası vardır.³⁸⁵ Yani muktezâ, ancak muktezâyeye tâbi olarak gelebilmektedir. Aksi takdirde iktizânın delâletinin varlığından bahsedilemez.³⁸⁶ Ebû’l Yüsr el-Pezdevî, bunu şöyle izah etmektedir: “Bir şeyin iktizâ ile sabit olması için ancak söylenmiş olana (musarrah/muktezâ) tâbi olması gerekmektedir. Zira muktezâ, muktezâ sayesinde sabit olduğundan yani varlığı muktezâyeye tâbi olduğundan her açıdan muktezâyeye tâbi olması gerekmektedir. Yani muktezânın sübûtu muktezâyeye (söylenmiş olana) bağlı olduğundan ona nispetle asıl olması mümkün değildir.” Bu nedenle bir kişi hanımına “elin boş olsun” dese talâk gerçekleşmez. Burada “el”in zikredilmiş olması, kadının şahsının zikredilmesine iktizâ ile delâlet edemez. Çünkü kadının şahsı, bir organı olan eline nispetle asıldır. Dolayısıyla söyleniş ve sübûtta da şahsın “el”e tâbi olarak zikredilmesi caiz değildir. Bunu yapmak aslı tâbi, tâbiyi de asıl yapmaya götürür ki bu caiz değildir.³⁸⁷

Serahsî, Pezdevî ve onların şârihleri bu meseleyi şart-meşrût ilişkisi bağlamında inceleyerek meşrûtun şart sayesinde varlık kazandığını ve bu nedenle de meşrût olan muktezâden önce şart olan muktezânın varlığının gerekliliğini vurgulamışlardır. Tıpkı meşrût olan bir şeyin doğruluk kazanması için şarta dayanması,

³⁸² Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 360.

³⁸³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 137.

³⁸⁴ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1077.

³⁸⁵ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1088; Râmuşî, *el-Fevâid*, s. 314.

³⁸⁶ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1074.

³⁸⁷ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 121.

kendisinden önce şartın gerekliliği gibi kelâmın sıhhati muktezâyâ dayandığından, muktezâ şart, muktezî (nas) meşrûat konumundadır. Böylece muktezâ, muktezînin şartı olduğuna göre ancak muktezâyeye tâbi olarak sabit olmaktadır. Yani şartın meşrûata tâbi olması gibi muktezâ da muktezâyeye tâbidir, ona dayanır.³⁸⁸ Bu nedenle de nasta yapılan takdir, zikri geçen şeye asıl olduğunda iktizânın delâletinden bahsedilemez. Muktezînin asıl, muktezânın tâbi statüsünde olması nedeniyle Hanefîlere göre kâfirlerin namaz, oruç, zekât gibi şer'î hükümlerle (ibadetlerle) yükümlü olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu amellerin gerçekleşmesi için öncelikle imanın mevcut olması gerekir. Oysa iman etmedikleri kesin olarak bilinmektedir. İman etmediklerine göre şer'î hükümlere de muhatap olmazlar. Eğer muhatap olsalardı onların iman ettiği de iktizânın delâleti ile sabit olurdu. Netice olarak iman, şer'î hükümlere nazaran asıl olduğundan muktezâ olmaya elverişli değildir. Aksine ibadetler gibi şer'î hükümlere ilişkin konular imandan sonra gelmektedir. Bir şey kendisinden sonra gelene tâbi olamadığı gibi iman da ibadetlere tâbi olmadığından iktizâen varsayılmaz. Yani imanın şer'î hükümlere tâbiymiş gibi iktizâen varsayılması doğru değildir. Dolayısıyla burada bir iktizânın delâletinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.³⁸⁹

Nesefî, aynı örneklere farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak herhangi bir işlemin rûknünün, o işlemin mahiyetini oluşturması nedeniyle şart konumunda olan muktezâ vasıtasıyla sabit olmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Zira ona göre rûknü muktezâ vasıtasıyla sabit kılmak, onu tâbi konumuna indirgemek demektir. Rûknü tâbi olarak zikretmek ise bir şeyin mahiyetinden olanı o şeyin mahiyetinin dışına çıkarmaktır. Ancak herhangi bir işlemde şart, o işlemin mahiyetine dâhil olmadığından şartın muktezâ ile sabit olmasında herhangi bir mahsur yoktur. Zira şartlar, rûkûnlere nispetle zaten tâbi olan unsurlardır. O, bu düşüncelerden hareketle kâfirlerin şer'î hükümlerle muhatap olmadığı sonucuna varmaktadır. Zira tüm şer'î hükümlerin kendisine tâbi olduğu rûkûn düzeyindeki imanın şart ve tâbiymiş gibi zikredilmesini doğru bulmamaktadır.³⁹⁰

Muktezî ile muktezâ arasındaki asıl-tâbi ilişkisini şu örnekle açıklığa kavuşturabiliriz. Bir köleye kefâret vacip olduğunda efendisi ona başka bir köleyi göstererek “bu köleyi yeminine kefâret olarak azad et” dese yemin kefâreti ile mükellef olan kölenin diğer köleyi azad etme işleminin iktizâ ile gerçekleştiği söylenemez.³⁹¹ İlk kölenin kendi ehliyeti olmadığından diğer köleyi azad etmesi mümkün değildir. Çünkü

³⁸⁸ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, I, 271.

³⁸⁹ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 314; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1075; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 121.

³⁹⁰ Bkz. Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 394; Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 270.

³⁹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 121.

ehliyet, hukukî işlemlere nispetle asıl konumunda olduğundan tâbiymiş gibi zikredilmesi yani iktizâen varsayılması isabetli değildir.³⁹² Normal şartlarda efendinin bu sözü, azad etmeyi zorunlu olarak gerektirmesine rağmen emre muhatap olan köle, ancak kendisi azad olduktan sonra bir köleyi azad etme yetkisine sahip olabileceğinden onun yaptığı azad etme işlemi iktizâ ile sabit olmaz. Zira asıl olan, kişinin bizzat hürriyeti olduğundan azad etme ehliyeti, ancak kişinin hür olmasından sonra mümkün olmaktadır. Kişi, kendisi hür olmadan başkasını hürleştirme yetkisine sahip değildir. Yani bir köleyi azad etmesi için öncelikle kendisinin hür olması gerekir. Bu nedenle hür olmak asıl olduğundan, kendisine tâbi olan kefâret verme işlemine tâbi olarak muktezâ olamaz. Dolayısıyla burada iktizânın delâletinden bahsetmek mümkün değildir.

4. Hükümün Muktezânın Şartlarına Göre Gerçekleşmesi

Asıl ve tâbilik olgusu ile çok yakından ilişkili olarak muktezânın varlığını ve miktarını muktezâ belirlediğinden hükümün gerçekleşmesinde muktezânın şartları esas alınır. Farklı bir ifadeyle muktezâ, muktezânın içinde zımnî olarak sabit olduğu için kendi şartlarına değil de muktezânın şartlarına göre varlık alanına çıkar. Bu nedenlerden ötürü kasıtlı olarak yapılan bey' akdinin şartı olan icab ve kabul, iktizâ yolu ile temlikte şart değildir.³⁹³ Kölenin bin dirhem karşılığında azad edilmesi örneğinde³⁹⁴ köle kaçmış bile olsa azad etme hükmü gerçekleşir. Çünkü akid mahallinin teslim edilmeye elverişli olması azad etmenin değil, bey' akdinin şartıdır. Burada da bey' akdinin şartlarına itibar edilmediğinden bu şart geçerliliğini yitirir.³⁹⁵ Ayrıca yalnızca azad etme işleminin şartları gerekli olduğundan “köleni benim yerime bin dirheme azad et” emri, azad etme ehliyeti olmayan bir çocuk tarafından verilirse onun bu sözüyle azad etme işlemi gerçekleşmez. Zira çocuk, muktezâ konumundaki azad etmenin şartı olan ehliyeti sağlamadığı için azad etme hükmü gerçekleşmemiştir. Muktezânın şartları yerine gelmediğinden muktezâ olan bey' de gerçekleşmemiştir. Halbuki bey'in şartları geçerli olsaydı velisinin izni dâhilinde bu işlemi yapan çocuğun bey' işlemi gerçekleşirdi. Çünkü hukuken çocuk, velisinin izni ile bey' işlemini yapabildiği halde azad etmeye hiçbir şekildi izni yoktur. Burada olduğu gibi hükümün gerçekleşmesinde tâbi olan muktezâyâ değil asıl olana yani sözle söylenen muktezâyeye itibar edilir.³⁹⁶

³⁹² Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, 314; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III,1075.

³⁹³ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, I, 272.

³⁹⁴ Bkz. Fûrû fikha yansımaları.

³⁹⁵ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 396.

³⁹⁶ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, I, 272.

Ebû Yusuf, muktezânın, muktezânın şartlarına göre gerçekleşmesi meselesini bir adım öne taşıyarak âmir, “köleni benim yerime karşılıksız azad et” dese bile muktezâ olan azad etmenin hükümlerinin cereyan edeceğini muktezâ olan hibenin şartlarının gözletilmeyeceğini savunmaktadır.³⁹⁷ Ona göre tıpkı bey’de kabul şartı gerekmediği gibi burada da muktezâ olan hibenin şartlarından teslim şartı gerekmemektedir. Hatta hibenin iktizâen gerçekleşmesi bey’in iktizâen gerçekleşmesinden daha mümkündür. Zira teslim, hibenin şartı iken; kabul, bey’in rüknüdür. Rükün düşmesi mümkün olduğuna göre şartın düşmesi daha fazla imkân dâhilindedir.³⁹⁸ Serahsî, Pezdevî, Neseffî ve onların şârihleri Ebû Yusuf’un bu istidlâlini batıl görmüşlerdir. Çünkü onlara göre hibe işleminde kabz ve teslimin düşmesi ihtimal dâhilinde değildir. Bu şartların düştüğünün herhangi bir delili de yoktur. Hâlbuki bey’ işleminde kabul şartının düşmesi mümkündür.³⁹⁹ Mesela, bir kişi bir başkasına “sana bu elbiseyi sattım, onu kes” dese ve karşıdaki kişi elbiseyi hiç konuşmadan kesse bile satım işlemi gerçekleşmiştir, sahihtir.⁴⁰⁰ İkinci tarafın kabul etmesi şartı aranmaz.⁴⁰¹ Ayrıca teati ile alışverişte hem icabın hem kabulün düşmesi ve kabzın, söz olan kabule nispetle güçlü ve somut bir fiil olması, bu nedenle de tâbi olmaya elverişli olmaması ve hibenin aslî şartlarından olması gibi nedenlerle düşmeye kabil olmaması onların temel dayanaklarıdır.⁴⁰² Bu nedenle karşılıksız azad etme örneğinde Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, kabz ve teslim olmadığından azad etme işleminin emri alan kişi adına gerçekleştiğini söylemişlerdir.⁴⁰³ Emri alan kişi herhangi bir alışveriş gerçekleşmediğinden kendi malını azad etmiş olur. Yani iktizâen hibenin tamam olması ve emri veren kişi adına azad etmenin gerçekleşmesi söz konusu değildir.

5. Muktezânın Açıkça Zikredilmemesi/ Kasdî olmaması

İktizânın delâletinden söz edebilmek için muktezânın açıkça zikredilmemesi yalnızca muktezânın açıkça zikredilmesi gerekir.⁴⁰⁴ Zira bu unsur zikredildiği zaman muktezâ olmaktan çıkar ve hüküm, iktizânın değil ibârenin delâleti ile sabit olmuş olur ve böylece tâbilik vasfı ortadan kalkmış olur. Muktezânın şartlarının uygulanmasını gerektiren tâbilik vasfı ortadan kalkınca da artık muktezânın şartlarına değil, kendi şartlarına göre sabit olur. Zira kendisini tâbi haline getiren ve şartlarının uygulanmasını

³⁹⁷ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1078.

³⁹⁸ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 317.

³⁹⁹ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1079; Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 319.

⁴⁰⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 250; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1080.

⁴⁰¹ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1080.

⁴⁰² Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1079.

⁴⁰³ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1078.

⁴⁰⁴ Neseffî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 271.

engelleyen durum onun açıkça değil, zımnî bir şekilde ifade edilmesidir.⁴⁰⁵ Aynı şekilde muktezîyi de asıl haline getiren şey onun açıkça kasdî olarak ifade edilmesidir.

İktizânın delâletinde muktezânın değil de asıl olan muktezânın şartlarına göre hüküm verilmesi, muktezânın açıkça zikredilmemesinden kaynaklanmaktadır. Muktezânın açıkça zikredilmesi, onu kasıtlı bir işlem haline getirmektedir. Çocuğun köle azad etmeyi emretmesi meselesinde bey' zımnî olarak ifade edilmiştir. Çocuğun ehliyeti olmadığından azad etme işlemi, zımnî olarak ifade ettiği için de bey' işlemi gerçekleşmemektedir. Yaptığı işlem kasıtlı bir bey' işlemi olsaydı kabul şartı vs. gibi kendi şartlarına göre hüküm verilir ve yalnızca bey' işlemi gerçekleşir, azad işlemi yine gerçekleşmezdi. Zira hukukî işlem yapmasına izin verilmiş çocuğun köle azadı gibi tamamen aleyhine olan işlemleri yapma yetkisi yoksa da bey' gibi hem lehine hem aleyhine olan işlemleri yapma yetkisi vardır. Burada da çocuk bey' işlemini açıkça zikrettiğinde bey' muktezâ olmaktan çıkar ve kendi şartları çerçevesinde gerçekleşir. Ancak azad etme işlemi, ehliyet eksikliğinden ötürü yine gerçekleşmez.

Daha ileriye gidecek olursak, yetişkinin köle azadı örneğinde emri alan kişi, “köleni benim adıma bin dirheme azad et” sözüne karşılık olarak “bunu senden bin dirheme aldım ve azad ettim” dese baştan bir icabta bulunmuş gibi olur. Köleyi kendi adına azad etmiş olur ve emri veren adına azad etme işlemi gerçekleşmez. Çünkü emri veren kişi kasıtlı bir bey' işleminden bahsetmemiş, azad etmenin zarûreti nedeniyle sabit olan bir bey'i emretmiştir. Emri alan kişi satım akdinden açıkça bahsettiği zaman bey' kasıtlı hale gelmiş olur. Bey' açıkça zikredildiğinde artık kendi şartlarının uygulanması gerekir. Bu durumda önceden emri veren kişi, onun bu icabına karşılık kabul şartını yerine getirmediğinden bey' gerçekleşmeyip yalnızca azad etme işlemi gerçekleşir. Bu da kendi malında tasarrufta bulunması nedeniyle emri alan kişi (icabda bulunan kişi) adına gerçekleşmiş olur.⁴⁰⁶ En başta bey'in iktizâen gerçekleşmesi için me'murun yalnızca “azad ettim” demesi yeterlidir. Âmir bey'i nasıl zımnî bir şekilde ifade ettiyse me'mûrun da zımnî bir şekilde ifade etmesi, yalnızca muktezîyi zikretmesi gerekir.

Bu anlattıklarımızın ardından şu noktayı da vurgulamak gerekir ki asıl olan bir unsurun zımnî bir şekilde ifade edilmesi caiz değildir.⁴⁰⁷ Yani muktezânın zikredilmemesi esas olduğu gibi muktezânın de zikredilmesi esastır.

⁴⁰⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 249.

⁴⁰⁶ Sığnâkî, *el-Kâfî*, III, 1077.

⁴⁰⁷ Râmuşî, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 315.

6. Muktezânın Muktezâyî Ortadan Kaldırmaması

Muktezânın şartlarından biri, takdir edildiğinde muktezânın istikrarını sağlaması ve hem zâhirde hem de manen muktezâyî değiştirmemesidir. Hanefî usûlcülerin çoğunluğu bu şartı yerine getirmeyen takdiri muktezâ olarak görmemişlerdir. Yani muktezânın takdir edilmesi halinde onun varlığını belirleyen muktezânın ortadan kalkmaması gerekir. Zira konumu itibariyle tâbi olan bir unsur, asıl olan bir unsuru ortadan kaldırmamalıdır. Muktezâ da tâbi olduğundan asıl olan muktezâyî geçersiz hale getirmemelidir. Zaten muktezânın sıhhati için onu sabit kılmak üzere gelen bir unsurun muktezâyî geçersiz hale getirmesi, işlevini yerine getirmemesi anlamına gelmektedir. Netice itibariyle bir takdirin muktezâ olabilmesi için muktezâyî sabit kılması şarttır. Bunun detaylarını muktezâ-mahzûf meselesinde ele alacağız.

7. Muktezânın Şer'î olması

Muktezânın şer'î bir mesele olması, Hanefî usûlcülerin bir kısmı tarafından gerekli görülen bir şarttır. Bazı usûlcüler, dil ve akıl gereği yapılan takdirleri de muktezâ çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Özellikle Abdulaziz el-Buhârî'nin ısrarla üzerinde durduğu ve usûlcülerin çoğunun da onayladığı üzere aslında iktizânın delâletini, nassın delâleti ve muktezâ dışında sözde takdir edilen unsurlardan ayıran en önemli özelliği, hukukî/şer'î bir gereklilikten kaynaklanmasıdır. Şer'îlik vurgusu, onların nassın delâletini tanımlarken dil unsurunu ısrarla vurgulayıp şer'î olmadığını ifade etmelerinden anlaşılmaktadır.

8. Muktezânın, Muktezânın Sıhhat Şartı Olarak Gelmesi

Muktezâ, muktezâ olan sözün sıhhati için sabit olduğuna göre söylenen sözün gerçekleşmesi mümkün olmadığında muktezânın varlığından veya iktizânın delâletinden bahsedilemez. Mesela, bir adam hanımına “evlen” dese bu söz, niyet olmadan boşanma anlamını barındırmaz. Boşanma gerçekleşse bile adamın kadını başkası ile evlendirme yetkisi olmadığından melfûzun (evlenme emrinin) gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü muktezâ, sözde zikri geçen/melfûz/muktezânın sıhhatini sağlamak için takdir edilir. Takdirden sonra da melfûzun gerçekleşmesi imkânsız olduğuna göre burada muktezâdan ve dolayısıyla da iktizânın delâletinden söz edilemez.⁴⁰⁸ Başka bir deyişle muktezâ, muktezânın iptali için değil istikrarı için sabit olduğuna göre burada muktezânın varlığı düşünülemez.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 355.

⁴⁰⁹ Bâbertî, *Takrîrül-usûl*, III, 346.

C. Fürû Fıkha Yansımaları

Nesefî, *el-Müntehab* şerhinde iktizânın delâletini somutlaştırmak üzere şu örnekleri zikretmektedir. Mesela, oturmuş vaziyette olan bir kişiye başka bir yeri göstererek “şuraya otur” denildiğinde, o kişinin oraya oturabilmesi için öncelikle hâl-i hazırdaki oturma eylemini bozup emri veren kişinin gösterdiği yere doğru gitmesi muktezâdır. Yine birine “eve gir ve çatıya çık” demek, önce kapıyı açmasına ardından merdivenleri çıkmasına iktizâen delâlet etmektedir. Bu örneklerde âmirin sözünün sıhhat kazanması için me'murun öncelikle bunları yapması şarttır.⁴¹⁰

Hanefî usûl eserlerinde iktizânın delâletinin hukukî hukukî işlemlerden en yaygın örneği, bir kişinin, başkasına “benim adıma köleni bin dirheme azad et” (أعتق) (أعتق عبدك عني بألف) demesidir. İktizânın delâletinin unsurları bakımından bu söz, tek başına şer'î olarak doğru anlaşılması mümkün olmadığı için muktezâdır. Kendisiyle sıhhat kazanacağı ziyâdeyi gerektirmesi iktizâ, sonradan eklenen bey' ziyâdesi muktezâ, bey' ile sabit olan mülkiyet muktezânın hükmünü oluşturur.⁴¹¹ Yani,

- أعتق عبدك عني بألف (sözün kendisi) : Muktezî,
- Ziyâdeyi gerektirmesi (muktezî ile muktezâ arasındaki ilişki) : İktizâ
- Ziyâde (bey'): Muktezâ
- Mülkiyet: Muktezânın Hükmü

Bu kelâm, azad etme işleminin sıhhat kazanması için bey' (satış) işlemini içinde zımnî olarak bulundurmaktadır. Zira azad etme işlemi, ancak mülkiyetin varlığı ile mümkündür. Mülkiyet de bir satın alma işlemi ile elde edildiğine göre usûlcüler, cümledeki “bin dirhem” karinesinden hareketle burada iktizâen bir satım akdi olduğunu varsaymışlardır. Azad etme işlemi satım akdine bağlı olduğundan satım akdi, muktezî olan azad etmenin şartı olarak konumlanmaktadır. Şart olmasına bağlı olarak da bey' işleminin, azad etme işlemine tâbi olarak vukû bulduğu noktasını vurgulamak gerekir ki asıl olan azad etme işlemi olup, bey' tâbi olduğuna göre hükmün gerçekleşmesi husûsunda asıl olan muktezânın (azad etme işlemi) şartlarına riayet etmek gerekmektedir. Yani satım işlemi tâbi konumunda olduğundan satım akdinin şartlarına riayet edilmemektedir. Dolayısıyla da bey'in şartlarından olan *kabul* (satıcının kabulü)

⁴¹⁰ Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 275.

⁴¹¹ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 118.

şart koşulmaz. Yine bey' akdi ile sabit olan görme muhayyerliği ve ayıp muhayyerliği de sabit olmaz. Zira kural olarak, bir şey başka bir asla tâbi olduğunda tâbilik vasfının ortaya çıkarılması için o şeyin, aslın şartları çerçevesinde cereyan etmesi gerekir.⁴¹² Böylelikle bu cümlenin hüküm ifade etmesinde tâbi olan satım işleminin değil, asıl/muktezî olan azad etme işleminin şartlarına itibar edilir. Burada da âmirin azad etme ehliyetini taşıması gerekir. Bu nedenle daha önce zikrettiğimiz çocuğun azad etme talebi örneğinde de çocuğun azad etme ehliyeti olmadığı için tasarruf izni verilmiş olsa dahi çocuğun bey' akdi gerçekleşmiyordu. Zira velisi tarafından hukukî işlem yapmasına izin verilse bile çocuğun, zararına olan işlemleri yapma ehliyeti yoktur. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi çocuk, asıl olan muktezînin yani azad etmenin şartlarını barındırmadığından zımnî olarak ifade edilen ve tâbi olan satım akdi zaten gerçekleşmemektedir.⁴¹³

Köleyi bin dirheme azad etme örneğinde eğer emri alan kişi açıkça satım akdinden bahsederek “bunu senden bin dirheme aldım ve azad ettim” dese emri veren kişi adına azad etme işlemi gerçekleşmez. Çünkü emri verenin, bu sözü söylerken asıl kastı satım akdi değildir. Aksine azad etme hükmünün gerçekleşmesi gereği, zorunlu olarak bir satım akdi yapmıştır. Açıkça satım akdi kastedildiğinde satımın kabul gibi şartlarının yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle emri alan kişi, köleyi emredenin kabulünden önce azad ettiğinde kendi adına azad etmiş olur. Şöyle ki, icapta bey' açıkça zikredildiğinde kabulün de açıkça yapılması gerekmektedir. Yoksa kabul şartı yerine gelmeden bey' işlemi gerçekleşmemiş olur ve köleyi emri verene satma işlemi gerçekleşmediğinden köleyi onun adına değil, kendi adına azad etmiş olur.⁴¹⁴

İmam Züfer (ö. 158/775), kıyas metodunu kullanarak köleyi bin dirhem karşılığında azad etme örneğinde kölenin emri alan/memur adına azad edildiğini söylese de Hanefî usûlcülerin çoğu istihsan metoduna başvurarak emri veren/âmir adına azad edildiğini söylemişlerdir. Züfer, böyle bir durumda emri verenin, bir başkasının malını kendi adına azad etmeye kalkıştığını ve başkasının malında tasarrufun caiz olmadığını düşünerek bu sonuca varmıştır. Hanefîlere göre ise bu emir, köleyi azad etme ehliyeti olan bir kişi tarafından yine ehliyeti olan bir kişiye verilmiştir. Şartın sağlanması ile söz konusu azad etme talebinin yerine getirilmesi imkân dâhilindedir. Emri veren kişinin sözünün hukukî açıdan sıhhat kazanması için de bu şartın yerine getirilmesi gerekir.⁴¹⁵ Bu durumda emri veren kişi öncelikle köleyi temlik etmeyi, temlik ettikten sonra azad

⁴¹² Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 345.

⁴¹³ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 345.

⁴¹⁴ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 354.

⁴¹⁵ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 354.

etmeyi talep etmiş olur. Ardından emri alan kişiyle bir bey' akdi yaptıktan sonra köleye malik olup onu azad etme yetkisini de tekrar karşı tarafa vermiş olur. Bu, bir kişinin bir başkasını vekil kılarak kendi malından zekât vermesini istemesine benzemektedir. Bu işlem nasıl geçerli oluyorsa bahsettiğimiz köle örneğinde de azad etme hükmü gerçekleşmiş olur. Böylece aslında âmir başkasının değil, kendi malında tasarrufta bulunmuş olmaktadır.⁴¹⁶

Hanefilerin çoğu bu örnekte “köleni bana bin dirheme sat ve benim adıma azad et” (بع عبدك عني بألف و كن وكيل في الإعتاق) şeklinde bir takdir yaparken satım akdine işâret eden karinenin “bin dirhem” olduğunu söylemektedir. Fakat Teftâzânî *et-Telviḥ*'te Sadrüşşerîa'nın da bu yöndeki tasarrufunu eleştiriye tâbi tutarak bu takdiri doğru bulmadığını, satım ve vekâlet için Arapça dil kuralları açısından bir takım farklı alametler olduğunu belirtmektedir. Onun açıklamalarına göre “باع” fiili, “عن” harf-i cerrinle değil, “من” ile kullanıldığından bu takdir doğru değildir. Arapçada “senden satın aldım” derken “بعث عنك” denmez. Aksine “بعث منك” denir. Bu nedenle de âmirin kelâmının Arapça ibârelerle “اشتريته منك فأعتقه عني بألف” şeklinde anlaşılması daha isabetlidir. Emri alan kişi “أعتقت” dediğinde sanki “بعته منك فأعتقتك عنك” demiş gibi olur. Bu şekildeki takdir hem satım akdindeki icab ve kabulü hem de vekâleti de kapsamaktadır. O, cümledeki “عن” harf-i cerrinin nahiv açısından hâl olduğunu ve vekâlete işâret ettiğini söylemektedir. Bu durumda âmirin cümlenin devamında “فأعتقه” “أعتقه عني مبيعاً مني بألف” ya da “بع مني بألف و أعتقه وكيلاً عني” şeklinde takdir edilince daha isabetli bir sonuç elde edilmektedir. Böyle olunca cümlede hem icab hem de vekâlete işâret eden alametler görünür. Yani emri alan kişi “أعتقت” dediğinde “بعته منك بألف فأعتقتك وكيلاً عنك” demiş gibi olur ve hem kabulü hem de vekâleti yerine getirmiş olur.⁴¹⁷ Görülen o ki, Teftâzânî bu izahlarla örneği dil kuralları bakımından daha sağlam bir zemine oturtmayı hedeflemektedir.

Namaz kılmayı adamak önce tahareti, itikâf adağında bulunmak orucu, bir araziye ekip biçmek için kiralamak, sulamayı gerektirir. İşte yukarıda anlattığımız köle örneğinde de bunlara benzer bir şekilde birinden köle azad etme talebinde bulunmak, öncelikle bin dirheme temlik etmeyi sonra köleyi azad etmeyi gerektirir. Emri alan kişinin de karşılık vermesi, köleyi emri verene bin dirheme satıp sonra onun adına vekâleten azad etmesi anlamına gelir. Böylece bin dirheme köleye malik olmak, azad etme işleminin içinde zımnî olarak gerçekleşmiş olur. Sanki taraflar önce kendi

⁴¹⁶ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 355.

⁴¹⁷ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 302.

aralarında bey' akdi yapmış, sonradan emri veren kişi karşıdaki kişiyi vekil kılarak köleyi azad etmiş gibi olur.⁴¹⁸ Şâşî'nin usûl eserine *Umdetu'l-havâşî* adlı şerhi yazan Kenkûhî'ye göre taraflar bey' işlemi yaptıktan sonra âmirin me'mûra ayrıca vekâlet vermesi de burada muktezâdır. Sadece bey'in gerçekleşmesi azad etme işlemi için yeterli değildir. Hukukî olarak bir köleyi azad etme yetkisini ancak sahibi veya onun vekili elinde bulundurduğundan ve emri alan kişi de bey işleminin sonucunda artık kölenin sahibi olmadığından onun emri yerine getirebilmesi için vekâlet alması gerekir. Böylelikle sanki emri veren kişi, "bu köleyi bana bin dirheme sat ve ardından benim vekilim olarak onu azad et" demiş gibi olur.⁴¹⁹ Bu husûsu yukarıda açıkladığımız üzere ilk Teftâzânî dile getirmiş ve kelâmda yapılan takdirleri de hem bey'i hem de vekâleti kapsayacak şekilde belirlemeye çalışmıştı.

Hiz. Peygamber'in (sav) "köle olan yakın akrabayı satın almak, onu azad etmektir."⁴²⁰ hadisinde "azad etme" fiili, muktezâ vasıtasıyla "satın alma"ya bağlanmıştır. Hadisin sahih bir şekilde hüküm ifade etmesini sağlayan muktezâsı mülkiyettir. Yakın akrabayı satın almak, onu azad etmeyi zorunlu kılan bir durum olduğundan "milk" muktezâsı vasıtasıyla "azad etme" eylemi "satın alma" ya izâfe edilerek anlam açısından sıhhat kazanmıştır.⁴²¹ Bu da şu şekilde olmaktadır: "Satın alma" işlemi "mülkiyeti", "mülkiyet" de "azad etme" sonucunu doğurur. Hadisten çıkarılan "yakın akrabaya malik olmak onu azad etmeyi gerektirir" kuralı, "milk"ın burada muktezâ olmasını sağlayarak, satım akdinin de mülkiyet doğurması nedeniyle akrabayı satın almak, doğrudan azad etme hükmü ile neticelenmektedir. Yani burada aslında akrabanın azad olmasını sağlayan satım akdi değil, mülkiyettir. Burada muktezâ yani mülkiyet olmasaydı "azad etmek", "satın alma"ya bağlanamazdı.⁴²² Zira normal şartlarda bir kölenin satın alınması, onun doğrudan azad edilmesi sonucunu doğurmamaktadır. Yakın akrabayı satın almanın onun azad edilmesi ile neticelenmesi için zorunlu olarak gelen "milk" muktezâsıyla hadisin manası sıhhat kazanmıştır. Yani muktezâ olan "mülkiyet" hükmü, nas olan "azad etme"ye tekaddüm ederek, nassın ifade ettiği "yakın akrabayı satın almanın onu azad etmeyle eşdeğer olması" anlamını geçerli hale getirmektedir. Çünkü nas, "mülkiyet"i (muktezâyı) sahih bir anlam kazanmak için

⁴¹⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 354.

⁴¹⁹ Kenkûhî, *Umdetü'l-havâşî*, s. 113.

⁴²⁰ "شراء القريب إعتاق" Hadisin, Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr'ında geçen şekliyle metnine hadis eserlerinden ulaşamadık.

⁴²¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 119; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 340.

⁴²² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 119.

olduğundan bir kardeşten bahsetmek, diğer kardeşe nassın delâleti ile delâlet eder.⁴³¹ Habbâzî de benzer açıklamalarla bunun nassın delâleti ile elde edilen bir mana olduğunu söyler.⁴³²

Debûsî ise *Takvîmü'l edille*'de ve Neseî, *el-Menâr*'da bu örnekte nikâhın işâretin delâleti ile sabit olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre çocuğun varlığı anne ve babanın varlığına işâret etmektedir. Bu açıklamalardan sonra Debûsî, işâret, delâlet ve iktizânın birbirine çok benzediğini bunları birbirinden ayırmanın çok zor olduğunu söylemiştir. Bunlardan bir kısmının tahsise ihtimali olmadığını muktezânın da umûmî olmadığını söylemiştir.⁴³³ Muhtemelen onları bu örneği işâretin delâleti olarak görmeye sevk eden sebep, umûmîlik ifade etmesidir. İktizânın delâletinde umûmîlik olmadığını düşündüğünden bu örneği hem iktizânın delâleti hem de umûmî olarak değerlendirdiği takdirde kendi görüşüne muhalif davranmış olacaktır. Bu nedenle de örneği işâretin delâleti kapsamına almaktadır.

D. Muktezâ – Mahzûf Meselesi ve Nassın Manasına Yansımaları

İlk dönem Hanefî usûlcüleri, lafzen bulunmadığı halde kelâmın doğru anlaşılması için gerekli olan tüm takdirleri muktezâ olarak değerlendirmişlerdir. Bunu Debûsî'nin *Takvîmü'l edille*'sinde iktizâ için verdiği örneklerden ve muktezâyı, “kelâmda mevcut olanın sâkıt olana işâret etmesi” anlamındaki ihtisar ile aynı görmesinden açıkça anlamak mümkündür.⁴³⁴ Ancak daha sonrakiler, delâletin uygulama alanı olan fûrû meselelerine yansımaları düşünüldüğünde bir takım problemlerle karşılaşmışlardır. Bunlardan en önemlisi, bu takdirlerin kimi yerde umûmîyet, kimi yerde hususîyet ifade etmesidir. Bunun üzerine Pezdevî, Serahsî ve onların takipçileri umûm ifade edenlerle husûs ifade edenleri birbirinden ayırmak için bir takım çabalara girişmişler ve mütekaddimîn âlimlerinin iktizânın delâleti bağlamında verdikleri birçok örneği bu çerçevenin dışına çıkarmışlardır. Pezdevî'nin en önemli şârihlerinden Buhârî, farklı yaklaşım tarzlarından hareketle bahsi geçen takdirlerin üç grupta değerlendirildiğini şu şekilde izah etmeye çalışmıştır:

Hanefî usûl âlimlerinin çoğu Şâfî ve Mutezile âlimlerinin tamamı, sözün doğruluğu için içeriğinde gizli olan manayı üç kısma ayırmıştır.⁴³⁵ Bu kısımların tamamını muktezâ diye adlandırarak muktezâyı, söylenmiş olan sözün doğruluğu için

⁴³¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 254.

⁴³² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, I, 273.

⁴³³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 139; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, III, 1092.

⁴³⁴ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 138.

⁴³⁵ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 120.

söylenmemiş sözü söylenmiş gibi kabul etmektir, şeklinde tanımlamışlardır. İktizânın delâletini ilk kez tarif eden Debûsî de bu tanımı yapmıştır.⁴³⁶ Bu üç kısım şöyledir;

Birincisi, “Ümmetinden hata kaldırılmıştır” hadisinde olduğu gibi sözü söyleyenin sözünün doğruluğu için zorunlu olan mana.

İkincisi, "واسأل القرية"⁴³⁷ âyetinde olduğu gibi sözün aklen doğruluk kazanması için zorunlu olan mana.

Üçüncüsü "اعتق عبدك عني بألف" örneğinde olduğu gibi sözün şer’î olarak sahih bir anlam kazanması için zorunlu olan manadır.

Şâfiî’nin de aralarında bulunduğu bazı âlimler bu üç türün muktezâ olduğunu söyleyerek bunlarda umûmun caiz olduğunu söylemişlerdir. Debûsî’nin de aralarında bulunduğu bazıları ise hiçbirinde umûmun caiz olmadığını söylemiştir. Pezdevî, Serahsî, Lâmişî, Semerkandî ve Ebû’l-Yüsr Pezdevî, sadece şer’î olarak kelâmın sıhhat kazanmasını sağlayan son kısmı muktezâ olarak tanımlamış ve geriye kalanları tek çatı altında toplayıp mahzûf veya muzmar olarak adlandırmışlardır. Bunun yanı sıra mahzûfun umûmîlik ifade edebileceğini lâkin muktezânın umûm ifade etmediğini savunmuşlardır. Ebû’l Yüsr el-Pezdevî, muktezânın umûmî olmadığını söylese de burada onlardan ayrılarak mahzûfun da umûm ifade etmediğini söylemiştir.⁴³⁸

Kenkûhî ise iktizânın delâletini doğru bir şekilde anlayabilmemiz için üç kavramın sınırlarını bilmemiz gerektiğini belirtmektedir. Bu üç kavram, gayri mantûk olma noktasında benzerlik taşısa da kapsamı açısından farklılık arz etmektedir. Bunların ilki mukadder kavramıdır. Kelâmın şer’an, aklen ve dil bakımından doğru anlaşılması için gereklidir. İkinci kavram olan mahzûf, kelâmın doğru anlaşılması için yalnızca dil bakımından gereklidir. Sonuncusu olan muktezâ ise kelâmın akıl ve şeriat bakımından doğru anlaşılması için gerekli olanıdır. Bu ayırımı göre mukadder, hem mahzûf ve hem de muktezâyı içine alırken, muktezâ ve mahzûf kesin sınırlarla birbirinden ayrılmaktadır.⁴³⁹

Daha önce de belirttiğimiz gibi Pezdevî, kendisinden önceki usûlcülerin muktezâ çerçevesinde zikrettikleri fûrû örneklerini incelediğinde bazılarının umûmîyet

⁴³⁶ Bkz. Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 120; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 259.

⁴³⁷ "واسأل القرية التي كنا فيها والعيز التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون" Bulunduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz." Yusuf 12/82.

⁴³⁸ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 120; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 260.

⁴³⁹ Kenkûhî, *Umdetu'l-havâşî*, s. 110.

Benzer açıklamalarla İbn Âbidîn, mahzûfun mezkûr gibi olmasından ötürü umûm ve husûsa muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Dört delâlet türünün lafzın delâleti olması nedeniyle manaya delâlet eden unsur ister hakiki olsun ister takdiri olsun *lafız*dır. Yani delâlet türlerinde *lafzın manaya* delâleti varken mahzûfta, kelâmda mahzûfa işâret eden bir takım karineler olması ve dinleyicinin bunu kolaylıkla anlaması nedeniyle *lafzın lafza* delâleti vardır. Bu durumda delâlet türlerinden olan muktezâda ise *lafzın manaya* delâleti vardır. Kısacası ona göre aslında mahzûf lafız iken muktezâ manadır.⁴⁴⁵

Molla Cîven, bu görüşü destekler nitelikte beyânlarda bulunarak, mahzûfun mukadder ile aynı olduğunu, mukadderin ise dört delâlet türünü kapsayacak nitelikte olmasından ötürü bunlara alternatif olarak beşinci bir kısım olmadığını ifade etmiştir.⁴⁴⁶

Buhârî, mahzûfun dil bakımından sabit olmasından hareketle mezkûr olmasını esas alarak mahzûfun ibârenin delâleti çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁴⁷ Kivâmuddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) de *el-Menâr*'a şerh olarak kaleme aldığı *Câmiu'l-esrâr* adlı eserinde bu görüşü destekleyerek mahzûfun dil-nahiv çerçevesinde düşünüldüğünde kelâmdan gramer bakımından düşürüldüğünü, dolayısıyla da sözde ona işâret eden bir takım karineler olduğundan ve kolaylıkla anlaşıldığından ötürü zikredilmiş olan lafızlardan hiçbir farkı olmadığını belirtmektedir. Zikredilmiş olan lafızla aynı olduğunu düşündüğü için de mahzûfun delâlet türleri arasından ibârenin delâletine benzediğini iddia etmektedir. Böylelikle mahzûfun, delâlet türleri arasında beşinci bir tür olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴⁸ Leknevî'nin mahzûfu hükmen lafızla aynı görmesi görüşü de bu görüşlerle uyumakta, onun Buhârî ve Kâkî ile aynı düşüncede olduğu izlenimi vermektedir.⁴⁴⁹ Farklı yorumlamaları ile birlikte Hanefî usûlcülerin ortak kabulleri nokta mahzûfun beşinci bir tür olmadığıdır.

Usûlcüler her ne kadar muktezâ ile mahzûfu birbirinden ayırmaya çalışsalar da bunları birbirinden ayırt etmenin zor olduğunun farkında olmuşlardır. Hatta Pezdevî, Ahsîkesî, Habbâzî, Neseî, Sıgnâkî ve Buhârî gibi bazıları bunu açıkça dile getirmekle beraber yine de bu iki türü birbirinden ayırmanın yöntemlerini belirlemeye gayret etmişlerdir. Bu bağlamda muktezânın en çok vurguladıkları alameti, zikredilen sözün kendisiyle sahih bir anlam kazanması ve kapsamı dâhilindeki hükmü ifade etmesi, ilga

⁴⁴⁵ İbn Âbidîn, *Nesemâti'l-eshâr*, s. 149.

⁴⁴⁶ Bkz. Molla Cîven, *Nuru'l-envâr*, I, 578.

⁴⁴⁷ Bkz. Buhârî, *Gâyetü't-tahkik*, s. 50.

⁴⁴⁸ Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 513.

⁴⁴⁹ Leknevî, *Kameru'l-akmâr*, I, 301.

etmemesidir. Yani takdir edildiğinde sözün, kastedilen manaya uygunluk kazanması gerekir. Ayrıca muktezâ, açıkça söylendiğinde kelâmın zâhirinin ve irabının değişmemesi, önceki hali gibi kalması ve manasında da bir değişiklik olmaması gerekir.⁴⁵⁰ Yani hem biçimsel olarak hem de manevi olarak kelâmın değişmemesi gerekir.

Leknevî, muktezânın bu özelliğini muktezâ ile arasındaki şart-meşrût ilişkisine dayandırmaktadır. Onun iddiasına göre şart, meşrûta sıhhat kazandırdığından onda herhangi bir değişikliğe sebep olmamaktadır.⁴⁵¹ Aksine mahzûfun takdir edilmesi durumunda ise kelâmın zâhiri ve irabında değişiklik meydana gelir. "واسأل القرية" âyetinde olduğu gibi "أهل القرية" şeklinde bir takdir yapıldığında kelâmın irabı değişmektedir.⁴⁵² Buna göre "واسأل القرية" âyeti muktezânın örneği değildir. Burada "ehil/halk" kelimesi cümlede kısa/öz bir anlatım metodu izlenerek hazfedilmiştir. "أهل" açıkça zikredildiğinde köye izâfe edilen soru sorulma işi köyden halka geçmiş olur. Bu da kelâmın irabının değişmesi anlamına gelmektedir.⁴⁵³ Yani "ehil" açıkça zikredildiğinde "köy" kelimesi meful olmaktan çıkıp muzâfun ileyh konumuna intikal etmektedir. Böyle olunca kendisine soru sorulma işi izâfe edilen köy değil "ehil/halk" olmaktadır.⁴⁵⁴

Muktezâ, açıkça söylendiğinde muktezâ olan söz, muktezânın açıklanmasından önce olduğu gibi mana açısından da önceki niteliğini sürdürmelidir. Mahzûf ise zikredildiğinde söylenmiş olana zâhirde izâfe edilen hüküm değişmektedir.⁴⁵⁵ Âyette soru sormak köye izâfe edildiği halde köyün kendisini oluşturan dağ, taş, duvarlar vs. unsurlarına soru sorulması mümkün olmadığından bu hüküm gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla burada soru sorulmaya kabil bir takdir gerekir ki bunun da köy ehli olduğu açıktır. Böylece "ehil" kelimesi açıkça söylendiğinde köye izâfe edilen soru, ehile intikal eder. Yani ehil kelimesi açıkça zikredildiğinde kelâmın manası önceki durumundan farklı bir hal almaktadır. Soru sorulmanın köyün kendisi olmadığı halkı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Kelâmın hükmü, önceki zâhir durumundan değiştiğine göre bunun muktezâ olması imkânsızlaşmakta ve mahzûf olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 121; Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, I, 261.

⁴⁵¹ Leknevî, *Kameru'l-akmâr*, I, 298.

⁴⁵² Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 121.

⁴⁵³ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 262.

⁴⁵⁴ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 357.

⁴⁵⁵ Sıġnâkî, *el-Kâfî*, I, 276.

⁴⁵⁶ Sıġnâkî, *el-Kâfî*, I, 277.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi Debûsî, muktezâ-mahzûf gibi bir ayırma gitmediğinden bu örneği muktezâ olarak zikretmiştir. Fakat bu örnek için yaptığı açıklama, diğer usûlcülerin iktizânın delâleti hakkındaki yorumlarına benzerlik göstermektedir. Ona göre dil anlamı açısından sual, tebyîn amacıyla gelmektedir. Bu nedenle âyetin anlam ifade edebilmesi için sual sorulacak olan varlığın beyân ehlinden olması gerekmektedir. Dolayısıyla sorunun sorulabilmesi için köyden önce bir grup insanın varlığı zorunlu hale gelmekte ve bu da iktizânın delâleti ile olmaktadır.⁴⁵⁷ Onun bu açıklamayı yaparken yürüttüğü mantık Pezdevî ve takipçilerinin iktizânın delâletine verdikleri örneklerdeki açıklamalarla da örtüştüğü gibi onların bu âyeti mahzûfa örnek verirken sergiledikleri tavırdan tamamen farklıdır.

Mahzûfun takdir edilmesi ile bazen sözün hali ve irabında bir değişiklik olmasa bile manasının değişmesinden dolayı söz, kastedilene uygunluk taşımayabilir. Bunun bir örneğini de şöyle verebiliriz; bir köle, efendisinden habersiz evlenir ve efendisi bunu sonradan duyduğunda ona, “onu boşa” derse, bunu demesi, iktizâen evliliğe cevaz verdiği anlamına gelmez. Her ne kadar söylediği doğru olup kelâmın zâhirinde bir değişiklik olmasa da kastedilene uygunluk taşımamaktadır. Çünkü kölenin evlenerek efendisine karşı çıkması durumu, efendisinin asıl amacının akdi tamamen reddetmek olduğunu göstermektedir. Yani efendinin “boşa” kelimesini kullanması nikâhın baştan varlığını kabul edip de sonradan boşanmasını istemesi anlamına gelmemektedir. Zaten köle efendisinin velâyeti altında olduğundan akdi kendi başına yapma yetkisi yoktur.⁴⁵⁸ Bu durumda efendinin “onu boşa” cümlesi her ne kadar sahih bir emir olsa ve zâhirinde bir değişiklik olmasa da kastedilene tam olarak uygunluk taşımamaktadır. Zira aslı itibarıyla bir nikâh gerçekleşmediğinden boşamanın gerçekleşmesi de düşünülemez. Efendinin evliliğe cevaz verdiği varsayılsaydı bile “onu boşa” demesi yine kastedilene uygun olmazdı. Bu durumda köleye boşama emri vermiş olurdu ki bu da efendinin velâyetinde olan bir şey değildir.⁴⁵⁹ Bu şekilde efendinin verdiği emrin hiçbir anlamı kalmaz.⁴⁶⁰ Zira efendi, nikâha icazet verdikten sonra köleyi boşatma yetkisine sahip değildir. İcazet vermeden önce ayırma hakkına sahip olup bu emri vermesi mümkündür, fakat nikâha icazet verdikten sonra bu hak ortadan kalkmaktadır. Bu nedenlerden ötürü

⁴⁵⁷ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 361; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 136.

⁴⁵⁸ İslam hukukunda köle evlenme ehliyeti yönünden eksik ehliyetli kabul edilmiştir. Erkek veya kadın köle ancak efendisinin rızasıyla evlenebilir. Özellikle erkek kölede efendinin izninin aranması, evliliğin erkek köle için dağıracağı mali mükellefiyetlerin neticede efendiye zarar vermesi ihtimalinden dolayıdır. Zira kölenin mehir borcuna onun şahsının mülkiyeti muhatap olmakta ve belirli durumlarda bu borç için satılabilmektedir. Bu ise efendinin mal varlığında bir eksilmeye yol açacaktır. Bu yüzden kölenin evlenmesinde efendinin rızası aranmıştır. Bkz. Aydın, "Köle", *DİA*, XXVI, s. 240.

⁴⁵⁹ Köle talak konusunda tam ehliyetli olup karısını boşayabilmek için efendisinin rızasına muhtaç değildir. Bkz. Aydın, "Köle", *DİA*, XXVI, s. 240.

⁴⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 121.

burada iktizânın delâletinden bahsetmek mümkün değildir. Bunun tersi olarak şu örnek verilebilir: Fuzulinin köleyi evlendirmesi sonucu efendiye haber gelseydi ve efendisi “onu boş” dese ydi iktizâen izin vermiş gibi olur ve nikâh gerçekleşmiş olurdu. Burada “boş” sözü, konuşanın kastına uygun düşmekte, gerçek anlamda bir boşama emri verilmektedir.⁴⁶¹

Muktezânın kelâmı hem dil bakımından hem mana bakımından değiştirmemesine de şu örneği verebiliriz. Allah’ın, "و تحریر رقبة" âyeti ile köle azad etmeyi emretmesidir. Âyet, emir manasında “mülkiyetinizde bulunan bir köleyi azad edin” şeklinde takdir edilir. Bu âyette köle azad etmenin muktezâsı bir köleye mâlik olmaktır. Çünkü hür birini veya başkasının mülkiyetinde bulunan bir köleyi azad etmek mümkün değildir. Dolayısıyla köle azad etmek için önce köleye mâlik olmak gerekir. Sonuç olarak âyet şöyle takdir edilir: "تحریر رقبة مملوكة له". Burada mülkiyet muktezâsı zikredildiğinde kelâmın mucibinde herhangi bir değişiklik olmaksızın kastedilen manaya yani kefâretin vücubuna uygunluğu devam etmektedir.⁴⁶²

Nesefî, muktezânın zikri durumunda kelâmın hem lafzen hem manen değişmemesine şu örneği vermektedir; “Yersem kölem azad olsun” sözünde muktezâ “yemek yersem...” şeklinde açıkça zikredilirse cümlenin geri kalanı hem lafız hem mana açısından değişime uğramaz.⁴⁶³ Burada “yemek” fiilin gerçekleşmesi için zorunlu olarak sabit olmakta ve kelâmda herhangi bir değişikliğe sebep olmamaktadır.

Pezdevî ve takipçilerinin mahzûfun örneği olarak kabul ettikleri "رفع عن أمتي" hadisinin zâhirine göre hükmedecek olursak müslümanların unutmaya ve hata yapma fiillerini hiç işlemediğini varsaymış oluruz. Hâlbuki müslümanların vakıada bu iki fiili işlediği açıkça ortada olduğuna göre böyle bir hükümde bulunmak isabetsiz olur. Öyle bir hükümde bulunmak Şâri’ye yalan nispet etmek anlamına gelir. Bu durumda “ref”/kaldırma” fiilinin izâfe edileceği bir takdirde bulunmak gerekir ki en uygun olan takdir, “hüküm” şeklinde olur. Zira realitede ümmetten hata ve nisyân bizatihi kaldırılmış değil, bunlara bağlı olan hükümler kaldırılmıştır.⁴⁶⁴ Ayrıca diğer örnekte olduğu gibi bu takdir yapıldığında/ mahzûf açıkça zikredildiğinde kelâmın zâhirinde dil bakımından farklılık ortaya çıkmaktadır. Ref”/kaldırma işlemi zikredilen “hata ve nisyân”dan, takdir edilen (mahzûf/muzmar olan) “hüküm”e intikal

⁴⁶¹ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 121.

⁴⁶² Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 122.

⁴⁶³ Nesefî, *Keşfü'l esrâr*, I, 395.

⁴⁶⁴ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 357.

etmektedir.⁴⁶⁵ Netice olarak mahzûf olan unsur zikredildiğinde sözün öğelerinin farklı bir hal alması nedeniyle burada iktizânın delâletinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.⁴⁶⁶

"الأعمال بالنيات" hadisi, bu ayırımı yapanlara göre aynı şekilde muktezâ değil, mahzûf kabilinden bir takdir yapılarak hüküm ifade etmektedir. Bu hadisin zâhiri ile amel etmek mümkün görünmemektedir. Zira hadisin zâhiri niyetsiz amelin olmadığını ifade etmektedir ki niyetsiz amellerin var olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Hal böyle olunca hadisin sahih bir hüküm ifade etmesi için takdir edilecek bir ziyâdeye ihtiyaç vardır. Bunu da "hüküm" ya da "itibar" olarak belirlemek uygun düşmektedir.⁴⁶⁷ Bu takdiri söz olarak ifade ettiğimizde cümlenin irabı da değişerek önceden mübteda olan kelime takdirden sonra muzâfun ileyhe dönüşmektedir. Cümlenin mana dışında dilsel yapısında da değişim meydana geldiğine göre bu örneği iktizâ yerine hazife örnek olarak ifade etmek daha uygun görünmektedir.⁴⁶⁸

Buhârî ve Neseî'ye göre muktezâ ve mahzûf arasındaki en önemli fark, mahzûfun dil gerekleri sonucu takdir edilmesi, muktezânın ise şer'in gerektirmesi ile takdir edilmesidir.⁴⁶⁹ Buhârî, mahzûfun dil ile ilgili bir kısaltma olduğunu, hazif işleminde kelâmın mevcut olan kısmında mahzûfa işâret eden bir takım alametlerin olması ile ispatlamaya çalışmaktadır.⁴⁷⁰ Bu işâretler sayesinde sözü işiten, hazfedilen unsuru tespitite herhangi bir zorluk çekmez. İktizâ ile sabit olan hükmün şer'in bizzat gerektirmesi ve mahzûfun ise zikredildiğinde sözün dil bakımından müteallakının ondan koparak takdir edilen şeye intikal etmesi, mahzûfun dil ile ilgili olduğunu ve muktezânın şer'î öncül olduğunu ispatlar nitelikte delillerdir.

Buna göre muktezâ, şer'an var sayılırken; mahzûf, dil bakımından var sayılıp kelâmı kısaltmak için cümleden düşürülen şeydir. Yani mahzûfun dil bakımından zikredilmiş olan unsurdan hiçbir farkı yoktur. Serahsî'ye göre hazif, kelâmda ihtisar amacıyla yapılır ve kelâmın geriye kalanında hazfedilen unsura işâret eden bir takım deliller bulunur.⁴⁷¹ Dolayısıyla hazif durumunda dinleyici, yapılması gereken takdir konusunda herhangi bir kafa karışıklığı yaşamadan kolayca bu unsuru bilebilir. Sözdün düşürülen takdirin mana bakımından anlaşılmasında şüphe olmayan yerlerde hazif

⁴⁶⁵ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 357.

⁴⁶⁶ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1083.

⁴⁶⁷ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 357.

⁴⁶⁸ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 358.

⁴⁶⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 362; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 395.

⁴⁷⁰ Buhârî, *Gâyetü't-tahkik*, s. 29.

⁴⁷¹ Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 251.

olması caizdir. Bu bağlamda “köye sor” örneği zikredilebilir. Burada da mana bakımından sorunun köye değil de köyün içinde yaşayan insanlara sorulduğunda aklen şüphe olmadığına göre hazif olarak değerlendirilmesi daha uygundur.⁴⁷² Ancak mana bakımından kesinlik taşımayıp şüpheli olan yerlerde bir hazif takdir etmek caiz değildir.⁴⁷³

Mahzûfun dil bakımından aslında kelâmı mevcut olanla aynı olmasına şöyle bir örnek verilebilir: Mesela birine “vur” demekle “vurma fiilini yap” demek arasında dil açısından hiçbir fark yoktur. Ya da “falanın bana dokuz yüz lira borcu var” demek ile “bin liradan yüz lira eksik borcu var” demek arasında fark yoktur. Sadece dil açısından birinde kısaltma vardır.⁴⁷⁴

Bir başka ayırıcı özellik şudur ki, mahzûf umûmî anlam ifade edebilirken muktezânın umûmî olmamasıdır. Dil bakımından var sayılan bir unsur umûma delâlet eden bir karine olduğu zaman umûm ifade edebilir. Mesela, bir adam üç talâka niyet ederek hanımına “kendini boşa” (طلقى نفسك) derse niyet ettiği yönde hüküm gerçekleşir.⁴⁷⁵ Çünkü dil bakımından burada masdar sabit sayılır. İnşa bildiren emir kipi, istikbal manasına geldiğinden geleceğe yönelik olarak bildirilen talebin sayısı tek olabileceği gibi birden fazla da olabilir. Uzunca ifade edildiğinde “senden kendini boşamanı talep ediyorum” (افعلنى فعل التطلق) şeklinde olur ve masdar zikredilmiş olur. Bu nedenle muhtasar olan emir cümlesinde de aynı şekilde masdar varmış gibi kabul edilir ve uzun cümlelerin amelî gibi amel eder. Masdar dil bakımından zikredilmiş olanla aynı olunca az veya çok herhangi bir miktara delâlet etmesi mümkündür.⁴⁷⁶ Kâkî, burada aslında bir takdir veya hazif olmadığını bahsi geçen iki cümlelerin aslında aynı olduğunu aralarındaki tek farkın birinin diğerinden daha veciz olduğunu söylemektedir. İki emir kipinde masdar kelâmı mezkûr gibi olduğundan âm olmasında herhangi bir sakınca olmadığını belirtmektedir.⁴⁷⁷ *et-Tahrîr* şârihlerinden Emir Padişah (ö. 987/1579), Meânî ilminde müteaddî fiilin mefulünün hazfedilmesinin câiz olduğu esasına dayanarak buradaki mütekellimin kelâmının aynı zamanda "أوجدى طلاقاً" şeklinde anlaşıldığından cümlede meful konumunda olan masdar kalıbındaki talâkın düşürülmesinin caiz

⁴⁷² Sıġnâkî, *el-Kâfi*, III, 1082.

⁴⁷³ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, III, 1082.

⁴⁷⁴ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, I, 273.

⁴⁷⁵ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, I, 273.

⁴⁷⁶ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, III, 1088.

⁴⁷⁷ Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 514.

olduğunu belirtmektedir. Masdar da âm olmaya elverişli olduğundan burada umûmun geçerli olduğunu zikretmektedir.⁴⁷⁸

İktizâ ise şeriate bağlı olarak zarûret dolayısıyla sabit olmaktadır. Ölü etinin yenmesi gibi şer'î ve zarûrî bir hüküm olduğundan zarûret miktarı takdir edilerek zarûret miktarını aşamaz. Zira zarûret hali nadir bir durum olduğundan zarûret miktarınca takdir edilen bir şeyin umûmîlik ifade etmesi mümkün değildir.⁴⁷⁹ Mesela, bir kişi hanımına üç talâka niyet ederek “seni boşadım” dediğinde bu sîga, dil anlamı itibariyle daha önce olmuş bir şeyi haber verme anlamı taşıdığından yalan yerine geçer. Bu tıpkı bir kişinin vurma eylemini gerçekleştirmediği halde “vurdum” demesi gibi yalan olur. Dil açısından böyle olduğu halde bu cümlenin şer'an doğruluk kazanması için zarûrî olarak talâk gerçekleşmiş olur. Bu da tek bir talâk ile sağlanarak daha fazla takdire gitmeden yalanın bertaraf edilmesi için zarûrî olan miktarda takdir edilir ve niyet yok sayılır. Zira niyete mantûk mahallinde itibar edildiğinden kelâmın sıhhati için zarûrî ve zımnî olan hükümlerde niyet dikkate alınmaz. Mantûk mahallinde olmadığı, yani açıkça zikredilmediği için Hanefiler burada üç talâk şeklindeki niyeti yok sayıp talâkı zarûret miktarında takdir ederek fazlasını kabul etmemektedir.⁴⁸⁰

Muktezâ ve mahzûf arasındaki diğer bir fark şudur; takdir edilen şey, zikredilenin aslı olduğunda iktizânın delâletinden bahsedilemez. Böyle bir şey yapılırsa asıl olan tâbi, tâbi olan da asıl konumuna getirilmiş olur. Bu da kaidelere aykırı olduğundan isabetli değildir.⁴⁸¹ Bu nedenle "واسأل القرية" âyetinde "أهل" muktezâ değil, mahzûftur. Eğer muktezâ olsaydı kendisine soru sorulan, “halk” yerine “köy” olurdu. Zira iktizâda muktezânın yani zikredilenin asıl olması ve nassın hükmünün de asla izâfe edilmesi gerekir. Hâlbuki bu âyette kendisine soru sorulan köy değil köy halkıdır. Köy de kendisine soru sorulmaya elverişli olmadığına göre “ehil” kelimesinin açıkça zikredilmesi veya hafzedilmesi önemli değildir.⁴⁸² Zikredilmese bile manası açıktır. “Ehil” kelimesi mahzûf olduğundan “soru sormak”, “köy” kelimesine doğrudan izâfe edilmiştir. Bu hazif, gramatik olarak muzâfin düşürülüp yerine muzâfun ileyhin getirilmesiyle yapılmaktadır. İktizânın delâletinde muktezâ ile muktezâ arasından asıl-tâbi ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda “ehil”in köye nispetle asıl olduğu ortada olduğuna göre muktezâ olması düşünülemez. “Ehil”i tâbi şeklinde konumlandırmak mümkün olmadığına göre ancak mahzûf olabilir.

⁴⁷⁸ Emir Padişah, *Teysîrû't-tahrîr*, I, 244.

⁴⁷⁹ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 358; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, III, 1084.

⁴⁸⁰ Bâbertî, *Takrîrû'l-usûl*, III, 343.

⁴⁸¹ Sıgnâkî, *el-Kâfî*, III, 1075.

⁴⁸² Sıgnâkî, *el-Kâfî*, I, 273.

Hazif konusunda mahzûf asıl iken iktizânın delâletinde muktezânın tâbi olması nedeniyle iki tür birbirinden tamamen farklıdır. Muktezâ, zikredilenin sıhhati ve kastedilene uygun hale gelmesi için sabit olur. Yani kastedilen hükme uygun olan, takdir edilmiş muktezâ değil, kelâmda zikri geçen muktezâdır. Hazifte ise kastedilen hükmü ifade eden şey, zikredilen değil mahzûftur. "أهل القرية" cümlesinde "أهل" mahzûf olup asıl kastedilen hükme (soru sorulmaya) uygun olan unsurdur. Bu âyet muktezânın örneği olsaydı soru sorulan köy halkı değil bilakis köyün kendisi olurdu ki bunun realiteye aykırı olduğu açıktır. Köy halkı ister zikredilsin ister zikredilmesin hükmün ona taalluk ettiği ortadadır. Bu nedenle bunu mahzûf olarak görmek daha uygundur. Ümmetten hata ve unutmamanın kaldırılması ile ilgili hadiste de aynı şekilde kastedilen şey yani kaldırılan şey hatanın ve unutmamanın kendisi değil, hafzedilmiş olan "hüküm"dür. Aynı şekilde bu hadis de muktezânın örneği olsaydı kelâmda zikri geçen hata ve nisyan asıl olur ve kaldırılmış olurdu. Fakat mahzûfun örneği olduğundan asıl hükme konu olan şey, kelâmda zikri geçmeyen "hüküm"dür.⁴⁸³ Zira iktizânın delâletinde nassın kastına uygun olan unsur zikri geçen muktezâ iken, hazifte kelâmdan düşürülen mahzûftur. Yine bu örnek üzerinden gidecek olursak, nassın kasdı olan soru sorulmaya ve kendisine haber verilmeye elverişli olan şey, zikri geçen köy değil, kelâmdan düşürülen "ehil"dir.⁴⁸⁴ Köle azad etme örneği ile karşılaştıracak olursak orada da kelâmın kasdının köleyi azad etmek olduğunu ve bunun kelâmda zikri geçen unsur/muktezâ olduğunu görürüz. Bu örnekte muktezâ yalnızca muktezânın gerçekleşmesi için zımnî olarak gelmektedir ve mahzûftan çok farklıdır. Kısacası hazif meselesinde mahzûf olan unsur kelâmda asıl konumunda iken iktizânın delâletinde muktezâ tâbi konumdadır.

Sıġnâkî, hazif işleminde hükme uygun olanın kelâmdan düşürülen unsur olduğuna örnek olarak "وأشربوا في قلوبهم العجل" âyetini⁴⁸⁵ zikreder. Bu âyette aslında buzağının kendisi değil, kelâmdan düşürülen "sevgisi" onların kalplerine yerleştirilmiştir. Hükme asıl uygun olan unsur budur. Bu durumda kelâm şu şekilde takdir edilmektedir: "Küfürleri sebebiyle buzağı (sevgisi) onların kalplerine içirildi (yerleştirildi)."⁴⁸⁶

⁴⁸³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 252.

⁴⁸⁴ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, I, 275.

⁴⁸⁵ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِنَسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ "Hani, Tûr'u tepenize dikerek sizden söz almıştık, "Size verdiğimiz Kitâb'a sınıksız sarılın; ona kulak verin" demiştik. Onlar, "Dinledik, karşı geldik" demişlerdi. İnkârları yüzünden buzağı sevgisi onların kalplerine sindirilmişti. Onlara de ki: (Tevrat'a beslediğinizi iddia ettiğiniz) imanınızın size emrettiği şey ne kötüdür, eğer inanan kimselerseniz!" Bakara 2/93.

⁴⁸⁶ Bkz. Sıġnâkî, *el-Vâfi*, I, 517.

Buhârî, Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'i üzerine şerh olarak yazdığı *Gâyetü't-tahkîk* adlı eserinde bunlara ek olarak bir başka farktan daha bahsetmiştir. İktizânın delâletinde hem muktezâ hem de muktezânın, sözü söyleyenin muradı olmasına rağmen hazifte yalnızca mahzûfun sözün söyleyenin muradı olduğunu iddia etmektedir. Buna göre köle azadı örneğinde âmir hem bey'i hem de azad etme işlemini kastederken köy ehli örneğinde sual olduğu murad edilen yalnızca köy halkıdır. Köyün kendisi murad edilmemektedir.⁴⁸⁷

İbn Kutluboğa, muktezâ ile mahzûf arasındaki asıl farkı, muktezânın hukukî bir hüküm veyahut işlem olması ve mahzûfun bir lafız olması şeklinde açıklamaktadır. Mesela, köle azadı örneğinde hukukî bir hüküm olan satım akdi takdir edilirken, köy ehli örneği ile günahların kaldırılması örneğinde lafız takdir edilmektedir.⁴⁸⁸ Onun bu görüşü, mahzûfu dil manası ve kuralı gereği sabit olmakla ve muktezâyı yalnızca şer'likle sınırlandırılanların görüşü ile örtüşmektedir. Muktezânın zarûret ölçüsünde takdir edilmesinin şer'î olması ile ilişkilendirilmesi de aslında onun bu düşüncesinin isabetli olduğunu göstermektedir. Zira hukukî bir işlemin umûmî olması hukuken de imkânsızdır.

İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*'da müteahhirîn usûlcülerin Nesefî'nin *el-Menâr*'da yaptığı gibi muktezâ ve mahzûfu birbirinden ayırma çabalarını ve bu iki tür için zikrettikleri farkları eleştiriye tâbi tutmuştur. Ona göre mahzûf ile muktezâyı birbirinden ayıran farklar olarak zikredilen, muktezânın kelâmı hem lafzen hem manen değiştirmesi, muktezânın şer'î, mahzûfun ise dilden kaynaklı bir takdir olması ve iktizânın delâletinde kastedilen hükme uygun olan unsurun zikredilen muktezâ, mahzûfta ise mahzûfun kendisi olması şeklindeki açıklamaların hiçbiri isabetli değildir. Bu açıklamaların sahih olmadığını birer örnekle de ispatlamaya çalışarak Debûsî'nin tavrının daha isabetli olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁹

Molla Cîven (ö. 1130/1718) ve onun *Nuru'l-envâr*'i üzerinde çalışma yapan Leknevî, muktezânın zikri durumunda kelâmın değişmesi ile mahzûfun zikri durumunda kelâmın değişmemesi şeklinde bir fark olmadığını, köle azadı örneğini vererek kimi zaman muktezânın zikredilmesi durumunda kelâmın değişikliğe uğradığını, "اضرب بعصاك الحجر فافجرت" âyetini de örnek vererek kimi zaman mahzûfun zikredilmesi durumunda kelâmın değişikliğe uğramadığını bu iki kaidenin isabetsiz

⁴⁸⁷ Bkz. Buhârî, *Gâyetü't-tahkîk*, s. 50; Farfûr, *el-Müzheb*, I, 151.

⁴⁸⁸ Bkz. İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-Menâr*, s. 103.

⁴⁸⁹ Bkz. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 176.

olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁹⁰ Fakat Buhârî’ni hem *Keşfü’l-esrâr* hem de *Gâyetü’t-tahkîk*’teki ifadeleri dikkatle okunduğu takdirde onun, zaten mahzûfun zikri durumunda kelâmın değişmesini zorunlu bulmadığı anlaşılmaktadır. Mahzûf zikredildiğinde bazen kelâmın olduğu gibi kaldığını ifade etmektedir. Takdirde sonra kelâmın değişikliğe uğramamasını muktezâ için zorunlu görmekle beraber bunun kelimelerin dizilişi ile ilgili olmadığını kelâmın genel anlamının istikrar bulması olduğunu da vurgulamaktadır. Muktezâ ile mahzûf arasındaki fark olarak ifade edilen bu husûsa şüphe ile yaklaşması nedeniyle de en önemli farkı birinin dilin gerekleri, diğerinin hukukun gerekleri şeklinde izah etmeye çalışmıştır.

İtkânî ise zikredilen hiçbir farkı kabul etmeyerek muktezâ ile mahzûfun aynı olduğunu belirtmektedir. Debûsî’nin tanımına dayanarak iddiasını temellendirmeye çalışmış ve hem muktezânın hem mahzûfun kelâmın sıhhati için takdir edildiğini, ikisinin de kelâmın maksadının kısaca anlatılması olduğunu söylemektedir. Yalnızca şer’î olanın muktezâ olarak değerlendirilmesini ıstilahî farklılıktan ibâret olarak görmüştür.⁴⁹¹

Hanefî usûlcülerin, bu dört delâlet türü dışındaki delâletleri fasit delâlet olarak görmeleri, onların mahzûfu beşinci bir tür olarak değerlendirmediklerini göstermektedir. Her ne kadar bazıları mahzûfu ibârenin delâleti, bazıları da dört türü içine alacak şekilde yalnızca kelâmda ihtisar olarak değerlendirse de hepsinin savunduğu ortak nokta mahzûfun beşinci bir delâlet türü olmamasıdır.

E. Muktezânın Umûmîliği

Muktezâ nassta olmadığı halde nassın sıhhati için takdir edilmektedir. Bu takdirin umûm ifade edip etmediği hususu usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Debûsî’ye göre aslı itibariyle muktezâ, nasta mevcut olmadığından, sırf kelâmın sıhhat kazanması için zarûret gereği sabit olduğu için sadece zarûreti giderecek kadar takdir edilir. Kelâmın sıhhati sağlandıktan sonra geriye kalan kısım asıl hali olan söylenmemiş/gayri mezkûr olarak kalır. Çünkü muktezâ, sözü işiten kişinin zikredilmiş olan muktezâyı doğru bir şekilde anlaması için muktezâyâ ihtiyaç duymasından dolayı sabit olmaktadır. Kural gereği ihtiyaç dolayısıyla sabit olan bir şey o ihtiyaç miktarında takdir edilir. Bu nedenle de umûmîyet ifade etmez.⁴⁹² Buhârî, bu husûsu, “umûm, lafızların zorunlu olarak çıkan manalarında değil, lafızların bizzat kendilerinde cereyan eden bir durumdur” şeklinde açıklar.

⁴⁹⁰ Bkz. Molla Civen, *Nûru’l-envâr*, I, 577; Leknevî, *Kameru’l-akmâr*, I, 300.

⁴⁹¹ Bkz. İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 332.

⁴⁹² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 136.

Hanefî usûlcülerin iddialarına göre Şâfiî, muktezânın umûm manasında kullanılması caiz görmektir. Ona göre muktezâ nas hükmünde olduğundan onunla sabit olan hüküm de nasla sabit hüküm olur. Nasta hükmün umûmîliği caiz olduğuna göre nassın yerine geçen muktezâda da caiz olur.⁴⁹³ Onun bir diğer gerekçesi, muktezânın şer'î olarak zikredilmiş olmasıdır. Ona göre şer'î olarak zikredilen bir unsur hakikaten zikredilmiş gibidir ve zikredilmiş olan bir şeyin âm olması caizdir.⁴⁹⁴ Şâfiî, bu durumu darü'l-harpte bulunan mürted kişinin şer'î olarak hükmen ölü statüsünde olmasına benzetmektedir. Böyle bir kişi hukukî hükümler açısından hakikaten ölmüş gibi sayılır ve ona göre muamele edilir.⁴⁹⁵

Hanefî usûlcüler, Şâfiî'ye nispet ettikleri bu görüşü kabul etmeyerek muktezânın umûmîliğini reddetmişlerdir. Umûmîlik ancak nazımda meydana geldiğinden ve muktezâ da hakikati itibariyle nazım olmadığından burada umûmîlik söz konusu olmamaktadır. Bunun dışında muktezânın, ihtiyaç ve zarûret durumunda bir hüküm ifade etmek üzere sabit olması onun umûmî olmasına mani olmaktadır. Zarûretle sabit olan hükümler zarûret miktarınca sabit olduğundan bu hükümlerin umûmîleştirilmesi düşünülemez. Hatta nas, muktezâ olmadan hüküm ifade ediliyorsa hem şariat hem dil açısından muktezâyâ başvurmak gerekmemektedir. Zarûret nedeniyle sabit olan hükmün yalnızca o durum için geçerliliğini ihtiyaç durumunda meyte etinin yenmesinin ancak hayatta kalabilecek miktarda mübah olması meselesinde açıkça görebiliriz.⁴⁹⁶ Meyteyi doyana kadar yemek ve depolamak gibi zarûret dışında kalan durumlarda mübah değildir. Dolayısıyla meyte etinin yenmesinin mübah olması hükmünün umûmîlik ifade ettiği söylenemez.

Muktezânın âm olup olmaması meselesi pek çok fûrû fıkıh konusunun hükmünün sınırlarını belirlemiştir. Mesela, “Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırılmıştır” hadisini iktizânın delâletinin örneği olarak kabul eden Şâfiî, muktezânın âm olması düşüncesinden yola çıkarak kelâmda takdir edilen “hüküm”ün âm olduğunu düşünmektedir. Buna göre hem dünya hem ahiret ile ilgili hata ve nisyan hükümlerinin kaldırıldığını iddia etmiştir. Bu noktadan da ikrah ve hata ile talâkın geçersiz olduğu, hem dünyevî hem uhrevî sorumluluk getirmediği sonucuna varmıştır.⁴⁹⁷ Debûsî, bu hadisi aynı şekilde muktezânın örneği olarak görmekle beraber muktezânın âm olmadığını söylemişti. Bu nedenle de sadece ahirete ilişkin hükümlerin kaldırıldığını,

⁴⁹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 352; Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 342.

⁴⁹⁴ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 400.

⁴⁹⁵ Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 517.

⁴⁹⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 352.

⁴⁹⁷ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 402.

bunun hadisin manasının sıhhati için gerekli olan zarûreti giderdiğini düşünmüştür. Bu hadisi muktezâyaya değil de mahzûfa örnek olarak gören Pezdevî, Serahsî ve onların takipçileri de Debûsî gibi yalnızca ahirete ilişkin hükümlerin kaldırıldığını söylemişlerdir. Bu sonuç, onların muktezâyaya örnek vermemesi ile çelişiyor gibi görünse de aslında hükmün ahiretle sınırlı olması iktizâdan kaynaklanmamaktadır. Zira onlara her ne kadar burada “hüküm” mahzûf olsa da müşterek bir lafızdır. Müşterek lafzın umûmîlik ifade etmemesi kaidesinden ötürü hadiste takdir edilen “hüküm” de âm olmamaktadır. Yani takdirin âm olmasını engelleyen durum muktezâ olması değil, müşterek bir lafız olmasıdır. Ayrıca onlar, mahzûfun âm olmasını zorunlu görmemekte yalnızca âm olmasının caiz olduğunu düşünmektedirler. Bunu mahzûf çerçevesinde değerlendirselelerdi bile âm olmasını zorunlu görmezlerdi. Kısacası, onlara göre muktezâ kesinlikle âm olmamakla beraber mahzûfun âm olması mümkün olduğu gibi olmaması da imkân dâhilindedir.

Şâfiî, aynı yaklaşımı “Ameller niyetledir” hadisinde sürdürür ve buradaki muktezânın hem dünyevi hem uhrevî hükümleri kapsadığını düşünmektedir. Debûsî, muktezânın umûmî olmadığı düşüncesiyle zarûret miktarının uhrevî hüküm takdiri ile giderildiğini düşünmektedir.⁴⁹⁸

Şâfiî’ye göre muktezâ umûmî olduğu için tahsis edilebilir. Bunun örneği, bir kişi husûsi bir yiyeceği kastedip “yersen kölem azad olsun”, bir içeceği kastedip “içersen kölem azad olsun” derse niyeti sahihtir. Ona göre “yersen” sözü iktizâen bir yiyeceğin varlığını gerektirir. Bu yiyeceğin iktizâen varlığı onu zikri geçen/mansûs aleyh konumuna getirir. Sanki o kişi “ yemek yersen...” demiş gibi olur. Zikredilmiş konumunda olan bir unsur umûmîlik özelliği taşıdığından tahsis edilme ihtimali de vardır. Dolayısıyla ona göre muktezâ niyet ile tahsis edilebilir.⁴⁹⁹ Ancak onun bu görüşü karşısında Hanefîlere göre muktezâ umûmî değildir. Umûmu olmayan bir şeyin tahsisi de batıl olduğuna göre burada tahsisten bahsetmek isabetli değildir.⁵⁰⁰ İbn Nüceym, diğer usûlcülerden farklı düşünerek bu örneği mahzûf kabilinden zikretmesine rağmen umûm olabileceğini fakat tahsis edilmesinin caiz olmadığını düşünmektedir.⁵⁰¹

Hanefîlere göre muktezâ umûm ifâde etmediği için bir adam üç talâk niyetiyle hanımına “sen boşsun” (أنت طالق) dese niyeti batıldır. Burada “tâlik” lafzı kadının sıfatıdır. Cümle ihbar bildirdiğinden bu sıfatın gerçekleşmesi için öncesinde iktizâen

⁴⁹⁸ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 402.

⁴⁹⁹ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1081.

⁵⁰⁰ Habbâzî, *el-Muğnî*, 159; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1081.

⁵⁰¹ İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, s. 234.

boşanmanın gerçekleşmiş olması gerekir.⁵⁰² Aksi takdirde bir insana hasta olmadığı halde “sen hastasın” diye nitelendirmek nasıl yalan yerine geçiyorsa “sen boşsun” diyen adamın sözü de dil bakımından yalan olur.⁵⁰³ Sözün şer’î açıdan geçerlilik kazanması ancak bir muktezânın takdir edilmesi ile mümkün olmaktadır. Boşanma muktezâsı bu söze sıhhat kazandırmak için zarûrî olarak sabit olduğuna göre zarûret miktarınca takdir edilir. Bu zarûret de tek bir talâk ile giderilir. Bu şekilde üç talâk niyeti geçersiz olur.⁵⁰⁴ Zaten talâk mukaddem olarak iktizâen geçmişte var sayıldığından, bununla beraber niyet, geleceğe ve hâle ilişkin bir durum olması hasebiyle geriye dönük olarak geçerli olmadığından hem geçmişte kalan bir şeye niyet etmek hem de zarûreten sabit olan bir talâkın âm olması mümkün değildir.⁵⁰⁵ Yani adamın geçmişte yaptığı bir boşamaya sonradan niyet etmesi tasavvur edilemez. Bu nedenle de niyeti dikkate alınmadan kelâmın zarûreti giderilecek kadar olan tek bir talâk takdir edilir.

Hanefilere göre "لا أشرب" sözü, iktizâen "شرابا" şeklinde takdir gerektirir. Zira içmek fiili, içilecek bir nesneyi zorunlu olarak gerektirir. Ancak bu takdir kelâmın doğruluğunu sağlamak üzere geldiğinden bu zarûreti giderecek miktarda zikredilir. Bununla beraber bu takdir kelâmında açıkça bulunmadığından melfûz değildir. Umûmîlik lafzın özelliklerinden olduğundan burada umûmîlik cereyan etmez. Umûmîlik olmayınca tahsis imkânı olmaz. Fakat bu örneğin aksine "لا أشرب شرابا" şeklinde bir cümlede meful açıkça zikredildiğinden umûmîlik cereyan eder. Buna bağlı olarak da tahsis niyeti geçerli olur. Yani dil kuralı olarak nekra kelime, nefiy mahallinde umûmîlik ifade ettiğinden sözü söyleyen kişi belli bir içeceğe niyet ettiğinde niyeti geçerli olur. Zira burada "شرابا" sözü nekra olarak gelmiştir. Bunu söyleyen kişi diyaneten sorumlu olmakla beraber zâhirde niyetini belli etmediğinden kazaen sorumlu olmaz.⁵⁰⁶

Bütün bu anlattıklarımızdan sonra şu noktayı vurgulamak gerekir ki, her ne kadar Hanefî usûlcülerin bir kısmı muktezânın umûmî olmadığını ısrarla savunsa da umûma delâlet eden bir karine olduğu zaman umûmîyetin mümkün olduğu husûsunda görüş birliğinde bulunmuşlardır. Örneğin, bir kişi bir gruba “kölelerinizi benim yerime bin dirheme azad edin” derse bu âm bir lafızdır ve sanki “kölelerinizi satın” demiş gibi umûmîyet ifade eder.⁵⁰⁷ Daha önce de bahsi geçtiği üzere umûmîlik lafzın özellikleri

⁵⁰² Sıġnâkî, *el-Kâfi*, III, 1084.

⁵⁰³ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, III, 1085.

⁵⁰⁴ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, III, 1085.

⁵⁰⁵ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 403.

⁵⁰⁶ Neseî, *Şerhü'l-Müntehab*, s. 287.

⁵⁰⁷ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 343.

olduğundan ve burada “köleler” açıkça zikredildiğinden âm olmasında herhangi bir sakınca yoktur. Zira Hanefilerin muktezâda umûmîliği kabul etmemesinin nedeni onun lafız değil mana olmasıdır.⁵⁰⁸ İbn Melek, bu örnekte yine muktezânın umûmî olmadığını muktezâ olan bey’in yine tek bir işlem olarak takdir edildiğini, sadece işleme konu olan kölelerin umûmî olduğunu söylemektedir. Köleler de zikredilmiş olduğundan lafız olarak kelâmda mevcut olan bir unsurun âm olması da gâyet mümkün olduğu için burada köleler umûmî olmuştur.⁵⁰⁹

Sonuç olarak Hanefiler, muktezânın umûmî olmadığı neticesine onun zarûrete binaen sabit olması ve lafız olarak zikredilmemesi delili ile varmışlardır.

F. Hükümü

Muktezâyı nassın kendisi gerektirdiği için muktezâ, hükümü ile beraber nassın hükümü olmaktadır. Şöyle ki, muktezânın hükümü muktezâyâ, muktezâ da nas olan muktezâyeye tâbi olduğundan hem muktezâ hem de hükümü nassa dayanmaktadır. Babanın satın alınması meselesinde bunu tahlil edecek olursak, babanın satın alınması hükmen onu azad etmektir. Satın almak doğrudan azad etme hükümünü doğurmasa da nassa ziyâde olan mülkiyet vasıtasıyla bunu yapmaktadır. Mülkiyet, satın almanın sonucu ve azad etme de mülkiyetin sonucu olduğuna göre hem mülkiyet hem de azad etme satın almanın hükümünü oluşturmaktadır.⁵¹⁰ Muktezânın hükümü olan mülkiyet muktezâ vasıtasıyla nassa dayandığından ve muktezâyı da nassın kendisi gerektirdiğinden muktezânın hükümü bizzat nassın hükümü gibi olur. Bu nedenle de usûlcülerin çoğunluğu iktizânın delâletinin kat’î olduğunu düşünmüşlerdir.⁵¹¹

Buhârî’ye göre muktezânın hükümü, hakiki manada nassın hükümü olmayıp nassın iktizâsının hükümü olur. Bu hüküm, nassın sahîh bir anlam kazanması kendisine bağlı olduğu için de nassın şartıdır.⁵¹² Hakiki olarak zikredilmeyip, zikredilmiş olanın sıhhati için sabit olmaktadır.⁵¹³ "أعتق عبدك عني بألف" cümlesinden satım akdi, kelâmın iktizâsıyla sabit olmaktadır ve böylece kelâmın hükümü olur. Ancak bu satım hükümü, kelâmın asıl maksadı olan azad etme hükümünün sıhhat kazanması için sabit olduğundan aynı zamanda onun sıhhat şartı olur. Böylece muktezâ ile sabit olan hüküm, kıyasla

⁵⁰⁸ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 399.

⁵⁰⁹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 178.

⁵¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 136; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 351.

⁵¹¹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 189.

⁵¹² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, s. 351.

⁵¹³ Sıgnâkî, *el-Kâfî*, III, 1074.

istinbat edilen manasından farklı olarak nassın bizzat sîgası ve ibâresiyle sabit hüküm düzeyinde olur.⁵¹⁴

Muktezânın hükmü, söylenen (muktezî) vasıtasıyla nassa bağlandığından bizzat nasla sabit olmuş gibi olur ve böylece nassın hükmü olur. Yakın akrabasının satın alınması örneğinde azad etmek, satın almanın hükmünün hükmü olur. Satın almanın hükmü de mülkiyettir. Yakın akrabaya mâlik olmanın hükmü azad etmektir. Mülkiyet, hükmüyle satın almaya bağlanmıştır. Bu nedenle denilmiştir ki: “yakın akrabayı satın almak bu şekilde azad etmeye izâfe edilmiştir, satın almak, doğrudan azad etmek hükmü için vaz edilmemiş mülkiyetin sabit olması için vaz edilmiştir. Doğrudan azad etmek için vaz edilseydi mülkiyetin ortadan kaldırılması anlamına gelirdi ki bu satın almanın hükmü ile ters düşmektedir.⁵¹⁵ Böylelikle muktezâ, hükmüyle birlikte nassın hükmü konumuna gelir, yani zikredilen nassın sıhhatinin ayrılmazı (levâzımı) olduğundan nassın hükmü olmuş olur. Muktezâ, hükmünden ayrılmaz bir parça olur ve onun hükmü de mansûs olan muktezâyeye sıhhatli bir mana kazandırır. Diğer bir taraftan nas da muktezâyaya bağlıdır. Nassın hükmünü sabit kılan muktezânın hükmüne, nassın bizzat talebi olduğundan ve nassa izâfe edildiğinden dolayı nas ile sabit olmuş hüküm denilir. Muktezânın hükmü ile muktezî arasındaki bu sıkı ilişki nedeniyle muktezânın hükmü de nassın hükmü konumuna çıkar.⁵¹⁶ Hüküm, muktezâ vasıtasıyla nassa izâfe edildiğinden kıyas ve reyle değil nasla sabit olur. Bu nedenle de herhangi bir teâruz durumunda kıyasa tercih edilir.⁵¹⁷ Çünkü hüküm, kıyas yapılarak değil doğrudan nassın kendisinden çıkarılmıştır. Ebû'l Yüsr de aynı düşüncüyü şöyle ifade etmiştir: “Nassın gerektirdiği şekilde nassa yapılan ziyâde (muktezâ) ile sabit olan hüküm, nasla sabit olan bir hükümdür. Zira muktezâ, nas ile sabit olduğundan hükmü de nas ile sabit olmuştur.”⁵¹⁸ Sıġnâkî bunu, nassın hükmünün hükmü olarak açıklar. Bu şekilde doğrudan olmasa da nassa izâfe edildiğini, fakat doğrudan nassa izâfe edilmediğinden nassa mevcut olan muktezânın şartları çerçevesinde gerçekleştiğini beyân eder. Mesela, köle azadı örneğinde hüküm, kelâmda takdir edilen bey' muktezâsının değil, zikri geçen muktezânın şartlarına göre gerçekleşmişti.⁵¹⁹

Hanefî usûlcülerin iktizânın delâletinin kıyas olmadığını ısrarla vurgulamaları, bu delâlet türünün her ne kadar teâruz durumunda diğer delâlet türlerinden sonra kabul

⁵¹⁴ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, II, 351.

⁵¹⁵ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, I, 272.

⁵¹⁶ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 340.

⁵¹⁷ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, I, 258; Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 119

⁵¹⁸ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 119.

⁵¹⁹ Sıġnâkî, *el-Vâfi*, I, 509.

edilse de nasla elde edildiğini ifade etme çabalarıdır. Ancak kıyastan daha üstün olmakla beraber, ibâre ile ifade edilmiş nas gibi güçlü bir yerde konumlandırmamaktadırlar. Bu iddialarının temelini de iktizânın delâlet ettiği mananın zımnîlik ve tâbilik özellikleri üzerine bina etmektedirler. Onlara göre Şâfiî'nin dediği gibi muktezâ, açıkça zikredilmiş olan nasla aynı derecede olsaydı muktezânın kendi şartlarına göre hüküm verilirdi. Söz gelimi köle azadı örneğinde satım akdinin şartları aranırdı.⁵²⁰ Bu örnekte muktezâ olan bey'in şartlarından olan kabul şartı yerine getirilmediğine göre bey' batıl olurdu ve dolayısıyla köle, âmirin mülkiyetine girmediğinden emreden kişinin azad etme işlemi de batıl olmuş olurdu. Hâlbuki muktezânın tâbilik vasfı muktezânın şartlarının cereyan etmesini engellemektedir. Şâfiî'nin iddia ettiği gibi muktezâ, sözde zikri geçen muktezâ seviyesine çıkarıldığı takdirde tâbilik vasfını yitirir ve kendi şartları çerçevesinde sabit olur ki bu durum iktizânın delâletine mani bir durumdur. İşte bu nedenle söz gelimi “bu köleyi senden bin dirheme aldım, onu azad et!” şeklinde bey' açıkça zikredilseydi emri veren kişi tarafından azad etme işlemi gerçekleşmiş olmazdı. Bey' açıkça zikredildiği için kabul şartının yerine getirilmesi gerekirdi. Bu şart da yerine getirilmediğine göre emri alan kişi azad etse bile kendi adına azad etmiş olur. Yani emri veren kişi kabul şartını yerine getirmediği için köleyi emri alan kişi kendi adına azad etmiş olur.⁵²¹

Hanefî usûlcüler, aslında muktezâyı tam olarak nasla aynı düzeyde görmemekte, yalnızca kıyastan üstün olması açısından nas düzeyinde görmektedirler. Bunu da muktezânın, nassın diğer delâlet türleri ile teâruz etmesi durumunda en son amel edilen delâlet türü olarak belirlemelerinden anlıyoruz. Her ne kadar muktezâ nassın zâhiri ile sabit olmasa da kıyas deliline nazaran nasla sabittir. Şâfiî ise her ne olursa olsun nasla sabit olduğu için bu delâlet türünün zikri geçen nasla tam olarak aynı düzeyde olduğunu ve bu nedenle de mezkûrun umûmî olabildiği gibi ona benzeyen muktezânın da umûmî olduğunu düşünmektedir. Hanefilere göre ise Şâfiî'nin görüşünün aksine muktezâ, ihtiyaç durumu dışında nassa zikri açıkça geçen/mansûs ile aynı değildir. Bu nedenle de umûmiyyet ifade etmez.

⁵²⁰ Buhârî, *Keşfü'l esrâr*, I, 354.

⁵²¹ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 345.

İKİNCİ BÖLÜM

DELÂLET ÇEŞİTLERİNİN TEÂRUZU VE ÇÖZÜM YOLLARI

I. DELİLLER ARASI TEÂRUZ

Şeriatın temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet nasları arasında teâruzun vukû bulup bulmadığı meselesi klasik literâtürde oldukça geniş tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaların neticesinde deliller arasında hakiki anlamda teâruzun meydana gelmediği, ancak zâhirde teâruzun mümkün olduğu görüşü genel kabul görmüştür. Zâhirî olan bu teâruzun da bir takım araştırmalar, derin düşünme ve incelemelerle giderilmesi mümkün görülmüştür. Zira sözlük anlamı ile bağlantılı olarak terminolojide külli veya cüz'î delillerin birbiriyle çelişmesi anlamına gelen teâruzun Şâri' için düşünülmesi imkânsızdır. Akl-ı selim ile düşünen bir insan için bile hoş karşılanmayan çelişkili konuşma ve davranış tarzının, iman ve amel hükümlerinin kaynağı olan Şâri' hakkında caiz görülmesi imkân dâhilinde değildir. Bu nedenle müctehid ve fakîhler, şer'î deliller arasında görünürdeki teâruz üzerinde metodolojik incelemelerde bulunarak detaylı bir şekilde çözüm yolları önermeye ve objektif kurallar vaz' etmeye gayret etmişlerdir. Bu bağlamda, günümüze kadar gelmiş ilk usûl-i fıkıh eseri kabul edilen *er-Risâle*'de de Şâfiî'nin (ö. 204/819) temel iddiası, vahyi oluşturan malzemenin bir bütün olarak iç tutarlılığa sahip olduğunu göstermektir. Şâfiî, Kur'ân'ın kendi içinde, Sünnet'in kendi içinde ve Kur'ân-Sünnet arasında gerçekte bir çatışma bulunmadığını ortaya koymaya çalışır. Hepsi vahiy kökenli bilgidir. Vahiy ise, bir bütün olarak iç tutarlılığa sahiptir.⁵²² Şâfiî'nin bu çabasından bu yana tefsir, hadis, fıkıh usûlü gibi alanlarda İslâm âlimleri tarafından bu konu incelenmeye devam etmiş ve oldukça geniş bir birikim oluşmuştur.

Lafzın manaya delâletini incelediğimiz bu çalışmamızda delâlet türlerinin birbiriyle teâruz ettiği husûslarda nasıl bir çözüme gidileceğini, hangi kriterlere göre hareket edilmesi gerektiğini görebilmemiz için öncelikle deliller arası teâruz ve tercih hakkında kısa bir ön bilgi vermemiz isabetli olacaktır.

Teâruz, fıkıh usûlünde iki eşit hüccetten her birinin, diğerinin gereğini (hükümünü) engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade eder.⁵²³ Bu da iki

⁵²² Aybakan, Bilal, "İslam'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkıhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:18, 2000, s. 67.

⁵²³ Özen, Şükrü, "Teâruz", *DİA*, 2011, XL, s. 208.

delilden birinin bir hüküm ifade etmesi ve diğer delilin tam tersi bir hükme delâlet etmesi anlamına gelmektedir. İşte burada müçtehidin devreye girip zâhirdeki bu teâruz çözüme kavuşturması gerekmektedir.⁵²⁴ Hem Hanefî hem mütekellimîn usûlcüleri, hedeflenen sonuca ulaşmak için farklı yöntemler izleyerek kendilerine has bir takım metodlar geliştirmişlerdir. Cumhur; sırasıyla naslar arası cem/uzlaştırma, tercih, nesih ve tevakkuf yöntemini izlerken⁵²⁵ Hanefîler; nesih, tercih, cem' ve tesâkut sıralamasını⁵²⁶ takip etmişlerdir. Bu yöntemleri detaylı bir şekilde ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından ayrıntılara girmeden yalnızca tercih yöntemi hususunda kısaca bilgi vermemiz konumuza açıklık getirilmesi açısından uygun olacaktır.

Hanefîler arasında genel kabul gören yöntemlere göre teâruz, rüknü ve şartları⁵²⁷ bakımından incelenip delillerin aynı güçte olup olmadığı, aralarında konu ve zaman birliği ve hüküm zıtlığı bulunup bulunmadığı ortaya çıkarılıp sonuçta güçlü taraf belirlenerek tercih edilir.⁵²⁸ Deliller hiyerarşisi belirlenerek teâruz halinde önde gelen sonra gelenlere aynı sıralama içinde tercih edilir. Ayrıca her bir delil türünün öğeleri arasında güçlülük bakımından bir sıralama yapılır ve tercihte bu sıralama esas alınır. Meselâ, Kur'ân lafızlarının açıklık ve kapalılığı, mânaya delâletlerinin farklılığı, hadislerin rivâyet yolları ve râvilerinin çeşitli durumları hakkındaki sınıflamalar aynı zamanda bu delillerin teâruz halinde birbirine tercih sıralamasını göstermektedir.⁵²⁹

Genel olarak delillerin aklî ve naklî şeklinde tasnif edildiği dikkate alındığında bunlar arasında aklî-aklî, aklî-naklî ve naklî-naklî olmak üzere üç türlü teâruздan söz edilebilir.⁵³⁰ Konumuz itibariyle bizim incelememiz gereken kısım naklî deliller arası teâruz kısmı dâhilindedir. Naklî deliller arası teâruz konusu literâtürde metin, sened, hüküm ve hârici sebep açısından incelenmiştir. Lafzın manaya delâlet şekli nassın metin kısmına dâhil olduğundan biz de delâlet türleri arasında metin yönünden tercih kısmını incelemeye alacağız. Lafızlar bahsi genelinde Hanefîler'in taksimine göre lafız açıklık bakımından zâhir, nas, müfesser, muhkem; kapalılık bakımından hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih; mânaya delâletinin kuvveti bakımından ibâre, işâret, delâlet ve iktizâ şeklinde sıralanır. Bu gruplandırmaların her birinde önce gelenler sonrakilere tercih

⁵²⁴ Zuhaylî, *el-Vecîz*, s. 406.

⁵²⁵ Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teâruz Gidermede Tercih Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2004, s. 39.

⁵²⁶ Şaban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 420-421.

⁵²⁷ Teâruzun rükün ve şartları için bkz. Hafnâvî, *et-Teâruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn*, s. 45-53.

⁵²⁸ Özen, Şükrü, "Teâruz", *DİA*, 2011, XL, s. 210.

⁵²⁹ Özen, Şükrü, "Tercih", *DİA*, 2011, XL, s. 485.

⁵³⁰ Özen, Şükrü, "Tercih", *DİA*, 2011, XL, s. 485.

edildiği gibi açık grubunda yer alanlar kapalı grubunda yer alanlara tercih edilir. Konulduğu mânada kullanılıp kullanılmaması açısından yapılan ayırma göre hakikat mecâzdan, sarîh kinayeden üstün tutulur.⁵³¹ Bir mânaya konulması ve kapsamı bakımından yapılan ayırimda gerek âm gerekse hâssın delâleti kesin sayıldığı için aralarında teâruz bulunduğunda eş zamanlı iseler hâs âmı tahsis eder, hâs daha sonra ise âmın bir kısmını neshetmiş olur; tarih bilinmezse tercih kurallarına göre tercihte bulunulur.⁵³² Bu genel bakıştan sonra belirtmek gerekir ki, oldukça geniş olması ve bir araştırmaya sığdırılması imkânsız olduğundan lafızlar bahsinin diğer dört kategorisini dışarıda bırakarak yalnızca manaya delâleti açısından taksim edilmesi kısmının kendi içinde teâruzu kısmını incelemeye tâbi tutacağız.

Delâlet şekillerinin her biri manaya farklı düzeyde delâlet etmektedir. Bir kısmı manayı doğrudan nazım ile ifade ederken bir kısmı nazım dışında bir karine vasıtasıyla manaya delâlet etmektedir. Dolayısıyla manaya delâletinin kuvveti bakımından farklı olan bu türlerin hüküm ifade etme husûsunda da farklı seviyede olması doğaldır. Yani verdikleri netice birbiri ile teâruz ettiğinde kuvvetli olanın öncelenmesi gerekmektedir. Bu bölümde delâlet türleri arasında teâruz durumunun metin yönüyle ilgili tercih nedenlerini incelemeye çalışacağız.

II. USÛLCÜLERİN DELÂLET TÜRLERİNİ AYIRMA MANTIĞI VE TAKSİMİN TEÂRUZ DURUMUNDA TERCİHE ETKİSİ

Hem fukahâ hem de mütekellimîn usûlcülerinin delâlet türlerini taksim etme biçimleri, bunların teâruz etmesi halinde takip edilecek çözüm yöntemi hakkında bir takım bilgiler vermektedir. Bu nedenle teâruz vâki olduğunda nasıl çözüleceğini tespit etmek için iki grup usûlcünün delâlet türleri için çizdiği tabloyu dikkatle incelemek, her bir türün bulunduğu kategoriye göz önünde bulundurmamak ve aralarındaki farkları ayrıntılı bir şekilde incelemek gerekmektedir. İki metodun delâlet türlerini ayırma mantığı birbirinden tamamen farklı olduğundan bu türler arasında teâruzu çözüme biçimleri de birbirinden farklıdır. Her ne kadar farklılıkların lafzî olduğu söylene de pratik sonuçlarına ve fûrûa yansımalarına bakıldığında durumun böyle olmadığını görmek mümkündür. Zira iki grup usûlcünün her bir tür hakkındaki değerlendirmeleri, tarifleri ve bunları konumlandıkları kategoriler, teâruz durumunda tercih edilen türü belirlemektedir. Bu nedenle de Hanefî ve mütekellimîn metodunun taksim mantığını ve

⁵³¹ Örnekler için bkz. Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercih*, c.2. s. 76-86; Ayrıca bkz. Bedran, *Edilletü't-teşrî'l-müteâriza*, s. 107-112.

⁵³² Üç durum hakkında detaylı bilgi için bkz. Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teâruzu Gidermede Tercih Yöntemi*, s. 109-111.

teâruz durumunda esas aldıkları kaideleri incelemek yararlı olacaktır. Ayrıca iki metodun birbirinden farklı olmakla beraber her birini kendi usûl düşüncesi içinde tutarlı gördüğümüz delâlet şekilleri sistemini tablo üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde görmek kanaatimizce konunun daha net anlaşılmasına yarar sağlayacaktır.

Hanefilerin Taksîmi

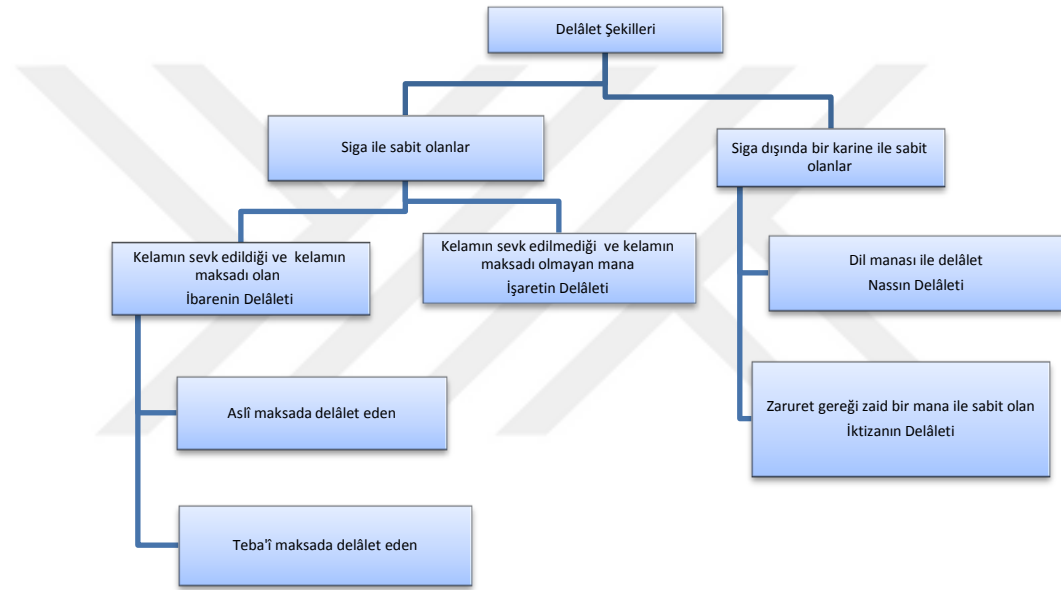
Modern eserlerde geçen ifadelerle göre Hanefiler, dört delâlet türünden her birini müstakil incelemiş gibi görünse de aslında klasik literatür incelendiği takdirde onların, delâlet türlerini nassın nazmı ile delâlet ve nazımın manası (veya nazım dışındaki hâricî karine) ile delâlet şeklinde temelde iki grupta değerlendirdiği görülmektedir. Bunları tek üst başlık altında incelememeleri müstakil başlıklar halinde işlendiği görüşünü desteklese de tanımlarındaki vurgular, türler arasında yaptıkları karşılaştırmalar ve benzetmeler, bu türleri esasında iki grup altında incelediklerini göstermektedir. Nazımla sınırlandırdıkları birinci grubu, Şâri'in maksadını gözönünde bulundurarak nassın maksadı olan ibârenin delâleti ve nassın maksadı olmayan işâretin delâleti şeklinde ikiye ayırmışlardır. Nazım dışında mana/hâricî karine ile sabit olan ikinci grubu ise mananın sübût sebebini göz önüne alarak nassın dil manası ile sabit olan nassın delâleti ve sözün sıhhati için gerekli olan manaya delâleti olan iktizânın delâleti şeklinde ayırmışlardır. Onların bu taksimi teâruz durumunda tercih kriterlerinin belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Zira nasların delâletlerinin teâruzunda doğrudan nazımla sabit olanlar nasta açık olduğundan ve herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan manayı verdiği için nazımın manası ile sabit olanlara öncelenmektedir. Nazımla sabit olanlar arasında da nassın maksadı olanlar, maksadı olmayanlara tercih edilmektedir. Yine dil manasından zarûret olmaksızın doğal olarak ortaya çıkan manalar, zarûret gereği nassın sıhhati için sabit olanlara öncelenmektedir.

Tüm bu açıklamalardan Hanefî usûlcülerin nazımla sabit olan ibârenin delâleti ve işâretin delâleti, nazım dışında hâricî bir karine ile sabit olan nassın delâleti ve iktizânın delâleti olarak literatüre dâhil ettikleri bu delâlet türleri taksiminin, delâlet yönlerinin istinbattaki üstünlüğü ve dolayısıyla hüküm kuvveti, lafza yakınlık ve uzaklığı, manaya ulaşmada lafzın etkinliği açısından yapılan bir tertip olduğunu⁵³³ söylemek isabetli bir değerlendirme olacaktır.

Hanefilerin tertib husûsunda bahsi geçen tercihlerinin temelde iki esasa dayandığı söylenebilir. İlk olarak, delâlet türlerinin nassın ifade etmeyi hedeflediği

⁵³³ Okur, Hüseyin, *Fıkıh ve Anlambilim*, s. 121.

manaya delâletinin kuvveti (قوة التدليل المعنوي); ikinci olarak, istidlâl sonucu elde edilen mananın şer'î maksadı oluşturup oluşturmadığı esas alınır.⁵³⁴ Böyle olunca da nazmı ile delâlet edenleri manası ile delâlet edenlere, kelâmın maksadı olanları maksadı olmayanlara, genel geçer olanları zarûret durumunda geçerli olanlara tercih edilir. Yani Hanefî usûl düşüncesinde genel olarak ibârenin delâleti ilk tercih edilen delâlet olmakla beraber ikinci sırada işâretin delâleti, üçüncü sırada nassın delâleti ve son olarak iktizânın delâletine itibar edilir. Bunu daha somut bir şekilde görebilmek için Hanefî usûlcülerin Debûsî'den itibâren takip ettikleri delâlet şekilleri sistemini yakından incelememiz yerinde olacaktır.



[Şekil 1: Hanefî Usûlcülerin Delâlet Taksimi]⁵³⁵

Mütekellimînin Taksimi

Hanefî usûlcülerin taksim mantığını gördükten sonra karşılaştırma yapabilmek adına mütekellimîn usûlcülerinin sistemini incelemek yerinde olacaktır. Mütekellimîn usûlcüleri, eserlerinde delâlet türlerini mantûk ve mefhûm şeklinde iki üst başlık altında incelemiştir.⁵³⁶ Mantûkun delâletini sarîh ve gayri sarîh şeklinde ayırarak işâretin,

⁵³⁴ Damra, Abdulcelil, "el-Lüzûmu'l-aklî fî işâreti'n-nas", *Mecelletü's-şer'îati'd-dirâsâti'l-islâmîyye*, s. 252.

⁵³⁵ Tablo Neseî'nin Keşfü'l-esrâr adlı eserinden yararlanılarak ve bir takımlarla düzenlenmiştir. Bkz. Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 406.

⁵³⁶ Mütekellimînin delâlet anlayışı hakkında detaylı bilgi için bkz. İtaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM yayınları, 2011.

îmânın ve iktizânın delâletini gayri sarîh mantûk delâlet çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bunlardan da işâretin delâletini gayri maksud, îmâ ve iktizânın delâletini maksud mana şeklinde nitelemişlerdir. Mantûkun karşısında mefhûmu da muvâfaka ve muhalefe olarak ayırmışlardır. Onların sistemindeki sarîh mantûk, Hanefilerde ibârenin delâleti, mefhûmu'l-muvâfaka ise nassın delâletinin karşılığını ifade etmektedir. İşâret ve iktizânın delâleti ise detayda farklılıklar olmakla beraber genel anlamda aynı şekilde Hanefî düşüncesinde yer almaktadır. Bunların dışında kalanları Hanefiler fasit delâlet türleri olarak niteleyerek itibar edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir.

Şunu belirtmek gerekir ki, mütekellimîn usûlcüleri, hitabın delâlet şekillerini mantuk ve mefhûm olarak ayrılması hususunda fikir birliği etmişlerdir. Ancak işâret, iktizâ ve tenbihin delâletinin bu iki kısımdan hangisine girdiği konusunda önceki usûlcülerle sonrakiler arasında yaklaşım farklılığı bulunmaktadır. Bakillânî, Gazâlî ve Âmidî gibi bazı usûlcüler, bu delâlet şekillerini mefhûmun kısımları olarak değerlendirmiştir.⁵³⁷ Davut İltaş'a göre bu üç türün "gayri sarîh mantuk" tabiri altında mantukun kısımlarından biri olarak değerlendirilmesini ilk defa İbnü'l-Hâcib yapmıştır. İbnü'l-Hâcib'in bu tasarrufunu kendisinden sonraki usûlcüler benimseyerek devam ettirmişlerdir.⁵³⁸

Mütekellimîn usûlcüleri, delâlet türlerini kısımlara ayırırken temelde iki esasa dayanmışlardır. İlk olarak, mananın istidlâl eden kişi açısından açıklığını ve anlaşılabilirliğini ölçü kabul etmişlerdir. İkinci olarak, bu mananın şer'î maksadı ne kadar yansıttığını esas almışlardır.⁵³⁹

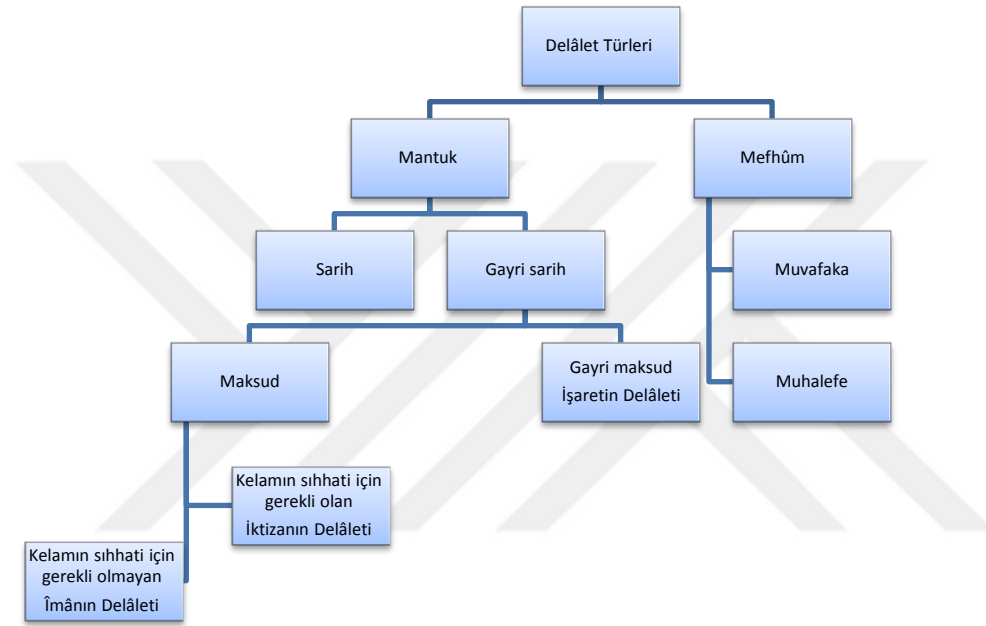
Bu esaslar, delâlet türlerinin birbiri ile teâruz etmesi halinde tercih kriterlerini de belirlemektedir. Bu nedenle Hanefilerin taksiminde dört türden iktizânın delâleti en son tercih edilen tür olmasına rağmen mütekellimîn usûlcüleri, iktizânın delâletini işâretin delâletine tercih etmişlerdir. Bunun nedeni, iktizânın delâletini nassın maksadı olan mana, işâretin delâletini nassın maksadı olmayan mana olarak değerlendirmeleridir. Zira kural olarak bir yerde kelâmın maksadı olan bir mana ile maksadı olmayan mana teâruz ederse maksad olan mana tercih edilir. Yine mütekellimîn usûlcüleri bu taksim tablosundan hareketle iktizânın delâletini Hanefilerdeki nassın delâletinin karşılığı olan mefhûmu'l-muvâfakaya tercih

⁵³⁷ İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 191.

⁵³⁸ Bkz. İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 192.

⁵³⁹ Damra, Abdulcelil, "el-Lüzûmu'l-aklî fi işâreti'n-nas", *Mecelletü's-şer'iatî'd-dirâsâti'l-islâmîyye*, Kuveyt, c. 29, sy.97, 2014, s. 250.

etmişlerdir. Çünkü onlara göre her ne kadar gayri sarîh de olsa mantûk kapsamında olduğundan iktizânın delâleti, mantûk olmayan nassın delâletinden daha güçlü bir şekilde manaya delâlet etmektedir. Netice itibariyle mantûk olanları olmayanlara, sarîh olanları gayri sarîh olanlara, kelâmın maksadı olanları böyle olmayanlara tercih etmişlerdir. Bu anlattıklarımızın zihinde daha somut bir yer edinmesi için mütekellimîn usûlcülerin delâlet şekilleri için çizdiği tabloyu fukahânın tablosu ile karşılaştırmalı olarak incelemek faydalı olacaktır.



[Şekil 2: Mütekellimîn Usûlcülerin Delâlet Taksimi]

A. İbârenin Delâleti ile İşâretin Delâletinin Teâruzu

Debûsî ve Serahsî ibâre ve işâretin delâletleri için şöyle demişlerdir: “Düşünmeye ihtiyaç duyması nedeniyle işâretin delâletinin ibârenin delâletine karşı konumu, kinayenin sarîhe, muhtemelin muhkeme ve müşkilin vazîha karşı konumu gibidir. İki delâlet türü de nasla sabit olmasına rağmen aralarındaki farklılık, teâruz durumunda ortaya çıkmaktadır. İbârenin delâleti kat’î bilgi ifade ederken işâretin delâleti kat’î veya zannî bilgi ifade edebilir.”⁵⁴⁰ İşâretin delâleti, kat’î bilgi ifade ettiği durumda ibârenin delâleti ile tam olarak aynı seviyede olmakla beraber hakikat ve mecâz manaya ihtimali olduğu durumda zannî bilgi ifade ettiği için ibârenin

⁵⁴⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 236-237; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, s. 244.

delâletinden daha sonra gelmektedir.⁵⁴¹ Farklı düzeylerde olsa da iki türün nazım/sîga ile sabit olması onları birbirine yaklaştırmaktadır. Debûsî, bunların bilgi ifade etme husûsunda birbirine yakın olmasını, ikisinin de nazımın sınırları çerçevesinde sabit olmasına bağlar.⁵⁴² Ona göre hem ibâre hem işâretin delâleti nasta herhangi bir eksiltme veya ziyâdeye gidilmeden anlaşılmaktadır.⁵⁴³

Nesefî, Debûsî'nin bu görüşüne katılarak ve daha da açıklığa kavuşturarak kendi görüşünü beyân etmiştir. Ona göre ibâre ve işâretin delâletinin hüküm ifade etme husûsunda eşit olmasının sebebi ikisinin de nazımla sabit olmasıdır. Fakat teâruz ettikleri takdirde ibârenin delâletinin öncelikli olmasının sebebi kelâmın sevk edilmiş olmasıdır. İbâre ile işâretin delâleti karşılaştırılınca işâret yalnız manzum/nazımla sabit olması nedeniyle hem manzum hem de sevk edilmiş olan ibârenin delâletinden geride kalmaktadır. Dolayısıyla ibârenin delâleti yalnızca kendinde bulunan sevk edilmiş olma özelliği sayesinde işâretin delâletinin önüne geçmektedir. Ona göre ibârenin delâletinin işâretin delâleti ile nazımla sabit olma dışındaki benzer bir yönü de ikisinin âm olmaya elverişli olmasıdır. İki tür âm olmaya elverişli olduğuna göre tahsis edilmeye de ihtimallidir.⁵⁴⁴ Ayrıca o, seleflerinin aksine işâretin delâletinin kat'î olma açısından da ibârenin delâleti gibi olduğunu savunmuştur.

Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*'da bu husûsta iki görüşten bahsetmiştir. Bir görüşe göre hem ibâre hem işâret ile delâlet, nazım ile sabit olduğundan hüküm gerektirme noktasında aynı derecededir. Bunun dışındaki kat'î veya zannîlik gibi konularda farklılık olması mümkündür. Çünkü ibârenin delâleti kat'î olduğu halde işâretin delâleti kat'î de olabilir zannî de olabilir. Böyle olduğu için işâretin delâlet ettiği mana ancak tevil ve açıklama yoluyla ortaya çıkabilir. Yani beyândan sonra kat'î bilgi ifade etme ihtimali ile birlikte bunun tersi de mümkündür.⁵⁴⁵ İkinci görüşe göre ise iki türün kat'îyet ifade etme açısından eşit düzeyde olduklarını ancak teâruz durumunda

⁵⁴¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 237.

⁵⁴² İbarenin delâletinin hem nazımla hem açık seçik lafızla sabit olduğu, işâretin delâletinin ise yalnız nazımla sabit olduğu hususunda Hanefî fakihleri arasında görüş birliği bulunmaktadır. İbarenin lafzî delâleti ile işâretin nazma bağlı delâletini dakik bir şekilde birbirinden ayırmak için nazımın anlama etkisinin sınırlarını incelemek gereklidir. Şöyle ki, nazımdan anlaşılan mana, cümlenin terkiibinden ve dizilişinden elde edilen manadır. Lafızları açısından birbirine benzeyen cümlelerin dizilişi farklı olduğunda cümlelerden bir takım farklı (işârî) anlamlar çıkarmak mümkün olmaktadır. Mesela, "ما ضربت زيدا" (Zeyd'e vurmam) cümlesi, vurmaya olumsuzlamaktadır. Ancak Zeyd'e vuran başka birisi var mıdır yoksa hiç vuran olmamış mıdır bilinmemektedir. "ما زيدا ضربت" (Ben Zeyd'e vurmam) cümlesinde konuşmacı Zeyd'e vurmasını olumsuzlamaktadır. Ancak onun sözünden başka herhangi bir şahsa vurduğu anlaşılmaktadır. "ما أنا ضربت زيدا" (Zeyd'e ben vurmam) sözü, ancak Zeyd'in dövülmüş olduğu bir durumda söylenmektedir. Konuşmacı burada Zeyd'e vuranın kendisi olduğunu kabul etmemektedir. Bkz. Kınar, Kadir, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 115-116.

⁵⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132

⁵⁴⁴ Bkz. Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 382; Nesefî, *Şerhü'l-Müntehab*, s. 254.

⁵⁴⁵ Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 314.

ibârenin delâletinin öncelikli olduğunu söylemiştir. Bu görüşe göre ibârenin delâletinin öncelik kazanmasının arkasındaki sebep, onun kelâmın maksadını oluşturması, işâretin delâletinin ondan sonra tercih edilmesinin nedeni ise kelâmın maksadı olmamasıdır.⁵⁴⁶

Bâbertî, Debûsî'nin görüşünü tenkit ederek iki türün de lafzî delâlet olduğunu ve işâretin delâletinin zannî olduğuna dair herhangi bir delil olmadığı durumlarda tıpkı ibârenin delâleti gibi kat'î olabildiğini belirtir. Hatta ona göre iki delâlet türü de hem zannî olmaya hem kat'î olmaya elverişlidir. İbârenin delâletinin kesinlikle kat'î olduğunu düşünenlere karşı, görüşüne delil olarak tahsis edilmiş âm lafzın delâletinin ibâre ile olmasına rağmen zannî olmasını, işâretin delâletinin de kesinlikle zannî olduğunu düşünenlere karşı çocuğun nesebinin babaya dayanması ile ilgili âyetin söz konusu manayı işâretin delâleti ile ifade etmesine rağmen kat'î olmasını öne sürmektedir. Yani "على المولد له" âyetinden çocuğun nesebinin babaya aitliği işâretin delâleti ile elde edilmesine rağmen başka bir manaya ihtimal olmaksızın kat'îdir.⁵⁴⁷ O da teâruz durumunda tercih edilmenin kat'îyet ve zannîyet ile ilgisi olmadığını bunun tıpkı Buhârî'nin düşündüğü gibi kelâmın maksadı olması yönü ile ilgili olduğunu belirtir. Sıgnâkî de aynı şekilde nassın maksadını oluşturması bakımından ibârenin delâletinin öncelikli olduğunu söyler. Fakat burada önemli bir noktaya değinmektedir. Şöyle ki, ibârenin delâleti, kelâmın maksadını oluşturduğundan mütekellimin sözü söylerken dinleyiciye ulaştırmayı hedeflediği manayı ifade eder. Konuşanın dinleyiciye ulaştırmayı hedeflediği mana her hâlükârda diğer manalardan önceliklidir. Bu nedenle de mütekellimin maksadı olan mana ile maksadı olmayan mana arasında çatışma meydana geldiği takdirde maksadı olan mana tercih edilir.⁵⁴⁸

Çağdaş usûlcülerden Fethî Düreynî, ibârenin delâletinin işâretin delâletinden daha güçlü olduğuna gerekçe olarak ibârenin delâletinin nassın maksadı olmasını, buna karşılık işâretin delâletinin nassın maksadı olmamasını⁵⁴⁹ göstermektedir. Bunun yanı sıra ibârenin delâletinin mantık ilmindeki üç delâlet türünü de kapsamasını da ibârenin işârete tercih edilmesi için ölçüt olarak öne sürmektedir. Ona göre ibârenin delâleti, manaya hem mutâbıkî hem tazammunî hem de iltizâmî olarak delâlet etme ihtimaline sahipken işâretin delâleti, yalnızca iltizâmî olarak delâlet etmektedir. Yani işâretin delâlet ettiği mana, Şâri'in maksadı olmayıp yalnızca bu maksadın lâzımı olarak

⁵⁴⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 314; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 382; Molla Civen, *Nûru'l-envâr*, I, 566.

⁵⁴⁷ Bâbertî, *Takrîrü'l-usûl*, III, 280.

⁵⁴⁸ Sıgnâkî, *el-Vâfi fi usûli'l-fikh*, I, 483.

⁵⁴⁹ Gazzâlî'nin "özellikle kastedilmeksizin lafza tâbi olan şey" şeklinde yaptığı tanım sonraki usûlcüler tarafından da benimsenmiş ve işâretin delâleti "konuşanın kastı olmaksızın lafızdan anlaşılan mana" olarak tanımlanmıştır. Bkz. İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 337.

ortaya çıkan manadır. İbâre ise üç delâlet türü ile de manaya delâlet etme imkânına sahip olarak yalnızca iltizâmî olarak delâlet eden işâretten daha güçlü bir konuma gelmektedir.⁵⁵⁰

Bunların dışında ibârenin delâletini işâretin delâletine karşı güçlü kılan diğer bir özelliği, nassın lafızlarının doğrudan manaya delâlet etmesi, düşünmeye hiç ihtiyaç duymaksızın mananın açık olmasıdır.⁵⁵¹ Zira işâretin delâletinde mana açık olmadığından onu elde etmek için dinleyicinin biraz düşünmesi gerektirir. Bu düşünme sürecinin gerekliliği işâretin manaya delâlet gücünü bir derece düşürmektedir.

İbârenin delâletini her durumda kat'î, işâretin delâletini bazen kat'î bazen zannî olarak görenler, bu durumu ibârenin delâletinin tercih edilmesine de dayanak olarak görmüşlerdir. Zira katî olan hüküm, zannî olan veya iki duruma ihtimalli olan hükümden daha kuvvetlidir.⁵⁵² Buna karşılık ikisini de hem kat'î hem zannî olmaya ihtimalli görenler, teâruz durumunda tercih edileni zikrettiğimiz diğer kriterlerle belirlemişlerdir.

İbâre ve işâretin teâruzu ile ilgili klasik usûl eserlerinde en çok zikredilen örneği inceleyecek olursak; Hz. Peygamber (sav), kadınlarla ilgili “Onların akli ve dini eksiktir” demesi üzerine dininin noksanlığının nasıl olduğunu soranlara şöyle demiştir: “Onların her biri ömrünün yarısını evinin köşesinde oturarak geçirir.” Hadiste geçen “şatr” ifadesi vaz'ı itibariyle “yarım” anlamına geldiğinden bu manaya göre kadın ömrünün yarısında namaz kılmaz. Hadis, ibâresiyle kadının ömrünün bir kısmında dinî vecibeleri yerine getiremediğine delâlet etmekle birlikte işâretiyle hayzın en uzun süresinin on beş gün olduğuna delâlet etmektedir. Buradaki işâret, Ebû Ümâme el-Bâhilî'nin Hz. Peygamber'den (sav) rivâyetine göre, “Hayzın en kısa süresi üç gün ve en uzun süresi on gündür” hadisindeki ibârenin delâleti ile çatışmaktadır. Bu rivayete göre hayız en fazla on gün sürmektedir. Bu durumda hayzın en uzun müddeti meselesinde ibâre ve işâretin delâleti çatıştığı halde ibârenin delâleti kelâmın maksadı olmasından dolayı tercih edilir. Zira diğer rivâyetin işâretinin delâlet ettiği mana, nassın maksadı olan mana olmamakla beraber ibârenin delâleti ile elde edilen mana nassın maksadı ve sevk edildiği manayı ifade etmektedir.⁵⁵³ Netice itibariyle Hanefî usûlcüler hayzın en fazla on gün olduğunu ifade eden rivâyeti ibârenin delâleti olması nedeniyle

⁵⁵⁰ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 244.

⁵⁵¹ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 361.

⁵⁵² Uveyyid, *Teâruzu delâlâtü'l-elfâz*, s. 399.

⁵⁵³ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 382.

diğer rivâyete tercih etmişlerdir. Şâfiîler ise bu meselede işâretin delâlet ettiği manayı tercihe şayan bulmuşlardır.

Şâfiî'ye göre "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ" ⁵⁵⁴ âyeti gereği şehitlerin cenaze namazı kılınmaz. Âyet, Allah katında şehitlerin makamının yüksek derecelerde olduğunu açıklamak üzere nâzil olmuştur. ⁵⁵⁵ Bu anlam, ibârenin delâleti sonucunda anlaşılan anlamdır. Aynı âyette şehitlerin cenaze namazının kılınmadığına işâret ile delâlet vardır. ⁵⁵⁶ Allah, Kurân-ı Kerim'de onların diri olduğunu ifade ettiğinden ve ölmemiş bir insanın da cenaze namazı kılınmadığından bu sonuç ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bunun tersi olarak "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنْ صَلَاتُكَ سَكَنَ لَهُمْ" ⁵⁵⁷ âyeti, umûmî olarak tüm ölümler için cenaze namazının vacip olduğuna ibâre ile delâlet etmektedir. Realitede onların hakikî olarak öldüğü zaten ortadadır. Ayrıca miras bıraktıkları malların paylaşılması, eşlerinin başka biriyle evlenmesi, kendilerinin defnedilmesi vb. durumlardan dolayı şehitler, hükûmî olarak ölü sayıldıklarından onların da diğer tüm ölenler gibi cenaze namazlarının kılınması ibârenin delâleti ile vacip kılınmıştır. Bir önceki âyetin işâreti ile bu âyetin ibâresinin teâruz etmesi halinden ibârenin delâleti tercih edilmiştir. Dolayısıyla da onların cenaze namazı da kılınmaktadır. ⁵⁵⁸

Hız. Peygamber (sav) bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Sizin Yahudiler ve Hristiyanlarla durumunuz şuna benzer; işçi çalıştırmak isteyen bir adam, 'benim için günün yarısına kadar bir kîrata (ölçü birimi) kim çalışmak ister' der ve Yahudiler bu süre içinde çalışır. Sonra, 'kim günün yarısından ikindi namazına kadar bir kîrata çalışır' der ve Hristiyanlar günün yarısından ikindi vaktine kadar belirlenen ücrete çalışır. Daha sonra adam, 'kim ikindi namazından akşama (mağrib) kadar iki kîrata çalışır' der. İşte ikindi vaktinden akşama kadar çalışan grup sizsiniz. Sizin ecriniz onların iki katıdır. Bunun üzerine Yahudi ve Hristiyanlar itiraz ederek 'Biz daha çok çalışıp neden Müslümanlardan daha az ücret alıyoruz?' derler. Allah onlara, 'Size haksızlık ettim mi?' diye sorar. Onlar, 'hayır' derler. Bunun üzerine Allah, 'Onlara verdiğim benim fazlımdır. Onu istediğime veririm.' buyurur." Hadis, Müslümanların

⁵⁵⁴ "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْفَعُونَ" Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar." Âli İmran 3/169.

⁵⁵⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 314.

⁵⁵⁶ Bazı usûlcüler, bu iki âyette bahsedilen delâlet şekillerinin olmadığını söylemiştir. Onların açıklamasına göre ilk âyetteki "diri" ifadesi cenaze namazını engelleyecek şekilde gerçek bir yaşam anlamını ifade etmez. Dolayısıyla âyetin şehitlerin diri olduğuna işâret ile delâlet etmesi söz konusu değildir. Yine "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ" ifadesi "onlara dua et" anlamında olduğundan cenaze namazı kılma anlamına ibâre ile delâlet söz konusu değildir. Bu durumda iki âyet arasında teâruz söz konusu değildir. Sıgnâkî, "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ" ifadesinin cenaze namazı olarak yorumlanmasını Debûsî'nin *el-Esrâr fi'l-furû* eserine dayandırmaktadır. Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 315; Sıgnâkî, *el-Vâfi*, I, 485.

⁵⁵⁷ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتُكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ Tevbe 9/103.

⁵⁵⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 315; Sıgnâkî, *el-Vâfi fi usûli'l-fikh*, I, 485.

diğer ümmetlerden daha faziletli olduğunu ifade etmek üzere sevk edilmiş olup ibârenin delâleti bu yönündedir. Bunun yanında Yahudi ve Hristiyanların itirazı, öğle namazı vaktinin ikinci vaktinden daha uzun olduğuna işâret ile delâlet etmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin de kabul ettiği üzere öğle namazı vaktinin, zevalden bir şeyin gölgesinin iki misli olana dek sürdüğü ortaya çıkmaktadır. Çünkü eğer öğle vakti bir şeyin gölgesinin misli kadar olmasıyla sona erseydi hadisin işâretinin aksine ikinci namazının vakti daha uzun olurdu. Hâlbuki Hristiyan ve Yahudilerin itirazı, Müslümanların çalıştığı vakit olan ikinci vaktinin öğle vaktinden daha kısa olduğuna işâret etmektedir.⁵⁵⁹

Namaz vakitleri ile ilgili diğer bir rivâyette öğle namazının vaktinin belirlenmesinde söz konusu işâretin delâletinden farklı olan bir ibârenin delâleti ortaya çıkmaktadır. Bu rivâyete göre Cebrail (as), Hz. Peygamber'e (sav) ilk gün eşyanın gölgesi misli kadar olan vakitte ikindiye, ikinci gün aynı vakitte öğleyi kıldırmıştır. Rivâyetteki ibârenin delâleti, ikinci vaktinin bir şeyin gölgesinin bir misli olması vaktinden başladığı yönündedir. Öğlenin vakti bu şekilde belirlendiği takdirde önceki hadisteki işâretin delâlet ettiği mana olan öğle vaktinin ikinci vaktinden uzun olması, mümkün olmamaktadır. Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Şâfiî ve âlimlerin çoğu, bu hadisin ibâresini diğer hadisin işâretine tercih etmişlerdir.⁵⁶⁰

"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ" âyeti,⁵⁶¹ ibâresi ile adam öldürme suçunun cezası olarak kısas uygulanmasına delâlet etmektedir. Buna karşılık "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ" "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا" âyeti,⁵⁶² adam öldürmenin cezasının yalnızca cehennem azabı olduğunu ibârenin delâleti ile ifade etmektedir. Beyân ve teşrî makamında tek bir şeyin zikredilmesi hükmün o şey ile sınırlı olduğuna delâlet eder ki burada yalnızca uhrevî cezanın zikri ile yetinilmiş, buna ek olarak herhangi bir cezadan söz edilmemiştir. Bu da işâretin delâleti ile dünyada kâtile ceza verilmediği yani kısas uygulanmadığı sonucunu vermektedir. İlk âyet kısası gerektirirken ikinci âyet bunun aksine işâret etmektedir. Bu durumda iki âyet arasında teâruz olduğundan nassın nüzul maksadını oluşturan ve doğrudan lafızdan elde edilen ilk âyetin hükmü, iltizâm yoluyla elde edilen ve lafızdan

⁵⁵⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316.

⁵⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 316.

⁵⁶¹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ " Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır." Bakara 2/178.

⁵⁶² "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا" "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır." Nisa 4/93.

doğrudan elde edilmemiş olan ikinci hükmüne tercih edilmekte ve katile kısas uygulanması hükmü kabul edilmektedir.⁵⁶³

“على المولود له رزقهن و كسوتهن” âyetinin işâretine göre babanın, çocuğu üzerinde çok güçlü hukukî hakları vardır. Bu işâretin delâletine göre babanın nafaka konusunda da herkesten öncelikli olması gerekir. Yani baba ihtiyaç halinde iken çocuğun maddi durumu iyiyse çocuk babanın nafakasını diğer ihtiyaç sahibi yakınlarından daha önce ödemelidir. Ancak bu mana ile teâruz eden bir başka rivâyete göre anne, infak konusunda babadan önce gelmektedir. Rivâyete göre Hz. Peygamber’in (sav) ashâbı ona insanlar arasında iyilik edilmeye en layık olanın kim olduğunu sorunca o, bu kişinin anne olduğunu söyledi. Ashâbın üç defa soruyu sormasına rağmen aynı cevabı veren Resulullah (sav), ancak dördüncü defa sorulduğu zaman “babadır” şeklinde cevap verdi. Bu riyalet de ibâresi ile annenin nafaka konusunda öncelikli olduğuna delâlet etmektedir. Yani ikisi de ihtiyaç sahibi ise annenin nafakası babanın nafakasından sonra verilmemelidir. Bu da annenin nafaka husûsunda en az baba ile aynı seviyede olduğunu göstermekte, hatta annenin babadan önce geldiğini göstermektedir. Yani çocuğun kendine ve ailesine yaptığı harcamaların aynısını annesi için de yapması gerekmektedir. Hem anne hem baba ihtiyaç sahibi ise ve çocuk yalnızca birinin nafakasını karşılayacak güçte ise annenin nafakasını öder.⁵⁶⁴ Netice olarak âyetin işâreti ile rivâyetin ibâresinin delâleti birbirine zıt hükümler vermektedir. Bu durumda yaygın görüşe göre ibârenin delâleti bahsettiğimiz gerekçelerden ötürü işâretin delâletine tercih edilir.

B. İbârenin Delâleti ile Nassın Delâletinin Teâruzu

Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu nassın delâletinin ibârenin delâleti ile aynı düzeyde olduğunu ve yalnızca teâruz durumunda ibârenin delâletinin öncelikli olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁶⁵ İbârenin delâletini nassın delâletine tercih etmelerine gerekçe olarak da ibârenin delâletinin nassın hem nazımından hem manasından, nassın delâletinin nassın yalnızca dil manasından elde edilmesini öne sürmüşlerdir. Yani hem mana ile hem nazımla hükme delâlet eden ibâre, yalnızca mana ile hüküm ifade eden delâlete tercih edilir. Ayrıca ibârenin delâletinde manaya ulaşmak ve hükme varmak için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmamasının yanında nassın delâletinde hakkında nas gelen olay ile hakkında nas gelmeyen olay arasında ortak bir mananın tespit edilmesi ve hükmün bu manaya göre sabit olması gerekmektedir. Bu durumda doğrudan manayı

⁵⁶³ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 362.

⁵⁶⁴ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 145.

⁵⁶⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 329; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 153.

ifade eden ibârenin delâleti vasıta aracılığıyla manayı ifade eden nassın delâletinden daha güçlü olmaktadır.⁵⁶⁶

Ayrıca ibârenin manaya delâleti nassın delâletinden daha açık olduğu için herhangi bir karışıklığa düşmeden manayı anlamak daha kolaydır. Nassın delâletinde ise mana, nasta açıkça zikredilmediğinden ihtilafa düşülmesi daha mümkündür. Bu nedenle ikisinin teâruz etmesi halinde ibârenin delâleti nassın delâletine tercih edilir.⁵⁶⁷ Yani üzerinde ittifak edilen hüküm ihtilaf edilen hükme tercih edilir.

C. İbârenin Delâleti ile İktizânın Delâletinin Teâruzu

Hanefî usûlcüler, ibârenin delâletini işâret ve nassın delâletinden üstün gördükleri gibi iktizânın delâletinden de üstün görmüşlerdir. Ancak usûl eserlerinde ibârenin delâleti ile iktizânın delâletinin teâruzu hakkında herhangi bir örneğe yer vermemişlerdir. Buhârî, teâruzun birbirine eşit olan deliller arasında mümkün olduğu esasına dayanarak bu iki tür arasında eşitliğin sağlanmadığını dolayısıyla aralarında herhangi bir teâruzdan bahsetmenin zor olduğunu ve bunun için örnek zikretmenin tekellüf olduğunu belirtmektedir. Fakat delâlet şekillerinin tamamının birbirinden farklı düzeyde olduğu düşünülürse Buhârî'nin bu görüşüne itiraz etmek mümkündür. Onun görüşü kabul edildiği takdirde yalnızca ibâre ile iktizânın delâleti arasında değil, hiçbir delâlet türü arasında teâruzun olmaması gerekir ki bu durum vâkıya aykırılık göstermektedir. Halbuki delâlet türleri arasındaki teâruz hakikî olmayıp zâhirî olduğundan deliller arasında manaya delâleti daha kuvvetli olan tercih edilerek söz konusu çatışma çözüme kavuşturulmaktadır.

Çağdaş müelliflerden Abdulaziz b. Muhammed el-Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-elfâz*, adlı çalışmasında ibâre ve iktizânın delâletine bir örnek zikretmektedir. Uveyyid'in örneğinde yer alan iktizânın delâleti, kelâmda yapılan takdirleri muktezâ ve mahzûf diye ayıran usûlcülerin muktezâ tanımına uymamakla beraber özellikle Şâfiî usûlcülerin ve muktezâ ile mahzûfu ayırmayan az sayıdaki Hanefî usûlcünün muktezâ tanımı ile muvâfıktır. Bahsi geçen örneği zikredecek olursak, "إن الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" hadisinde Şâfiîlerin ve muktezâ-mahzûf ayırımı yapmayan Hanefîlerin anlayışına göre kelâmda iktizâen "hüküm" takdir edildiğinde Müslümanların işledikleri tüm hataların hükümlerinin kaldırıldığı, hatadan sorumlu olmadıkları anlamı ortaya çıkmaktadır. Buna göre iktizânın delâleti ile hataen adam öldüren kâtilin mutlak olarak cezalandırılmaması gerekmektedir. Ancak ne var ki Nisa

⁵⁶⁶ Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-elfâz*, s. 400.

⁵⁶⁷ Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-elfâz*, s. 369.

sûresinde geçen “Kim bir mü’mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü’min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir.” mealindeki âyetin⁵⁶⁸ ibâresinin delâletine göre hataen adam öldürmenin cezası köle azadı olarak belirlenmiştir. Bu mana da hadisin iktizânın delâletinin ifade ettiği mana ile teâruz etmektedir. Burada Şâfiîler ile Hanefîlerden muktezâ ile mahzûfu ayırmayanlar, ibârenin delâletinin manasını tercih etmişler ve hataen öldürmede diyet ödenmesi gerektiğine hükmetmişlerdir.⁵⁶⁹

İbârenin delâletini iktizânın delâletine tercih ederken de iki türün sınırlarına göre bir takım kriterlere dayanmışlardır. İbârenin delâleti, nassın doğrudan lafzından elde edilen, sevk edilen ve nassın maksadı olan hükmü ifade etmektedir. Buna karşılık iktizânın delâleti kelâmın nazımından elde edilmemekte, nasta açıkça zikredilmemekte, aksine nassın sıhhati için zarûrete binaen takdir edilmektedir. Böyle olunca doğrudan nazımdan elde edilen mana, zarûrî olarak takdir edilen manadan daha öncelikli olmaktadır.⁵⁷⁰ Ayrıca ibârenin delâletinden çıkarılan mana, nassın sınırlarının dışında olan herhangi bir takdir veya hâricî bir manaya ihtiyaç duymamaktadır. İktizânın delâletinde ise kelâmın ifade ettiği hükme ulaşmak için kelâmda bulunmayan fakat varsayılan bir takım takdirlere ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla da nasta apaçık zikredilen ibârenin delâleti, ancak takdir edilerek sabit olabilen iktizânın delâletinden daha üst bir konuma çıkmaktadır.⁵⁷¹

Bunun dışında ibârenin delâletinde nas herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın kendi başına sağlıklı bir mana ifade ediyorken, iktizânın delâletinde nassın sıhhati ancak muktezâ vasıtasına bağlıdır. Bu özelliğine binaen anlam ifade etmek için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymayan ibârenin delâleti, hüküm ifade etme husûsunda iktizânın delâletinden daha üstün olmaktadır.⁵⁷²

Düreynî, iktizânın delâletini diğer delâlet türleri gibi müstakil bir delâlet türü olarak görmemektedir. Onun bu düşünceye sahip olmasına neden olan husûs, iktizânın delâletinin sırf bir manayı tashih etmek için sabit olmasıdır. Bu fikirden hareketle teâruz konusunda diğer usûlcülerden daha farklı bir yöntem izlemektedir. Ona göre iktizânın delâletinde nassın sıhhati için gerekli olan muktezâ, sabit olduktan sonra artık açıkça zikredilmiş lafız konumuna gelmektedir. Dolayısıyla da iktizânın delâleti ile diğer

⁵⁶⁸ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَبِئْسَ الْمُسْلِمَةُ إِلَىٰ أَهْلِهِ Nisâ 4/92.

⁵⁶⁹ Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-Elfâz*, s. 400.

⁵⁷⁰ Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-Elfâz*, s. 401.

⁵⁷¹ Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-Elfâz*, s. 401.

⁵⁷² Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-Elfâz*, s. 401.

delâlet türleri arasında meydana gelen teâruz, aslında bu lafız ile başka bir nas arasında oluşmaktadır. Lafız konumuna gelen bu muktezânın, her lafızda olduğu gibi âm olma ihtimali de vardır. Muktezânın âm olduğunu ve teâruz ettiği nassın lafzının hâs olduğunu varsaydığımız takdirde de âm bir lafız ile hâs bir lafız arasında teâruz vukû bulmuş olur ki bu durum, delâlet türlerinin birbiriyle teâruzundan çok farklıdır. Ona göre âm lafız ile hâs lafzın teâruzu tahsisin esasını oluşturmaktadır. Yani tahsis aslında teâruz halinde olan âm lafız ile hâs lafzı uzlaştırmanın bir yöntemidir. Uveyyid'in, iktizânın delâletinin teâruzuna örnek olarak verdiği "ümmetten hatanın kaldırılması" hadisinin diğer naslarla teâruzunun, tahsis ile çözüldüğünü düşünmektedir. Onun kurguladığı yöntemine göre hadiste takdir edilen ve muktezâ sayılan "hüküm" âm bir lafızdır. Âyette geçen hataen öldürmenin hükmü ise hâs bir hükümdür. Aralarındaki teâruz ancak hadisteki âm hükmün âyetle tahsis edilmesi ile giderilir. Yani hatanın hükmünün kaldırılması hükmü, hataen adam öldürme ve hakkında tahsis edildiğine dair özel delil gelen diğer olaylar dışındaki durumlar hakkında umûmî olarak cereyan etmektedir.⁵⁷³

Yine hadisteki muktezânın âm olduğu göz önünde bulundurulursa namazı unutup kılmayan kişinin kaza etmesine gerek olmadığı hükmü ortaya çıkar. Bunun tersi olarak namazın unutulup eda edilmemesi ile ilgili gelen "Kim uykuda kalarak veya unutarak namazı eda etmezse hatırlayınca eda etsin. Zira artık namazın vakti kişinin hatırladığı vakittir." mealindeki hadis ise unutulup eda edilmeyen namazın sonradan kaza edilmesini gerektirmektedir. Aralarındaki bu teâruz diğer meselede olduğu gibi âm hükmün tahsis edilmesi ile giderilir. Bu durumda da unutmamanın hükmü namaz dışındaki olaylar hakkında umûmî olarak geçerli olup namaz meselesi ile hakkında tahsis edildiğine dair özel delil gelen meselelerde geçersiz olur.⁵⁷⁴

D. İşâretin Delâleti İle Nassın Delâletinin Teâruzu

İbârenin delâletinden sonra gelen işâretin delâleti, benzer yönleri olmakla beraber nassın delâletinden farklı bir delâlet türüdür. Serahsî, nassın delâletinin kıyas karşısındaki konumunu göz önünde bulundurarak doğrudan nastan anlaşılmayıp nassın manasından hareketle elde edilse de netice itibariyle nassın delâletinin nas ile sabit olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle onu işâretin delâleti ile aynı düzeye taşımıştır. Ona göre işâretin delâleti ile nassın delâletinin ortak yönü dilin beliğ olmasını sağlamaları, ayrıldıkları yön de birinin lafız açısından diğerinin mana açısından dilde

⁵⁷³ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 365.

⁵⁷⁴ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 366.

belâgatı sağlamasıdır.⁵⁷⁵ Pezdevî de herhangi bir gerekçe göstermese de muhtemelen Serahsî ile benzer düşüncelerle nassın delâletinin işâretin delâleti ile aynı düzeyde olduğunu yalnızca teâruz durumunda işâretin delâletinin öncelikli olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁶ Onların bu düşüncesi kendilerinden sonra Hanefî usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul görmüştür.

Nesefî aynı şekilde nassın delâletinin işâretin delâleti ile benzer olduklarını ileri sürerek bu benzerliğin tıpkı ibâre ile işâret arasındaki ilişkide olduğu gibi kat'îlik bakımından olduğunu söyler. Ona göre bunların diğer bir benzerliği, Serahsî'nin işâret ettiği gibi ikisinin de kelâmı belîğ hale getirmeleridir. Teâruz durumunda işâretin delâletinin nassın delâletine tercih edilmesinin sebebi ise işâretin nazımla sabit olması, nassın delâletinin nazımın kendisi değil de dil manası ile sabit olmasıdır. Onun bu düşüncesine göre işârette hem nazım hem mana mevcutken nassın delâletinde yalnızca mana olduğundan nassın delâleti işâretin delâletinden geride kalmaktadır. Bu nedenle de teâruz ettikleri takdirde işâretin delâlet ettiği mana tercih edilmektedir.⁵⁷⁷ Bâbertî de Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'üne şerh olarak yazdığı *et-Takrîr*'inde aynı gerekçelere dayanarak işâretin delâletinin nassın delâletine öncelenmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁷⁸

Görüldüğü üzere Hanefî usûlcülerin çoğu işâretin delâletinin nassın delâletinden daha üstün olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre işâretin delâleti, nassın delâleti gibi aracı bir unsur ile değil, doğrudan lafızla elde edildiğinden daha önceliklidir. Bunun bir diğer nedeni, işâretin delâletinde hem dil manası hem nazım aynı anda mevcutken nassın delâletinde yalnız dil manasının mevcut olmasıdır. Bu durumu usûlcüler, "İşâret ile nassın delâletleri karşılaştırılır, bunun sonucunda işâretin delâletinde nazım muârazadan sâlim kalır. Dolayısıyla da işâretin delâleti teâruzda öne geçmiş olur." şeklinde açıklamaktadır.⁵⁷⁹

Hanefîlerin bu düşüncesinin nassın ifade etmeyi hedeflediği manaya delâletinin kuvveti açısından değerlendirilmesi esasına dayandığını söylemek mümkündür. Büyük çoğunluğun iltizâmî delâlet olarak değerlendirdiği işâretin delâletinde lüzûmiyet ilişkisi zâtîdir.⁵⁸⁰ Yani lafzın işitildiği anda nazımın siyakı sayesinde dinleyicinin zihninde herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın (lâzım-ı zâtî) bir mana oluşur. Bu mananın

⁵⁷⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 242.

⁵⁷⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 329; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, s. 245.

⁵⁷⁷ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 385.

⁵⁷⁸ Bâbertî, *et-Takrîr*, III, 308.

⁵⁷⁹ Uveyyid, *Teâruz delâlâtî'l-elfâz*, s. 402.

⁵⁸⁰ Damra, Abdulcelil, "el-Lüzûmu'l-aklî fi işâreti'n-nas", *Mecelletü's-şerîati'd-dirâsâtî'l-islâmîyye*, Kuveyt, c. 29, sy.97, 2014, s. 252.

oluşması için hâricî herhangi bir vasıtaya gerek yoktur. Elde edilmesinde nassın hem nazımından hem manasından yararlanılmaktadır. Buna karşılık nassın delâletinde lüzûmiyet ilişkisi gayr-i zâtîdir. Nazımın kendisi değil de manası vasıtasıyla hükme ulaşılmaktadır. Lüzum-i zâtî olan mana nasta doğrudan bulunduğundan, nassın dışındaki dil manası olan gayri zâtîden doğal olarak daha kuvvetli olmaktadır. Bu nedenle de Hanefîlerin düşüncesinde işâretin delâleti nassın delâletinden daha güçlü bir delâlet türü olarak teâruz halinde tercih edilmektedir.

Bir başka görüşe göre işâretin delâleti ile nassın delâleti eşit düzeydedir ve teâruz durumunda birbirinin önüne geçemezler. Ancak kendileri dışında tercihi gerektiren bir unsurdan kaynaklı olarak biri diğerinin önüne geçirilebilir. Uveyyid'e göre onların bu düşüncesi, muhtemeldir ki her bir türün güçlü olan yönünün diğerinde zayıf kalması nedeniyledir. Lafız ve manayı aynı anda barındırması yönüyle işâret güçlü iken, Şâri'in maksadı olması yönüyle nassın delâleti daha güçlüdür. Bu nedenle teâruz etseler bile başka bir karine olmadığı sürece biri diğerinin önüne geçirilemez.⁵⁸¹

Mütekellimîn usûlcüleri konuya Hanefîlerden daha farklı bir perspektiften bakarak nassın delâletini kelâmın kasdını taşıyan bir delâlet türü olarak yorumlarlar ve kelâmın kasdını taşımayan işâretin delâletinden daha güçlü olduğunu düşünürler. Hanefîlerden İbn Abdîşşekûr, bu husûsta mütekelliminin görüşünü tercih ederek Hanefîlerin görüşünü tenkid etmiştir. Ona göre maksud mananın olduğu yerde başka bir delile itibar edilmemelidir. Bu nedenle, “işâretin delâleti ile nassın delâleti karşı karşıya geldiğinde nazım muârazadan sâlim kalır ve işâretin delâleti tercih edilir” şeklindeki iddianın, üzerinde düşünölmeye muhtaç olduğunu belirterek bu görüşe katılmadığını göstermektedir.⁵⁸²

Fethî Düreynî, işâret ile nassın delâletinin teâruzunda mütekellimîn usûlcülerden yana bir tavır alarak ve işâretin delâletinin nassın delâletine öncelenmesi görüşünü eleştiriye tabi tutarak nassın delâletinin işâretin delâletinden daha kuvvetli olduğunu ve teâruz durumunda öncelikle tercih edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu düşüncesini nassın delâletinden elde edilen mananın Şâri'in kasdı olmasına dayandırmaktadır. Ona göre bazı istisnalar olmakla beraber usûlcülerin çoğunluğu işâretin delâlet ettiği mananın mütekellimin maksadı olmadığı, bunun aksine nassın delâlet ettiği mananın mütekellimin kasdını oluşturduğu husûsunda görüş birliğinde bulunmuşlardır. O halde ibârenin delâleti ile işâretin delâletinin teâruzunda

⁵⁸¹ Uveyyid, *Teâruzu delâlâtî'l-elfâz*, s. 403.

⁵⁸² İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût (Fevâtihu'r-rahamût içinde)*, 449.

mütekellimin kasdı olan ibârenin öne geçirilmesi gibi burada da mütekellimin kasdını taşıyan nassın delâleti öne geçirilmelidir. Ona göre nassın delâletinin öncelenmesinin bir diğer sebebi, nassın delâlet ettiği mananın işâretin delâlet ettiği manadan daha açık olması, dinleyici tarafından daha kolay ulaşılmasıdır. Yani dinleyici işâretin delâlet ettiği manaya ulaşmak için çaba sarfederken nassın delâletini anlamak için konuşulan dili bilmesi yeterli olup herhangi bir düşünme faaliyetine ihtiyaç duymamaktadır. Bu nedenle de nassın delâleti işâretin delâletinden daha açıktır.⁵⁸³ Ebû Zehre, durumu açıklarken bu görüşü Şâfi'ye nispet ederek, nassın delâletinin ibârenin delâletine daha yakın olduğunu belirtmektedir. Nassın delâletinde Şâri'in maksadının daha açık bulunduğu ve iltizâmî delâlet olan işâretin delâletinde maksadı anlamının zorluğundan söz etmektedir. Zira işâretin delâletinde nassın lâzımlarının Şâri'in maksadı olabildiği gibi maksad olmaması da mümkündür. Aksine nassın delâletinin Şâri'in maksadı olduğunda şüphe yoktur. İşârette bunu tespit etmek nassın delâletine göre daha zor olduğu için nassın delâleti daha güçlü olmakta ve teâruz durumunda tercih edilen delil konumuna çıkmaktadır.⁵⁸⁴

Düreynî, ayrıca nassın delâleti ile elde edilen manaya dilden kaynaklı bir aracı diğer bir deyişle bir "menat" vasıtasıyla ulaşıldığı gerekçesiyle nassın delâletinin işâretin delâletinden sonraya konumlandırılmasını çok zayıf bir görüş olarak nitelmiştir. Ona göre aksine nassın delâletinde nastaki durum ile nas dışındaki durum arasındaki ortak payda olan mananın dilden kaynaklı olması ve açık olması, nassın delâletini ibârenin delâleti ile eşit seviyeye taşıyarak işâretin delâletinin önüne geçirmektedir. Dili bilen herkesin nassın delâlet ettiği manayı kolaylıkla elde etmesi de bu husûsa delil teşkil etmektedir. Konuşanın, herkesin anlayabileceği şekilde ifade ettiği durumlar doğal olarak lüzum-i aklî ile elde edilen manadan daha açık ve güçlüdür. Zira iltizâm yoluyla sabit olan işâretin delâlet ettiği mana kapalı olma ihtimalini de taşımaktadır.⁵⁸⁵

Klasik usûl eserlerinde en çok zikredilen örnek üzerinden işâretin delâleti ile nassın delâletinin teâruzunu hem Hanefilerin hem de Cumhurun bakış açısından incelemeye tâbi tutalım. "ومن قتل مؤمناً خطأ فتحريراً رقية" âyetine⁵⁸⁶ göre özür olmasına

⁵⁸³ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 361.

⁵⁸⁴ Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 146.

⁵⁸⁵ Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 361.

⁵⁸⁶ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا " Bir mü'minin bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü'min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü'min bir köle azad etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir

rağmen hataen adam öldürme cinâyet kapsamına girdiği için kefâret vermesi gerekmektedir. Bu hüküm, nasta ibârenin delâleti ile ifade edilmiştir. Şâfiî'ye göre hataen öldürmede özür olmasına rağmen kefâret gerekiyorsa kasıtlı öldürmede kefâretin vacip olması daha da gereklidir. Çünkü kasıtlı öldürmede suç, hataen öldürmeye göre daha kuvvetli bir şekilde bulunmaktadır. Nassın delâleti ile çıkarılan bu sonuç, Nisâ sûresinin doksan ikinci âyetinden çıkarılan işâretin delâleti ile çatışmaktadır. "Bir mü'mini kasıtlı öldürene ebedî cehennem cezası vardır." mealindeki âyette⁵⁸⁷ geçen ceza kelimesi, verilecek karşılığın tamamını yani kâmil olan karşılığı ifade etmektedir. Cehennem cezasının dışında ayrıca kefâret de gerekseydi âyetteki ifade eksik olmuş olurdu ki Kur'ân-ı Kerîm hakkında böyle bir durum söz konusu olamaz. Buna karşılık bir önceki âyette hataen öldürmede kefâretle birlikte diyet de vacip olduğundan ikisi ayrı ayrı zikredilmiştir. Burada da ek olarak kefâret gerekseydi ayrıca zikredilirdi. Bu durum işâretin delâletiyle kasıtlı adam öldürmede kefâretin olmadığı neticesini ortaya çıkarmaktadır. Hanefî usûlcüler bu âyetin işâretinin delâletini diğer âyetin nassının delâletine tercih etmişlerdir.⁵⁸⁸ Şâfiîler ise nassın delâletini işâretin delâletine tercih etmişlerdir. Yani hataen öldürmede kisasın gerektiği gibi kasıtlı öldürmede de kisasın gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre nassın delâletinde Şâri'in maksadının daha açık olması ve dilden anlaşılan bir mana olması nassın delâletini ibârenin delâletine daha yaklaştırmaktadır. İşâretin delâleti ise nassın lâzımı olduğu için açık olmayıp anlaşılması daha zordur. Bu nedenle de teâruz ettikleri takdirde tercih edilir.⁵⁸⁹

Nesefî, kasten adam öldürmede kisasın, hataen öldürmede diyetin gerekmesine dayanarak yine âyetteki cezanın tüm cezayı ifade etmediği şeklindeki muhtemel itirazlara da cevap vermektedir. Ona göre hataen öldürmede diyet ve kasten öldürmede kisas cezası suç mahalline yönelik verilen cezalardır. Âyetlerde geçen hataen öldürmede kefâret ve kasten öldürmede cehennem cezası ise doğrudan fiile/suçta yönelik bir cezadır. Yani âyet ile ilgili olarak cezanın tamamının ebedi cehennem olması, doğrudan suç sebebiyledir.

Sıgnâkî, Nesefî ve Bâbertî gibi işâretin delâletinde hem nazım hem mananın; nassın delâletinde ise yalnızca mananın bulunmasına dayanarak işâretin delâletinin nassın delâletinden öncelikli olduğunu savunur. Daha sonra iki türün teâruzuna şu örneği verir; Şâfiî'ye göre kendisine fitır sadakası vacip olan kişinin zengin olması şart

köle azad etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ard arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." Nisa 4/92.

⁵⁸⁷ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا Nisa 4/93.

⁵⁸⁸ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 385.

⁵⁸⁹ Abdüssemi, Muhammed, *Turuku delâleti'l-lafz ale'l-ma'na*, s. 70.

babanın çocuğunu öldürmesi durumunda kısas edilmeyeceğine delâlet etmektedir. Bu sonuç, temlik bildiren harf-i cer ile çocuğun babaya nispet edilmesinden çıkmaktadır. Zira hukuken mal sahibi malında istediği şekilde tasarrufta bulunma serbestiyetine sahip olduğundan kendi malına verdiği zarardan dolayı cezalandırılmaz. Ancak bununla beraber “وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ” âyeti,⁵⁹⁴ nassın delâleti ile babaya kısasın gerekliliğine delâlet etmektedir. Âyet, Yahudilerin kısası uygulamasında eşitliğe riayet etmesi gerektiğini bildirdirmektedir. İnsanların birbirine zulmetmesini ve kan dökülmesini engellemek üzere kâfirler için vaz edilen bu hüküm, Müslümanlar için öncelikle geçerli olmaktadır. Dolayısıyla da Müslüman babaları da nassın delâletiyle kapsayarak eşitliğin esas alınması ve babanın da çocuğu karşılığında kısas edilmesi gerektiğine delâlet etmektedir. Fakat, Hanefî usûlcüler, kelâmın nazmı ile sabit olduğundan bir önceki Âyetin işâretinin delâlet ettiği manayı kelâmın manası ile sabit olan bu nassın delâletine tercih etmişlerdir. Netice olarak babanın çocuğu karşılığında kısas edilmemesi gerektiği sonucuna varmışlardır.⁵⁹⁵

E. İşâretin Delâleti İle İktizânın Delâletinin Teâruzu

Hanefî usûlcülerin çoğunluğu işâretin delâletinin iktizânın delâletinden öncelikli olduğunu savunmuştur. Ancak sayıları az da olsa bu görüşü kabul etmeyen bir grup usûlcü olmuştur. İşâretin delâletinin öncelikli olduğunu düşünenlerin delili, iltizâm yoluyla da olsa işâretin delâletinde hükmün nassın nazmı ile sabit olmasıdır. Zira iktizânın delâletinde muktezânın hükmü nassın kendisi değildir. Mütেকellimin sözünün şer'an veya aklen veyahut doğruluk açısından sağlıklı bir mana ifade etmesi için zarûreten sabit olmaktadır. Dolayısıyla nassın nazmı ile ifade edilen bir durumun nassın dışında bir şey ile ifade edilene tekaddüm etmesi doğaldır.⁵⁹⁶

Hanefî usûlcüler, işâretin delâleti ile iktizânın delâletinin teâruzunda bir önceki konuda olduğu gibi işâretin delâletinin lüzûmiyet özelliğinden hareket ederek çözüm üretmeye çalışmışlardır. Onlara göre hem işâretin hem de iktizânın delâleti mantikî delâlet türlerinden iltizâmın delâleti kapsamında bulunmaktadır. Ancak işâretin delâleti hem müteahhir hem zâtî lâzım iken iktizânın delâleti mütেকaddim lâzımı oluşturmaktadır. Mütেকaddim lâzım ise sırf nassın sıhhati için zarûret gereği sabit olmakta, ihtiyaç dışında yok sayılmaktadır. Bu nedenle nassın zâtî lâzımı olan ihtiyaç

⁵⁹⁴ وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ "Biz onda (Tevrat'ta), onların üzerine cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş yazdık. Yaralara (karşılık da) kısas vardır. Ama kim bunu bağışlarsa, kendisi için bir kefarettir. Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar zalim olanlardır." Mâide 5/45.

⁵⁹⁵ İtkâni, *et-Tebyin*, I, 324.

⁵⁹⁶ Uveyyid, *Teâruzu delâlati'l-elfâz*, s. 405.

gereği olmayan işâretin delâleti manaya delâleti açısından iktizânın delâletinden daha kuvvetlidir.

Sadrüşşerîa'dan itibâren usûlcülerin iktizânın delâletinde sözün mütekaddim lâzımı üzerinde durması, onu işâretin delâletinden kesin çizgilerle ayırıştırma çabalarına dayanmaktadır. Aynı zamanda işâretin manaya delâletinin iktizânın delâletinden daha kuvvetli olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Zira iktizânın iltizâmî delâletinde nasta açık olmayan mana, mütekaddim lâzım olarak konumlanırken işâretin iltizâmî delâletinden elde edilen mana müteahhir lâzım olarak konumlanmaktadır. İktizânın delâletindeki mütekaddim lâzımın varlığı nassın sıhhati için şart koşulurken müteahhir lâzım için böyle bir şarta ihtiyaç duyulmamaktadır. İşâretin delâletinin her ne kadar apaçık olmasa da nazım çerçevesinde var olması sayesinde müteahhir lâzıma hârici unsurlara ihtiyaç duymadan doğrudan ulaşmak mümkündür. Ancak iktizânın delâletindeki mütekaddim lâzım için böyle bir şey söz konusu değildir. Mütekaddim lâzım olan muktezâ nassın tamamen dışında yalnızca konuşanın zihninde mevcuttur. İşâretin delâleti ile iktizânın delâletinin bu durumunu Sadrüşşerîa, illet-ma'lûl ilişkisi üzerinden açıklar. İşâretin delâletini illetin ma'lûle nispetine benzetir. Ona göre melzûmun (burada nassın) müteahhir lâzıma karşı konumu, illetin ma'lûle karşı konumuna benzer. Melzûmun mütekaddim lâzıma (işâretin delâlet ettiği manaya) delâleti ise ma'lûlün illete delâleti gibidir. İletin ma'lûla delâleti ma'lûlün illete delâletinden daha güçlüdür. Zira illetin varlığı bizi ma'lûlün varlığına kesin olarak götürmesine rağmen ma'lûlün varlığı bizi illetin varlığına daima ve kesin olarak götürmemektedir. İletin ma'lûle delâletine güneşin ışığa delâletini, ma'lûlün illete delâletine ışığın güneşe delâletini örnek verirsek konunun somutlaştırılarak anlaşılmasını sağlayabiliriz. Güneş'in varlığı bize ışığın varlığı bilgisini kesin bir şekilde verdiği halde ışığın varlığı, bizi Güneş'in varlığı bilgisine kesin bir şekilde ulaştırmamaktadır. Çünkü ışığın kaynağı Güneş olabileceği gibi başka şeyler de olabilir. Bu mantığa göre işâretin delâletinden elde edilen manaya ulaşmanın iktizânın delâletinden elde edilen manaya oranla daha kolay ve daha kesin olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu nedenle de Hanefî düşüncesinde daha kesin olan bilgi yani işâretin delâlet ettiği mana, varlığı kesin olmayan iktizânın delâletine tercih edilmiştir.

Leknevî, işâretin delâletinin nassın delâletinden öncelikli olmasından ötürü iktizânın delâletinden daha da öncelikli olduğu şeklinde Hanefîlerin görüşüne karşı çıkmıştır. Bu iddia karşısında iktizânın delâletinin işâretin delâletinden öncelikli olması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü iktizânın delâletinde nazımın delâlet ettiği mana muktezânın varlığına bağlıdır. Muktezâ olmadığı takdirde nazımın manası iptal olur.

İşâretin delâletinde ise nassın manası işâretin delâlet ettiği manaya bağlı değildir. İşâretin delâlet ettiği mana bilinmese bile nazmın manasına herhangi bir hâlel gelmez. Bu nedenle ona göre nazmın manasının sıhhatinin bağlı olduğu durum yani muktezâ, nazmın manasının sıhhatinin bağlı olmadığı mana olan işâretin delâletinden daha öncelikli olmalıdır.⁵⁹⁷

Yukarıda zikrettiğimiz gibi Hanefî usûlcülerin teâruz etmeleri durumunda işâretin delâletini ibârenin delâletinden sonraki sıraya yani ikinci mertebeye almasına rağmen mütekellimîn usûlcüleri, gayri mantûk olan iktizânın delâletinden de sonraya almışlardır. Hanefîler, iktizânın delâletini ise delâlet türleri arasında en zayıfı ve teâruz halinde en son amel edileni olarak belirlemişlerdir. Bu nedenle işâretin delâleti ile iktizânın delâleti teâruz ettiğinde nazımla sabit olduğu için işâretin delâletini tercih etmişlerdir.⁵⁹⁸

Buna karşılık mütekellimîn usûlcüleri iktizânın delâletini kelâmın söylenişinden kastedilmesi ve kelâmın doğruluğu için gerekli olduğu gerekçesiyle kelâmın kasdı olmayan ve zorunlu olmayan işâretin delâletinden üstün görmüşlerdir.⁵⁹⁹ Onların bu tercihi daha önce verdiğimiz delâletlerin taksimi tablosu eşliğinde düşünülecek olursa kendi içinde tutarlı görünmektedir. Zira iktizânın delâletini gayri sarîh mantûk çerçevesinde değerlendirerek işâretin delâleti ile aynı seviyeye getirmekle beraber onu maksud mana çerçevesinde değerlendirerek maksud olmayan işâretin delâletinden daha üst bir düzeye taşımışlardır. Yani iktizânın delâlet ettiği manayı konuşanın kastı olan mana olarak değerlendirdiklerinden öne geçirmişlerdir. Daha önce de değindiğimiz gibi Şâri'in maksadının olduğu yerde başka bir delili öne geçirmek isabetli olmadığından onların bu düşüncesi kendi sistemleri içinde tutarlıdır.

Hanefîlerin delâletler taksimine baktığımızda ise iktizânın delâletini nazmın dışında mana ile sabit olan delâlet türü olarak değerlendirdiklerini, bununla beraber konuşanın maksadı olmayan bir delâlet türü ve hatta muktezâyı nas ile tam olarak aynı seviyede değil de nassa tâbi olarak kabul ettiklerini görüyoruz. Yani nazımla sabit olmaması, nas ile aynı seviyeye çıkamaması ve kelâmın maksadı olmaması nedeniyle iktizânın delâletini delâlet türleri arasında en düşük seviyede görmeleri ve teâruz halinde en son amel edileni olarak kabul etmeleri kendi kurguladıkları sistem içerisinde tutarsız değildir.

⁵⁹⁷ Leknevî, *Kameru'l-akmâr*, I, 303.

⁵⁹⁸ Ureynî, *Delâletü'l-işâre*, I, 90.

⁵⁹⁹ Uveyyid, *Teâruzu delâleti'l-elfâz*, s. 361.

F. Nassın Delâleti ile İktizânın Delâletinin Teâruzuna

Hanefî usûlcülerin çoğu iktizânın delâletinin nasla sabit olması açısından nassın delâleti ile aynı düzeyde görmektedirler. Fakat teâruz etmeleri durumunda nassın delâletinin öncelikli olduğunu savunmuşlardır.⁶⁰⁰ Serahsî, bunun nedenini, nassın delâletinden elde edilen mananın dilden doğal olarak çıkması, iktizânın delâletinde ise muktezânın şer'in zarûreti nedeniyle sabit olması şeklinde açıklar.⁶⁰¹ İktizânın delâleti, nassın hukukî açıdan sıhhat bulması için zarûreten takdir edildiğinden zarûret dışında takdir edilmemektedir. Nassın delâletinde ise dil manasının olduğu her yerde hükmün mevcut olduğu üzerinde hemen hemen tüm usûlcüler görüş birliğinde bulunmuşlardır. Bu da nassın delâletinin iktizânın delâletine öncelenmesini sağlamaktadır. Neseffî, bu meselede benzer ifadelerle aynı görüşü beyân ettikten sonra iktizânın delâletinin nassın delâletine benzemesinin diğer delâlet türleri gibi kat'î olmasına dayandığını belirtir.⁶⁰² İtkânî ise iktizânın delâletinde hem muktezânın hem de onun hükmünün muktezânın hükmü olarak sabit olduğuna dayanarak muktezânın da kat'î olduğunu öne sürmektedir. Zira muktezâ kat'î olarak sabit ise ona bağlı olan muktezâ ve muktezânın hükmü de kat'î olur.⁶⁰³

Neseffî, nassın delâleti ile iktizânın delâletinin teâruzuna dair örnek olmadığını iddia edenleri eleştiriye tabi tutarak onların örnek bulmamasını yeterli araştırmayı yapmamalarına bağlamış⁶⁰⁴ ve iktizânın delâleti ile nassın delâletinin teâruzuna şöyle bir örnek vermiştir; Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'e (sav) hayızlı iken kan bulaşmış kıyafeti hakkında sorduğu soruya Resulullah (sav) şöyle cevap vermiştir: "Önce onu kazı ve ovala, sonra su ile yıka!" Neseffî'nin yorumlamasına göre hadis, iktizânın delâleti ile su dışındaki akışkan maddelerle necaseti yıkamanın caiz olmadığına delâlet etmektedir. Zira su ile yıkamak vacip olduğuna göre su dışındaki herhangi bir madde ile yıkamak iktizâen yasaklanmış olmaktadır. Fakat aynı zamanda nassın delâleti ile de necasetin su dışındaki akıcı maddelerle izale edilebildiğine delâlet etmektedir. Zira yıkamak fiilinin dil bakımından manası, dili bilen herkesin anlayabileceği şekilde necasetin ortadan kaldırılmasıdır. Bu, su ile olduğu gibi su dışındaki akıcı maddelerle de mümkündür.⁶⁰⁵ Burada Hanefî usûlcüler, nassın delâlet ettiği manayı tercih ederek su dışındaki akıcı maddelerle de temizliğin mümkün olduğunu kabul etmiştir.

⁶⁰⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 248; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 352; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 158.

⁶⁰¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 248.

⁶⁰² Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 398.

⁶⁰³ İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 329.

⁶⁰⁴ Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 398.

⁶⁰⁵ Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 398.

Buhârî, Hanefî usûlcülerin çoğunluğu gibi iktizânın delâletinin nassın delâleti ile denk olduğunu ancak teâruz durumunda nassın delâletinden sonra geldiğini düşünmüştür. Dolayısıyla nassın dil manasıyla sabit olan hüküm yani nassın delâleti ile sabit olan hüküm, iktizâsıyla sabit olan hükümden daha kuvvetlidir. Muktezâ ile dilin herhangi bir yönden ilişkisi olmadığı halde hükmün şer'î olarak sıhhat kazanması için kendisine ihtiyaç duyulmakta ve zorunlu olarak sabit olmaktadır. Hatta kelâmın sıhhat kazanma zarûreti olmadığına hiçbir şekilde sabit olmaz. Dolayısıyla teâruz durumunda en son sırada gelir.⁶⁰⁶

Bu açıklamaları yaptıktan sonra iktizânın delâletinin diğer delâlet türleri ile teâruz ettiği herhangi bir örnek bulamadığını, Pezdevî'nin bazı şârihlerinin zorlama yoluyla örnek zikrettiklerini belirtmiştir. Zorlama olarak nitelediği örnek şöyledir; bir satıcı, müşterisine iki bin dirhem karşılığında bir köle satın parayı teslim almadan müşteriye “köleni benim yerime bin dirheme azad et” demesi ile satım akdi iktizânın delâleti ile sabit olsa da nassın delâleti ile sabit olmaz. Yani iktizânın delâlet ettiği hüküm ile nassın delâlet ettiği hüküm birbirine zıt olmaktadır. Çünkü Hz. Âişe'den gelen bir rivâyet, nassın delâletine göre bu akdin gerçekleşmediğini göstermektedir. Rivâyete göre bir kadın Hz. Âişe'ye gelerek, “Ben Zeyd b. Erkam'dan bedelini daha sonra ödemek üzere sekiz yüz dirhem karşılığında bir câriye satın aldım. Hemen ardından aynı câriyeyi altı yüz dirhem karşılığında ona sattım.” dedi. Hz. Âişe buna tepki göstererek bu işlemin caiz olmadığını, yaptıkları bu işin kötü bir iş olduğunu ve tevbe etmeleri gerektiğini söyledi. Hz. Âişe'nin verdiği bu hüküm, ikinci işlemde ribâ şüphesi olmasına dayanır. Zira ikinci işlemde Zeyd, iki yüz dirhemi karşılıksız almış bulunmaktadır. Zeyd b. Erkam hakkında gelen bu rivâyette nassın delâletinden, satılan birşeyin, semenin tesliminden önce daha az bir semenle geri alınmasının fasid olduğu anlaşılmaktadır. Kölenin azad edilmesi meselesinde olduğu gibi satımın gerçekleştiği ise iktizânın delâleti ile anlaşılmaktadır. Fakat Zeyd b. Erkam meselesinden, nassın delâleti ile Zeyd b. Erkam için caiz olmayan bu durumun diğer insanlar için de caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Bu meselede olduğu gibi iki delâlet türü birbirinden farklı hüküm verse de nassın delâleti, iktizânın delâletine tercih edilmektedir.⁶⁰⁷

Bâbertî de Buhârî gibi bazı usûlcülerin iktizânın delâleti için örnek arayışına girmelerini tekellüf olarak niteleyerek bu delâlet türünün diğer üç delâlet türü ile teâruz etmesini imkânsız görmektedir. Bunu da diğer delâlet türlerine karşılık yalnız iktizânın delâletinin zarûrete binaen sabit olmasına bağlamaktadır. Ona göre zarûrî olan bir şey,

⁶⁰⁶ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 352.

⁶⁰⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 352; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 329-330.

ihtiyaç dolayısıyla varlık alanına çıktığından ihtiyaç durumu devam ettikçe sabit olur. Bu nedenle zarûrî olan birşeyin zarûrî olmayan ile teâruz etmesi imkânsızdır.⁶⁰⁸

Çağdaş usûlcülerden Abdülaziz b. Muhammed el-Uveyyid, *Teâruzu delâlati'l-elfâz* adlı çalışmasında Hanefî usûlcülerin çoğunluğunun nassın delâletini iktizânın delâletinden daha güçlü gördüklerini belirterek dayanaklarını da açıklamıştır. Onun açıklamalarına göre Hanefîler, nassın delâletinin hükmün menatı olan mana sayesinde güç kazandığını düşünmektedirler. İktizânın delâletinde herhangi bir illet olmadan zarûret nedeniyle hüküm sabit olduğundan dilin illeti ile sabit olan hükümden yani nassın delâletinden daha zayıf kalmaktadır.⁶⁰⁹ Zira nassın delâletinde zarûret söz konusu olmadığından hükmün müsbiti olan mananın olduğu her yerde hüküm sabit olur. Aksine iktizânın delâletinde muktezâ, sözün sıhhati için sabit olduğu için yalnız bu zarûretin olduğu yerde sabit olur. Bu da nassın delâletinin daha güçlü olmasını sağlamaktadır.⁶¹⁰

Ayrıca Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna göre teâruz halinde nassın delâletinin iktizânın delâletine tekaddüm etmesi, iki türün lüzûmîyet özelliklerine dayanmaktadır. Nassın delâleti müteahhir lâzımı oluştururken iktizânın delâleti mütekaddim lâzımı oluşturmaktadır. İşâret ile iktizânın delâletinde vurguladığımız üzere lafzın müteahhir lâzımına delâleti mütekaddim lâzımına delâletinden daha güçlüdür. Dolayısıyla da nassın delâleti iktizânın delâletinden daha kuvvetli olmaktadır.⁶¹¹

Aslında Hanefî usûlcülerin kâhir ekseriyetinin iktizânın delâleti ile sabit olan manayı nassın delâleti ile sabit olan manaya eşitmiş gibi zikretmeleri onların bu delâlet türlerinin kıyastan üstün olduğunu göstermeye yönelik çabalarının ürünüdür. Zira hem nassın delâletinin diğer delâlet türleri ile karşılaştırılması hem de iktizânın delâletinin bunlarla karşılaştırılması sadedinde bunların, kıyasa karşılık olarak nas olduğunu ve nassın da her şartta kıyastan öncelikli olduğunu izah etmeye çalışmışlardır. Yoksa aslında dört delâlet türü için de kurdukları benzerlikler sınırlı olduğundan bunların hepsini birbiriyle aynı seviyede gördüklerini söylemek isabetsiz olur.

Mütekellimîn usûlcülerine göre nassın delâletine karşılık gelen mefhûmü'l-muvâfaka, mantûkun dışında bir türdür. Dolayısıyla onlara göre mantûk çerçevesinde bulunan iktizânın delâleti nassın delâletine tercih edilmelidir. Hanefîlerde ise nassın delâleti üçüncü mertebede, ibâre ve işâretin delâletinden sonra, iktizânın delâletinden de

⁶⁰⁸ Bâbertî, *et-Takrîr*, III, 340.

⁶⁰⁹ Uveyyid, *Teâruzu delâlati'l-elfâz*, s. 406.

⁶¹⁰ Uveyyid, *Teâruzu delâlati'l-elfâz*, s. 406.

⁶¹¹ Damra, Abdulcelil, "el-Lüzûmu'l-aklî fi işâreti'n-nas", *Mecelletü's-şer'iati'd-dirâsâti'l-islâmiyye*, Kuveyt, c.29, sy.97, 2014, s. 253.

önceki düzeyde yer almaktadır. Mütakellimînin iktizânın delâletini nassın delâletine öncelemesinin nedeni, bu türü gayri sarîh mantûk çatısı altında zikretmeleridir. Yani sarîh olmasa da mantûk çerçevesinde olduğundan iktizânın delâletini mefhûmdan daha üst düzeye taşımışlardır. Nassın delâleti ise onlara göre mefhûm olduğundan geride kalmaktadır. Hanefîler ise iktizânın delâletini başlı başına bir tür olarak görmekle beraber nazmın dışında zarûret nedeniyle harici bir karine ile sabit olan bir delâlet türü olarak değerlendirdikleri ve konuşanın kasdının dışında gördükleri için en sona almışlardır.⁶¹²

III. MANTIK DİSİPLİNİNDEKİ DELÂLET TÜRLERİNİN TEÂRUZU

Mantıktaki üç delâlet türünün Hanefî fıkıh usûlüne dâhil edilmesi Sadrüşşerîa ile gündeme gelmiştir. Delâlet türlerine yaklaşımından elde ettiğimiz bir izlenim de ibâre ile işâretin delâletinin mantıktaki üç delâlet düzeyinde, nassın delâleti ile iktizânın delâletini de yalnızca iltizâmî düzeyde manaya delâlet ettiğini düşünmesidir. Onun aksine önceki usûlcüler, usûldeki her bir delâlet şeklinin mantık ilmindeki yalnızca bir delâlet türü ile karşılığını ifade etmişlerdi. Söz gelimi işâretin delâletini iltizâmî delâlet, ibârenin delâletini mutâbıkî delâlet olarak görmüşlerdi. Fakat o, muhtemeldir ki nassın anlam çerçevesini genişletmek için ibâre ve işâretin hem mutâbakat hem de tazammun hem iltizâm yoluyla delâlet etmeye müsait olduğunu göstermeye çalışmıştır. Onun işâretin delâletinin de tıpkı ibârenin delâleti gibi mantıktaki üç delâlet düzeyinde gerçekleştiği düşüncesi pek çok fikhî hükmün elde edilmesini sağlayan işâretin delâletinin aslında ne kadar etkin bir şekilde kullanıldığını gösterme çabasının ürünüdür. Ancak ne var ki onun bu girişimi Molla Hüsrev,⁶¹³ Molla Fenârî ve Hâdimî gibi bazı usûlcüler tarafından benimsenmişse de Hanefî çevresinde pek fazla kabul görmemiştir. Bununla birlikte yine de usûlcüler usûldeki delâlet şekilleri ile mantıktaki delâlet şekilleri arasında benzerlikler kurarak lafzın manaya delâleti çerçevesini tanımlamaya devam etmiştir. Çoğunluk, ibârenin delâletini mutâbıkî veya tazammunî, geriye kalanları iltizâm yoluyla delâlet olarak yorumlamıştır. Doğal olarak onların fıkıh usûlünde öngördükleri dört delâlet türü arasındaki teâruz, mantık ilmindeki üç delâlet türü arasında da mümkündür. Mutâbakat, tazammun ve iltizâm yoluyla delâletin teâruzu konumuzla doğrudan alakalı olmasa da bunların kendi aralarındaki teâruz ve tercih kaideleri usûldeki delâlet türleri arasındaki teâruzun ve hatta her bir delâlet türünün

⁶¹² Ureynî, *Delâletü'l-işâre*, I, 91.

⁶¹³ Molla Hüsrev'in delâlet türlerine yaklaşım tarzı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ceylan, Hadi Ensar, *Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı ve Fûrû'a Yansımaları* (Basılmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

kendi alt türleri arasındaki teâruzun çözümü hakkında fikir vermeye müsaittir. Bu nedenle bu üç tür arasındaki teâruz ihtimallerine kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır.

A. Delâlet-i Mutâbakatın Delâlet-i Tazammun ile Teâruzu

Biri mutâbıkî diğeri tazammunî olan iki delâlet türü teâruz ettiği takdirde mutâbakat yoluyla delâlet eden delil tercih edilir. Bunun iki nedeni vardır. İlk olarak, mutâbıkî delâletin konuşanın muradına delâleti tazammun yoluyla delâletinden daha güçlüdür. Ayrıca mutâbakat yoluyla delâlette müsemânın tamamı anlaşılırken tazammunî delâlette sadece bir kısmı anlaşılmaktadır. Bu nedenle birşeyin tamamını gösteren delâlet, yalnızca bir parçasını gösterenden daha güçlüdür.⁶¹⁴

B. Delâlet-i Mutâbakatın Delâlet-i İltizâm ile Teâruzu

Mutâbakat yoluyla delâlet, iltizâm yoluyla delâletten daha somut ve daha kesin olduğundan teâruz halinde mutâbakat, iltizâma tercih edilir. Bu tercihin bir diğer nedeni, mutâbakat yoluyla delâlet ancak sarîh nas ile mümkün iken iltizâm yoluyla delâletin gayri sarîh nas ile mümkün olmasıdır. Sarîh nas, gayri sarîh olandan daha kuvvetli olduğuna göre mutâbakatın iltizâmdan kuvvetli olduğu açığa çıkmaktadır. Ayrıca mutâbakatın müsemânın tamamına delâlet etmesi ve iltizâmın yalnızca lâzımına delâlet etmesi bu tercihin bir başka nedenidir.⁶¹⁵

Bu gerekçelerden ötürü ibârenin delâletinin diğer delâlet türleri ile teâruzunda ibârenin delâleti çoğunluğa göre mutâbakat yoluyla delâlet olduğundan diğer üç türden öncelikli olarak tercih edilmektedir.

C. Delâlet-i Tazammun ile Delâlet-i İltizâmın Teâruzu

Biri tazammunî diğeri iltizâmî olan iki delil birbiriyle çatıştığında tazammunî delâlet iltizâmî delâlete tercih edilir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, tazammunî delâletin sarîh nas ile, iltizâmî delâletin ise gayri sarîh nas ile sabit olmasıdır. İkinci neden, tazammunî delâlette dinleyici, konuşanın sözünü işittiğinde müsemânın bir cüz'ünü kavrar; iltizâmî delâlette yalnızca bağlantılı olduğu bir lâzımını kavramasıdır. Bir müsemânın cüz'ü, ona lâzımından daha yakın olduğundan onu ifade etmeye daha yatkındır. Bu nedenle tazammunî delâletin iltizâmî delâlete öncelenmesi isabetli bir tutumdur.⁶¹⁶

⁶¹⁴ Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-elfâz*, s. 353.

⁶¹⁵ Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-elfâz*, s. 354.

⁶¹⁶ Uveyyid, *Teâruzu delâlâti'l-elfâz*, s. 354.

SONUÇ

Dil, insanların duygu ve düşüncelerini birbirine doğru bir şekilde aktarmasını sağlayan bir araçtır. İnsanların anlaşabilmek için birbirlerinin dilini ve hangi lafızlarla neyin ifade edildiğini anlaması gerekmektedir. Aynı şekilde şer'î ahkâmı anlamada aslı kaynaklarımız olan Kur'an ve Sünnet naslarının günümüze yazılı formda gelmesi nedeniyle bizim onları doğru anlamamız, onların dilini doğru bir şekilde çözümlenemize bağlıdır. Bu nedenle fıkıh usûlünde dil bahisleri önemli derecede işlenmiş ve naslar belirli kurallar çerçevesinde yorumlanarak sistematik bir hukuk metodolojisi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Hukukî bir metin aynı anda pek çok manayı içerebilir. Dolayısıyla da böyle bir metnin farklı delâlet yollarıyla farklı manalara delâlet etmesi mümkündür. Bu hususu özellikle hukukî hükümlerin istinbat edildiği temel kaynaklarımız olan Kur'an ve Sünnet metinleri için düşündüğümüz zaman lafızların manaya delâleti ile ilgili tartışma ve çalışmaların tuttuğu yekun anlam kazanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in vecizliği ve Peygamber Efendimizin cevâmiü'l-kelim nitelikleri, onlardan aynı anda birçok mana çıkarılmasını sağlamaktadır. Fakat nasların bu esnekliği onların sınırlarını aşan yorumlara sevk etmemelidir. Bu nedenle de lafızların manaya delâlet şekillerini belirli kurallara bağlamak elzem bir hal almakta ve bunları tespit etmek oldukça dikkat ve ehemmiyet gerektirmektedir.

Yorum teorisi olarak ifade edebildiğimiz lafızların manaya delâlet şekli konusu, Hanefî (fukahâ) usûlcüleri ile mütekellimîn usûlcüleri tarafından farklı yöntemlerle kısımlandırılmıştır. Hanefîler, Debûsî'den itibaren dörtlü bir tasnife başvurarak ibârenin, işâretin, nassın (delâletin) ve iktizânın delâleti şeklinde bir ayırım yapmışlardır. Teker teker bu türlerin tanım ve sınırları ile ilgili bir takım farklı yaklaşımlar bulunmakla beraber tasnife yönelik esaslı bir değişiklik teklif eden Hanefî usûlcü olmamıştır. Onlar, delâleti bu türler ile sınırlayarak bunların dışındaki tüm delâletleri fâsid delâlet olarak nitelemişlerdir. Mütekellimîn metodunda ise lafzın manaya delâleti, mantûkun ve mefhûmun delâleti şeklinde temelde iki başlık altında ele alınmış ve bunların her biri ayrı ayrı sınıflandırmaya tâbi tutulmuştur. Mütekellimîn usûlcüleri, Hanefîlerin fâsid olarak niteledikleri mefhûmu'l muhâlefetin delâletini de sahîh bir delâlet türü olarak görmüş ve lafzın manaya delâlet sınırlarını daha genişletme yoluna başvurmuşlardır.

Her bir tür ile ilgili tanım ve bilgiler incelendiğinde aslında Hanefîlerin bu dört türü iki başlık altında gördüklerini söylemek mümkündür. Nassın sevk edildiği ve

maksadı olan ibârenin delâleti ile ve nassın maksadını oluşturmeyen ve sevk edilmediği manaya delâleti olan işâretin delâleti genel anlamda nazım ile sabit olan delâletler olarak değerlendirilmiştir. Nassın dil vasıtasıyla elde edilen manasını oluşturan nassın delâleti ile nassın sıhhatli bir mana kazanması için nassın dışında bir unsur olarak sâbit olan iktizânın delâleti nazım dışında bir mana veya karine ile sâbit olan delâletler olarak nitelendirilmiştir. Hanefî doktrininde bu tasnif genel anlamda kabul görmüş, ancak bununla beraber detaylarda bir takım farklı tutumlar gösterilmiştir. İbârenin delâletinin Şâri'in maksadını taşıdığı hususunda ittifak olmakla birlikte nassın gelişinin aslı maksadı olmayan mananın ibârenin delâleti kapsamına girip girmediği hususu tartışmalıdır. Bu mananın, ibârenin delâleti olduğunu söyleyen usûlcülerin çoğunluğunun karşısında bunun, işâretin delâleti olarak yorumlanması gerektiğini iddia eden usûlcüler de olmuştur. Bunların başında gelen Sadrüşşerîa, bu iddiasıyla işâretin delâletinden çıkarılan pek çok hukukî hükmün Şâri'in maksadının dışında çıkarılmasını engellemeye çalışmaktadır. Bu tasarrufunun yanında delâlet türleri ile alakalı köklü tasarrufu teklif eden de yine Sadrüşşerîa olmuştur. O, delâletleri türünü mantıktaki mutâbakat, tazammun ve iltizâm yoluyla delâletler çerçevesinde tanımlayarak mantığın delâlet türleri ile etkin bir şekilde kaynaştırmasını sağlayan ilk usûlcü olmuştur.

Klasik literatürde nassın dilden kaynaklı anlamı vasıtasıyla elde edilen delâlet olarak tanımlanan nassın delâletinde doğru sonuca ulaşabilmek, Şâri'in maksadını anlamaya bağlıdır. Bu türde Şâri'in maksadı, nassın dil vasıtasıyla ulaşılan manası göz önüne alınarak tespit edilmekte ve bu maksad doğrultusunda nassın dışındaki olaylar hakkında hüküm verilmektedir. Hakkında nas gelen olay ile nasta olmayan olay arasında kurulan benzerlik nedeniyle nassın delâletinde temel tartışma konusu, nassın delâletinin bazı usûlcülerce celi kıyas olarak nitelendirilmesidir. İstisnalar olmakla beraber Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu bu delâletin kıyas olmadığını iddia etmişlerdir. Bu iddialarını temellendirmek üzere bu delâletin aklî bir ictihaddan ziyâde dilden kaynaklı bir istinbat yöntemi olduğunu zikretmişlerdir. Temel hareket noktaları bu olmakla beraber hem bu delâletin hem de kıyasın özelliklerini mukayeseli olarak vererek bunların birbirinden farklı olduğunu ortaya koymuşlardır.

Delâlet türleri arasında usûlcülerin en çok tartıştığı ve görüş ayrılığı yaşadığı tür iktizânın delâleti olmuştur. Nassın doğru bir anlam ifade edilmesi için nasta takdir yapılmasını gerektiren iktizânın delâletinde bu takdirin dil sayesinde mi, akıl sayesinde mi yoksa şeriat sayesinde mi belirlendiği hususu tartışma konusu olmuştur. İlk dönem usûlcüleri üç şekilde elde edilen takdirleri iktizânın delâleti dâhilinde görmüşse de Pezdevî'den itibaren bu algı değişerek yalnızca şer'î bir sebeple takdir edilenler

iktizânın delâleti olarak kabul edilmiştir. İktizânın delâletinin şer'î olan takdir ile sınırlandırılması yönündeki bu tasarruf sonraki pek çok usûlcü tarafından benimsenmişse de mütekaddimîn usûlcülerin tavırlarını sürdüren bazı usûlcüler de olmuştur. İktizânın delâletini şer'îlikle sınırlandıran usûlcüler, dil ve akıl vasıtasıyla yapılan takdirleri hazif işlemleri olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak üzere muktezâ-mahzûf tartışmalarını gündeme getirmiş ve muktezâ ile mahzûf arasında bir takım farklar zikretmişlerdir. Yine muktezânın mahzuftan farklı olduğunu göstermek üzere iktizânın delâletinin bazı şartları olduğunu söyleyerek ve örneklere başvurarak bu iki unsurun sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır.

Delâlet şekillerinin manaya delâlet düzeylerinin farklı olması, mertebelerinin de farklı olmasını sağlamaktadır. Usûlcülerin delâlet türlerini kısımlandırırken dayandıkları esaslar, nunların birbiri ile teâruz etmesi halinde tercih kriterlerini de belirlemektedir. Manaya doğrudan ibaresi ile delâlet eden ibârenin delâleti, delâlet türleri arasında anlama delâleti en açık olanıdır. İbârenin delâleti nazımla sâbit olması açısından işâretin delâleti ile benzerlik gösterse de hem bu yönüyle hem de Şâri'in maksadını taşıması yönüyle işâretten ayrılmaktadır. Bu nedenle zâhirî bir teâruz durumunda ibârenin delâleti, diğer üç türe tercih edilmektedir. Mütekellimîn usûlünde ibârenin delâletine karşılık gelen sarîh mantuk için de aynı durum geçerlidir. İbârenin delâletinin ilk tercih edilen delâlet olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Ancak diğer türlerin birbiri ile teâruzunda mütekellimîn usûlcüleri ile Hanefîler arasında bazı farklılıklar olmuştur. Hanefî usûlünde işâretin delâleti, dolaylı yollarla da olsa nazımla sabit olduğu için nazım dışında sabit olan nassın delâleti ile iktizânın delâletine tercih edilmiştir. Mütekellimîn usûlcüleri ise aksine nassın maksadını taşıdığı gerekçesiyle nassın delâletini, nassın sahih anlam kazanması için zorunlu olduğu ve konuşanın kasdını taşıdığı gerekçesi ile iktizânın delâletini işâretin delâletine tercih etmişlerdir. Hanefîler, iktizânın delâletinin zaruret miktarı takdir edilmesi nedeniyle nassın delâletinin gerisinde kaldığını düşünürken mütekellimîn usûlcüleri gayri sarîh de olsa mantûk kapsamında olan iktizânın delâletini nassın delâletine öncelemişlerdir.

Delâlet türlerinin birbiri ile teâruzu halinde aralarında tertib farklılığını esas alan usûlcüler, delâlet türlerinin tamamının kıyastan daha üstün olduğunu düşünmüşlerdir. Bunu delâlet türlerini başlıklandırma tarzlarında, tanımlarında ve delâletleri birbiri ile kıyaslarken ifade ettikleri argümanlarda açıkça görmek mümkündür. Mertebesi ne olursa olsun dört delâletin de nassın sınırları dâhilinde olduğu düşüncesi ile kıyastan öncelikli olduğu hususunda görüş birliğinde bulunmuşlardır.

KAYNAKÇA

Abdulmuğîs, Âmâl Abdulhamid Muhammed, “Delâlet-ü mefhûmi'l-muvâfaka ve keyfîyetü'l-istidlâli aleyha”, *Kahire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi İslam Araştırmaları Merkezi Dergisi*, Mısır, sy. 44, 2013, 215-176.

Abdusseme, Muhammed, *Turuku delâleti'l-lafz inde'l-usûliyyîn*, Asyut: Külliyyetü'ş-Şerîati ve'l-Kânûn, [t.y.].

Ahsîkesî, Ebû Abdullah Hüsameddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer (644/1246-47), *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, thk. Ahmed Muhammed Nasır Abbas el-Avâzî, Beyrut: Dârü'l-Medari'l-İslâmî, 2005.

Akhisârî, Pruşçak Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfî (1024/1615), *Şerhu semti'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Mustafa Muhammed Ramazan, Kahire: Dâr-u İbni'l-Cevzî, 1431.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (ö. 1014/1606), *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru Sadır, 2006/1427.

Aybakan, Bilal, “İslam'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:18, 2000, 57-77.

Aydın, Mehmet Akif, Muhammed Hamîdullah, “Köle”, *DİA*, XXVI, 237-246.

Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed (786/1384) *Takrîrü'l-usûl li Fahri'l-islâm el-Pezdevî*, thk. Abdüsselam Subhî Hamed; Racea Hamdi Subhi Taha, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005/1426.

Bardakoğlu, Ali, “Delâlet” *DİA*, IX, 119-122.

Bedir, Murteza, “Nesefî”, *DİA*, XXXII, 567-568.

....., “Pezdevî”, *DİA*, XXXIV, 264-266.

....., “Takvîmü'l-Edille”, *DİA*, IX, 493-494.

- Bedrân, Ebü'l-Ayneyn, *Edilletü't-teşrî'l-muteâriza ve vucûhu't-tercih beyneha*, İskenderiye: Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, 1985.
- Berzencî, Abdüllatif Abdullah Azîz, et-Teâruz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-ser'iyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz (730/1330), *Gâyetü't-tahkîk*, Lucknow: Matbau'l-Âlî, 1876/1293.
-, *Keşfu'l-esrâr an Usûl-i Fahri'l-islâm el-Pezdevî*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ceylan, Hadi Ensar, *Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı ve Fürû'a Yansımaları* (basılmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (816/1413), *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Âdil Enver, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.
- Damra, Abdulcelîl Züheyr, "el-Luzûmu'l-aklî fi işâreti'n-nas", *Mecelletü's-şerîat ed-dirâsâti'l-islâmiyyeti*, Kuveyt, c. 29, sy.97, 2014, 222-276.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (430/1039), *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421.
- Dihlevî, Mahmûd b. Muhammed Dihlevî,(ö. ?) *İfâdatü'l-envâr fi idâet-i usûli'l-Menâr*, thk. Hâlid Muhammed Abdülvahid Hanefî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1426.
- Düreynî, Fethî, *el-Menâhicü'l-usûliyye fi'l-ictihâdi bi'r-re'y fi't-teşrî'i'l-islâm*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013/1434.
- Ebû Zehre, Muhammed, "*Usûlü'l-fıkh*", [y.y.] Dâru'l-Fikri'l-Arabî, [t.y.].
- Emîr Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî (987/1579), *Teysîrü't-tahrîr şerh alâ kitâbi't-Tahrîr*, [y.y.] : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931.

Ensârî el-Leknevî, Abdülâlî Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî (1225/1810), *Fevâtihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1423.

Farfûr, Muhammed Şemseddin b. Veliyyüddin, *Muhtasarü'l-efkâr alâ metni'l-Menâr li'l-imâm Abdullah b. Ahmed en-Nesefî*, Dımaşk: Dârü'l-Farfûr, 2001/1422.

Farfûr, Veliyyüddin Muhammed Sâlih, *el-Müzheb fî usûli'l-mezheb ale'l-Müntehab*, Dımaşk : Mektebetu Dârü'l-Farfûr, 1999/1419.

....., *eş-Şâfi ala usûli ş-Şâfi*, Dımaşk: Dârü'l-Farfûr, 2001/1422.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bayrut: el-Mektebetü'l-asriyye, [t.y.]

Görgün, Tahsin, "Lafız", *DİA*, XXVII, 44-46.

Güman, Osman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarsızlık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân*, c.17, sy:33, 2012.

Gürânî, Taha b. Ahmed b. Muhammed b. Kâsım (1300/1883), *Şerhu muhtasari'l-Menâr fî usûli'l-fıkh*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail, Kahire: Dârü's-Selâm, 1988.

Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi (1253/1837), *Menâfi'ü'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, [y.y.], [t.y.].

Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed (691/1292), *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.

....., *Şerhu'l-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005/1426.

- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (1176/1762), *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâid ve cevâmiu'r-ravâik ve'l-fevâid*, thk: Hâlid Azîzî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.
- Hafnâvî, Muhammed İbrâhim Muhammed, *et-Teâruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn ve eseruhüma*, Mansure: Dâru'l-Vefa, 1985.
- Hamevî, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Muhammed el-Hanefî (1098/1687), *Gamzu uyûni'l-basâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985/1405.
- Haskefî, Alâeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî (1088/1677), *İfâdatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr*, thk. Muhammed Saîd el-Burhânî, [y.y.: y.y.], 1992/1413.
- İbn Abdişşekûr, Muhibbullah b. Abdişşekûr el-Bihârî (1119/1707), *Müsellemü's-sübût (Fevâtihi'r-rahamût içinde)*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Âbidîn(1252/1836), *Nesemâtü'l-eshâr*, Pakistan: İdâretü'l Kur'ân ve'l-Ulûmi'l İslâmiyye, 1418.
- İbn Emîr el-Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed (879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa el-Hanefî, (879/1474), *Şerhu muhtasari'l-Menâr - Hulâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-Menâr*, thk. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dımaşk: Dâr-u İbn Kesir; Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1993/1413.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânü'l-arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997/1417.
- İbn Melek, Abdullatif (821/1418'den sonra), *Şerhu Menâri'l-envâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.]

İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî (970/1563), *Fethü'l-Gaffâr bi-Şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-Envâr fî Usûli'l-Menâr*, thk. Abdurrahman Bahrâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1422.

İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid (861/1457), *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, (*Teysîrü't-Tahrîr* içinde) [y.y.] : Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1931.

İbnü's-Sâatî, Muzâfferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (694/1295), *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Azîz b. Mehdî es-Sülemî, Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1418.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM yayımları, 2011.

İn'âm, Muhammed İsa, *İlmü'd-delâle*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2014/1435.

İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib b. Emir Ömer b. Emir Gazi Farabî (758/1357), *et- Tebyîn*, thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999/1420.

Kahveci, Nuri, "Lafız Mana İlişkisi Bakımından İşaretin Delâleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy:14, 2009, 185-202.

Kâkî, Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî el-Hucendî (749/1348), *Câmiü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr li'n-Nesefî*, thk. Fazlurrahman Abdülgafur Efgânî, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997/1418.

Kâsım b. Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa el-Hanefî (879/1474), *Şerhu Muhtasari'l-Menâr = Hulâsatü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Züheyr b. Nasır en-Nasır, Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993/1413.

Kenkûhî, Muhammed Feyzu'l-Hasan, *Umdetü'l-havâşî şerhu Usûli'ş-Şâşî*, thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1982/1402.

- Kınar, Kadir, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Koca, Ferhat, “Mantûk”, *DİA*, XXVIII, 31-33.
-, “Menârü'l-Envâr”, *DİA*, XXIX, 118-119.
- Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2004.
- Konevî, Hâmid b. Mustafa, *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl*, İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1280.
- Köksal, Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM yayınları, 2008.
-, *Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001.
- Lâmişî, Ebü's-Sena Mahmûd b. Zeyd (522/1128), *Kitâb fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emin Leknevî (h. 1304) *Kamerü'l-akmâr li-Nûri'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah Leknevî (ö. 1130/1718), *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, thk. Fethî Mevlânâ Abdülvâhid el-Hâlid, Mahmud Ali Davud el-Ubeydî, Sâlim Hüseyin Timur eş-Şemerî, Kerkük: Mektebet-u Emir; Dımaşk: Dâr-u Nursabah, 2015.
- Molla Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed (834 /1431), *Fusûlü'l-bedâi fî usûli's-şerâi*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006/1427.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi (885/1480), *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl fî usûli'l-fıkıh*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012/1433.

- Neseî, Ebü'l-Berekat Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd(710/1310), *Menâru'l-envâr (Keşfü'l-esrâr içinde)*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.].
-, *Keşfü'l-Esrâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.].
-, *Şerhu Hafizüddin en-Neseî li kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, thk. Salim Öğüt, İstanbul: [y.y.], 2003.
- Okur, Hüseyin, *Fıkıh ve Anlambilim Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Özen, Şükrü, "Sadrüşşerîa", *DİA*, XXXV, 427-431.
-, "Teâruz", *DİA*, 2011, XL, 208-211.
-, "Tercih", *DİA*, 2011, XL, 484-487.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm (482/1089), *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr içinde)*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râmuşî, Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darîr, *Kitabu'l-fevâid alâ usûli'l Pezdevî* (basılmamış doktora tezi), haz. Seyyid Hüseyin Ahmed Seyyid Eşref Medenî Eşrefî, 2009/1430.
- Ruhâvî, Yahya er-Ruhâvî el-Mısırî (?), *Hâşiyetü şerhi'l-Menâr*, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1313.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbûbî (747/1346), *et-Tavdîh fî hall-i gavâmidi't-Tenkîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014/1435.
- Sâlih, Muhammed Edib, *Tefsîrü'n-nusûs fî'l-fikhi'l-islâm*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993/1413.

Seber, Abdulkerim, “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII, sy:2, 2013, 97-130.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed (539/1144), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1987/1407.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.

Sıgnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc (711/1311), *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001/1422.

....., *Kitâbü'l-vâfi fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî, Kahire: Dârü'l-Kahire, 2003/1423.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*, Terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Şâşî, Nizameddin, *Usûlü's-Şâşî muhtasar fî usûli'l-fikhi'l-islâmî*, thk. Muhammed Ekrem Nedvî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Şensoy, Sedat, “Lafız”, *DİA*, XXVII, 42-44.

....., “Mana”, *DİA*, XXVII, 555-557.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *et-Telvih ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998/1419.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî (1158/1745), *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, Beyrut: Dâr-u Sâdır, [t.y.].

Ureynî, Muhammed b. Süleyman, *Delâletü'l-işâre fî't-tak'îdi'l-usûl ve'l-fikh: dirâse ta'siliyye tatbikiyye*, Riyad: Dârü't-Tedmuriyye, 2009/1430.

Uveyyid, Abdulaziz b. Muhammed, *Teâruzü delâlâti'l-elfâz ve't-tercîh beyneha*, Riyad: Mektebet-ü Dâri'l-Minhâc, h.1429.

Wael B. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, 1998-1999, 195-236.

Yıldırım, İlyas, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi – Molla Fenârî Örneği – Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum – 2014.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *Esâsü'l-belâğa*, thk. Mezid Naim, Şevkî Maarîf, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1998.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletuhu*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

..... *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-islâmî: ed-delâlât el-ictihâd ve't-taklîd ve'l-fetvâ et-te'âruz ve't-tercîh*, Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 2004/1425.