

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

**FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE
UMÛM LAFIZLARIN MAHİYETİ
(EL-MAHSÛL ÖRNEĞİ)**

Yüksek Lisans Tezi

İMAM RABBANİ ÇELİK

İstanbul, 2014

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

**FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE
UMÛM LAFIZLARIN MAHİYETİ
(EL-MAHSÛL ÖRNEĞİ)**

Yüksek Lisans Tezi

İMAM RABBANİ ÇELİK

Danışman: PROF. DR. AHMET ÖZEL

İstanbul, 2014



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi İmam Rabbani ÇELİK'nın FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNÇESİNDE UMÛM LAFIZLARIN MAHİYETİ (EL-MAHSÛL ÖRNEĞİ) adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 28.08.2014 tarih ve 2014-31/2 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ...05/09/2014...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. AHMET ÖZEL	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. HASAN HACAK	
3. Jüri Üyesi Yrd. Doç. Dr. EYYÜP SAİD KAYA	

GENEL BİLGİLER

Adı, Soyadı	: İmam Rabbani ÇELİK
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ahmet ÖZEL
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans, Eylül 2014
Anahtar Kelimeler	: Fıkıh Usûlü, Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl,
Umûm Lafızlar	

ÖZET

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE UMÛM LAFIZLARIN MAHİYETİ (EL-MAHSÛL ÖRNEĞİ)

Nazarî-küllî disiplinlerde felsefe-mantık dilinin hâkim olmaya başladığı dönemde yaşayan Fahreddin er-Râzî, felsefe-mantık diliyle oluşturduğu üslubu fıkıh usûlü eseri olan *el-Mahsûl*'e de taşımıştır. Bu anlamda arka planında zengin bir fikrî tartışmayı barındıran umûm kavramının mahiyetini, bu üslûbun imkânlarıyla ele almaya çalışmış, mütekellim-usûl geleneğinden tevarüs ettiği umûm tasavvurunu felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiştir. Mensup olduğu usûl geleneğinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ile Gazzâlî'nin eserlerinde verdikleri tanımları eklediği ihtirâzî kayıtlarla zenginleştiren Râzî, üçüncü tanımda mahiyete delaleti esas almıştır.

İlk tanımda umûm lafzın uygun olduğu fertleri istiğrak vasfını öne çıkaran Râzî, ikinci tanımda umûmun sınırsız çokluğa delaletini vurgulamıştır. Üçüncü tanımda ise umûm lafzın mahiyete belirsiz çokluk kaydıyla delaletini esas almıştır. Üç tanımdan hareketle onun düşüncesinde umûm lafız ortak mahiyeti taşıyan fertlerin tümünü istiğrak eden lafız olarak tanımlanabilir. Mantık dilinde küllîlik cüz'îlerin/fertlerin aynı mahiyeti bedel yoluyla taşınması demek iken; usûl düşüncesinde umûmluk lafzın, mahiyeti eşit nispette taşıyan bu fertlerin tümüne istiğrak yoluyla delalet etmesidir. Nitekim Râzî'nin bu umûm tasavvuru sığaları kabul kıstaslarını da belirlemiş, ancak delalet ettiği mahiyetin tüm fertlerini istiğrak eden lafızların umûm olabileceğini ileri sürmüştür.

GENERAL KNOWLEDGE

Name, Surname : Imam Rabbani ÇELİK
Main Department : Basic Islamic Sciences
Department : Islamic Law
Supervisor : Professor Ahmet ÖZEL
Degree Award and Date : Master, September 2014
Keywords : Fiqh Methodology, Fakhr al-din Razi, Umûm Expressions, al-Mahsul.

ABSTRACT

THE ESSENCE OF UMUM EXPRESSIONS IN FAKHR AL-DIN AL-RAZI'S FIQH METHODOLOGY (WITHIN THE FRAMEWORK OF AL-MAHSUL)

Fakhr al-Din al-Razi, living in a period in which the philosophical-logical terminology started to dominate within the theoretical-universal disciplines, wrote his book of usul, *al-Mahsul*, with a style composed of usage of philosophical-logical terminology. He reconsidered the essence of umum concept, which had a fertile debate in its background, with facilities of that writing style. Using the philosophical-logical terminology, he reconstructed the definitions inherited from the tradition of theologians' fiqh methodology. Razi contributed to two definitions offered by Abu'l-Husayn al-Basri and Gazzali in usul tradition by adding some excluding qualifications. Moreover he laid stress on "signifying the essence" in a third definition.

In the first umum definition, he highlighted "embrace (*istighraq*) all of that to which it is suited" while he emphasized "signification (*dalalat*) unlimited plurality" in the second. In his third definition, however, he put emphasis on "signification the essence with the qualification of undetermined plurality". Taking into account all of these definitions, according to Razi, umum is a vocable that embraces all of individuals corresponding to a common essence. While, universality in classical logic means the corresponding of the individuals/particulars to a common essence; generality (*umumiyyah*) in the fiqh methodology is the signification of all of those

individuals/particulars with the embracement of all of them. Thus, Razi's definition determined the acceptability of umum forms (*siyagh al-umum*).

ÖNSÖZ

Mütekellim usûl geleneğinde Mutezilî ve ilk dönem Eş'arî usûlcüler, geleneğin sonraki temsilcileri olan İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî'nin görüşlerinin kaynağını oluştururlar. Bu iki usûlcüden sonra gelen Fahreddin er-Râzî, mütekellim usûl geleneğini tevarüs edip mantığı usûl ilmine dâhil eden Gazzâlî'nin yaklaşımını devam ettirmekle kalmayıp felsefeye olan vukufunu usûle yansıtarak diğer nazârî ilimlerde olduğu gibi usûl meselelerini de felsefe-mantık diliyle yeniden ele almıştır. Dolayısıyla temsil ettiği mütekellim usûl geleneğinin yanı sıra üslubunu şekillendiren felsefe-mantık dili dikkate alınmadan Râzî'nin usûl anlayışı üzerine yapılacak değerlendirmeler eksik kalacaktır. Bu nedenle arka planında oldukça zengin bir fikrî tartışma barındıran umûmun mahiyeti konusu, Râzî'nin mensup olduğu mütekellim usûl geleneği ile eserini şekillendiren felsefe-mantık dili çerçevesinde incelenmeye çalışıldı. Tezin asıl amacı, Râzî'nin mütekellim usûl geleneğine umûmun mahiyeti meselesi bağlamında yaptığı katkıyı felsefe-mantık dilini dikkate alarak göstermektir.

Çalışmam boyunca kusurlarımı sabırla karşılayıp tashihlerde bulunan hocam Prof. Dr. Ahmet Özel'e ve olanca yoğunluğuna rağmen tezimin tamamını okuyup konu tespitimden çalışmamın son aşamasına kadar her türlü desteği esirgemeyen Ayp proje danışmanım H. Tuncay Başoğlu hocama teşekkür ederim. Ayrıca tavsiye ve uyarılarıyla tezime katkıda bulunan jüri üyelerim Prof. Dr. Hasan Hacak ve Yrd. Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya'ya, tecrübelerinden istifade ettiğim Orhan Ençakar, Bayram Pehlivan ve Murat Sarıtaş'a, değerlendirmeleriyle bana rehberlik eden M. Tahir Büyükkörükçü ve arkadaşım Gürzat Kami'ye teşekkür ederim. Başta kadim dostum Ali İhsan Kılıç olmak üzere yazım sürecinde karşılaştığım zorluklar hususunda yardımlarını esirgemeyen tüm arkadaşlarıma minnettarım. Şüphesiz Ayp Projesi çerçevesinde sağladıkları imkân ve hizmetler nedeniyle TDV İSAM yöneticileri ve kütüphane çalışanlarını da bu satırlarda yâd etmek benim için bir borçtur.

Dualarıyla yanımda olan anne-babama ise hususen medyun-u şükrânım.

İmam Rabbani Çelik

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IV
GİRİŞ	1
I. KONU	2
II. YÖNTEM	4
III. KAYNAKLAR	4

BİRİNCİ BÖLÜM

USÛL BAĞLAMINDA RÂZÎ'NİN DİL NAZARİYESİ

I. RÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİ.....	9
A. <i>EL-MAHSÛL</i> 'DE FIKIH USÛLÜNÜN MAHİYETİ VE KONU TERTİBİ	9
B. <i>EL-MAHSÛL</i> 'DE YAZIM ÜSLÛBU	12
II. RÂZÎ'NİN DİL NAZARİYESİ.....	15
A. SÖZÜN MAHİYETİ VE DİLİN VAZ'I.....	16
1. Sözün (Kelâmın) Mahiyeti	16
2. Vaz'ın Mahiyeti: Lafız-Anlam İlişkisinin Temelleri.....	19
3. Vaz'ın Bilgisi.....	22
4. Vaz'a Dair Diğer Bahisler (İştikâk, İştirâk, Terâdüf ve Tevkîd)....	26
a. İştikak.....	26
b. Terâdüf ve Tevkîd	28
c. İştirâk	29
B. DİLİN KULLANIMI	32
1. Hakikat-Mecaz.....	32
a. Hakikat.....	32

b. Mecaz.....	35
c. Hakikat ve Mecazın Ortak Meseleleri	38
C. DELALETLERİ BAĞLAMINDA LAFIZ TAKSİMLERİ	39
D. LAFIZLARIN TEARUZ DURUMU.....	42
E. KİTAP VE SÜNNETTEN HÜKÜM İSTİDLALİ	43

İKİNCİ BÖLÜM

RÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE UMÛMUN MAHİYETİ VE UMÛM SİĞALAR

I. UMÛMUN MAHİYETİ.....	47
A. USÛL GELENEĞİNDE UMÛMUN MAHİYETİ.....	48
1. Hanefî Usûl Geleneğinde Umûmun Mahiyeti	48
2. Mütakellim usûl Geleneğinde Umûmun Mahiyeti	50
B. RÂZÎ'DE UMÛMUN MAHİYETİ	53
1. Umûmu İfade Yolları.....	53
2. Umûm Tanımları	55
a. Birinci Tanım.....	55
b. İkinci Tanım	58
c. Üçüncü Tanım: Umûm-Mutlak Ayrımı Bakımından	61
II. UMÛM SİĞALAR	65
A. GENEL UMÛM SİĞALARI	69
1. Soru Edatları	70
2. Şart Edatları	73
3. Tekid Edatları	75
4. Nefîy Sonrasındaki Nekre Lafızlar	77
5. Ma'rife Cemî' İsimler	77
6. Diğer Sığalar	81
B. TARTIŞMALI UMÛM İFADELER	81
1. Lâm-ı Cinsle Ma'rife Müfred İsimler.....	82
2. Nekre Cemî' İsimler	85

3. Fiillerin Umûmu	86
4. Manaların Umûmu	88
5. Umûma Dâhil Olmayan Diğer Örnekler.....	90
a. Mef'ûlü Zikredilmeyen Müteaddî Fiiller.....	90
b. İnsanlar veya Müminlere Yönelik Genel Hitaplar	92
c. Hz. Peygamber'in Fiillerini Nakleden Sahâbî Kavilleri.....	93
SONUÇ	94
KAYNAKÇA.....	98

KISALTMALAR

a.mlf	: Adı geçen müellif
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: İbn, bin.
bkz.	: Bakınız
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmalar Merkezi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
ter.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik eden
ty.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

I. KONU

Fıkıh usûlü geleneğinde “umûm”, temel lafız kategorileri bağlamında genel kapsamlı ifadeleri karşılamak için kullanılır. Fıkıh usûlü eserlerinde umûm ifadelerin konu edildiği bölümde, umûmluğu ifade için dilde belirli lafızların/sığaların konulup konulmadığı başlıca tartışmalardandır. Kelâmî arka planı olan bu meselenin yanında umûmun mahiyeti, dilde umûmluk için konulan sığaların neler olduğu, umûm ifadelerin tahsise uğramadan önceki delaletleri ve umûm ifadeleri tahsis eden (ifadelerin delalet ettiği kapsamı sınırlandıran) delillerin niteliği umumla irtibatlı olan diğer meselelerdir.

Çalışmada umûma dair bahsi geçen meselelerden bazılarına temas edilmekle beraber “umûmun mahiyeti” tezin konu edindiği temel meseledir. Tezde bu mesele nazârî ilimler geleneğinin önemli temsilcilerinden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl fî ilmi usûli 'l-fikh* adlı usûl eseri çerçevesinde ele alınmıştır. Bunun yanında doğrudan umûmun mahiyetiyle özdeş sayılmasa da onunla bir dereceye kadar irtibatlı olan ve umûm tasavvuruna dair fikirleri yansıtan, dilde umûm sığaların varlığı ve hangi sığaların umûmlukla nitelenebileceği meseleleri *el-Mahsûl* çerçevesinde konu edilmiştir. Umûma dair olsa da umûmun mahiyetiyle alakası nispeten zayıf görünen, tahsise uğramamış umûm ifadenin delaleti ve umûmun tahsisi gibi meseleler konu sınırlandırması gereği tezde göz ardı edilmiştir.

Tezde, ilk bölümde Râzî'nin usûl düşüncesi genel bir çerçeve oluşturacak şekilde özetlendikten sonra, lafız yorumlarına ilişkin görüşlerinin zeminini oluşturması bakımından dilin vaz'ı, kullanımı, lafızların tasnifi gibi konuları ihtiva eden dil nazariyesi konu edilmiştir. Tezin ikinci bölümü iki ana kısma ayrılmış, ilk kısımda usûl geleneğinde (hususen mütekellim usûl geleneğinde) ileri sürülen tanımlar bağlamında Râzî'nin eserinde yer verdiği umûm tanımları değerlendirilmiştir. Umûm tanımları analiz edildikten sonra, ikinci kısımda Râzî'nin umûmluğunu ileri sürdüğü ve reddettiği sığalar çalışmaya konu olan eserinden hareketle tespit edilmiş ve bu husustaki tercihleri ve dayandığı gerekçeler umûm tasavvuruyla irtibatlı bir şekilde incelenmiştir.

Fıkıh usûlü yazımında usûlcülerin fûrû' ile olan irtibatları ve kelâmcı tavrını yansıtıp yansıtmamaları bakımından temelde üç ayrı metottan söz edilir. Bu bağlamda mezhep içi tutarlılığı sağlamaya matuf olarak, bir mezhebe mensup fakihlerin fûrû'

meselelerinin çözümünde göz önünde bulundurdıkları delilleri ve ilkeleri ortaya koymayı hedefleyen usûlcülerin metodu fukahâ/Hanefiyye; fûrû‘ hükümlerini kelâmî prensiplere bağlı kalarak temellendiren usûlcülerin metoduna mütekellim/Şâfiyye; özellikle nazarî ilimlerde felsefe-mantık dilinin esas alındığı dönemde ortaya çıkan ve önceki iki metodu birleştirmeyi amaçlayan usûlcülerin metodu ise memzûc metod olarak adlandırılmıştır. Bu ayırımın her ne kadar bazı sorunlar barındırdığı ileri sürülebilse de Fahreddin er-Râzî’nin usûl düşüncesine katkısı ancak bu ayırmadan hareketle görüleceği için onun fikirleri, çalışmada, mütekellim usûl geleneği bağlamında incelenmiştir.¹

Mütekellim usûl geleneğinde Mutezilî ve ilk dönem Eş‘arî usûlcüler, geleneğin sonraki temsilcileri olan İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî’nin görüşlerinin kaynağını oluştururlar. Bu iki usûlcüden sonra gelen Fahreddin er-Râzî, mütekellim usûl geleneğini tevarüs edip mantığı usûl ilmine dâhil eden Gazzâlî’nin yaklaşımını devam ettirmekle kalmayıp felsefeye olan vukufunu usûle yansıtarak diğer nazarî ilimlerde olduğu gibi usûl meselelerini de felsefe-mantık diliyle ifade etmiştir. Yeni meseleler ortaya koymak yerine mevcut meselelere dair görüşleri derinlemesine analiz eden Râzî, bu meseleleri tasavvur ve tasdik düzeyinde ele alıp yeniden ele almıştır.

İlgili bağlam göz önünde bulundurulduğunda, temsil ettiği mütekellim usûl geleneğinin yanı sıra üslubunu şekillendiren felsefe-mantık dili dikkate alınmadan Râzî’nin usûl anlayışı üzerine yapılacak değerlendirmeler eksik kalacaktır. Bu nedenle arka planında oldukça zengin bir fikrî tartışma barındıran umûmun mahiyeti konusu, Râzî’nin mensup olduğu mütekellim usûl geleneği ile eserini şekillendiren felsefe-

¹ Üç metoda ve bu metodlarla oluşturulan literatüre dair daha detaylı bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i fıkıh” *DİA*, XLII, 202-206. Davut İltaş, İbn Haldûn’a nispet edilen kelâmcı-fukahâ ayırımının benzerinin İbn Haldûn öncesinde Sem‘ânî (489/1096) tarafından yapıldığını ifade ederek, mütekellim usûl yazımının Şâfiî, fukahâ metodunun ise Hanefî usûlüne hasredilmesinin sorunlu bir yaklaşım olduğunu ifade eder (bkz. Davut İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında “Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi” Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine” *Bilimname*, XII (2009/2), s. 67, 74-77). Bu metod ayırımının modern dönemde standartlaşmasını fıkıh usûlünün mahiyetine yönelik sorunlu yaklaşımla ilişkilendiren farklı bir bakış açısı için ayrıca bkz. Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 65-97.

mantık dili çerçevesinde incelenmeye çalışıldı. Dolayısıyla tezin asıl gayesi umûmun mahiyetine ilişkin Râzî'nin mütakellim usûl geleneğine yaptığı katkıyı göstermek olsa da; çalışma vesilesiyle onun kullandığı dilin, görüşlerini ifade şeklini nasıl belirlediğini görme fırsatı vermiştir. Ayrıca tezin doğrudan amacı olmasa da; *el-Mahsûl* üzerine yapılan şerh ve muhtasar türü çalışmalardan hareketle, bu tür çalışmaların usûl düşüncesine yaptığı katkının sınırlı bir konu bağlamında görülme inkânı da ortaya çıkmıştır.

II. YÖNTEM

Araştırma Râzî'nin görüşlerinin ortaya çıkarılmasını hedeflediğinden çalışmada tasvirî bir metod izlenmiştir. Umûmun mahiyetinin Râzî öncesi mütakellim usûl geleneğindeki görüşler ve sonrasında Râzî'ye yöneltilen eleştirilerle birlikte ele alınması usûl düşüncesinde belli bir konunun nispeten kronolojik bir çizgi üzerinden değerlendirilmesine yol açmıştır.

Râzî'nin umûmun mahiyetine dair görüşleri tespit edilirken eserinde yer verdiği tanımlar analiz edilmiştir. Onun umûm tasavvuru, ileri sürdüğü farklı tanımların yanı sıra kendisine yöneltilen eleştiriler de dikkate alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu sırada mümkünse farklı görüşleri telif edilerek asıl düşüncesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Telifi mümkün görülmeyen görüşleri hususunda ise çelişkilere işaret edilmiştir.

III. KAYNAKLAR

Râzî'nin usûl eseri *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 2012) tezin temel kaynağıdır. Ayrıca bazen Râzî'nin lugavî ve kelâmî uzantıları olan usûl meselelerine dair görüşleri onun *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz* adlı belağat eseri ile *Muhassalü'efkâri'l-mütakaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ* isimli kelâm eserindeki görüşleriyle teyit edilmiştir.

Tezin amacı ifade edilirken vurgulandığı üzere Râzî'nin görüşleri mütakellim usûl geleneğine kazandırdığı yeni üslup, yöntem ve görüşler ortaya konularak anlamlandırılmıştır. Mütakellim usûl geleneğinde *el-Mahsûl*'ün kaynakları olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* adlı eseri ile Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*

min ilmi'l-usûl'ü Râzî'nin geleneğe katkısını görme imkânı vermesi bakımından en çok kullanılan diğer iki kaynak olmuştur.

Râzî'nin görüşleri üzerine yapılan açıklama ve değerlendirmeleri içeren, *el-Mahsûl* üzerine Şehâbeddin Ahmed b. İdris el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) yazdığı *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl* (nşr. ve thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, I-IX, Mekke-Riyad 1995) ile Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Mahmud el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) kaleme aldığı *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl* (nşr. ve thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, I-VI, Beyrut 1998) adlı eserler tezin temel yardımcı kaynaklarıdır. Bunlar dışında bazı önemli değerlendirmeler ihtiva ettiğinden Ebû Abdullah Tâceddin Muhammed b. Hüseyin el-Urmevî'nin (ö. 653/1255) *el-Mahsûl* üzerine yaptığı *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl* adlı ihtisar çalışmasına da yer yer atıflarda bulunulmuştur.

Mâlikî fukahâsından olan Karâfî usûl yazımında mütekellim usûl geleneğini takip edip Eş'arî usûlcüleri esas alır. *Nefâis*'i otuza yakın eserden istifadeyle telif ettiğini belirten Karâfî², mütekaddimûndan Mâlikî ve Eş'arî usûlcülerin yanında *el-Mahsûl* üzerine yapılan çalışmalardan Tâceddin el-Urmevî'nin *el-Hâsıl*, Sirâceddin el-Urmevî'ye (ö. 682/1283) ait *et-Tahtûl*, Necmeddin Ahmed b. Ebî Bekir en-Nahçivânî'nin (ö. 651/1253) *et-Telhîs* ve Ziyâeddin Hüseyin'in *el-Müntehab* adlı eserlerini göz önünde bulundurur. Ayrıca Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) iki usûl eserini de görmüş olmalıdır. Özellikle tanımlarda önemli katkıları olan Karâfî, eserinde birçok meselede Râzî'yi tenkit eder.³

Şâfî-Eş'arî çizgisini temsil eden İsfahânî ise daha çok Râzî'nin görüşlerine yöneltilen tenkitleri cevaplandırmayı amaçladığı *el-Kâşif*'te Nahçivânî, Sirâceddin el-Urmevî ve Muzaffer b. Ebî Muhammed er-Râzî'nin iddialarını ele alır. Ayrıca isim zikretmeden eserinde yer verdiği bazı görüşlerin *Nefâis*'ten iktibas edilmiş olması *el-Kâşif*'in, Karâfî'nin iddialarına cevap niteliğinde olduğunu gösterir.⁴

² Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Râzî Mektebi*, İstanbul: İSAM yay., 2011, s. 160; ayrıca bkz. Karâfî, I, 91.

³ Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 160.

⁴ Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 184.

Karâfi ve İsfahânî'ye ait söz konusu iki şerh, *el-Mahsûl* üzerine yapılan diğer klasik çalışmalardaki değerlendirmelere yer vermenin yanı sıra Râzî'ye yöneltilen tenkitlere verilen cevapları da barındırdığı için oldukça kapsamlı eserlerdir. Dolayısıyla söz konusu çalışmaların bu tezde kullanılmasıyla temel metnin anlaşılması ve metne yönelik eleştirilerin görülmesi amaçlanmaktadır.

Yakın dönemde Fahreddin er-Râzî'nin usûl düşüncesini merkez alan çalışmalar oldukça nadirdir. Bu bağlamda Türkiye'de, İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda 1953-2012 yıllarında doğrudan Fahreddin er-Râzî'yi konu alan herhangi bir yüksek lisans veya doktora çalışmasının yapılmamış olması dikkat çekicidir. Bu dönemde, Tuncay Başoğlu'nun *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Râzî Mektebi* (İstanbul 2011) başlığını taşıyan doçentlik çalışması ülkemizde Râzî'nin usûl düşüncesini konu edinen ilk akademik çalışma olması bakımından önem arz eder. Başoğlu bu çalışmasında Fahreddin er-Râzî'nin düşüncesinin/tavrının nazarî ilim geleneğinde olduğu gibi fıkıh usûlü literatüründe de bir ekol/mektep meydana getirdiğini ileri sürer. Bu bağlamda mektebe mensup olduğunu tespit ettiği yedi usûlcünün ya belirli bir hoca talebe silsilesiyle Fahreddin er-Râzî'ye dayandığını ya da onun eserleri üzerine ilmî mesai inşâ ederek yaklaşımını paylaştıklarını ifade eden Başoğlu, bu usûlcülerin eserlerini Râzî gibi felsefe-mantık diliyle telif etmelerine dikkat çeker.⁵ Eserinin ilk bölümünde Râzî'nin usûl düşüncesini ana hatlarıyla konu edinen Başoğlu, ikinci bölümde Râzî mektebinden yedi usûlcünün usûl görüşleri ve metodlarını ayrı ayrı ele aldıktan sonra üçüncü bölümde mektebin genel nitelikleri ve usûl literatürüne etkilerini ortaya koyar. Gerek muhtevası gerek amacı bakımından genel tespitler barındırması nedeniyle bu eserden tezin ilk bölümünde, Râzî'nin usûl düşüncesini tasvir hususunda önemli ölçüde faydalanılmıştır. Bununla beraber söz konusu çalışmanın, tezin temel konusu olan umûmun mahiyetine dair içerdiği bilgiler sınırlıdır.

Yakın dönemde Râzî'nin usûl düşüncesine yönelik araştırmalardan Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî'nin *el-Mahsûl* üzerine yaptığı inceleme ve tahkik çalışması⁶ Râzî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgilere hasredildiği için, Muhammed b. Târık el-Fevzân'ın,

⁵ bkz. Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 16.

⁶ Bkz. Muhammed b. Ömer Fahreddin er- Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, dirase ve thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1412, I, 27-72.

“el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl li'r-Râzî” başlıklı makalesi⁷ ise *el-Mahsûl* üzerine yapılmış klasik çalışmalara dair bilgi verdiği için konu itibariyle tezin sınırları dışında kalır.

TDV İslam Araştırmalar Merkezi'nin yayımladığı, editörlüğünü Ömer Türker ve Osman Demir'in yaptığı *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* isimli çalışmada Râzî'nin İslâm düşünce tarihindeki yerinin yanı sıra Râzî'nin fikirleri ve İslâm düşünce tarihinde Râzî'ye yöneltilen eleştirileri konu edinen makaleler yer alır. Eserde Râzî'nin nazârî ilimlerdeki yerine dair Ömer Türker ve Müstakim Arıcı'nın makaleleri ile Başoğlu'nun mezkûr eserinin özeti mahiyetinde olup aynı başlığı taşıyan makalesi Râzî'nin usûl düşüncesinin tasviri bağlamında tezde faydalanılan kaynaklardandır.

Yakın dönemde yapılan akademik çalışmalar içerisinde doğrudan Râzî'nin usûl düşüncesini konu edinmemekle birlikte fıkıh usûlü literatüründe lafız yorumlarını inceleyen bazı eserlerden söz edilebilir. Ferhat Koca'nın umûmun tahsisini ele aldığı doktora tezi *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* ve Davut İltaş'ın doktora çalışması olan *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* doğrudan umûmu konu edinmese de bağlam bilgisi çerçevesinde umûmun mahiyetine dair bilgi veren eserlerdir. Koca, eserinin birinci bölümünde tahsisin unsurlarından biri olarak yer verdiği umûmu, mahiyeti ve lafızları bağlamında ele alıp bu iki hususta usûl literatüründe farklı ekoller tarafından ileri sürülen görüşlerden hareketle genel tespitlere ulaşır. Bu bakımdan tezimizde umûmun mahiyetine dair usûlcülerin genel eğilimleri incelenirken Koca'nın eserine atıflarda bulunulsa da tezin temel konusu Fahreddin er-Râzî'nin umûmun mahiyetine dair görüşleri olduğundan çalışmanın asıl bölümünde kaynaklar *el-Mahsûl* ve üzerine yapılan klasik çalışmalar olmuştur. *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı çalışma ise tezin bağlam konuları olan delalet ve vaz' meselelerine değindiği için ilgili bazı yerlerde referans kaynağı olmakla sınırlı kalmıştır.

⁷ Muhammed b. Târık el-Fevzân, “el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl li'r-Râzî”, *Mecelletü'l-va'yi'l-İslâmî*, sy. 564 (Küveyt 1433/2012), s. 70-72.

BİRİNCİ BÖLÜM

USÛL BAĞLAMINDA RÂZÎ'NİN DİL NAZARİYESİ

Bu çalışmanın ilk bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin umûma dair görüşleri için temel teşkil eden usûl tasavvuru ile usûl düşüncesi bağlamındaki dil görüşleri ele alınacaktır. Râzî'nin usûl düşüncesinin ana hatları çalışmanın temel kaynağı *el-Mahsûl*'den hareketle ortaya konulmakla beraber, onun felsefe-mantık dilini kullanmak suretiyle meseleleri değerlendirmesi başlı başına bir üslup inşâsı olması bakımından usûl tasavvuru içerisinde değerlendirilecektir. Râzî'nin *el-Mahsûl*'de lafız yorumlarına geçmeden önce ilke düzeyinde yer verdiği dilin vaz'ı, kullanımı ve lafızların tasnifi gibi hususları ihtiva eden dil bahisleri aynı zamanda umûmu izah etmesi için nazârî bir zemin oluşturur. Bu nedenle usûl düşüncesine ilişkin genel girişin ardından Râzî'nin dile yaklaşımını ortaya koyan nazârî çerçeve özetlenmeye çalışılacaktır.

I. RÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİ

A. EI-MAHSÛL'DE FIKIH USÛLÜNÜN MAHİYETİ VE KONU TERTİBİ

Fahreddin er-Râzî “fıkıh usulü”nü tarif ederken izfeti oluşturan terkihi esas alır. Buna göre izafeti sağlayan her iki kavramın birbiriyle irtibat ciheti esas alındığında, terkible usûlün fıkha has kılındığı anlaşılır.⁸

Fıkıh usûlünün tanımına gelince Râzî, bu ilmi “bütüncül bir şekilde (icmâlî olarak) fikhın tarikleri, bu tariklerle istidlalin niteliği ve tariklerden istidlalde bulunan kişinin niteliğinin yekûnu” şeklinde tanımlar. Yapılan bu tanımda “tarik”lerle kastedilen *deliller* ve *emarelerdir*. Râzî'nin ifadesine göre *delil* sahih akıl yürütme (nazar) yoluyla kesin bilgiye ulaştırırken, *emare* sahih akıl yürütme yoluyla zanna ulaştırır. Ayrıca tanıma göre istidlalin keyfiyeti bahsi geçen tariklerle sahih çıkarımda bulunmak için gerekli şartları ifade ederken, istidlalde bulunan kişinin durumunun keyfiyeti fetva, ictehad ve müçtehide dair meseleleri ihtiva eder.⁹

Râzî'nin eserinde yer verdiği fıkıh usulü tanımını dikkate alındığında tarikleri merkez alan bir usûl tasavvuru görülür. Diğer bir ifadeyle Râzî'ye göre istidlalin

⁸ Muhammed b. Ömer Fahreddin er- Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012, I, 8.

⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 8.

kendisiyle gerçekleştiği tarikler, fıkıh usulünün konusunu teşkil eder. Onun fıkıh usûlüyle özdeşleştirdiği tariklerin deliller ve emareleri kapsamından hareketle delillere nazaran daha şümulü bir konu ileri sürdüğü iddia edilse de¹⁰ delil-emâre ayrımı göz ardı edilecek olursa, esasında Râzî'nin usûl tasavvurunun merkezinde delillerin yer aldığı söylenebilir.

Râzî, Mutezile'nin aksine tariklerin ancak şer' in bildirmesiyle sabit olduğunu düşünür.¹¹ Tariklerin sem'î olarak nitelenen bu hususiyyeti ona göre ya doğrudan nassa dayanır (mansûs) ya da nastan istinbatla elde edilir (müstenbat). Nassa dayanan tarikler kendisinden hatanın sadır olmadığı Allah'ın kelâmı ile resulü ve ümmetin söz ve fiillerinden oluşur. İstinbatla elde edilen tarik ise kıyastır. Dolayısıyla Râzî konu tertibinde delillerin ilk kısmı olan nassa dayanan tarıklere yer vermeden önce nasların anlaşılması için elzem olan dile dair bir giriş bölümü açar.¹²

Hiz. Peygamber'in fiili, sözü ile birlikte olmaksızın bilgi ifade etmeyeceği için Râzî konu tertibinde sözlü (kavlî) delillere öncelik vermiştir. Sözlü delalet, ona göre ya sözün bizzat kendisi incelenerek ya da söze ârız olan vasıflar dikkate alınarak ortaya çıkar. Sözün kendisinde inceleme emir ve nehiylerde gerçekleşir. Söze ârız olan vasıflar ise ya emir ve nehiylerin müteallakları ya da delaletlerinin keyfiyeti bakımından incelenir. Emir ve nehyin müteallakları bağlamında inceleme umûm ve husûs bahsinde, delaletlerinin keyfiyeti (açık ve kapalılığı) bağlamında inceleme ise mücmel ve mübeyyen lafızlarda gerçekleşir. Dolayısıyla zât hususunda inceleme arâzın ele alınmasından önce geldiği için, eserde emir ve nehiy babı umûm ve husûs bahsine takdim edilmiştir. Zâtın müteallakında inceleme ise zât ile müteallakı arasındaki ilişkinin (taallukun) keyfiyeti hakkındaki incelemeden öncelikli olduğu için umûm ve husûs babı mücmel ve mübeyyen babına takdim edilmiştir.¹³

¹⁰ Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM yay., 2008, s. 91.

¹¹ Mutezile'nin söz konusu görüşü benimsememe nedeni hüsün ve kubuh gibi fayda ve zararın da akılla idrak edilebileceğini düşünmeleridir. Eş'arî kelâmcıları ise hükümlerin aklın öngördüğü maslahat ve mefsetlere tâbi olmadığı kanaatindedirler (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 44).

¹² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 44-45.

¹³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 44. İsfahânî, Râzî'nin aksine emir ve nehiylerin söze ârız olan vasıflar değil bizzat mahiyetler olduğunu savunur. Bunun dışında umûm ve husûs da söze ârız olmayıp sözün aslından

Eserde sözlü delaletin ardından fiillere yer verilir. Hükmün ispatı için zikredilen sözlü ve fiilî delaletlerin akabinde hükmün kaldırılmasını ifade eden nesih konusu ele alınır. Nesih konusundan sonra neshi kâbil olmayan icmâ konusu işlenir. İcmâ ehli ve Hz. Peygamber'i görmeyenlere delillerin/söz ve fiillerin ulaşması ancak nakille gerçekleşeceğinden icmâm işlendiği bölümün sonrasında, zan ve ilim ifade eden nakli (âhâd ve mütevâtiri) içeren “ahbâr (haberler)” konusu ele alınır.¹⁴

Eserde nassa dayanan delillere ilişkin konular tamamlandıktan sonra naslardan istinbatla elde edilen delil olarak kıyas konusu işlenir. Mezkûr tariklerin (mansûs ve müstenbat) ardından bu tariklerle istidlalin keyfiyeti bağlamında tercih konusu ele alınır. Fıkhî istidlalde bulunanın durumunu işleyen bölümde ise ictihadın şartları ve müctehidin durumları ile müftû ve fetva isteyen (müsteftinin) durumu konu edilir.¹⁵

Râzî'nin zikrettiği usûl tanımını dikkate alıp büyük ölçüde Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'den (ö. 436/1044) etkilenerak gerçekleştirdiği tertibe göre konular şu şekilde sıralanır:¹⁶

1. Lügât (temel dil bahisleri)
2. Emir ve nehiy
3. Umûm ve husûs
4. Mücmel ve mübeyyen
5. Fiiller
6. Nâsîh ve mensûh
7. İcmâ

olduğunu ileri sürer. Ayrıca konu tertibinde mücmel ve mübeyyen lafızlarda nazârın bizzat lafzın delaletinde olduğunu için lafzın medlûlünde nazârı ifade eden umûm-husûs konusuna takdim edilmesi gerektiğini düşünür (İsfahânî'nin Râzî'ye yönelik tenkit ve değerlendirmeleri için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşifü ani'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, I, 391-392).

¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 44, 45.

¹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 45.

¹⁶ *el-Mahsûl*'deki konu tertibinin *el-Mu'temed*'le benzerliğini ortaya koyan karşılaştırma için bkz., Tuncay Başoğlu, “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yay., 2013, s. 256.

8. Ahbâr (haberler)
9. Kıyas
10. Tercih
11. İctihad
12. İstiftâ (fetva isteme)
13. İhtilafî tarikler

B. *EI-MAHSÛL*'DE YAZIM ÜSLÛBU

Râzî'nin usûl düşüncesini, öncelikle içinden geldiği mütekellim usûl geleneği şekillendirmiştir. Bu anlamda kelâm söz konusu gelenekte yalnızca usûl meselelerine yaklaşımı belirlemekle kalmayıp bir usûl dili oluşturmuştur. Nitekim Gazzâlî mevcudu konu edinen tek dinî ilim olan kelâmı¹⁷ hiyerarşik olarak diğer dinî ilimlerden üstte tutmuş, kelâmın diğer dinî ilimlerin mebâdiini (ilkelerini) ispat ettiğini Râzî öncesinde ifade etmiştir.¹⁸ Dolayısıyla küllî olan kelâm, fıkıh usulü gibi cüz'î ilimlerin mebâdiini ispat etme bakımından hiyerarşik olarak en üstte kabul edilmiştir.

Kelâm ilminin VII. asırdan itibaren kavram ve meseleler düzeyinde felsefî/mantıkî bir üslupla ele alınır olması mebâdiini kelâmdan alan fıkıh usûlünü de etkilemiş, diğer nazarî ilimlerin dilini büyük ölçüde şekillendiren felsefe/mantık disiplinleri fıkıh usûlü için de belirleyici unsur olmuştur.¹⁹ Bu sebeple söz konusu unsurun dönemin usûl yazımındaki belirleyiciliğinin diğer nazarî disiplinlere olan tesirinden bağımsız ele alınması eksik bir yaklaşım olacaktır.

¹⁷ Türker'e göre madde-suret ayrımını benimseyip kendine varlığı konu edinen filozofların yanı sıra, cevher-araz ayrımından hareketle bütüncül bir varlık anlayışı inşa eden ilk dönem kelamcılarının da metafizik yaptıkları söylenebilir. Dolayısıyla kelâm bütün bir mevcudu konu edindiğinden felsefî dille ifade edildiği Râzî dönemi öncesinde de metafizik bir çaba sayılmalıdır (bkz. Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan*, 23 (2007/2), s. 90, 91).

¹⁸ Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, dirâse ve thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-münevvere li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, (t.y.), I, 12-17; ayrıca bkz. Köksal, s. 112.

¹⁹ Müteahhirûn dönem usûl yazımının genel bir değerlendirmesi için bkz. A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh" *DİA*, XLII, 205.

Eş‘arî gelenekte Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî’nin tenkitleriyle yöntemsel anlamda olgunluğa kavuşan kelâm düşüncesi, Râzî’yle birlikte tahkik tavrı adı verilen yeni bir inşâ sürecine girmiştir. Küllînin bilgisine ulaşmayı amaçlayan kelâmcı, filozof ve mutasavvıfların ortak meseleleri ortak bir dille ele almaya başladığı bu süreçte özellikle kelâm ve felsefe eserlerinde mantık doğru düşünmenin kurallarını belirlerken, düşünce geleneğinde serdedilen görüşler tahkik tavrı denebilecek ortak bir üslupla ele alınmıştır.²⁰

Tahkik tavrı, esasında meselelerin delilleriyle birlikte yeniden inşa edilmesini tazammun eder. İslâm düşünce geleneğinde birçok görüşün delilleri zikredilmemiş olsa da muhakkik düşünürler bu görüşler için deliller ortaya koymak suretiyle “meseleleri yeniden inşa etme” olarak adlandırılabilir bir tavrı başlatmışlardır. Böylece görüşlerin mahiyeti tam anlamıyla ortaya çıkarılıp nazar ve istidlalin kıstası olan mantığın kıyas formlarıyla yeniden ele alınmıştır. Yani kavramlar ortaya konulurken mantığın tasavvurla amaçladığı mahiyet tanımı esas alınıp önermeler/görüşler tasdikâtın maksadı olan burhânî kıyaslarla gerekçelendirilmiştir. Bu bağlamda tahkik tavrıyla başlayan süreçte İslâm düşüncesinde yeni meseleler/yeni görüşler ortaya konulmamış mevcut meseleler/görüşler derinlemesine analiz edilmiştir.²¹

²⁰ Küllî bilgiye ulaşmanın yöntemleri olarak istidlal ve mücâhedeyi ileri süren Râzî, kelâmı da küllî bilgiye ulaştırılan metafizik bir çaba olarak kabul etmiş, kendisinden sonra istidlal ve mücâhede yoluyla küllî bilgiye ulaşma iddiasında bulunan kelâmcı, filozof ve mutasavvıf zümreleri de bu ortak zeminden hareketle eserlerini oluşturmuşlardır. Hatta bu zümrelerden her biri Râzî’nin eserleriyle daha belirgin hâle gelen ortak dille diğer sahalara dair eserler de vermişler, buna bağlı olarak önceki dönemin aksine bu zümrelerin keskin çizgilerle birbirinden ayrılması güçleşmiştir (bkz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, ter. Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece yay., 2011, mütercimim önsözü s. 16-17; Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yay., 2013, s. 36; Râzî’nin İslâm Düşüncesinde meydana getirdiği mektebe dair ayrıca bkz. Müstakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yay., 2013, s. 167-202).

²¹ Râzî’nin tahkik tavrını açıkladığı *Nihâyetü’l-ukûl* adlı kelâm eserinin giriş bölümünün tercümesi için bkz. Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 57.

Başoğlu'na göre, nazârî-küllî disiplinlerin üslubunu belirleyen tahkik tavrı bazı farklılıklarla beraber Râzî ve takipçilerinin usûl yazımına da yansımıştır.²² Söz konusu üslup gereği Râzî ilgili meselede usûl geleneğinde ileri sürülen görüşleri zikretmekle kalmaz, varsa bu görüşlerin en kuvvetli delillerini serdeder yoksa kendisi deliller üretmek suretiyle görüşleri adeta yeniden inşa eder. Bu inşa esnasında klasik münâzara üslubunu tercih eden Râzî, tüm görüşleri mevcut ya da muhtemel delilleriyle ortaya koyduktan sonra kendi görüşüne yer verir. Râzî'nin münâzara ve cedel metoduyla görüşleri ve delilleri zikredip cevaplar vermesi ve derinlemesine ele alması nedeniyle meselelerin takibi kimi yerlerde güçleşir.²³

Diğer taraftan Başoğlu, Râzî'nin kelâm ve felsefe gibi küllî disiplinlere yansıttığı tahkik tavrını olduğu gibi usûlde uygulayamadığını ifade eder. Zira fıkıh usûlünün yapısı gereği usûlî deliller ancak naklî gerekçelerle temellendirilebileceği için akî burhana dayanmayacaktır. Naklî bilgi ise mütevatir olsa dahi dille ifade edildiği ve dilin vaz'ı da kesin olarak bilinemeyeceği için zan ifade edecektir. Dolayısıyla usûl tamamen yakînî delillerle inşa edilemeyeceğinden Râzî'nin tahkik tavrı da eserine sınırlı yansımıştır.²⁴

Eserde deliller kadar tasavvuru ortaya koyan tanımlar da oldukça önem arz eder. Bahsi geçen bağlamda Râzî, ele aldığı bir konuya dair meselelere giriş yapmadan konunun mahiyetini ortaya koyma sadedinde tanımları değerlendirir. Sonrasında ise konuya ilişkin meseleleri müstakil başlıklar altında tek tek ele alır. Böylece tasdik bağlamında tartışmadan önce kavramların mahiyetini tespit ederek konuları tasavvur düzeyinde ortaya koymayı amaçlar. Ayrıca mahiyetin yanı sıra gerekli gördüğü yerde konuların vukuu ve cevazından da sırasıyla bahseder.²⁵

Mahiyet değerlendirmesinin yanı sıra mütekellim gelenekten tevarüs ettiği sebr ve taksim de Râzî'nin sık başvurduğu metotlardandır.²⁶ Râzî bu metotla bir konunun diğer ihtimallerini zikredip bunların her birini elemek suretiyle kalan ihtimalin tercih

²² Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 58.

²³ Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 58.

²⁴ Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 58.

²⁵ bkz. Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 59.

²⁶ Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 62.

sebebi olduğunu ortaya koyar. Ayrıca ele aldığı konulara dair görüşlerin sahiplerinden ziyade söz konusu görüşlerin delillerini öne çıkarır.²⁷ Böylece usûle dair görüşleri derlemeyi ya da birilerine nispet etmeyi değil görüşleri tahkik tavrıyla incelemeyi esas gaye edinmek suretiyle nazarî bağlamda ele alır. Râzî, bu tavrının ve mütekellim yönünün bir uzantısı olarak meselelere ilişkin fikhî hükümleri bahis konusu etmek yerine meselelerin metafizik bağıntıları üzerinde durmayı tercih eder. Dolayısıyla meselelerin açıklaması bağlamında zikredilen bilgiler kelâmî meselelere aşına olmayı gerekli kılacak mahiyettedir.²⁸

Râzî, mütekellim gelenekten tevarüs ettiği kavramları usûl eserinde kullanmakla kalmamış, felsefeden kelâm terminolojisine intikal eden illiyet, müessiriyet, vâcibiyyet, fâiliyyet gibi terimlere fikhî usûlü bağlamında eserinde yer vermiştir. Dolayısıyla onun metafiziğe olan vukufu üslup olarak yalnızca meseleleri ele alış tarzı bakımından değil eserin dilini şekillendirme cihetiyle de usûl düşüncesine katkıda bulunmuştur.²⁹

II. RÂZÎ'NİN DİL NAZARİYESİ

Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'de dağınık biçimde yer verdiği dile ilişkin temel meseleleri *el-Mahsûl*'de "el-*kelâm fî'l-lügât*" başlıklı bölümde daha geniş bir şekilde ele alır. Yorum anlayışının temel ilkelerini büyük ölçüde ihtiva eden bu müstakil bölümden hareketle, Râzî'nin dil nazariyesi ortaya konulabilir.

Dil bölümüne öncelikle dilin anlam ifade eden esas yapısı olan sözün mahiyet tahlilini yaparak başlayan Râzî, ardından dilin vaz'ı konusunu; vâzı', mevzû', mevzû' leh ve vaz'ın bilinmesi başlıkları altında işlemiştir. Nispeten teorik olan bu meselelerin ardından lafızların farklı cihetlerden tasniflerini yapan Râzî, bu bahislerin akabinde dilin vaz'ı itibariyle lafız-mana irtibatından neşet eden iştikak, terâdüf ve tevkîd ile iştiraka dair mahiyet analizi ve temel hükümlere kendine has üslubuyla yer vermiş, ardından her ne kadar sarahaten isimlendirmede bulunmasa da dilin kullanım (istimal) boyutunu ele almıştır. Dilin kullanımını itibariyle zuhur eden hakikat ve mecaz konularını mahiyet ve

²⁷ bkz. Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 61.

²⁸ Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 61.

²⁹ Başoğlu, *Râzî Mektebi*, s. 63.

ahkâm düzeyinde inceleyen Râzî, nakil meselesini Mutezile'nin gündeme getirdiği “şer‘î hakikatler” meselesi bağlamında işlemiş, ardından vaz‘ ve kullanım cihetiyle ortaya çıkan lafızların tearuzunda tercih konusunu ele almıştır. Dilin vaz‘ı ve kullanımına dair bahisleri tamamladıktan sonra fıkıhta ihtilaflara neden olan harflerin hükümlerini tahlil etmiş, sonrasında şer‘î hükme medar olması yönüyle nasların delaletini “hitapla istidlalin keyfiyeti” başlığı altında incelemiştir.

Dil meselelerinde dilcilerin görüşlerinin esas alınması gerektiğini ifade eden Râzî, bölüm içerisinde Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) başta olmak üzere IV-V. asırlarda yaşamış dil otoritelerinin görüş ve eserlerine atıfta bulunarak bu konudaki hassasiyetini eserine yansıtmıştır.³⁰

Çalışmada Râzî'nin sözün mahiyetine dair görüşleri ele alındıktan sonra dilin vaz‘ına ilişkin görüşleri incelenecek, ardından hakikat, mecâz ve şer‘î isimlere dair meselelere yaklaşımına vaz‘la yakından ilişkileri dolayısıyla “dil kullanımını” başlığı altında yer verilecektir. Râzî'nin eserinde vaz‘a ilişkin meselelerle mecaz-hakikat konuları arasında işlediği lafız taksimleri dilin kullanımına dair meselelerin ardından “Delaletleri Bağlamında Lafız Taksimleri” başlığı altında ele alınacaktır. Bunun akabinde ise Râzî'nin teâruz durumunda lafızların tercihinine dair görüşleri zikredilip Râzî'nin delalet türleri bağlamında Şâri'in (Allah ve Resulü'nün) hitabını değerlendirdiği, hitaptan hüküm istidlaline dair görüşleri ayrı bir başlık altında incelenecektir. Râzî'nin “el-lügât” kısmında yer verdiği, ihtilafa konu olan harflere ilişkin görüşleri ise asıl konuyla irtibatı olmadığı için göz ardı edilecektir.

A. SÖZÜN MAHİYETİ VE DİLİN VAZ‘I

1. Sözün (Kelâmın) Mahiyeti

Râzî, sözün (kelâmın) tanımını ele almadan önce meselenin kelâmî veçhesine değinmeyi ihmal etmeyip mezhebin muhakkik âlimlerine göre sözün “nefisle (zâtla) kaim olan mana (sıfat) ile işitilen, bölünmüş sesler arasında müşterek bir lafız” olduğunu belirtir. Ancak ilk manayı ele alma mahallinin fıkıh usûlü ilmi olmadığını

³⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 49, 63, 64, 112 vd.

işaretle sadece seslerden müteşekkil yapıyı inceleyeceğini açıklar.³¹ Böylelikle sözün yapısal mahiyetini ele almadan önce meselenin kelâmî bir yönü olduğunu vurgulamak suretiyle Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mezhebî tercihi bakımından göz ardı ettiği ilk manaya eserinde değinme ihtiyacı hissetmiştir.

Râzî sözün tanımını yaparken öncelikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tarifine yer verir. Bu tanıma göre “söz, üzerinde vaz‘ın gerçekleştiği, işitilen ve temeyyüz eden harflerin diziliminden meydana gelen yapıdır.”³² Râzî bu tanıma, “söze gücü yeten bir kişiden sadır olma” kaydının da eklenebileceğini ifade eder.³³

Râzî'ye göre, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den iktibasla verdiği tanım iki sorunlu önermeyi gerektirir: İlki “müfred kelimeler sözdür”, ikincisi “söz zâhiren ya da asıl itibarıyla en az iki harfin terkiibinden oluşur”.³⁴ Râzî tanımın gerektirdiği her iki önermenin de dilciler tarafından reddedildiğini kaydeder. Buna göre dilciler, öncelikle müfred lafızları söz kabul eden usûlcülerin görüşünün yanlış olduğu hususunda ittifak ederler ve Sibeveyhî'den (ö. 180/796) sözün “anlam ifade eden cümle (el-cümletü'l-müfide)” olduğuna dair nakilde bulunurlar. Tanımın iktiza ettiği ikinci önermeye gelince, dilciler nezdinde bu önerme de doğru değildir. Çünkü en az iki harften meydana gelen müfred kelimeleri söz kabul eden tanıma göre ismin kasîmi olan harfler anlam ifade etmekle beraber söz sayılamaz. Üstelik bu harflerin hareketleriyle birlikte

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 48; Safiyyüddîn el-Hindî, Râzî'nin bahsettiği müşterek kullanım görüşünü Eş'arî kelâmcıların çoğuna nispet etmekle beraber, Cüveynî'nin görüşünün bunlardan farklılık arz ettiğini ifade eder (bkz. Ebü Abdullah Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahîm el-Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirayeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf, Sa'd b. Sâlim es-Süveyh, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999, I, 65-66). Ayrıca usûl geleneğinde Mutezilî ve Eş'arî usûlcüler arasında ihtilafa konu olan sözün mahiyetine dair görüşler için bkz. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM yay., 2011 s. 94-103).

³² “الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها” (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 48). Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet ederek naklettiği bu tanım küçük lafız farklılıklarıyla *el-Mutemed*'de şu şekilde yer alır: المعاني التي استعمالها في المتواضع على استعمالها في المعاني (bkz. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh: al-Mu'tamad fi usul al-fiqh*, thk. Muhammed Hamîdullah, Dimaşk: Institut Français de Damas, 1964, I, 15).

³³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 48.

³⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 49.

iki harfe çıktığı varsayılsa bile harekesiz olan “ma‘rifelik lâmi” gibi harfler anlam ifade ettiği hâlde tanım kapsamına giremeyecektir.³⁵

Râzî’ye göre Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin söz konusu tanımı bahsi geçen sorunları beraberinde getireceğinden sözün kelimeyle özdeşleştirilmesi yerine, söz için “الجملة المفيدة” (anlam ifade eden cümle)” nin esas alınması daha doğru olacaktır. Dilcilerin benimsediği bu tanım kelimeyle kelâmın (sözün) ayrımını gerektirir. Buna göre vaz‘ sonucunda bir manaya delalet eden, konuşmanın kendisiyle gerçekleştiği yapı kelime olup harf terkiplerinin yanında harekeli ya da harekesiz olsun her harfi içine alan bir mahiyet arz eder. Ancak söz, kelimenin de ötesinde isim, fiil ya da şart cümlelerini içine alan anlamlı cümleden ibarettir.³⁶ Sözün mahiyetine dair dil meselesinde Eş‘arî usûl geleneğini takip ettiği anlaşılan Râzî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin yaklaşımını tenkit etmiş, dilcilerin görüşünü de bu eleştirisinin dayanağı olarak ileri sürmüştür.³⁷ Bu anlamda Râzî’nin usûl bağlamında da olsa dil meselelerinde dilcilerin görüşünün esas alınması gerektiğini ifade etmesi tahkik tavrının bir yansıması olarak okunabilir.

Sözün mahiyeti hususuna Mutezilî görüşe uygun olarak yalnızca lafız bağlamında değinen Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, dilcilerin “müstamel” ve “mühmel” söz ayrımını dikkate almayıp “istimali üzerinde uylaşımın gerçekleşmesi (*el-mütevâza‘ alâ’s-ti‘mâlihâ fi’l-meânî*)” şartını yerinde bulur. Böylece herhangi bir manaya vazolunmayan “mühmel” lafızları söz kabul etmez.³⁸ Râzî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin bu kabulünü verdiği tanımla zikretmekle beraber söz-anlam ilişkisinin temelini oluşturan, usûlde lafız yorumlarına dair önemli meselelerin arka planını teşkil eden vaz‘ı müstakil bir bölümde ele almayı uygun görmüştür.

³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 49.

³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 49.

³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 49. Cüveynî de sözün mübteda-haber ya da fiil-fâil yapısından oluştuğunu ifade etmek suretiyle cümleyi esas almıştır (bkz. İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el- Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Devha: Câmîatu Katar, 1978, I, 169-170; ayrıca bkz. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân İbnü’s-Salâh, *Şerhu’l-Varakât fi’l-usûl*, dirase ve thk. Muhsin Sâlih Molla Nebî Sâlih el-Kürdî, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2007 s. 140).

³⁸ Basrî, I, 15-16.

2. Vaz'ın Mahiyeti: Lafız-Anlam İlişkisinin Temelleri

Râzî vaz'ı; dili vazeden (vâzı'), vazolunan lafız (mevzu'), lafzın vazolunduğu mana (mevzû' leh) ve lafzın manaya vaz'ının bilinme yolları bağlamında işlemiş, diğer meselelerde olduğu gibi İslâm düşünce geleneğinden tevarüs edilen görüşleri tek tek ele alıp delilleriyle değerlendirmiştir.

el-Mahsûl'de vaz'a dair zikredilen ilk mesele olup oldukça önemli bir tartışmanın mihverini teşkil eden "dillerin kökeni"ne (*mebdeü'l-lügât*) dair dört temel görüşten söz edilir. Basra Mutezilesinden Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin (ö. 250/864)³⁹ ileri sürdüğü ilk görüşe göre lafızlarla vazolundukları anlamlar arasında zâtî (tabîî) bir ilişki mevcuttur ve belirli isimlerin belirli manalara delaleti için tabîî yollar dışındaki hiçbir yol tercih sebebi olamaz. Râzî'nin dilin menşesine dair zikrettiği "tevkîf" olarak nitelenebilecek ikinci görüşe göre ise dili vazeden Allah'tır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/934-36) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015)'in savunduğu bu görüşün mezhebin takipçileri tarafından tenkit edildiği anlaşılıyor. Üçüncü görüşü ileri süren Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre ise dil insanların belirlemesiyle vazolunmuştur.⁴⁰ Son iki görüşü telif eden yaklaşımı benimseyen Ebû İshak el-

³⁹ Müntesibi olduğu Basra Mutezilesi'nin temel görüşlerine muhalefetiyle tanınan Abbâd b. Süleyman, karşıt fikirleri nedeniyle önde gelen Mutezilî kelamcılarından Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kâdî Abdülcebbar'ın tenkitlerine uğramıştır (bkz. Mustafa Öz, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA*, 13).

⁴⁰ Bernard G. Weiss'e göre her ne kadar etkileşimden söz edilebilse de İslâm düşüncesinde bu üç yaklaşımla tezahür eden mebdeü'l-lügâ meselesi Antik Yunan'da ortaya çıkan dillerin kökeni tartışmasının devamı niteliğinde değildir. Zira Antik Yunan'da dilin kökenini tabiata ve insanların uzlaşımına isnat eden "physis" ve "thesis" görüşleri birbirine cevap niteliğinde olup karşılıklı etkileşim sonucu eşzamanlı ortaya çıkmışken İslâm düşüncesinde dilin kökeni meselesine dair ilk metinlerde Antik Yunan'daki entelektüel tartışma birikimini yansıtabilecek ayrıntılı bilgilere rastlanmaz. Ayrıca İslâm düşüncesinde vaz'ı insanların uzlaşımına bağlayan yaklaşımın, lafızla anlam arasında tabîî bir ilişkiyi öngören yaklaşımdan takriben yarım yüzyıl sonra ortaya çıktığı dikkate alındığında İslâm düşüncesinde ortaya çıkan meselenin Antik Yunan'daki karşıtlık üzerinden tartışılmadığı anlaşılır. Nitekim metinler Antik Yunan'da olanın aksine tartışmanın dilin tabîî olduğunu savunanlarla, dilin vaz'ını Allah'a nispet edenler arasında veya dilin vaz'ını insanların uzlaşımına bağlayanlarla Allah'a nispet edenler arasında cereyan ettiğini gösterir (Daha geniş bilgi için bkz.

İsferâyîni'ye göre dilin ilk olarak Allah tarafından vazolunmakla beraber sonraları insanların kullanımıyla genişlemiş olması mümkündür. Râzî'nin temsilcisini zikretmediği telif edici dördüncü bir yaklaşıma göre ise İsferâyîni'nin görüşünün aksine önce insanların belirlemesiyle sabit olan dilin Allah'ın vaz'ıyla genişlemiş olabileceği ileri sürülür.⁴¹ Râzî muhakkik usûlcülerin⁴² çoğunun dört görüşten her birinin câiz olmakla beraber hiç birinin kat'î olmadığı kanaatinde olduklarını ifade eder ve her bir görüşün delillerini serdettikten sonra kendi görüşünün de bu minvalde olduğunu belirtir.⁴³

Vazolunan lafzı ele aldığı bölümde insanların manaları söz dışı vasıtalarla da ifade etmesi mümkünken niçin sözün tercih edildiğini sorgulayan Râzî, sözün insan tabiatına mahsus en kolay yol olması, ihtiyaç duyulduğunda vücuda gelip ihtiyacın sona erdiği durumda sona ermesi ve söz dışındaki yolların oldukça çok sayıda anlamı karşılamak için yetersiz kalması gibi gerekçelerin tercih sebepleri olduğunu ifade eder.⁴⁴

Lafzın vazolunduğu manaya gelince, Râzî'nin ilk önermesine göre her bir anlam için bir lafzın konulması mümkün değildir. Çünkü her bir lafız tek bir anlama ya da –müşterek olarak- birçok anlama vazolunsa da insanların düşünebildikleri sınırsız anlamlara karşılık sınırsız lafızdan söz edilemez. İkinci önermeye göre ise müfred lafızların anlamlara vazolunmasındaki amaç, her bir lafza karşılık bir anlamın ifade edilmesi değil bu lafızların bir araya gelmesiyle oluşan cümlenin anlam ifade etmesidir. Buna göre, insan aklı her bir lafzın vazolunduğu anlamı bilmenin yanında belirli hareketlerin, lafızların sahip olduğu anlamlar arasında belirli ilişkilere delalet edeceğini de bilir. Böylece lafızlar işitildiğinde müfred anlamların hareketlerle kazandığı ilişkiler

Bernard George Weiss, "Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad' al-Lughah and Its Development", Princeton University, Doktora Tezi, 1966, s. 9-13).

⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 49. Cüveynî ve Gazzâlî dilin kökeni bağlamında üç görüşe eserinde yer vermekle beraber Abbâd'ın görüşünden söz etmez (bkz. Cüveynî, I, 169-170; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 7-9).

⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 54. Bu usûlcülerden kasdın Cüveynî ve Gazzâlî olması kuvvetle muhtemeldir. Eserlerine bakılırsa iki usûlcü de mezkûr üç görüşün her birinin imkân dâhilinde olduğunu düşünürler (bkz. Cüveynî, I, 170; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 8).

⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 50.

⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 51.

örgüsü zihinde algılanacağından manalar terkip hâlinde ifade kazanır.⁴⁵ Râzî'nin, sözü anlamlı cümle olarak kabul ettiği dikkate alındığında, onun vaz'ın amacını müfred lafızlardan değil bu lafızların cümle içindeki yerinden hareketle anlam ifade etme olarak görmesi daha net açıklanabilir.

Lafzın vazolunduğu mana hususunda ileri sürülen diğer bir önermeye göre, lafızların delaleti dış dünyadaki varlıklara değil zihnî manalardır. Böylece müfred lafızların delaleti hâricî varlıklara olmadığı gibi bu lafızların terkipleriyle oluşan cümleler de dış gerçekliklere değil bu gerçekliklere dair hükümlere delalet eder.⁴⁶

Lafzın vazolunduğu mana hususunda zikredilen son önermeye göre ise hem avâm hem havâs arasında tedavülde olan lafızların yalnızca havâssın anlayabileceği kapalı (hafî) bir anlama vazolunması mümkün değildir. Düşünce geleneğinde kelâmcılar arasında tartışma konusu olan ahvâl meselesinin uzantısı olan bu önermeye göre, Eş'arî kelâmcılardan Kâdî Bâkılânî ve Cüveynî ile Mutezilî Ebû Hâşim'in kabul ettikleri "hareket, cismin hareketli olmasını gerektiren bir manadır" görüşü batıldır.⁴⁷ Râzî'ye göre, hareketlilik illet olarak kabul edilse dahi böyle bir illetin varlığını bilmek zekâ ve oldukça derin bir bilgi gerektirir. Oysa dilciler arasında hareketin anlamı bir yerden başka bir yere intikalden ibaret olduğuna göre ancak havassın bilebileceği "cismin hareket etmesini gerektiren mana" açıklaması hareket lafzının konulduğu anlam olamaz.⁴⁸

⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 56-57; Râzî'nin ilgili görüşü için ayrıca bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-icâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dâru Sâdır, 2004, s. 73.

⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 57.

⁴⁷ Bu mesele kelâmda hâlin isbatı bağlamında tartışılmış olup mevcut ve ma'dûm arasında bir vasıtanın bulunduğu varsayımı ve bunun reddedilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Mutezile'den Ebû Hâşim ve takipçileri ile İmamü'l-Haremeyn Cüveynî ve Bâkılânî'nin kabul ettiği bu varsayım Râzî tarafından reddedilmiştir. Râzî meseleyi usûl eserinde ele alırken dil bağlamında delillendirmeye çalışmıştır (Râzî'nin meseleye ilişkin kelâmî görüşleri için bkz. Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y. s. 60-64).

⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 57-58.

3. Vaz'ın Bilgisi

Râzî vaz'ın bilgisinin kaynağını ele aldığı kısımda lügatın, sarfın ve nahivin bilgisini konu edinir. Râzî'ye göre şer'î/şeriatı bilmek Kur'ân'ı ve ahbârı (rivayetleri) bilmeyi gerektirir. Kur'ân ve ahbâr Arapça olduğu için bunların bilgisi, Arap lügatını⁴⁹, sarfını ve nahvini bilmeyi gerektirir. Bu durumda bilinmesi vacip olan söz konusu ilimlerin bilgi kaynakları da önem arz eder.

Râzî'ye göre Arapça lügatın, sarf ve nahivin bilgisi ya akıl ya nakil yahut da her ikisi yoluyla mümkün olmakla beraber vaz'a dair konularda aklî kaynağa dayanan öncüller kabul edilemeyeceğinden bu hususlarda akıl muteber bir yol değildir. Ancak her iki kaynağın birlikte olması durumu -naklî öncüllere dayanan aklî istidlalle gerçekleştiği için- makbuldür.⁵⁰

Arapça lügat ve dil kurallarının (sarf ve nahiv) nakil kaynaklı bilgisinin tevatür veya âhâd yolla gerçekleşeceğini ifade eden Râzî, bu bilginin tevatürle nakledilmesi durumunda kat'î, âhâd yolla nakledilmesi durumunda ise zannî olacağını kaydeder. Râzî'ye göre lügat ve dil kurallarının tevatür yoluyla nakledildiği iddiası sorunludur. Öncelikle dilde kendisine oldukça ihtiyaç hissedilen, kullanımı yaygın lafızların manalarında bile ihtilaflar mevcuttur. Söz gelimi "Allah" lafzının köken itibarıyla Arapça mı yoksa Süryanice mi olduğu ihtilaflıyken, Arapça olduğunu ileri sürenler de vaz'la mı yoksa türetilerek mi elde edildiği hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. İhtilafın sonucu olarak kesin bir görüşe varılamadığı gibi gâlib bir zanna bile ulaşılammıştır. Râzî'ye göre bunun gibi iman, küfür, salât, zekât gibi lafızların türemiş olup olmadığı meselesi ile emir, nehiy ve umûm sığaları, oldukça ihtiyaç hissedilen ve

⁴⁹ Râzî, eserde Arapça'nın bilinmesi bağlamında daima "lügat"ın, "tasrif"ın ve "nahv"ın bilinmesinden söz eder. Râzî'nin lügat, sarf ve nahiv arasında yapmış olduğu bu ayırmadan onun lügatı, kelime ve cümle yapısından ayrı tutup daha ziyade lafzın vaz' yönünü ele alan bir saha olarak kabul ettiği anlaşılır. Dolayısıyla "lügat" kavramı çalışma içinde nispeten geniş bir manayı ihtiva eden "dil (lisan)" kelimesine çevrilmeksizin olduğu gibi verilecek ya da "dil'in vaz'ı" şeklinde ifade edilecek, "sarf ve nahiv" ise yer yer "dil kuralları" şeklinde verilecektir.

⁵⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 59.

kullanımı yaygın lafızlar olduğu hâlde ihtilafa konu olmuşsa sıradan kullanımlar için tevatürden bahsetmek daha zordur.⁵¹

Arapça lügat ve dil kurallarının tevatürle bilineceği görüşünü tenkit eden Râzî'ye göre, bahsi geçen örneklerin yanı sıra tevatürle nakilde senedin başı, ortası ve sonu tevatür derecesinde olmalıdır. Oysa içinde bulunulan zaman esas alındığında, bu zamanda yaygınlıktan söz edilse bile lügat, nahiv ve sarfin ilk olarak nakledildiği kimseden bu yana tevatürün varlığını ispatlamak gerekir. Görüşlerini serdettikten sonra gelebilecek itirazlara yer verip öncülleri münazara üslubu çerçevesinde cevaplandırılan Râzî'ye göre, dilde tevatüre dair ileri sürülebilecek en uzak görüş dil kural ve vaz'ının bütünüyle yanlış bir şekilde naklolunduğu iddiasıdır. Zira bazı kural ve vaz'ların doğru naklolunduğu kesin olarak bilinmektedir. Ancak belirlenen her bir lafzın belli bir anlama vazolunduğuna dair naklin doğruluğu/yanlışlığı kesin olarak bilinemeyeceğinden belli bir lafzın vaz'ına ilişkin kesin bilgiden söz edilemez.⁵²

Râzî, Arapça lügat, nahiv ve sarf bilgisinin âhâd yolla naklini ise birkaç yönden sorunlu bulur. Bunlardan ilkinde göre Arapça lügat ve dil kurallarının âhâd rivayetlere dayandığı kabul edildiğinde Kur'ân ve hadislerin bilgisi lügat ve dil kurallarının bilgisine bağlı olacağından nasların yekûnunun zan ifade ettiği kabul edilip kat'î bilgi ifade eden hiçbir nastan söz edilemeyecektir. Ancak bu kabul icmâya aykırıdır. İkinci bir husus ise, âhâd rivayetlerin zan ifade edebilmesi için öncelikle râvîlerin cerhe maruz kalmamış olması gerekir. Oysa bu vakiyaya mutabık değildir. Zira başta Sibeveyhî olmak üzere Kûfe ve Basra dil mekteplerine mensup birçok Arap dilcisi birbirlerini ciddi şekilde tenkit etmişlerdir. Dahası Basra dil mektebinden, Rü'be (ö. 145/763)⁵³ başta olmak üzere İbn Ahmer el-Bâhilî (ö. 231/846) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi dilcilerin dilde olmayan kullanımlar ortaya koydukları ileri sürülmüştür. Önde gelen dilcilerin

⁵¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 60.

⁵² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 61.

⁵³ Bedevîler arasında yetişen Rü'be b. Accâc, dilciler için önem arz eden garîb kelimelere vukufu bakımından, Basra dil mektebinin oldukça önemli bir kaynağı addedilir. Meşhur bir şair olan Rü'be'nin şiirlerinde nadir kelimelerin yanı sıra harf, hareke, masdar, çoğul sığalar ve fiil çekimleri gibi hususlarda farklı tasarrufların ve kural dışı kullanımların bulunması şiirlerinin anlaşılmasını güçleştirmiştir (Daha etraflı bilgi için bkz. Rahmi Er, "Rü'be b. Accâc, *DİA*, XXXV, 282).

birbirlerine olan bu ithamları dikkate alındığında onlardan rivayet edilen nakiller âhâd yolla bile olsa zan ifade etmez.⁵⁴

Râzî'nin usûlcülere yönelttiği dikkat çeken bir tenkit de onların şer'î kaynaklarına dair rivayetlerin nakil yollarına özen gösterip cerh ve tadil gibi kıstaslar geliştirdikleri hâlde benzer kritikleri dilciler için uygulamadıklarına yöneliktir. Râzî'ye göre haber-i vâhidle ahkâma ulaşmada dil, asıl mesabesindedir. Dolayısıyla lügat ve dil kurallarının naklinin haber-i vâhidin naklinden önce ispat edilmesi bir ihtiyaçtır.⁵⁵

Râzî'nin yönelttiği bir diğer eleştiri lügat ve dil kurallarına dair âhâd yolla nakledilen rivayetlerle bazı delillerin tearuz etmesine ilişkindir. Râzî'ye göre, âhâd haberler için öne sürülen teâruz bulunmama şartının dile dair rivayetler için de esas alınması gerekir. Oysa muârız olan delillerden hareketle dilde eksiltme ve eklemelerin bulunduğu iddia edildiği göz önünde tutulduğunda nakledilen dil vaz'ı ve kurallarının bu kıstaslara uymadığı ortaya çıkacaktır. Râzî'nin bu bağlamda İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) referansla Hz. Ömer'den naklettiği rivayete göre şiir Arapların oldukça önem atfettikleri bir uğraşı iken, Müslüman Araplar cihad ve fetihlerle meşgul olmaktan Arap şiirlerinin rivayet edilmesine vakit ayırmamışlar, böylece sonraki nesiller bu birikimden mahrum kalmıştır. Râzî'nin İbn Cinnî'den iktibas ettiği ifadeye göre, Basra mektebi dilcilerinden Yunus b. Habîb'in (ö. 182/798)⁵⁶ kıraat imamı ve meşhur dilci Ebû Amr b. Alâ'dan (ö. 154/771)⁵⁷ naklettiği sözde Ebû Amr benzer bir durumdan yakınmaktadır. Dahası İbn Cinnî, benzer anlamı muhtevî çok sayıda rivayetin bulunduğunu ifade etmektedir. Râzî tüm bu nakillerin peşi sıra sahâbenin oldukça önem atfettiği günde beş defa tekrar eden namazda ellerin kaldırılması kabilinden birçok şer'î meseledeki ihtilafına rağmen, önemsiz dil meselelerinde naklin bulunmamasının şaşırtıcı bir durum arz etmediğini belirtir.⁵⁸

⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 62-63.

⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 63.

⁵⁶ Bilgi için bkz. Ali Bulut, "Yûnus b. Habîb", *DİA*, XLIII, 606-607.

⁵⁷ Bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", *DİA*, X, 94-97.

⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 63-64; Râzî'nin sahâbenin dil ve kurallarını nakletmeyişi acziyet ile nitelemesi şârihlerden İsfahânî tarafından tenkit edilmiştir (ayrıca bkz. İsfahânî, I, 485).

Râzî'ye göre dilin vaz'ının ve kurallarının bilgisini iki naklî öncülde aklî çıkarımla elde etmek, ancak dili vazeden için tenâkuzun mümkün olmadığı durumun gerçekleşmesiyle doğru bir yol hâline gelir. Bahsi geçen durumun sabit olması ise ancak dili vazedenin Allah olması durumunda gerçekleşir. Muhtemel bir itiraz sadedinde zikredilen, insanların o zamana dek sarf ve nahiv kurallarını naklî öncüllerden istidlalle ortaya koyma hususunda icmâ ettikleri iddiasını kabul etmeyen Râzî, icmân da esasında sem'î bir delil olması bakımından naklî bilginin tâbi olduğu kıstaslara uygun olması gerektiğini, dolayısıyla öncelikle dil vaz' ve kurallarının naklinin isbatı sonucunda bilgi ifade edebileceğini ileri sürer. Şu hâlde dilin vaz'ını ve kurallarını ortaya koymak üzere kullanılan bu kaynak üzerinde icmâ edilse bile, icmân sabit olması dilin vaz'ının ve kurallarının naklinin ispatına bağlı olacağından devir (kısırdöngü) meydana gelecektir. Bu da imkânsız olacağından dil vaz'ı ve kuralları için aklî ve naklî bilgi kaynağının terkibine dair sorun devam edecektir.⁵⁹ *el-Mahsûl* şârihlerinden İsfahânî'ye göre ise icmân sübutu dilin vaz'ının ve dilbilgisi kurallarının naklinin sübutuna bağlı olacağından âhâd ya da tevatür yolla naklinin ispatı gerekse de üçüncü yol olan aklî ve naklî yolun terkiбинin ispatı gerekmeyecektir. Dolayısıyla Râzî'nin iddia ettiği gibi kısır döngü söz konusu değildir.⁶⁰

Özetle, Râzî dilin vaz'ının ve kurallarının bilgi kaynaklarına dair salt aklî yolu kabul etmemiş ancak naklî yol ve aklî-naklî yol terkiбинi mümkün görmüştür. Ne var ki bu yolların her birinin sorunlar taşıdığını ifade etmiş; naklî yol için tevatürün ispat edilemeyeceğini ileri sürmüş, âhâd yolun da usûldeki rivayet kıstaslarıyla ele alınmadığı için zannî bilgi bile ifade etmeyeceğini ima etmiştir. Dilin tevatürle naklinin sabit olmadığından zannî olduğunu ileri süren Râzî, naklî ve aklî yolun terkiبي olan, iki naklî öncülde istidlalin de sorundan hâli olmadığına altını çizmiştir.⁶¹

⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 64.

⁶⁰ İsfahânî, I, 486-487.

⁶¹ Dilin vaz'ının kesinliğine dair şüpheye ilk olarak, vaz'ın bilgisine dair tevakkufu benimseyen Bâkillânî'nin usûl eserinde rastlanır. Bununla beraber dilin vaz'ının bilgisinin zan ifade ettiğini savunan Râzî, bilindiği kadarıyla zannîlik görüşünü açıkça ifade eden ilk usûlcüdür (bkz. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 76).

Râzî tüm bu incelemelerinin ardından dilin vaz'ının ve dilbilgisi kurallarının iki kısımdan oluştuğu sonucuna varır. Buna göre vaz' ve kuralların ilk kısmı zorunlu bilgi ifade eden, insanların yaygın biçimde kullandığı “meşhur” olanlarıdır. İkinci bölüm ise âhâd yollarla nakledilen, kullanımı az olan “garîb lafızlar”dır. Kur'ân'ın nazımının çoğu meşhur olan kullanım, sarf ve nahiv bilgilerine dayanırken, ikinci kısımdan olan lafızların sayısı oldukça azdır ve bu lafızlar zannî bilgi ifade eder. Râzî, ilk kısımda yer alan kullanım ve kurallar hakkında tarih boyunca yalnızca duyuru verilerini bilgi kaynağı kabul etmeyen Sofistlerin şüpheyeye düştüğünü ifade etmiştir. İkinci kısma dâhil olan naslar da zan ifade etmekle birlikte zanla amel icmâ yoluyla sabittir. İcmâmın delaleti ise ilk kısma giren dilin vaz'ı ve dil kurallarına dayanan ayetle sabit olduğundan ikinci kısımdaki lafızlardan oluşan naslarla amel de vacip olacaktır. Râzî, sorunun bu şekilde aşılabileceğini ifade eder.⁶²

4. Vaz'a Dair Diğer Bahisler (İştikâk, İştirâk, Terâdüf ve Tevkîd)

a. İştikak

Râzî iştikakın mahiyeti hususunda dilci Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) tanımına yer verir. Bu tanıma göre iştikak “birinin diğerine râci olduğu iki lafız arasında mana ve terkiib bakımından bir tenasübün (irtibatın) bulunmasıdır.”⁶³ Râzî'ye göre iştikakın gerçekleşmesi için a) manaya vazolunmuş bir isim, b) bu manayla ortak yanı bulunan, başka manaya vazolunmuş bir diğer isim, c) bu iki isim arasında aslî harflerde bir ortaklığın bulunması ve d) ilk isimde bir harf veya harekede ya da hem harf hem harekede bir değişikliğin vâki olması gerekli unsurlardır.

Râzî iştikaka dair meselelerde Eş'arî kelimelerine takip eder ve Mutezilî görüşlerin delillerini zikretmekle beraber bunları cevaplandırıp reddeder. Bu bağlamda öncelikle müştak (türeyen) ismin, müştak minhten (kendisinden türetilen) tasdik hususunda ayrılamayacağını ifade eder. Diğer bir ifadeyle müştak bir ismin bir varlığa ait olduğu kabul edildiği takdirde bu ismin kendisinden türetildiği vasfın da söz konusu varlık için kabul edilmesi gerekir. Râzî bu meselede Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin müştak ve müştak minh arasında böyle bir irtibatı kabul etmediğini, Allah

⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 64.

⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 73.

için “âlim”, “kâdir” ve “hay” gibi isimleri tasdik ettikleri halde O’nun ilim, kudret ve hayat sıfatlarını inkâr ettiklerini belirtir. Bununla birlikte *el-Mu‘temed* müellifinin bahsi geçen meselede onlardan farklı düşündüğünü ileri sürer.⁶⁴ Bir sonraki meselede müştak ismin devam şartını ele alan Râzî, Eş‘arî usûlcülerin, İbn Sinâ ve Mutezile’den Ebû Hâşim’in aksine müştak ismin tasdiki için iştikak veçhinin devam etmesini şart kabul ettiklerini belirtir. Bu meselede karşı görüşün delillerini zikreden Râzî, en sonunda bu iddiaları münazara yöntemiyle cevaplandırır.⁶⁵

Ele aldığı bir diğer meselede ise bir şeyle kaim olan manadan bu mananın gerçekleştiği mahal için bir ismin türemesinin gerekli olup olmadığını inceleyen Râzî, Eş‘arîlerin, Mutezile’nin aksine kokular (روائح), acılar (آلام) gibi kendisinden isim türemeyen vasıflar dışındaki manalar sebebiyle bu manaların gerçekleştiği mahallerde isim iştikakını zorunlu gördüğünü ifade eder. Bu hususta “kelâm” sıfatını örnek gösteren Mutezile ise bu vasfı Allah’ın bir cisimde yaratmasıyla bu cisim için “mütekellim” isminin iştikakının zorunlu olmadığını ileri sürer. Zira Allah kendisinde olmayıp başkasında yarattığı bu vasıf sebebiyle “mütekellim” ismine sahip olur. Diğer bir ifadeyle Mutezile ezelde Allah’la birlikte mevcut bir sıfatın varlığını inkâr ettiğinden bu vasfın diğer varlıklarda Allah’ın yaratmasıyla husûle geleceğini savunur. Bununla birlikte Eş‘arîler’e göre bizatihi kendi zatıyla kaim olan sıfatından müştak bir isimle isimlendirileceğinden, Allah’ın başka bir mahalde yarattığı hâdis bir vasıfla isimlendirilmesi söz konusu olamaz. Bu bakımdan Allah kelâm-ı nefsi ile mütekellim olmakla beraber insanlarda yarattığı ses ve harflerden müteşekkil olan kelâm nedeniyle mütekellim olarak isimlendirilemez.⁶⁶

Mutezilîler bazı manalarla kaim olmakla beraber bu manadan türeyen isimlere sahip olmayan örnekleri zikretmek suretiyle Eş‘arîlerin görüşünü çürütmeye çalışırlar. Mutezile’ye göre dövülen (المضروب), öldürülen (المقتول), yaralanan (المجروح) gibi isimler dövme (الضرب), öldürme (القتل), yaralama (الجرح) gibi manalara mahal olan nesnelere olduğu hâlde, bu manalardan türeyen, ism-i fâil sığısında isimler almamıştır. Eş‘arîler

⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 73, 74

⁶⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 74-77

⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 77 (Meselenin kelâmî açıklaması için ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-İktisad fi’l-i’tikâd*, haz. İbrâhim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara: AÜİF yayınları, 1962, s. 115-116).

ise bu gibi manalara mahal teşkil eden nesnelere manalarla kaim olduğu iddiasını baştan reddedip söz konusu manaların bir gücün tesiriyle meydana geldiğini ve bu manalarla ancak bu güç sâhibinin ism-i fâille nitelenebileceğini savunurlar.⁶⁷

Özetle sözün (kelâmın) mahiyetiyle ilişkili olan bu kelâmî meselede Eş‘arî mezhebinin görüşünü benimseyen Râzî’ye göre, müştak bir isim ancak ıstikak veçhinin devamlılığı hâlinde bir varlık için tasdik edilebilir ve kendisinden isim türeyen manaların gerçekleştiği mahallerin tümü için, bu manalardan türeyen isimler zorunlu hâle gelir. Bununla beraber bir gücün tesiriyle varlık kazanan manalara mahal olan nesnelere bu manalarla kaim olduğu iddiasını reddeder.

b. Terâdüf ve Tevkîd

Râzî’nin eserinde yer verdiği tanıma göre müterâdif lafızlar “bir anlama bir itibarla delalet eden müfred lafızlar”dır. Tanıma göre “müfred” kaydıyla müterâdif lafızlar tanım ya da resimden ayrılırken, “bir itibarla” kaydıyla keskin anlamında iki sıfat olan “sârim” ve “mühenned” veya bir sıfat ve sıfatın sıfatı olan “nâtık” ve “fasîh” gibi lafızlardan ayrılırlar. Eserde tevkîd ise “diğer bir lafızdan anlaşılan manayı güçlendirmek için konulmuş lafız” şeklinde tanımlanır. Tanımlarından hareketle ilk türden lafızların bir anlamı ifade ettiği ikinci tür lafızların ise daha ziyade bir anlamın güçlendirilmesi işlevi gördüğü belirtilir.⁶⁸ Râzî, müterâdif lafızları sıfatlar ya da sıfat-mevsûf olduklarını ileri sürüp reddedenlerin zorlama yoluna gittiklerini ve iddialarını ne akîl ne de naklî delillerin desteklediğini ifade eder.⁶⁹

Râzî müterâdif lafızların ortaya çıkış sebepleri bağlamında bu lafızları ya tek vazeden yahut birden fazla vazeden olacağını, bu ihtimallerden ise birden fazla vazeden olmasının daha yaygın olduğunu ifade eder. Bu durumda bir kabile bir anlam için lafız vazeder, sonra diğer bir kabile aynı anlam için bir başka lafız vazeder; bu anlam için iki lafızın kullanımı da şöhret bulursa terâdüf ortaya çıkar.⁷⁰ Râzî’ye göre müterâdif lafızlardan biri diğerinin yerine konulduğunda doğruluğu gerekmez. Diğer bir ifadeyle

⁶⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 77, 78; ayrıca bkz. Hindî, I, 177-178; İsfahânî, II, 109, 110.

⁶⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 79.

⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 79.

⁷⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 80.

müterâdif lafızların biri diğzerinin yerine ikame edildiğinde anlamca tam bir mutabakatın gerçekleşmesi zorunlu değildir.⁷¹

c. İştirâk

Râzî müşterek lafzı, “iki ya da daha fazla, muhtelif mahiyetler için farklı olmaları itibariyle ilk vaz‘la konulmuş lafız” olarak tanımlar. Bu tanıma göre müşterek lafızlar farklı mahiyetler için vazolunmakla cüz‘î varlıkların isimlerinden ayrılırlar. İlk vaz‘da konulmuş olma kaydıyla hakikat-mecaz anlamlar dışarıda bırakılır. Farklılıkları itibariyle vazolunmuş olmalarıyla ise anlamlarındaki benzerlik itibariyle vazolunan mütevâtî lafızlardan ayrılırlar.⁷²

Râzî dilde müşterek lafızların varlığının mümkün ve vâki olduğunu ileri sürüp müşterek lafızların varlığının mümteni‘ ve vacip olduğuna dair iddiaları cevaplandırır. Diğzer bir meselede müşterek lafızların kısımlarını ele alan Râzî, müşterek lafzın vazolunduğu anlamların ya mütebâyin ya da birbiriyle ilişkili manalar olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder. Mütebâyin anlamlara vazolunan müşterek lafızlara örnek olarak, temizlik ve hayız anlamlarını şamil olan kur‘ (قراء) lafzını zikreder. Râzî aralarında ilişki bulunan müşterek lafızların ise parça–bütün ya da sıfat-mevsuf irtibatına sahip olduğunu ifade eder. Söz gelimi hem “mümteni‘ olmayan” hem “zarûrî olmayan” anlamlarını muhtevi “mümkün (ممکن)” lafzının zikredilen ilk anlamı ikinci manayı kapsar niteliktedir. Buna göre sadece adem itibariyle zarûrî olmayan ilk mana hem adem hem vücut itibariyle zarûrî olmayan ikinci manayı içine alır. Aralarında sıfat-mevsuf ilişkisi olan müşterek lafızlara örnek olarak “siyah” lafzını veren Râzî, rengi sebebiyle bir adam için kullanılan “siyah” ve renk olarak “siyah” lafızlarının, anlamları arasındaki sıfat-mevsuf ilişkisi sebebiyle müşterek olduğunu ifade eder.⁷³

Müşterek lafızların ortaya çıkış nedenlerini ele alan Râzî, lafızlarda iştirakin sebebi olarak çoğunlukla, kabilelerin farklı anlamlara vaz‘larının sonradan şöhret bulmasını zikrederken nispeten az vâki olan neden olarak mücmel söz söylemeye matuf

⁷¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 80.

⁷² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 83.

⁷³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 83-86.

ferdî vaz‘ları ileri sürer. Bunun yanında lafızlarda iştirâkin ya dilcilerin açıklamaları neticesinde zorunlu olarak ya da akıl yürütmeyeyle ortaya çıkarılabileceğini ifade eder.⁷⁴

Râzî müşterek lafzın tüm manalarının aynı anda kullanımına cevaz veren İmam Şâfi‘î, Bâkılânî, Ebû Alî el-Cübbâ‘î (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbâr‘ın (ö. 415/1025) görüşünü reddedip bunun imkânsızlığını savunan diğer usûlcüler ile birlikte Ebû Hâşim, Ebû‘l-Hüseyn el-Basrî ve Kerhî‘nin görüşünü tercih eder. Bu bağlamda “bir lafzın iki anlama ayrı ayrı vaz‘ından, anlamın ikisine birden vazolunması gerekmez” öncülünü ileri sürer. Öncüle göre lafzın iki anlama ayrı ayrı vazolunması ile her iki anlama birden vazolunma durumu tefrik edilir. Bu sebeple ayrı ayrı vazolunan iki anlamın her birinin bir isimle adlandırılması, birlikte vazolunan iki anlamın da o isimle adlandırılmasını gerektirmeyeceği için vazedenin lafzı iki anlama ayrı ayrı vazetmesi durumunda bu lafzı ayrıca iki anlamın hepsi için vazetmesi söz konusu olabileceği gibi hepsi için ayrıca vazetmemiş olması da mümkündür. Mümkün olan iki ihtimalden ilkinde üçüncü vaz‘ın iki anlamın hepsine (mecmu‘una) olması sebebiyle lafiz üçüncü vaz‘daki anlamların hepsi için ya da diğer iki anlamdan biri için istimal olunabilir. İkinci ihtimalde ise ayrı ayrı vaz‘ın gerçekleştiği iki anlamın tümüne ayrıca bir vaz‘ söz konusu olmadığından lafzın bu iki anlamın tümü için istimali lafzın vazolunduğu anlam dışında kullanımı olacaktır. Lafzın vazolunduğu anlam dışında kullanımı ise mümkün değildir. Bahsi geçen öncüle muhtemel itirazları bu minvalde cevaplandırılan Râzî, hasmın ileri sürdüğü ayetlerde ve Sibeveyhî‘nin ifadesinde geçen müşterek lafızların tüm anlamları için murat edilmesinin ancak bu anlamlar için ayrı ayrı vaz‘ların dışında anlamların tümü için de bir vaz‘ın mevcut olmasıyla açıklanabileceğini savunur. Diğer bir ifadeyle anlamların tümüne gerçekleşen vaz‘ da lafzın vaz‘larından sadece biri olduğu için bu vaz‘a konu olan anlamın istimali mümkündür. Bununla birlikte Râzî, müşterek lafızların anlamlarının tümünün aynı anda kullanımını kabul etmeyen bir kısım usûlcünün, lafzın çoğul olması durumunda buna cevaz vermelerini de doğru bulmaz. Şâfi‘î ve Bâkılânî‘den nakledilen lafzın anlamlarından herhangi birine sınırlandırıcı karine olmadığı zaman anlamlarının tümü için kullanımının vacip olduğu görüşünü de eleştiren Râzî, bunun ancak lafzın vaz‘larından birinin anlamların tümüne (mecmû‘una) olması durumunda düşünülebileceğini, ancak karine olmadıkça bu istimalin de tercih sebebi

⁷⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 86.

olamayacağını belirtir.⁷⁵ Özetle Râzî, müşterek lafızların anlamlarının tümüne ayrı ayrı vazolunmadığı takdirde bu anlamların tümü için istimalini caiz görmez. Ayrı ayrı vazolunduğu takdirde ise söz konusu istimal için karineyi şart koşar.

Râzî'ye göre lafızlarda aslolan müşterek olmama durumudur. Yani lafız iştirake olduğu gibi iştirakin olmamasına da ihtimalliye zann-ı gâlible lafzın müşterek olmadığı sonucuna varılmalıdır. Aksi takdirde sem'î deliller yakîn değil zan bile ifade etmezler. Ayrıca sözden maksat anlaşılmaktır. Oysa lafzın müşterekliği tercih edildiğinde insan zihni anlamlar arasında tereddütte kalır.⁷⁶

Râzî, müşterek lafzın anlamlarını tahsis edici bir karine olmadığında lafzın mücmel olacağını ve içlerinden herhangi bir anlama hamlinin imkânsız hâle geleceğini ifade eder. Müşterek lafzın anlamlarını tahsis eden bir karinenin bulunması hâlinde ise karine müşterek lafzın anlamlarından ya a) her birini kabul etmeyi ya da b) her birini ilga etmeyi veya c) bir kısmını ilga etmeyi ya da d) bir kısmını kabul etmeyi ifade eder. İlk durumda manalar birbirini nefyeder türdense tercih ettirici bir sebep ortaya çıkıncaya kadar lafzın anlamları arasında tercih yapılmaz. Manalar birbirini nefyetmiyorsa Râzî'ye göre lafzı anlamların hepsine hamletmek imkânsızdır. İkinci durumda ise lafız, ilga edilen anlamların her birinin mecazlarına hamledilir. Bu mecazlar arasında tercih ise ilga edilen hakikat anlamların tercih edilirliğine göre şekillenir. Üçüncü duruma gelince Râzî, bu durumda şayet iki anlam arasında iştirak varsa bu iştirak karineyle ortadan kalkar. Ancak ikiden fazla anlamın müşterek olduğu lafzın ilga edilen anlamı dışındaki manalar mücmel olarak kalır. Son durumda ise her ne olursa olsun müştereklik ortadan kalkar.⁷⁷

Râzî, müşterek lafzın Allah ve Resûlü'nün hitabında câiz ve vâki olduğunu ifade eder. Bu önermeye yöneltilen, mükellefin kuvvetini aşan teklifin caiz olmadığı meyanındaki tenkide ise mensup olduğu Eş'arî mezhebinde böyle bir teklifin caiz

⁷⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 88.

⁷⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 90-91.

⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 92-93.

olduğunu söyleyerek cevap verir. Zira Allah'ın dilediği gibi hükmedeceği ve dilediğini yapacağı kabul edildiği takdirde O'nun sözünde iştirakin imkânı da kabul edilir.⁷⁸

B. DİLİN KULLANIMI

1. Hakikat-Mecaz

Râzî hakikat ve mecaz terimlerinin lügavî anlamlarını zikrettikten sonra bahsi geçen terimlerin tanımları hususunda ileri sürülen en isabetli görüşün *el-Mu'temed* müellifine ait olduğunu ifade eder. Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den iktibasla eserinde yer verdiği bu tariflere göre hakikat, “hitabın gerçekleştiği kullanımın aslında vazolunan anlamın, kendisiyle ifade edildiği lafızdır.”⁷⁹ Mecaz ise, “hitabın gerçekleştiği vaz'ın aslındaki kullanımın dışında bir mananın ilk anlamla olan irtibatı sebebiyle kendisiyle ifade edildiği lafızdır.”⁸⁰ Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den iktibas ettiği mecaz tanımına “ilk anlamla olan irtibatı sebebiyle” kaydını eklenmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü bir lafzın mecaz anlamda kullanılabilmesi için mecazla hakikat anlam arasında bir alâkanın kurulması gerekir.⁸¹ Râzî diğer bahislerde olduğu gibi kapsamlı bir mahiyet tespiti ortaya koymak için kendinden önce zikredilen hakikat ve mecaz tanımlarının bir kısmına eserinde yer verip bunları tenkite tabi tutar. Bu anlamda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'de eleştirdiği Ebû Abdullah el-Basrî'nin tanımlarının yanı sıra dil bahislerinde sık sık referansta bulunduğu Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ve İbn Cinnî'den naklettiği tanımları da yanlış bulur.⁸²

a. Hakikat

Râzî hakikat anlamını lügavî, örfî ve şer'î olmak üzere üçe taksim eder. Hakikat anlamın ilk iki türünün (lügavî ve örfî) imkânı hususunda bir şüphe bulunmadığını, ancak vukuunun tartışmalı olduğunu ifade eder. Râzî'ye göre örfî

⁷⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 94.

⁷⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 95; ayrıca bkz. Basrî, I, 16.

⁸⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 95. ayrıca bkz. Basrî, I, 16.

⁸¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 96.

⁸² Râzî'nin eleştirileri için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 97, 98. Basrî'nin tenkitleri için ayrıca bkz. Basrî, I, 17, 18.

hakikatler bir anlamın kullanımının yaygınlaşmasıyla ortaya çıkar. Örf olarak adlandırılan bu yaygınlaşma genel (âmm) ve özel (hâss) olmak üzere ikiye ayrılır.

Genel örfler mecaz anlamın şöret bulup hakikat kullanımının kötü görülmesiyle oluşabileceği gibi, hakikat olan ismin manalarından bir kısmına hasredilmesiyle de meydana gelir. İkinci tür genel örfler için “dâbbe (دابة)”, “melek (ملك)”, “cin (جن)” gibi örnekleri zikreden Râzî, başlangıçta bunlardan “dâbbe” lafzının hareket eden tüm canlıları kapsayan bir mahiyette vazolunduğunu, “melek” isminin elçilik anlamını ihtiva eden “elûke” den geldiğini, “cin” lafzının ise göze gizli olan anlamındaki “ictinân” fiilinden türediği ifade etmek suretiyle, hepsinin anlam muhtevasının zamanla yerleşen kullanım gereğince nispeten daraldığını ifade eder.⁸³ Özel örflerin ise ilim adamlarının kullanımlarıyla şekillenen terimlerden ibaret olduğunu ifade eden Râzî, fakihlerin kullandığı “nakz”, “kesr”, “kalb” gibi lafızların, kelâmcıların kullandığı “cevher”, “araz” ve “kevn” gibi terimlerin ve nahiv bilginlerince kullanılan “ref”, “nasb” ve “cer” gibi lafızların özel örfle yerleşen hakikat anlamında olduğunu belirtir. Böylece Râzî hem özel hem genel örfî hakikatlerin imkânı olduğu gibi vukuunun da sabit olduğunun altını çizer.⁸⁴

Râzî şer‘î hakikati “şer‘in belirli mana için vazettiği lafız” olarak tanımlar. Bu tür lafız ve şer‘î anlamı şer‘in vaz‘ı öncesinde bilinmeyebileceği gibi lafız söz konusu anlama vazolunmamakla beraber her ikisinin de dilciler tarafından bilinmesi mümkündür. Bu iki ihtimal dışında lafız ve manadan herhangi biri dilciler nezdinde bilinip diğeri bilinmeyebilir.⁸⁵

Râzî, şer‘î hakikatlerin imkânını usûlcülerin ittifakla kabul ettiğini ancak vukuu hususunda görüş ayrılıklarının bulunduğunu ifade eder. İhtilafın taraflarından Bâkılânî şer‘î hakikatlerin vukuunu mutlak olarak reddederken Mutezilî usûlcüler vukuunu mutlak olarak kabul etmişlerdir. Mutezile’nin kabulüne göre şer‘î hakikatler fiile müteallik “salât”, “zekât”, “savm” gibi lafızların yanı sıra fâile ilişkin “mü’min”,

⁸³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 100, 101.

⁸⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 101.

⁸⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 101.

“fâsık” ve “kâfir” gibi lafızları da kapsar. Bunların hepsi ortak bir şekilde “şer‘î isimler” olarak adlandırılır.⁸⁶

Râzî şer‘î isimler hususunda Mutezile’yi tenkit eder ve bu lafızların manalarını mecaz yoluyla ifade ettiklerini ileri sürer. Buna göre söz konusu lafızların lügavî hakikat olan kullanımları şer‘î kullanım öncesinde de mevcuttur. Dolayısıyla lafızlar şer‘î kullanım ile kazandıkları anlamı asıl anlamdan mecaz yoluyla ifade ederler.⁸⁷ Diğer bir ifadeyle şer‘î isimler Mutezile’nin ileri sürdüğü şekilde yeni bir vaz‘ yoluyla değil, lafzın vazolunduğu mevcut anlamdan mecaz yoluyla elde edilir.

Râzî Mutezilî görüşü tenkit ederken delilini “lenâ” ibaresiyle ortaya koyar. Bu delile göre lafızlar şer‘î anlamlarını lügavî olarak ifade etmemiş olsaydı Kur‘ân’ın hepsi Arapça olmazdı. Oysa Kur‘ân’ın Arapça nüzûlü ayetle sabit olduğundan lafızların şer‘î anlamları lügavî olarak ifade etmediği ileri sürülemez.⁸⁸ Râzî, ileri sürdüğü önermeye gelebilecek muhtemel itirazları tek tek serdettikten sonra hasmın icmâlî ve tafsilî delillerini zikreder. Bu delillere göre; a) şer‘î anlamlar önceden sabit olmadığı hâlde şer‘î vasıtasıyla sabit olmuştur. Şu hâlde Araplar’ın önceden düşünmedikleri bir manaya isim vazetmeleri mümkün değildir. Ayrıca b) “imân”, “salât”, “zekât”, “savm” gibi lafızlar dildeki aslî anlamlarında kullanılmamaktadır. Bu bağlamda imân Mutezile’ye göre sözlükte tasdik anlamında iken şer‘î bir isim olarak vacip fiilleri yerine getirmeyi ifade eder. Salât lügatte takip etme ya da dua etme anlamlarını ihtiva ederken şer‘î olarak namaz anlamını kazanmıştır. Zekât sözlükte artış anlamına gelirken şer‘î bir isim olarak maldan eksiltmeyi ifade eder. Diğer örneklerde olduğu gibi lügatte tutmak anlamına gelen savm da ibadet olarak daha husûsî bir anlam kazanmıştır.⁸⁹

Râzî ilk olarak zikrettiği önermesine karşı getirilen delilleri sırasıyla cevaplandırdıktan sonra icmâlî ve tafsilî delilleri çürütmeye çalışır. Bu bağlamda şer‘î tarafından belirlenen yeni anlamlar hakikat anlamında olabileceği gibi mecaz da olabilir. Bu ise tafsilî olarak ileri sürülen imân, salât, zekât, savm gibi lafızların aslen

⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 101.

⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 102.

⁸⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 102.

⁸⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 103-105.

sahip olduğu anlamların tahsisiyle de mümkündür. Bu anlamda imân mutlak anlamda tasdik ifade ederken şer‘î bağlamda mecaz yoluyla belirli bir şeyi tasdik anlamı kazanır, aynı şekilde salât mecaz anlamda belirli bir duayı, savm muayyen bir tutmayı ifade eder. Zekât ise bunlardan farklı olarak anlamın tahsisiyle değil müsebbebin isminin sebebe verilmesiyle mecaz anlam kazanır. Dolayısıyla örnek olarak ileri sürülen tüm şer‘î isimler yeni bir vaz‘ ile değil aslî anlamdan mecaz yoluyla varlık kazanır.⁹⁰ Böylece Râzî Mutezile’nin yeni bir şer‘î vaz‘ı ileri sürerek bu lafızlara yüklemek istediği yeni anlamların da bir bakıma temelsiz olduğunu ifade eder.

Râzî’ye göre bir lafzın asıl anlamdan mecâz ya da şer‘î bir başka anlam naklolunduğunu savunan görüşün⁹¹ uzantısı bağlamında naklin, aslın hilafına sabit olduğunu zikreder. Zira lafızlarda aslolan hakikat anlamın devamıdır. Aynı bağlamda Râzî şer‘î isimlerde mütevâtî lafızların sübutunun tartışmasız olduğunu ancak şer‘î isimlerde müşterek lafızların vukuunun ihtilafı olduğunu ifade ettikten sonra kendi görüşüne göre müşterek lafızların şer‘î isimlerde vâki olduğunu belirtir.⁹²

Nakil görüşü bağlamında “şer ‘î isimler mevcut olduğu gibi şer‘î fiil ve harfler de mevcut mudur?” sorusuna olumsuz cevap veren Râzî, bunun istikrâ ile sabit olduğunu ifade eder.⁹³ Nakil bağlamında ele aldığı diğer bir meselede ise akit sığıllarının ihbâr mı inşâ mı ifade ettiğini sorgulayan Râzî, şer‘î kullanımda bazen ihbâr ifade etmekle beraber üzerine ahkâmın terettüp etmesi bakımından bu sığılların inşâ olduğunu düşünür.⁹⁴

b. Mecaz

Râzî mecazı, müfred lafızlarda ya da müfred lafızların terkinde olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrıma göre tek lafızdan oluşan, cesur kimse için kullanılan “aslan

⁹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 106, 107.

⁹¹ İsfahânî, söz konusu görüşü ileri süren muhakkik âlimlerle Râzî’nin lafzın asıl anlamından mecaza naklini, Mutezile’nin ise başka anlamlara naklini savunduğunu ifade eder. Bâkîllânî’nin ise nakli tümüyle reddederek bu durumda lafzın asıl vazolunduğu anlamının devam ettiği görüşünü savunduğunu belirtir (İsfahânî, II, 252, 253).

⁹² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 109.

⁹³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 109, 110.

⁹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 110.

(الأسد)” ve ahmak kişi için kullanılan “eşek (الحمار)” lafızları müfred lafızların mecazına örnek teşkil ederken, terkiib halindeki mecaz ifadeler aslî anlamlarında kullanılan lafızların terkiiblerinin aslî anlamı dışında kullanılmasında ortaya çıkar. Söz gelimi, “yaşlandırma” fiili aslında ancak Allah’a isnat edilebilirken beyitte bu fiilin “akşamın gelişi”ne isnat edilmesi aslî anlamlarında kullanılan müfred lafızların terkiibinin mecaz ifade etmesi yoluyla gerçekleşir.⁹⁵ Râzî bu iki kısma ek olarak hem müfred hem terkiib olarak mecaz ifade eden lafızların örneklerinin bulunduğunu zikreder. Ancak bahsi geçen tasnifi kendi zamanına dek usûlcülerin yapmadığını ifade edip bu tasnifi ilk defa ortaya koyanın Abdülkâhir el-Cürçânî olduğunu ileri sürer.⁹⁶ Râzî’nin bu tavrı usûlcülerin dile dair bahislere gereken ehemmiyeti vermediğini ima etmesi bakımından dikkat çekicidir.

Râzî müfred mecazın ispatını ele aldığı meselede mecazı inkâr edenlerin karineyle dahi böyle lafızların hakikat ifade ettiğini savunduklarını ifade ettikten sonra bu görüşü karinenin yeni bir vaz‘a delalet edemeyeceği gerekçesiyle eleştirir. Buna göre lafız karineyle ilk anlamla irtibatlı bir başka anlam kazandığında yeni bir vaz‘ söz konusu olmadığından hakikat değil mecaz olarak adlandırılır.⁹⁷

Râzî eserinde müfred mecazı 12 kısma ayırır. Aynı zamanda lafzın mecaz anlamda kullanım yollarını ifade eden bu tasnife göre mecaz aşağıdaki cihetlerle gerçekleşir:⁹⁸

1. Sebebin isminin müsebbeb için kullanımı: Bu tür mecazlarda sebep; kâbil, suret, fâil ya da gâye olabilir.
2. Müsebbebin isminin sebep için kullanımı.
3. Bir nesneyi kendisine benzediği şeyin ismiyle adlandırma.
4. Bir nesneyi zıddının ismiyle adlandırma.
5. Parçayı bütünün ismiyle adlandırma.
6. Bütünü parçanın ismiyle adlandırma.

⁹⁵ Râzî bahsi geçen mecaz türünü “أشباب الصغير وأفنى الكبير ... كر الغداة ومر العشي” beytini örnek vermek suretiyle serdeder (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 112).

⁹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 112.

⁹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 113.

⁹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 113, 114.

7. Bir şeyin imkânını vücudunun ismiyle adlandırma.
8. Müştak lafzı, müştak minhin ortadan kalkmasından sonra iştikak mahalli için kullanma.
9. Yakınlık (mücâveret) sebebiyle mecaza gitme.
10. Örf ehlinin lafzın kullanıldığı anlamı terk etmesi.
11. Eksiklik ve fazlalık nedeniyle mecaza gitme.
12. Aralarındaki taalluk (ilinti) sebebiyle müteallikin isminin müteallake verilmesi.

Râzî mecazın bizatihi ancak cins isimlerinde* söz konusu olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre harf, fiil ve diğer isim türlerinde bizzat mecaz kullanımdan bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle bu tür lafızlar kendi mahiyetleri itibariyle değil, bazı özellikleri sebebiyle mecaz anlamda kullanılırlar. Bu anlamda ancak kendisine başka bir isim eklendiğinde mana ifade edeceğinden harf müstakil olarak mecaz anlamda kullanılamaz. Fiil, masdarın bir şeyde sübutunu ifade ettiğinden ancak mecaz kullanımı olan masdarların fiillerinde mecazdan söz edilebilir. İsmi diğer türlerinden alemde alakanın kurulacağı aslî ve fer'î anlamlar olmadığı için; müştak isimde ise mecaz kullanım lafzın kendisinden türediği masdarın kullanımına bağlı olduğu için mecaz bizzat yer almaz. Şu hâlde ismin diğer türleri bizzat mecaza konu olmazken yalnızca cins isimlerinde bizzat mecazdan söz edilebilir.⁹⁹

Râzî'ye göre lafzın mecaz anlamda kullanımı akıl yürütmeye değil ancak Arapların kullanımını işitmeye öğrenilir. Söz gelimi aslanla insanın birçok vasfı benzeşse de bir kişi için “aslan” lafzı mecaz anlamında ancak cesaretli olma durumunda

* Cins ismi, bir şey/nesne ve benzerleri için vazolunmuş lafızdır. Bu tür isimler tayinde bulunmaksızın, bedel yoluyla dış dünyadaki her bir ferde delalet eder (bkz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1327/1909 s. 16; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-fînûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Mektebetü Lübnân [Librairie du Liban], 1996, I, 192). Râzî ise cins ismin doğrudan mahiyetin kendisine delalet ettiğini ifade eder (bkz. Birinci Bölüm, “Delaletleri Bağlamında Lafız Taksimleri” başlığı).

⁹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 115, 116. Râzî'nin bu görüşü İsfahânî tarafından eleştirilmiş, diğer lafız türlerinde de mecazın vâki olabileceği ileri sürülmüştür (bkz. İsfahânî, II, s. 283-296).

kullanılır.¹⁰⁰ Müfred lafızların terkiibinden oluşan mecazların ise aklî olduğunu ileri süren Râzî, ayetlerde¹⁰¹ ağırlıkların çıkarılması ve bitkilerin bitirilmesi yeryüzüne isnat edilmekle beraber, hakikatte bunların yaratıcısının kudret sahibi Allah olduğunu ifade eder. Bu durumda söz konusu fiil kâdir olmayana isnat edildiğinde lafızların anlamlarında değil bu anlamların faillerine isnadında bir mecaz bulunduğu lügavî değil aklî bir mecazdan söz edilebilir. Râzî'ye göre aklî mecazı yalandan ayıran karine, hâlin delaletiyle olabileceği gibi sözün delaletiyle de olabilir.¹⁰²

Râzî, Muhammed b. Davud ez-Zâhirî'nin aksine Allah ve resûlünün hitabına mecazın dâhil olabileceğini savunur. Râzî'ye göre hasmın iddiasının aksine Allah'ın kelâmında lafızların aslî anlamında kullanılmayışı kelâmının hakikat olmadığı anlamına gelmez.¹⁰³

Râzî dildeki kullanımda mecazın hakikatten daha çok olmadığını ileri sürer. Eserinde, dilin büyük kısmının mecaz anlamda kullanıldığını ileri süren İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'inden iktibas ettiği metne yer verdikten sonra onun bu görüşünü eleştirir ve serdettiği örneklerde lafızların aslî anlamlarında kullanıldığını, dolayısıyla ileri sürdüğü kullanımların lügavî değil aklî mecaz kapsamında olduğunu ifade eder.¹⁰⁴ Ayrıca Râzî dilde mecazın değil hakikat anlamın asıl olduğunu belirtir. Çünkü mecazın unsuru olan lafzın bir anlamdan diğer anlama naklinin ancak bir gerekçe sebebiyle olabileceğini bu gerekçenin de karine olduğunu kaydeder. Dolayısıyla ona göre herhangi bir karine bulunmadığı sürece lafzın hakikat olduğuna hükmedilir.¹⁰⁵

c. Hakikat ve Mecazın Ortak Meseleleri

Hakikat ve mecaz arasında ortak meseleleri hakikate ve mecaza dair bölümlerin akabinde ayrı bir kısımda inceleyen Râzî'ye göre, bir lafzın hakikat ya da mecazda kullanımı için öncesinde vaz'ın gerçekleşmesi gerekir. Vaz'ın henüz

¹⁰⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 116.

¹⁰¹ وَأَخْرَجَتُ الْأَرْضُ أَنْفَالَهَا (ez-Zilzâl 99/2), سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ (Yâsin 36/36).

¹⁰² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 116, 117.

¹⁰³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 118.

¹⁰⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 120, 121.

¹⁰⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 121-123.

gerçekleşmediği bir durumda (mühhel olması hâlinde) lafız mecaz ifade etmeyeceği gibi hakikat de ifade etmez.¹⁰⁶ Bir başka meselede ise tek bir lafzın eş zamanlı olarak hem hakikat hem mecaz ifade edip etmeyeceğini konu edinen Râzî, lafzın iki manaya nispetle hem hakikat hem mecaz ifade edebileceği hususunda şüphe görmez. Lafzın bir manaya nispetle, iki vaz'ının itibara alınması durumunda da hem mecaz hem hakikat olabileceğini ifade eden Râzî, bir vaz' bakımından her iki anlamı ifade etmesinin ise imkânsız olduğunu kaydeder. Bahsi geçen ilk duruma örnek kabilinde zikrettiği “dâbbe” lafzının “eşek” anlamının lügavî vaz' bakımından hakikat ifade edeceğini, örfî vaz' dikkate alındığında ise mecaz olacağını ifade eder.¹⁰⁷

Bir başka meselede hakikatin mecaza dönüşebilmesi gibi mecazın da hakikate dönebileceğini ifade eden Râzî, lafzın hakikat anlamının kullanımının azalması durumunda örfî mecaza dönüşeceğini, mecaz anlamının kullanımının azalması hâlinde ise örfî hakikat olacağını belirtir.¹⁰⁸

C. DELALETLERİ BAĞLAMINDA LAFIZ TAKSİMLERİ

Râzî'nin eserinde lafızların taksiminde lafzın delaleti açısından ve medlûlü açısından iki farklı sınıflandırmaya yer verdiği söylenebilir. Bunlardan ikincisine oldukça kısa bir bölümü hasreden Râzî, lafzın medlûlünün mana olabildiği gibi lafız da olabileceğini ileri sürer.¹⁰⁹ Lafzın delaleti bakımından ise a) lafzın tamamı ya da bir kısmına delalet etmesi, b) lafzın tek başına anlam ifade edip etmemesi, c) lafzın medlûlünün küllî ya da cüz'î olması ve d) lafız ve lafzın delalet ettiği anlamın bir ya da birden çok olması açılarından sınıflandırmaya gitmiştir.¹¹⁰

Eserinde her ne kadar diğer açılardan lafızları tasnif etse de Râzî'nin usûlde esas aldığı lafız ayrımını “oldukça faydalı (azîmü'n-nef’)” olarak nitelediği mantıktaki delalet tasnifi üzerinden şekillendirdiğini ifade etmek mümkündür. Buna göre temelde *mutâbakat*, *tazammun* ve *iltizâm* olmak üzere üç türlü delalet bulunduğunu ifade eden

¹⁰⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 121-123.

¹⁰⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124.

¹⁰⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124.

¹⁰⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 72.

¹¹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 65-72.

Râzî, lafızları bu üç delalet üzerinden sınıflandırır. Bu bağlamda lafzın manasının tamamına delaleti esas alındığında mutâbakat, lafzın -manaya dâhil olması haysiyetiyle-manasının bir cüzüne delaleti esas alındığında tazammun, lafzın -mananın dışında olması bakımından- haricinde bir şeye delalet etmesi esas alındığında ise iltizam türü delalet ortaya çıkar.¹¹¹

Râzî'ye göre mutabakât yoluyla delalet vaz'îdir. Tazammun ve iltizam türü delaletlerde ise zihnin doğrudan değil manadan hareketle mananın lâzımına ulaşması söz konusu olduğu için aklî bir delaletten söz edilebilir. Bu durumda mananın lâzımı, manaya dâhil ise lafzın delaleti tazammun, mananın dışında ise iltizam şeklinde adlandırılır.¹¹²

Râzî lafzın cüzü mananın cüzüne delalet ediyorsa lafzın mürekkeb, etmiyorsa müfred olduğunu ifade ettikten sonra müfredin de küllî ve cüz'î olarak ikiye ayrıldığını kaydeder. Küllî mahiyetlerin de ya mahiyetin tamamı (mâ hüve) ya bir kısmı (zâtî) olacağını yahut mahiyetin dışında (arazî) bulunacağını ileri sürer. Bunlardan zâtî, müşterek cüzün tamamı ise cins, mahiyeti cinste ortak olanlardan ayırırsa fasıl, bu ikisinin de toplamıysa türdür (nev'îdir).¹¹³ Böylece Râzî lafızların tasnifinde klasik mantıktaki beş tümel ayrımını esas almış olur.

Râzî mantıktaki kategorilerden küllîlik ve cüz'îlik bağlamında ele aldığı diğer bir taksimde müfred lafızları isim, fiil ve harf olarak üçe ayırır. Buna göre müstakil olarak bilinmeyen lafızlar harflerdir. Müstakil olarak bilinebilen lafızlar manasına zaman bağlamında delalet ediyorsa fiil, aksi takdirde isimdir.¹¹⁴

Râzî'ye göre cüz'î kategorisine giren isimler -varlığa verilişi bakımından- kapalıysa zamir, açıksa alemdir. Küllî olarak nitelenen isimlere gelince, mahiyetin bizatihi kendisine delalet ediyorsa dilcilerin ıstılahında bunlara cins isimleri denir. Bu

¹¹¹ Râzî son iki delalet türünü tanımlarken haysiyet kaydı koymak suretiyle lafzın mananın cüzüne iştirak yoluyla delalet etmesini tazammundan hariç tutmuştur. Zira bu durumda delalet mutabakata dönüşür. Benzer durum ona göre iltizam yoluyla delalet için de geçerlidir (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 65).

¹¹² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 65 (Râzî'nin belâğat eserinde lafzın manaya delalet türlerine ilişkin zikrettiği oldukça yakın ifadeleri için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, s. 30-31).

¹¹³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 67.

¹¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 68.

isimler mahiyetin bizatihi kendisine delalet etmeyip bir şeyin sıfatla mevsuf olmasına delalet ediyorsa müştak isimler olurlar.¹¹⁵

Râzî bir başka taksimi de müfred lafzın ve delalet ettiği anlamın sayılarına göre yapar. Dolayısıyla a) ya lafız ve mana tektir, b) ya da hem lafız hem mana birden çoktur. Bunun yanında c) lafız birden çok mana tek olabilir ya da d) lafız tek mana birden çok olabilir.¹¹⁶

Mananın tasavvurunun kendisi başka varlıklarla ortaklığa engelse lafız *alem*, ortaklığa engel değilse ve mananın vazolunduğu yerde kazanılması eşit şekildeyse *mütevâtî* olur. Mananın vazolunduğu yerde kazanımı eşit değilse lafız *müşekkek* olur.¹¹⁷ Bu bağlamda insan, at, deve gibi lafızlar anlamın gerçekleştiği her varlığı eşit olarak gösterdiğinden mütevâtî iken beyazlık, siyahlık ve vücut gibi lafızlar delalet ettiği her varlık için farklı düzeyde olduğundan müşekkektir.¹¹⁸

Lafız ve manalar birden çok ise manalar mahiyet itibariyle ayrılırlar da aralarında sıfat-mevsûf ilişkisi olsa da lafızlar *mütebâyin* olur. Lafızların birden çok mananın tek olması hâlinde lafız *müterâdif*, lafzın tek manaların birden çok olması hâlinde ise ya önce anlamlardan birine vazolunmuş sonra diğerine naklolunmuş ya da her ikisine de birden vazolunmuştur. Lafız manalardan birine önceden vazolunmuş ise nakle konu olan anlamların arasında bir münasebet bulunmaz ya da bir münasebet bulunur. İlk durumda anlamın yeni naklolunduğu lafza *mürtecel*, ikinci durumda *menkûl* denir. Menkûl lafızlarda lafzı yeni anlama nakleden Şâri‘ ise lafız *şer‘î*, nakleden örf ise lafız *örfi* olur.¹¹⁹

Naklin gerçekleştiği lafızlarda lafzın naklolunan anlama delaleti ilk anlamdan kuvvetli değilse ilk vazolunduğu anlam *hakikat*, ikincisi *mecaz* olur. Mecaza yapılan naklin ciheti benzerlikse bu durumda lafız *müsteâr* olarak isimlendirilir.¹²⁰

¹¹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 68.

¹¹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 69.

¹¹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 69.

¹¹⁸ İsfahânî, II, 40.

¹¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 69.

¹²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 69.

Tek lafzın birden çok lafza aynı anda vazolunması durumunda ise lafızla her iki anlam ya eşit olarak ya da farklı düzeylerde murat edilebilir. İlk durumda lafzın her ikisine *müşterek*, her birine ise *mücmel* denir. İkinci durumda, lafzın anlamlarından birine delaleti daha kuvvetli ise, tercih sebebi olan lafız *zâhir*, tercih sebebi olmayan ise *müevvel* olur. Râzî, son durumdan (lafzın tek anlamların çok olması durumundan) önceki üç durumda manada iştirak olmaması bakımından ifadelerin *nas* olduğunu kaydeder. Bahsi geçtiği üzere birden fazla anlama vazolunan lafızlar tercih sebebi yoksa mücmel, tercih edilen anlama nispeten *zâhir*, tercih edilmeyen anlama nispeten *müevvel* olur. Bu kategorilerden *nas* ve *zahir* ifadelerin ortak yanları *muhkem* olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle muhkem bir bakıma *nas* ve *zâhir* türlerinin cinsi konumu olduğundan her ikisine de mahmûl olabilir.¹²¹

D. LAFIZLARIN TEARUZ DURUMU

Râzî'ye göre söz söyleyenin kastının anlaşılmasında iştirak, nakil, mecaz, ızmâr ve tahsis ihtimalleri sebebiyle anlama bozuklukları ortaya çıkar. Zira iştirak ve naklin olmaması durumunda lafzın tek manaya vazolunduğu, mecaz ve ızmârın bulunmaması hâlinde lafızla kastedilenin vazolunan anlam olduğu, tahsisin gerçekleşmemesi durumunda ise söyleyenin kastının lafzın vazolunduğu anlamın tüm fertlerini kapsayacağı ortaya çıkacaktır.¹²²

Râzî bu bozuklukların birbiriyle tearuz durumlarını eşleştirme işlemiyle ortaya koyup meseleler halinde ele alır. Bu bağlamda bir lafız için müştereklik ve nakil ihtimalleri söz konusu olduğunda naklin evla olduğunu savunur. Zira nakilde, nakil öncesinde de sonrasında da tek bir hakiki anlam bulunur. Râzî'ye göre müştereklik ve mecazın tearuzunda, anlam karine bulunursa mecaza bulunmazsa hakikate hamledileceği için maksat açığa çıkacağından mecaz tercih edilir.¹²³ Lafızda iştirak ve ızmârın tearuzu durumunda ızmâr tercih edilir. Çünkü kapalılık ızmârın vuku bulduğu

¹²¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 70.

¹²² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 127.

¹²³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 127, 128.

bazı örneklerde mevcutken, müşterekliğin tüm örneklerinde kapalılık vardır. Bunun gibi iştirak ve tahsisin tearuzu durumunda da tahsis tercih edilir.¹²⁴

Râzî'ye göre mecaz ve naklin tearuzunda yalnızca karineye ihtiyaç duyulması nedeniyle mecaz tercih edilir. Oysa naklin sabit olması için vaz'ın değiştiğine dair dilcilerin ittifakı lazımdır. Bu ittifak ise oldukça zordur. Nakil ve ızmârın tearuzunda da aynı gerekçeyle ızmâr tercih edilir. Nakil ve tahsisin tearuzunda ise tahsis tercih edilir. Zira tahsis, mecaza göre dahi tercih sebebidir.¹²⁵

Mecaz ve ızmâra gelince Râzî'ye göre bu iki durumda da karineye ihtiyaç olduğu için eşitlik vardır. Ayrıca mecaz ve tahsisin tearuzunda tahsis öncelikli olduğu gibi ızmâr ve tahsîsin tearuzunda da tahsis evladır.¹²⁶

E. KİTAP VE SÜNNETTEN HÜKÜM İSTİDLALİ

Râzî, Allah'ın hitabı bağlamında öncelikle Allah için anlam kastetmeyeceği bir şekilde konuşmasının mümkün olmayacağını ifade eder. Çünkü anlamsız bir şey konuşmak bir eksiklikler ve eksiklik Allah için muhaldir. Bunun yanında Kur'ân'ın naslarda "hüdâ" ve "beyan" ismiyle nitelenmesi Allah'ın kelamının anlamsız olduğu görüşünü nakzeder.¹²⁷

Râzî'ye göre Mürcie'nin iddiasının aksine Allah'ın naslarda ifade ettiğinin zahirine aykırı bir anlam kastetmesi mümkün değildir. Ancak Râzî'ye göre Allah ve resûlünün hitabından hüküm istidlalinin en sorunlu yanının bu istidlalin mutlak anlamda zan ifade etmesi olduğu anlaşılır. Bu anlamda hitapla istidlalde zanna yol açan temel neden söz konusu istidlalin öncüllerinin zannî olmasıdır. Râzî'nin dilin vaz'ının bilgisi hususunda ifade ettiği gibi naslar Arapça olduğu için delaletleri öncelikle dilin vaz'ı ve kurallarına (sarf ve nahive) dayanır. Ancak vaz' ve dil kurallarının naklinin kat'î olmaması sebebiyle zannî önermelere dayanan nassların delaleti de zan ifade eder. Bunun yanında dilin vaz'ı ve kullanımına dâhil olup naslardaki ifadenin anlaşılmasına engel teşkil eden iştirak, mecâz, nakil, ızmâr, tahsis, takdim ve tehir, nesih ve aklî

¹²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 130.

¹²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 131.

¹²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 131.

¹²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 141.

muâriz kabilinden anlam sorunlarının bulunmadığı bilgisi de zan ifade eder.¹²⁸ Zira bu engellerin her birinin yokluğu araştırma ve çabayla vakıa düzeyinde ortaya konya bile bir şeyin bulunmayışından hareketle varlığının yokluğuna ulaşmak zan ifade edeceği için naklî delillerin bu engellerden hali bulunduğu kesin olamaz. Dolayısıyla hitapla istidlal de ancak zan ifade edebilir.¹²⁹

Özetle Râzî'ye göre birçok anlam engeli nedeniyle delaleti zannî olan lafızlar ancak kendilerine yakîn ifade eden karinelerin bitiştiğine dair tevatür yoluyla nakil ya da müşahedenin mevcut olması halinde kesin bilgi ifade edebilir.¹³⁰

Râzî'ye göre Şâri'in hitabı hükme ya *lafzıyla* ya *manasıyla* ya da *kendisine eklenen bir başka şeyle birlikte* delalet eder. Hitabın hükme, lafızla delaleti mutabakat yoluyla gerçekleşirken manasıyla delaleti iltizam yoluyla gerçekleşir.¹³¹

Hitabın hükme lafızla delaletinde lafız öncelikle hakikate hamledilmelidir. Söz konusu hakikatin aslî şekli lügavî olmakla beraber, hakikat târi' (sonradan ortaya çıkan) mahiyette de olabilir. Târi' hakikat ise şer'î ve örfî olmak üzere ikiye ayrılır. Şayet lafız hâlâ aslî anlamını korumakla beraber örf veya şer' de farklı anlamda kullanılıyorsa bu kullanımla lafzın lügavî anlamı hakikat olmaktan çıkmaz ve hem lügavî hem örfî/şer'î anlama hamledilebilir. Ancak lafzın lügavî anlamı mecaza dönüştüğünde, lafzın şer'î ya da örfî anlama hamledilmesi gerekli olur. Netice itibarıyla şer'î hitabın (Allah'ın ve resûlünün hitabının) önce şer'î, sonra örfî ve daha sonra lügavî hakikat anlama, en son tercih olarak ise mecaz anlama hamli gerekir.¹³²

İltizamî delaleti lafız taksimlerinde ele alan Râzî, delaletten elde edilen anlamın, müfred lafızların anlamlarından olabileceği gibi müfred lafızların terkibinden meydana gelebileceğini savunur. Buna göre müfred lafzın iltizamla delalet olunan anlamı, ya mutabakatla delalet olunan anlamın şartı ya da böyle bir anlama tabi olur.

¹²⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 143.

¹²⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 144.

¹³⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 147.

¹³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 148.

¹³² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 148.

Bunlardan ilk durumdaki “iktizanın delaleti” şeklinde isimlendirilir. Söz konusu durumda delaletin şartı aklî olduğu gibi şer‘î de olabilir.¹³³

İltizamla delalet olunan anlamın mutabakatla delalet olunan anlama tabi olması durumu, her ne kadar Râzî açıkça ifade etmese de, müfred lafızların terkiibinden meydana gelen bir delalet olarak görülebilir. Nitekim Râzî, tasnif esnasında mutabakatla delalet olunan anlama tabi olma durumunu terkiibe tabi olma diye nitelemiştir.¹³⁴

Delaletin lafızların terkiibine tabi olması durumunda delalet ya bu terkiibin anlamını tamamlayıcı mahiyettedir ya da değildir. Fukahâ usûlcülerde nassın delaleti bağlamında işlenen ilk tür delaleti ana-babaya “üf” demekten nehyeden ayetle onları dövmenin de haram kılınışı üzerinden açıklayan Râzî, ikinci tür delaleti de sübûtî ve ademî olmak üzere ikiye ayırır.¹³⁵

Lafzın kendisine eklenen bir başka şeyle birlikte hükme delaleti ise nas, icmâ ve kıyas gibi şer‘î delillerle ya da söz söyleyenin şهادetiyle olur. Bunlardan nassa diğer bir nassın eklenmesinde bir nassın elde edilen öncülle diğer nassın elde edilen öncülden aklî bir sonuca ulaşılabileceği gibi, doğrudan iki nasdan aklî çıkarımla da hükme ulaşılabilir.¹³⁶

Mantıkta bahis konusu olan lafzın mutabakat ve iltizamla delaletini hitapla istidlalin keyfiyeti bağlamında ele alan Râzî, ilgili bağlamda tazammunla delalete yer vermez.

¹³³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 71.

¹³⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 71.

¹³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 71.

¹³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 148.

İKİNCİ BÖLÜM

RÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE UMÛMUN MAHİYETİ VE UMÛM SİĞALAR

Çalışmanın bu bölümünde umûmun mahiyetine dair Hanefî ve mütekellim usûl geleneklerinde ortaya konulan tasavvurlar ele alındıktan sonra Râzî'nin umûmun mahiyetine dair *el-Mahsûl*'de yer verdiği tanımlar, bu eser üzerine yapılan çalışmaların (şerhler, muhtasarlar) değerlendirmeleri de dikkate alınarak analiz edilecektir. Râzî'nin usûl geleneğine umûmun tasavvuru bağlamında yaptığı katkının görülmesinin ardından onun umûm tasavvurunun sığaları kabul kriterlerini nasıl şekillendirdiği, hangi sığaları umûm lafızlar kapsamında görüp hangi ifadeleri bu kapsamın dışında değerlendirdiği yine mütekellim usûl geleneği bağlamında ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylelikle bu bölümde Râzî'nin umûma dair teorik açıklamaları ve bu teorik zemin üzerinden şekillenen pratik tercihleri analiz edilecektir.

I. UMÛMUN MAHIYETİ

Bu kısımda Râzî'ye kadar umûmun mahiyeti hakkında ileri sürülen tasavvurlar ele alınacak, sonrasında Râzî'nin ortaya koyduğu umûm tasavvuru tanımlar çerçevesinde incelenecektir. Râzî öncesi umûm tasavvuru Hanefî usûl geleneği ile mütekellim usûl geleneği bağlamında özetlenirken, Hanefî usûl geleneği için Ebû Bekr Ahmed b. Ali Cessâs (ö. 370/981), Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) ve Fahrülslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089); mütekellim usûl geleneği için ise Râzî'nin usûl düşüncesini büyük ölçüde şekillendirmesi bakımından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tanım ve görüşleri esas alınacaktır. Kuşkusuz umûm tasavvuru bağlamında Râzî'nin fıkıh usûlüne yaptığı katkıyı görebilmek, tevarüs ettiği usûl geleneğinde ileri sürülen umûm tanımlarını ana hatlarıyla bilmeyi gerektireceğinden öncelikle gelenekte zikredilen tanım ve görüşlere özet mahiyetinde yer verilecek, sonrasında Râzî'nin tanımları *el-Mahsûl* üzerine yapılan şerh ve muhtasarlar (hususen şerhler) çerçevesinde ele alınıp onun umûm tasavvuru bütünlüklü bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. USÛL GELENEĞİNDE UMÛMUN MAHİYETİ

1. Hanefî Usûl Geleneğinde Umûmun Mahiyeti

Hanefî usûl geleneğinin Cessâs'la başladığı kabul edilirse gelenek içinde umûmun mahiyetine dair birbirine benzer tanımlardan söz edilebilir. Ancak Hanefî geleneğinin usûlcüleri, zaman içerisinde, ihtirazî kayıtlarda farklı tasarruflarda bulunarak umûm tasavvurlarını ortaya koymuşlardır.

Cessâs'ın eserinde doğrudan tanıma yer verilmese de ona atfedilen tanımlardan söz edilebilir.¹³⁷ Nitekim Debûsî, Cessâs'a nispet ettiği bir tarifte umûmun, “isim veya manalardan bir grubu içine alan şey” olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸ Debûsî'nin benimsediği tanıma göre ise umûm “isimlerden bir grubu lafzen ya da manen içine alan şeydir”.¹³⁹ Her iki tanımda umûmu lafızlara hasredici ifadeler yer almadığından manaların tanımlardan hariç tutulmadığı söylenebilirse de Debûsî, müşterek lafzın tüm anlamlarına hamlini mümkün görmediği için manaların umûmunu kabul etmemiştir.¹⁴⁰ Ayrıca tanımlarda nekre “bir gruptan (جمعاً)” söz edilerek, umûm için lafzın tüm fertleri kapsamı anlamında istiğrak şartı ileri sürülmemiş, sınırlı bir çokluğa delalet yeterli görülmüştür.

Debûsî'nin takipçisi Serahsî ve Pezdevî'ye gelince bu iki usûlcü Debûsî'nin tanımında yer vermediği “lafız” kaydını özellikle zikrederek umûmu “isimlerden bir grubu lafzen ya da manen içine alan lafız” şeklinde tarif etmişlerdir.¹⁴¹ Söz konusu tanımında önceki tanımlarda olduğu gibi istiğrak şartı yer almazken, onlardan farklı olarak manalar, umûmun dışında tutulmuştur.

¹³⁷ Sarıtaş, “Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi”, *MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, 2013, s. 42-43.

¹³⁸ “ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني” (Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421, s. 94).

¹³⁹ “ما ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى” (Debûsî, s. 94).

¹⁴⁰ Bkz. Debûsî, s. 94.

¹⁴¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993, I, 125; Ebü'l-Usr Fahrülislâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Keşfü'l-esrâr içinde), Dersâadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniye, 1891/1308, I, 33.

Hanefî usûlünde Maturidî geleneği temsil eden Semerkandî (ö. 539/1144), manaların umûmunu incelediği kısımda, Cessâs başta olmak üzere illetin tahsisini kabul eden usûlcülerin çoğunun manaların umûmunu kabul ettiklerini ifade eder. Zira bu usûlcülere göre aynı zamanda bir mana olan illetin umûmu kabul edildiğinde tahsisine de cevaz verilmiş olur.¹⁴² Semerkandî'nin kelâmî tavrı gereği manaların umûmunu illetin tahsisiyle sıkı bir şekilde ilişkilendirmesi göz önünde bulundurulduğunda, Cessâs ve Debûsî'nin manaların umûmunu kabul ettiği, Pezdevî ve Serahsî'nin ise reddettiği sonucuna varılır. Debûsî'nin manaların umûmunu müşteriğin umumuyla özdeşleştirmesi dikkate alındığında ise tüm Hanefî usûlcülerin manaların umûmunu reddettiği söylenebilir.¹⁴³

Semerkandî, umûmun ifade ettiği çokluk düzeyini ele alırken, Irak meşâyihinin tüm fertleri kapsama (istîâb) şartını ileri sürdüğünü, Cessâs ve Semerkand meşâyihinin büyük kısmının ise ictimâ' ve çokluk (kesret) vasfını yeterli bulduğunu ifade eder.¹⁴⁴ Buna göre ismi geçen Hanefî usûlcülerin tanımları da dikkate alınırsa Hanefî usûl geleneğinde umûm lafzın delalet ettiği çokluğun istiğraktan farklı olduğu anlaşılrsa da Sarıtaş'ın tespitine göre, usûl eserinde umûma ilişkin doğrudan tanımı bulunmayan Cessâs'ın umûm lafızlara dair ileri sürdüğü görüşler, onun umûm lafızlar için istiğrakı şart gördüğünü ortaya koyar niteliktedir.¹⁴⁵

Râzî öncesi Hanefî usûlcülerin umûma dair görüşleri tarihî bağlamda önem arz etmekle beraber, Râzî'nin umûmun mahiyetine ilişkin görüşlerini tespit edebilmek için mütekellim usûl geleneği içerisinde hangi konumda yer aldığını ortaya koymak gerekir. Bu bağlamda Râzî'nin sık sık atıflarda bulunduğu ve eseri için esas aldığı Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı kitapları bu çalışmada geleneği temsil eden eserler olarak başlıca referans kaynaklarını teşkil edecektir.

¹⁴² Alâeddin, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 1987/1407, I, 386.

¹⁴³ Tanımlar ve görüşlerin değerlendirmesi için bkz. Sarıtaş, s. 47-48.

¹⁴⁴ Semerkandî, I, 386-387.

¹⁴⁵ Sarıtaş, s. 48-50.

2. Mütakellim usûl Geleneğinde Umûmun Mahiyeti

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eserinde yer verdiği tanıma göre umûm, “kendisi için uygun olan fertlerin tümünü istiğrak eden (kapsayan) sözdür”.¹⁴⁶ Tanıma göre söz olarak nitelenen umûm Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kabul ettiği şekliyle en az iki harften meydana gelebileceği gibi bir cümle de olabilir. Nitekim onun tanım dışındaki ifadelerinde de anlamı dışarıda bırakacak bir umûm tasavvurunu vurgulamayışı umûmu lafızlara hasretmediğini gösterir. “Uygun olan fertlerin tümü (cemî'i)” kaydı ise tanımda yer verilen istiğrak kaydını açıklar mahiyettedir. Bu anlamda istiğrak kaydı ve bu kaydı açıklayan ifade, fertleri şümül yoluyla kapsamayı ifade eden “iştimâl” ve bir kısmını kapsamayı ifade eden “ekall-i cem” görüşlerini tanım dışında bırakır.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin umûmu ifade yolları bağlamında verdiği bilgilere göre umûmluk anlamına lafızlar delalet edebileceği gibi lafız olmayan ifadeler de delalet edebilir. Lafzın umûm ifade etmesi ise ya dilde ya da örfte gerçekleşir. Ayrıca lafız bakımından umûm ifade eden sözün (kelâm) sadece lafız bakımından umûm ifade eden ve hem lafız hem mana bakımından umûm ifade eden söz olmak üzere ikiye ayrılacağına dair bir görüş de mevcuttur. Umûm ifade etmeyen sözler ise kendi içinde sadece manası itibariyle umûm ifade eden ve ne manası ne de lafzı itibariyle umûm ifade etmeyen sözler olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁴⁷

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin tasnifine göre dildeki lafızlar ya *çokluk (cem')* ya da *bedel* bakımından umûm ifade eder. Çokluk bakımından umûm ifade eden lafızlar ya baştan umûm anlamı için vazolunmuş âm isimlerdir veya umûm anlamını gerektiren bir ifadenin isimlere bitişmesiyle (iktirânıyla) âm olurlar. Bunlardan âm isimlerin bir kısmı akledenlere ya da akletmeyenlere mahsus olmaksızın her iki grubun fertlerinin tümüne (ale'l-cem') ve her birine ayrı ayrı (ale'l-infirâd) delalet ederken, diğer kısmı sadece bir gruba mahsustur. İlk kısma örnek olarak “eyyü”, “kül” ve “cemî” lafızlarını zikreden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ikinci kısma örnek sadedinde akledenler için “men” akletmeyenler için de “mâ” lafızlarını gösterir.¹⁴⁸

¹⁴⁶ “كلام مستغرق لجميع ما يصلح له” (bkz. Basrî, I, 203).

¹⁴⁷ Basrî, I, 205-206.

¹⁴⁸ Basrî, I, 201.

Lafızlara ilişmek suretiyle istiğrak anlamını¹⁴⁹ gerektiren ifadeler lafızlara bitişik (muttasıl) olabileceği gibi onlardan ayırık (munfasıl) da olabilir. Lafızlara ilişerek istiğrak anlamını gerektiren bitişik ifadeler müfred ve cemî‘ lafızların başına gelen “cins lâmi” iken ayırık ifadeler izafet ve nekreden önce gelen nefiydir.¹⁵⁰

Bedel itibariyle umûm ifade eden lafızlara gelince Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bunların nekre isimlerden ibaret olduğunu belirtir. Söz konusu ifadelerin ileri derecede nekrelilik veya böyle olmayan nekrelilik taşıdığını söyleyen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, ikinci tür nekre ifadelerin de kendi içinde orta düzeyde nekrelilik ya da ileri düzeyde nekre eksikliğiyle mevsuf olduğunu belirtir. Bu bağlamda “şey’un”, “ma‘lûmun” gibi lafızlar ileri derecede nekre ifadelerken, bir tür adı olarak “racülün” ileri derecede nekre eksikliğine sahip ifadedir. “Hayevânun” ve “cismun” gibi lafızlar ise orta düzeyde nekre ifadelerdir.¹⁵¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin sözünü ettiği örnekler dikkate alındığında nekrelilik düzeylerinin mahiyetlerin cins-tür ilişkilerine göre şekillendiği düşünülebilir. Nitekim “racülün” bir tür olarak en az düzeyde nekreliliğe sahipken “hayevânun” cins olması bakımından ondan daha nekredir. “Ma‘lûmun” lafzı ise cinsü'l-ecnâs olarak en üst seviyede nekreyi temsil etmektedir.

Gazzâlî'ye gelince, o umûmu “bir cihetten iki ya da daha fazla şeye delalet eden tek lafız”¹⁵² şeklinde tarif eder. Bu tarifine göre umûm öncelikle lafız olmalıdır. Başka bir ifadeyle bu tanıma göre mana ve fiiller lafız kaydıyla umumun dışında bırakılır. Ayrıca umum “bir cihetten” delalet etme kaydıyla iki lafızla birden fazla şeye delalet eden ifadelerden ayırır.¹⁵³

Gazzâlî umumun tasnifine değinirken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı olarak muhtelif varlık düzeylerinden söz eder. Örnek kabilinden “adam” mefhumunun dış dünyada (ayânda), dilde ve zihinde olmak üzere üç ayrı düzlemde varlığı söz

¹⁴⁹ Basrî'nin “umûm” ifadesinin yerine kimi zaman “istiğrak” ibaresini kullanmak suretiyle iki kavramı birbiriyle özdeşleştirmesi istiğrak anlamının umûm lafızların asıl unsuru olduğunu vurgulayıcı mahiyettedir.

¹⁵⁰ Basrî, I, 207.

¹⁵¹ Basrî, I, 207.

¹⁵² “اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شينين فصاعداً” (bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 212).

¹⁵³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 212.

konusudur.¹⁵⁴ Bu düzlemlerden dış dünyada bütün fertleri kapsayacak mutlak bir “adamlık” mevcut olmadığından dış dünyada varlıkların umumundan söz edilemez. Dilde “adam” kelimesi ise her bir ferdine delaleti bakımından tek olabilirken birçok medlûlü göstermesi bakımından âm olarak nitelenebilir. Zihinlerde ise aklın her bir adam ferdini müşahedeyle adam mahiyetine ulaşması bakımından ancak küllî anlamlardan söz edilebilir. Bu durumda zihinde hâsıl olan tasavvur, suretin ilk olarak kendisinden edinildiği fert ve sonra algılanan ferde eşit nispetle delalet etmesi bakımından küllîdir. Gazzâlî’ye göre bu mahiyet küllîliği göz önünde tutularak âm olarak nitelenirse de yanlış olmaz.¹⁵⁵ Farklı varlık düzeylerini esas alarak yaptığı bu tespitlerden Gazzâlî’nin hâricî varlıklar için umûmu kabul etmediği, zihnî varlıklar düzleminde ise umûmu ancak mantıktaki küllîlik anlamında kabul ettiği söylenebilir.

Gazzâlî yapmış olduğu tanımda her ne kadar istiğrak kaydını belirtmese de onun umûma dair meselelerde erbâb-ı umûm olarak isimlendirdiği grubun görüşlerini savunmasından hareketle genel anlamda istiğrakı şart gördüğü ifade edilebilir. Bu anlamda eserinde yer verdiği tanımın umumun mahiyetine yönelik kanaatini bütünüyle yansıtmadığı ileri sürülebilir.¹⁵⁶

Manaların umûmunun bir uzantısı olarak telakki ettiği muktezanın ve fahvânın umûmluğunu reddeden Gazzâlî, lafız değil sükûtta hareketle hükme varıldığından genel anlamda mefhumun umumunun olamayacağını savunur.¹⁵⁷ Dolayısıyla temelde mantûkun umûmunu kabul edip mefhumun umûmluğunu reddeder. Öte yandan Gazzâlî fiillerde umumluğun bulunmadığını düşünür.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 214.

¹⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 215.

¹⁵⁶ Gazzâlî erbâb-ı umûma dilde istiğrak için sığalar vazolunduğu görüşünü nispet etmenin yanı sıra sığaları ele aldığı kısımlarda sığaların umûm olup olmadığını istiğrak nokta-i nazarından değerlendirir. Umûm erbâbının delillerini “edille” şeklinde ifade ederken, husûs erbâbı ve vâkıfıyyenin görüşlerini ise şübeh (şüpheler) şeklinde niteler (bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 220, 229, 236, 237).

¹⁵⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 287.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 277 (Hem mefhum hem fiillerin umûmluğu meselelerinin detayı Râzî’nin umûm kabul etmediği sığalar bahsinde zikredileceğinden burada görüşlerine kısaca değinmekle yetinilecektir).

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Gazzâlî'nin tanımları dikkate alındığında istiğrak şartının Basrî'nin tanımında açıkça zikredilmiş olmakla beraber Gazzâlî'nin tanımında istiğraktan söz edilmediği görülür. Ancak tanımlarındaki farklılıklara rağmen her ikisinin de temelde istiğrak şartını muhtevi bir umûm tasavvuruna sahip oldukları ifadelerinde ortaya çıkar.¹⁵⁹ Gazzâlî tanımıyla manaların umûmunu kesin bir tavırla dışarıda bırakırken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de böyle bir vurguya rastlanmaz. İki usûlcüden Basrî'nin tanımında açıkça zikrettiği istiğrak kaydı ile Gazzâlî'nin tanımında hususen yer verdiği lafız kaydı Râzî'nin eserinde zikredeceği tanımları da belirleyecektir. Söz konusu temel nitelikler esas alındığında Râzî'nin usûl düşüncesinin temellerini meydana getiren mütekellim usûl geleneğinin umûmun tanımında, -Cessâs istisna edilecek olursa- Hanefî usûl geleneğinden husûsen istiğrak şartıyla ayrıldığı söylenebilir. Mütekellim usûl geleneğinin bu hususiyeti Râzî'nin umûm tasavvurunu da büyük ölçüde şekillendirecektir.

B. RÂZÎ'DE UMÛMUN MAHİYETİ

Râzî'nin umûmun mahiyetine dair görüşlerini tespit edebilmek için onun eserinde tanım bağlamında yer verdiği ifadelerin yanı sıra umûm-mutlak farkı bağlamında zikrettiği tarifin analiz edilmesi gerekir. Ancak öncesinde Râzî'nin, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilenerek, umûmu ifade yollarına ilişkin eserinde yer verdiği tasnif ele alınarak, umûm tasavvuru için genel bir çerçeve oluşturulacaktır.

1. Umûmu İfade Yolları

Râzî umûm ifadeleri tasnifte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ayrımını esas alır. Şu var ki Râzî, Basrî'nin sözünü ettiği *lugavî* ve *örfî* umûm türlerine *aklî* umûmu da ekler. Buna göre lafız dil bakımından umûmu ya çokluk (cem') ya da bedel yoluyla ifade eder. Lafzın umûmu çokluk yoluyla ifadesi ya umûm için vazolunan bir isimle ya da umûmu gerektiren bir ifadenin lafza bitişmesiyle gerçekleşir. Umûm için vazolunan lafızlar "eyyü", "kül" ve "cemî" örneklerindeki gibi akledenleri ve dışındakileri kapsayabileceği gibi "men" lafzındaki şekliyle sadece akledenleri ya da sadece

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Gazzâlî'nin umûmun istiğrak için vazolunduğu hususunda hemfikir olduklarını belirten Ferhat Koca'nın ifadeleri de tespitimizi teyit eder niteliktedir (bkz. Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 49).

akledenlerin dışındakileri de içine alabilir. Akledenlerin dışındakileri kapsayan umûm lafızlar zamana hasredilen “metâ”, mekâna hasredilen “ennâ” ve “haysü” lafızlarındaki gibi akletmeyenlerin bir kısmını ya da “mâ” lafzındaki şekliyle hepsini içine alır.¹⁶⁰

Umûmluğu gerektiren bir ifadenin bitişiyle umûm ifade eden lafızlara gelince Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı olarak lafza bitişen ifadelerin umûma sübut (varlık) veya adem (yokluk) bakımından delalet ettiğini belirtir. Bunlardan sübut bakımından delalet cemî lafzın başına getirilen cins “lâm”ı veya izafetle gerçekleşirken adem bakımından delalet nefîy (olumsuzluk) durumunda nekre lafızla gerçekleşir.¹⁶¹

Râzî'ye göre lafız çokluk yoluyla umûm ifade ettiği gibi bedel yoluyla da umûm ifade edebilir. Lafzın bedel yoluyla umûm ifade etmesi nekre isimlerle, farklı derecelerde gerçekleşir.¹⁶² Böylece nekre isimler bedel yoluyla umûm kapsamında değerlendirilmek suretiyle usûlde muteber olan istiğrak ifade eden umûm ifadelerden ayrı tutulmuş olur.

Lafzın örf yoluyla umûma delalet etmesine gelince Râzî bu kabilden umûm ifadelerine “size analarınız haram kılındı” ayetini¹⁶³ örnek olarak gösterir. Söz konusu nas ibaresinden anlaşılacağı için örf dikkate alındığında iktizası bağlamında bütün cinsî tatmin şekillerinin haram kılındığı ifade edilir.¹⁶⁴ Şu hâlde her ne kadar ayette doğrudan umûm ifade eden lafız bulunmasa da nassın sağlıklı anlaşılması için örften hareketle gerekli olan takdir yapılarak umûm anlama ulaşılır.

Râzî, umûmu aklen ifade eden lafızları üçe ayırır. Bunlardan ilkinde lafız hem hükmü hem illetini ifade edip illetin bulunduğu her durumda hükmün sabit olmasını gerektirir. Aklî umûmun ikinci şeklinde lafzın umûmu ifadesi soru soranın sualine racidir. Bu bağlamda kendisine orucunu bozan kişinin durumu sorulduğunda Hz. Peygamber'in kefaretle hükmetmesinden her orucunu bozan kişiye kefaret gerektiği

¹⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 274.

¹⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 274.

¹⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 274.

¹⁶³ “حرمت عليكم أمهاتكم” (en-Nisâ 4/23).

¹⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 274.

hükmüne varılır. Aklî umûmun üçüncü şekli ise *delîlü'l-hitâb* olarak adlandırılan *mefhûmu'l-muhâlefe* yoluyla elde edilir.¹⁶⁵

Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilenecek oluşturduğu bu tasnifin dildeki umûmluğu geniş çerçevede ele aldığı için usûldeki umûm lafızla sınırlı olmadığı görülür. Zira hem istiğrak hem lafız olma şartını taşıması bakımından yalnızca *lugavî umûm* ıstılâhî anlamda umûma uygunluk arz eder.

2. Umûm Tanımları

Râzî, hemen her bahiste olduğu gibi umûm konusunda da tasdik düzeyindeki meselelere geçmeden önce mahiyet analizine yer verir. Bu bağlamda benzerlerine mütekellim gelenekte rastlanabilecek iki farklı tanımla ihtirâzî kayıtlarla zenginleştirmek suretiyle zikreder. Üçüncü bir tanımla ise felsefe-mantık dilindeki mahiyet tasavvurundan hareketle farklı bir şekilde oluşturur.

a. Birinci Tanım

Râzî eserinde yer verdiği ilk tanımı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımından hareketle yapar. Umûmu “kendisi için uygun olan (mâ yasluh) fertlerin tümünü tek vaz‘ bakımından istiğrak eden (kapsayan) lafız”¹⁶⁶ şeklinde tarif eden Râzî, yaptığı tanımda genel olarak Basrî'nin tanımını benimsemekle beraber bu tarife birtakım ilavelerde bulunmuştur. Basrî'nin tanımda zikrettiği söz (kelâm) kaydını lafızla sınırlandıran Râzî, bu değişiklikle manaları dışarıda bırakmış, ayrıca tanıma “tek vaz‘ bakımından” kaydını ilave etmiştir.¹⁶⁷

İsfahânî *el-Mahsûl* şerhinde tanımdaki “lafız” kaydının genel cins, “istiğrak eden” kaydının ise fasıl mesabesinde olduğunu söyler. “Kendisi için uygun olan (mâ yasluh leh)” kaydının da umûm lafzı, tüm fertleri istiğrak eden lafızdan ayıran bir fasıl olduğunu ifade eden İsfahânî bu kayıtlarla umûm lafzın anlamının, delalet ettiği sınıfın tüm fertleriyle sınırlandırıldığını belirtir.¹⁶⁸ İsfahânî'nin açıklamada sınıfla -bir varlık

¹⁶⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 275.

¹⁶⁶ “اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد” (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273).

¹⁶⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273.

¹⁶⁸ İsfahânî, IV, 215.

kategorisi olarak- cins ya da türü kastettiği kabul edildiğinde umûmun bu mahiyeti taşıyan tüm fertleri kapsayan lafız olduğu anlaşılır. Söz gelimi ona göre “adamlar (er-ricâl)” lafzı ancak adam sınıfının tüm fertlerine uygun olacağı (mâ yasluh) için lafzın medlûlü bu sınıfın dışındaki fertleri kapsamaz. Aynı şekilde “men” soru edatı ancak akledenler için uygun olacağından sadece bu sınıfın tüm fertlerini içine alır.¹⁶⁹ İsfahânî'nin açıklamaları dikkate alındığında Râzî'nin tasavvurunda umûm lafzın mefhumunu meydana getiren sınıfın tüm fertlerini içine alan ifade olduğu anlaşılır.

“Kendisi için uygun olan” kaydının müphem bir kayıt olduğunu ima eden Karâfi ise bu kaydın ya vaz‘ yahut daha kapsamlı bir anlama geleceğini ileri sürer. Ona göre bu iki ihtimalden vaz‘ dikkate alındığında (“mâ vudia leh” anlamı esas alındığında) lafız vazolunduğu anlamın hepsini içine alacağından sayı isimleri de tanım kapsamına girecektir. Örneğin “bin” lafzı vazolunduğu on tane “yüz” sayısının hepsini içine aldığı gibi “yüz” lafzı da vazolunduğu on tane “on” sayısını kapsayacaktır. Bu durumda sayı isimleri de tanıma dâhil olacağından tanım ağyârını mâni olmayacaktır.¹⁷⁰ Karâfi, “uygun olma” kaydı için ikinci ihtimal olarak zikrettiği daha geniş anlamın “hakikat ve mecâz” olabileceğini söyleyip “hakikat ve mecaz anlamını içeren” lafızların da oldukça nadir bulunması sebebiyle tanımın câmi‘ vasfını taşımayacağını ileri sürer. Dolayısıyla ona göre söz konusu kayıt bağlamında yapılan her iki izah tarzı da tanımın yanlışlığını ortaya koyar.¹⁷¹

Râzî'nin tanımındaki “uygun olma” kaydı bağlamında şârihlerin yaptığı yorum ve tenkitler dikkate alındığında Karâfi'nin bu kaydı lafzın vazolunduğu anlam merkezinde şerh etmeye çalıştığı, bununla birlikte İsfahânî'nin söz konusu kaydı lafzın kendisi için vazolunduğu anlamdan öte bu anlamın ifade ettiği cinsin/mahiyetin içerdiği fertler bağlamında açıkladığı anlaşılır. Nitekim İsfahânî'nin açıklamasının akabinde bu konu hakkında söz söyleyenlerin çoğunun tanımı anlamadıklarını iddia etmesi¹⁷² Karâfi'ye cevap mahiyetinde okunabilir. Râzî'nin umûmu lafzın vaz‘ından ziyade onun

¹⁶⁹ İsfahânî, IV, 215.

¹⁷⁰ Şehabeddin Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1995, IV, 1807.

¹⁷¹ Karâfi, IV, 1807.

¹⁷² İsfahânî, IV, 215.

delalet ettiği hakikat çerçevesinde ele alması¹⁷³, İsfahânî'nin açıklama tarzının tanımdaki kayıtle kastedilen manaya daha mutabık olduğunu gösterir.

Râzî'nin, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı olarak tanıma ilave ettiği “tek vaz‘ bakımından” istiğrak ifade etme kaydı, umûm lafızları iki vaz‘ın söz konusu olduğu müşterek lafızlardan veya hakikat ve mecaz anlama sahip lafızlardan ayırır. Zira hakikat ve mecaz anlamlara sahip lafzın sahip olduğu bu iki anlamı kapsamaması eş zamanlı ve birlikte olmadığı için istiğrak söz konusu değildir.¹⁷⁴

İsfahânî, Râzî'nin tanıma eklediği “tek vaz‘ bakımından” kaydını gerekli görür ve Râzî'nin müşterek lafızların vazolunduğu anlamların hepsini istiğrak etmediği görüşünü savunduğunu belirtir. Bu anlamda mezkûr kayıtle, birden fazla vaz‘ söz konusu olduğu için müşterek lafızların yanında hakikat ve mecaz anlama sahip lafızlar da tanım dışında kalır.¹⁷⁵ Râzî'nin tanımda zikrettiği bu kaydı gereksiz bulan Karâfî ise müşterek lafızlar ile mecaz ve hakikat anlamları olan lafızların “istiğrak” kaydıyla zaten dışarıda bırakıldığını savunur. Ona göre vaz‘î delaleti sorunlu olan müşterek lafızların istiğraka delaleti söz konusu olamaz. Öte yandan mecaz istiğraktan daha sınırlı bir çokluğa delalet eder.¹⁷⁶

İsfahânî ve Karâfî'nin “tek vaz‘ bakımından” kaydı için getirdiği izah ve tenkitler Râzî'nin mecaza dair görüşleriyle çelişen tanımın sorunlu yanına ışık tutmaktan uzak kalır. Çünkü “tek vaz‘” kaydıyla mecaz ve hakikat anlama sahip lafızları dışarıda bırakma iddiasını dile getiren Râzî, ifade edildiği üzere hakikat anlamda kullanılan bir lafzın mecaz anlamda kullanımının ikinci bir vaz‘ olarak nitelenemeyeceğini savunur.¹⁷⁷ Nitekim Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) bu kayıtle yalnızca müşterek lafızların dışarıda kalacağını ifade etmek suretiyle bir anlamda

¹⁷³ bkz. tezin ikinci bölümündeki “Umûm-Mutlak Lafız Ayrımı” başlığı.

¹⁷⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273.

¹⁷⁵ İsfahânî, IV, 215.

¹⁷⁶ Karâfî, IV, 1807.

¹⁷⁷ bkz. Birinci Bölüm “Mecâz” başlığı.

Râzî'nin açıklamasını tashih yoluna gider.¹⁷⁸ Şu hâlde Râzî'nin bu kaydın konulma gerekçesi beyanındaki ifadesinin mecaza dair görüşüyle uyum arz etmediği söylenebilir.

Netice itibariyle, Râzî'nin ilk yaptığı tanımın daha çok umûm lafızların “istiğrak” vasfını öne çıkardığı görülür. İsfahânî'nin açıklamalarına göre lafızların bir sınıfa (cins/türe) delalet ettiği teslim edildiğinde, bu sınıfın tüm fertlerini ayrı ayrı kapsayan lafız umûmdur.

b. İkinci Tanım

İlk zikrettiği tanımdan sonra umûmun “sınırlandırma olmaksızın iki şeye ve daha fazlasına delalet eden lafız”¹⁷⁹ şeklindeki tanımına yer veren Râzî, bu tanımdaki “lafız” kaydıyla mürekkebe lafızlar ile umûm anlamların dışarıda bırakıldığını ifade eder. Ona göre tanımdaki “delalet eden” kaydı nekre cemî‘ ifadeleri dışarıda bırakır. Çünkü nekre cemî‘ lafızlar sayıların tümünü uygunluk (salahiyet) itibariyle içine alırken umûm lafızlar delalet yönüyle kapsamayı ifade eder. Râzî'ye göre “iki şeye ve daha fazlasına delalet” kaydı umûmu olumlu nekre ifadelerin tümünden “sınırlandırma olmaksızın” kaydı ise sınırlı çokluğa delalet eden sayı isimlerinden ayırır.¹⁸⁰

Râzî'nin bir görüş bağlamında zikrettiği ikinci tanım esasında Gazzâlî'nin tanımıyla benzerlik gösterse de önemli sayılabilecek değişiklikleri barındırır. Nitekim Gazzâlî'nin eserinde yer verdiği tanımla “tek cihetten olma” ve “bir lafız” kayıtları ile çokluğa delalet eden birden fazla lafızlar umûm dışında bırakılırken, Râzî'nin naklettiği söz konusu tanımda “lafız (lafza)” kaydı benzer işlevi görür. Yine “iki ve daha fazla şeye delalet etme” kaydı her iki tanımda da ortak olmakla beraber Râzî'nin naklettiği “sınırlandırma olmaksızın (min ğayri hasr)” kaydı Gazzâlî'nin tanımını nispeten incelterek sınırlı çokluğu ifade eden sayı isimlerini umûm lafızlardan hariç tutar.

¹⁷⁸ Ebû Abdullah Tâceddin Muhammed b. el-Hüseyin el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, Bingazi: Câmîatü Karyûnus, 1994, I, 500.

¹⁷⁹ “اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر” (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273). Karâfî umûmlüğün manalara da ârız olabileceğini savunduğu için tanımdaki “lafız (lafza)” kaydını doğru bulmaz. Nitekim ona göre yağmur ve adâlet gibi anlamlar da umûmlukla vasıflanabilir (bkz. Karâfî, IV, 1807).

¹⁸⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273.

Böylece Râzî'nin yalnızca bir görüş olarak ileri sürdüğü ikinci tanımla Gazzâlî'den tevarüs ettiği geleneğe katkıda bulunduğu söylenebilir.

Karâfî tanımında lafzı ifade etmek için sonuna “te'nîs ‘tâ’sı” alan “لفظة” tabirinin kullanımını tenkit eder. Zira bir masdar olan “lafız” kelimesine eklenen bu harf masdara konu olan fiilin bir defa yapıldığını gösterip lafzın asgarisine işaret ettiğinden bu kayıtlarla tanımdan tek bir harf bile anlaşılabilir. Dolayısıyla Karâfî'ye göre “lafız” kaydına “tâ” eklenmeden yer verilmesi daha isabetli olur.¹⁸¹

İsfahânî, Necmeddin Ahmed b. Ebî Bekr en-Nahçivânî'ye aidiyeti kuvvetle muhtemel olan *Telhisü'l-Mahsûl*'den¹⁸² yaptığı bir nakilde tanımdaki “lafız” kaydının cins mesabesinde olup ayırıcı bir vasıftan ziyade ortak bir özelliğe işaret etmesi gerektiğini ifade eder. Oysa tanımdaki “lafız” ifadesiyle mana dışarıda bırakılmak suretiyle cinse, fasıl işlevi verilmiştir. Bunun yanında aynı kayıtlarla mürekkebin ifadeleri dışarıda bırakılmıştır. Ancak -Râzî'nin de ifade ettiği şekliyle- müştak minh ve mahallinin terkiplerinden oluşan müştak isimler mürekkebin olduğu hâlde umûm olabilir.¹⁸³ İsfahânî *Telhis*'te yöneltilen iki tenkidi de cevaplar. Buna göre ilk eleştiri ancak had tarifinde gerekli olmakla birlikte söz konusu tanım bir had değil resim tarifidir. Dolayısıyla İsfahânî'ye göre tanım için bu eleştiri geçersizdir. İkinci eleştiride ise cüz'î bir terkipten söz edilir. Oysa Râzî'nin mürekkebin lafızlarla kastettiği cüz'î terkipten değildir.¹⁸⁴

İsfahânî, eserinde Râzî'nin “delalet eden” kaydıyla nekre cemî' lafızları dışarıda bıraktığı iddiasına yönelik bir başka tenkide yer verir. Bu tenkide göre nekre cemî' isimlerin sadece “delalet” kaydıyla tanım dışında tutulması mümkün değildir. Çünkü nekre cemî'lerin delaleti ikiden fazla çokluğun hepsinedir. Bu bakımdan söz konusu lafızların esasında delaletin olmadığı ön kabulü yanlıştır. Delaletinin neye olduğu sorusu ise delaletin kendisi değil medlûlün sınıрыyla alakalı olduğundan sadece

¹⁸¹ Karâfî, IV, 1808.

¹⁸² Nitekim Başoğlu, Nahçivânî'nin *-Mahsûl*'ün tenkidi mahiyetinde olan- *Telhisü'l-Mahsûl* adlı eserinin İsfahânî ve Karâfî'nin şerhlerinde dikkate alındığını ifade eder (bkz. *Râzî Mektebi*, s. 52).

¹⁸³ İsfahânî, IV, 217. Mürekkebin ifadeleri tanım dışı bırakmayı tenkit eden benzer eleştiriler için bkz. Karâfî, IV, 1809.

¹⁸⁴ İsfahânî, IV, 218.

“delalet” kaydıyla delaletin mahallinin belirlenmesi mümkün değildir.¹⁸⁵ İsfahânî eleştiriye Râzî’nin delâlet kaydıyla maksadının vaz’î delalet olduğunu ifade ederek cevap verir. Nitekim nekre cemî’ler uygun olduğu anlamların her birini vaz’î delalet sebebiyle içine almaz. Bu anlamda nekre cemî’ lafız dış dünyada karşılığı olan fertlerin (mâ sadaklarının) tümü için vazolunmamıştır.¹⁸⁶ Dolayısıyla İsfahânî’ye göre “delalet” kaydı vaz’ bakımından düşünüldüğünde nekre cemî’ lafızları dışarıda bırakacaktır. Bu bağlamda nekre cemî’ lafızlarla harf-i ta’rîf alan cemî lafızların çokluğa delaletleri vaz’ itibarıyla farklılaşır. Nitekim bu ayrıma göre marife cemî’ lafızlar dış dünyada kendilerine karşılık gelen fertlerin her biri için vazolunmak bakımından umûm lafızlar olurken nekre cemî’ler bu fertlerin tümü için vazolunmadığından umûm olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla Râzî’nin zikrettiği kayıt oldukça önemli bir detayı barındırır.

İsfahânî’nin şerhinde zikrettiği bir diğer eleştiri ise sayı isimlerini dışarıda bırakan “sınırlandırma olmaksızın” kaydına yöneliktir. Eleştiriye göre bu kayıtla eğer umûm lafzın delaletinin iki şeye (cinse/mahiyete) münhasır olmadığı kastediliyorsa bu kayıt doğru değildir. Çünkü “adamlar ve köleler (الرجال والعبيد)” umûm ifade olmakla birlikte iki ayrı cinse delalet etme bakımından sınırlıdır. Bu nedenle kayıtla kastedilen mana iki şeyle sınırlı olmamaksa tanım “câmi” vasfını haiz olmaz. Diğer taraftan kayıtla kastedilen sınırlılık sayı bakımından sınırlılık ise “nekre cemî’ler” belirli bir sayıyla sınırlı olmamak cihetiyle tanım kapsamına girdiği gibi “kesîr ve “mütekessir” lafızları da sırasıyla birden fazlaya ve ikiden fazla bir çokluğa delalet etmeleri bakımından tanım kapsamına girerler. Şu hâlde kayıtla ikinci anlam kastedilmişse tanım “mâni” olma vasfını kaybeder. İsfahânî kayda dair ileri sürülen iki maksattan ilkinin doğru bulmayıp asıl maksadın “muayyen bir sayıyla sınırlı olmamak” şeklindeki ikinci anlam olduğunu ifade eder. Bu noktadan hareketle ileri sürülen eleştiriye kabul eden İsfahânî “kesîr ve mütekessir” lafızlarını tanım dışında bırakacak bir kaydın tanıma ilave edilebileceğini söyler. Ancak nekre cemî’yi dışarıda bırakmak için herhangi bir kayıt önermez.¹⁸⁷

¹⁸⁵ İsfahânî, IV, 217.

¹⁸⁶ İsfahânî, IV, 218.

¹⁸⁷ İsfahânî, IV, 217.

Umuma dair yaptığı tariflerin her ikisi de Râzî'nin temelde beslendiği iki kaynağı dikkate aldığını gösterir. Ancak hem Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hem Gazzâlî kanallarıyla Râzî'ye ulaşan usûl geleneğinde umûmun esas unsuru olan lafız olma ve istiğrak kayıtları tamamıyla yalnızca Basrî'den nakledilen tanımda açıkça belirtilmiş olduğundan Râzî'nin verdiği tanımlardan ilkinin gelenekteki umûm tasavvuruyla daha fazla örtüştüğü söylenebilir. Bununla birlikte Râzî'nin mütakellim gelenekte zikredilen bu iki farklı umûm tarifini daha teknik bir ifadeye kavuşturmak suretiyle kavramın tasavvur sınırlarını keskinleştirdiği ifade edilebilir.

c. Üçüncü Tanım: Umûm-Mutlak Ayrımı Bakımından

Râzî, aralarında benzerlik kurulan umûm ve mutlak lafızların farkını dilcilerin ıstılahındaki cins ismi ve mantık ıstılahındaki mahiyet kavramları etrafında ortaya koyar. Çalışmanın ilk bölümünde ifade edildiği üzere Râzî *cins ismini* mahiyetin bizatihi kendisine delalet etmesi dolayısıyla mantıktaki küllî lafızlar çerçevesinde değerlendirir.¹⁸⁸ Bunun gibi Râzî mutlak lafız da aynı tasavvurun bir uzantısı şeklinde şöyle ele alır:

“Şunu bil ki, her şeyin bir hakikati vardır. Kendisinden anlaşılan manası (mefhûmu) söz konusu hakikatten anlaşılan manadan farklı (muğâyir) olan her şey ister hakikatin lâzımı ister mufârikı olsun veya ister olumsuz ister olumlu olsun kesinlikle bu hakikatin dışında, farklı bir şey hâline gelir. [Bu anlamda] insan insan olmaklığı bakımından (haysiyetiyle) ancak insan olandır. Onun [sayıca] bir olması ya da olmaması veya çok olması ya da olmaması, bunların tümü, -insan anlamının bir olmak ya da bir olmamaktan ayrı düşünülmeceğini kesin bir şekilde bilsek bile- insan olmaklığı bakımından insandan ayrı (munfasıl) anlamlardır.

Bunları öğrendiğine göre görüşümüzü şu şekilde ifade edebiliriz: ‘Kendisinde hakikatin kayıtlarından herhangi birine -kayıt olumsuz ya da olumlu olsun farketmez- delalet bulunmaksızın hakikate hakikat olmaklığı bakımından delalet eden lafız mutlaktır. Bu hakikate çokluk kaydıyla delalet eden lafza gelince; söz konusu çokluk, bu çokluğu aşan bir miktarı içermeyecek şekilde, belirli bir çokluksa bu [lafız] sayı ismidir. Eğer çokluk belirli bir çokluk değilse bu [lafız] âmdir.’”

İfadelerine bakılırsa Râzî, mutlak lafızla farkı bağlamında gelenekteki umûm tasavvurunun farklı bir izahına yer verir. Bu izaha göre yalnızca küllî bir anlama delalet ediyorsa lafız mutlaktır. Mantıkçıların tabiriyle lafız mahiyetin zihnî ya da hâricî varlık

¹⁸⁸ bkz. tezin birinci bölümündeki “Delâletleri Bağlamında Lafız Taksimleri” başlığı.

düzeyindeki herhangi bir ârızına değil sadece mahiyete delalet ediyorsa mutlak olur. Ancak lafız mahiyetle beraber mahiyete ârız olan vasıflardan herhangi birinden olan çokluğa (kesrete) delalet ediyorsa; çokluk belirliyse sayı ismi, çokluk belirsizse umûm olur.¹⁸⁹

İsfahânî mahiyet üzerinden lafız türleri arasında yapılan bu tefrikin bazı sorunlar taşıdığı kanaatindedir. Buna göre sayı isimlerinin belirli bir çokluk kaydıyla mahiyete delaleti söz konusu olamaz. Bu anlamda belirli bir çokluk bakımından mahiyete delalet eden lafız “on” değil ancak “on dinar” lafzı olabilir. Dolayısıyla sayı isimleri belirli bir çokluğa delalet etmekle beraber mahiyete delalet etmediğinden sayı isimleri için “başka bir şeye ihtimali olmayacak şekilde belirli bir çokluğa delalet eden lafız” tanımı daha uygundur.¹⁹⁰

Râzî'nin mutlakla farkını beyan ettiği ifadelerinde ayrıca bir umûm tarifinin yer aldığını belirten İsfahânî'ye göre onun ifadelerinden hareketle, umûm “mahiyete belirsiz olan çokluk kaydıyla delalet eden lafız” şeklinde tanımlanabilir.¹⁹¹ Ancak tanım İsfahânî'ye göre “belirsiz olan çokluk” ifadesiyle nekre cemî'leri de içine alması bakımından yanlıştır. Bu anlamda Râzî önceki iki tanımın aksine nekre cemî' lafızları tanım dışında bırakmak için hususen bir kayda yer vermemekle “tesâhül” göstermiştir.¹⁹² Bununla birlikte tanımın “mâ” sığasını dışarıda bıraktığı iddiası İsfahânî'ye göre yerinde değildir. Çünkü ister soru edatı ister şart edatı olsun “mâ” sığası akledenleri içine alsın da almasın da fertleri olan bir “kadr-i müşterek”e dolayısıyla mahiyete delalet eder.¹⁹³ Yorumlarına bakılırsa İsfahânî, Râzî'nin umûma dair üçüncü tanımını “mahiyete delalet etme” kaydı bakımından isabetli bulurken “muayyen

¹⁸⁹ İfadeleri hususen mantık kavramlarıyla açıklayan İsfahânî'nin şerhi için bkz. İsfahânî, IV, 242-243.

¹⁹⁰ İsfahânî, IV, 243 (Karâfî'nin benzer eleştirisi için ayrıca bkz. Karâfî, IV, 1822-1823).

¹⁹¹ “اللفظ الدال على الماهية بقيد الكثرة التي هي غير المعينة” (bkz. İsfahânî, IV, 243).

¹⁹² İsfahânî her ne kadar önceki tariflerde nekre cemî'leri dışarıda bırakmak için ihtirâzî kayıtlar zikredildiğini iddia etse de ilk iki tarifte de böyle bir kayda rastlanmamıştır. Nitekim İsfahânî de ikinci tanımdaki “sınırlandırma olmaksızın” kaydının nekre cemî'leri tanım kapsamına dâhil edeceğine yönelik tenkidi cevapsız bırakmıştır (bkz. İsfahânî, IV, 217-218, ayrıca bkz. “İkinci tanım” başlığı).

¹⁹³ İsfahânî, IV, 243.

olmayan kesretle (delalet etme)” kaydını nekre cemî‘ lafızları mâni olmadığı gerekçesiyle “zayıf (rakîk)” bulur.

Karâfi ise Râzî’nin tanımda zikrettiği “muayyen (belirli) bir çokluk” kaydının belirli bir çokluk düzeyi olduğunu ifade eder. Karâfi, çokluk belirli bir düzeyle sınırlandırılmadığında sonu olmamakla (meslûbetü’n-nihâye) taayyün edeceğinden tanımlı eleştirir. Sonsuz çokluk ifadesinin de ancak iki durumda doğru olacağını ifade eden Karâfi, ilk durumda lafzın anlamının fertlerinin tümü (mecmu‘u) için vazolunabileceğini ifade eder. “Kül olmak bakımından kül” olarak ifade ettiği bu durumun ardından Karâfi ikinci durumu külliyyet olarak tesmiye eder. Bunlardan ikinci durumun umûmu karşılayabileceğini ifade etmekle birlikte, tanımdaki ibarenin sadece ilk durumu içine aldığı ileri sürerek tanımlı eleştirir.¹⁹⁴ Diğer bir ifadeyle Karâfi, üçüncü tanımın, mahiyetin tüm fertlerini istiğrak anlamını ifade etmek yerine fertlerin yekûnuna delalet anlamı taşıdığını ileri sürer. Çünkü bu durumda lafız istiğrakta olduğu gibi fertlerin herbirine değil, fertlerin mecmu‘una delalet eder. Dolayısıyla Karâfi’nin eleştirisi tam olarak tanımın istiğrak vasfını ifade etmemesi noktasına odaklanır.

Mütakellim usûl geleneğinde Râzî’den önce Gazzâlî, cüz‘î ve küllî manaları tefrik edip, cüz‘î manaya delalet eden lafız muayyen, mahiyete/küllî manaya delalet eden lafız ise mutlak olarak nitelemekle birlikte buradan hareketle ayrıca umûm tasavvuru inşa etmemiştir.¹⁹⁵ Bu anlamda Râzî’nin umûmun mutlaktan farkı bağlamında ileri sürdüğü umûm tasavvuruyla kendinden önceki mütakellim usûl geleneğinden farklı bir açıklama tarzı ortaya koyduğu söylenebilir. Râzî umûm lafızı öncelikle hâs olan alem isimlerden farklı olarak küllî bir mahiyete delalet etmesi bakımından ayırır. Bu çerçevede önceki tanımlarla birlikte düşünüldüğünde umûmun bir mahiyetin tüm fertlerini istiğrak eden lafız olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Râzî’nin mutlak lafızlar, umûm lafızları ve sayı isimleri için mahiyete delalet etmesi bakımından yaptığı tanımları tenkit ettiği anlaşılan Taceddin el-Urmevî, bu lafızları mahiyete delaleti merkeze alarak yeniden tanımlar. Tanımları daha iyi işlenmiş kayıtlarla ifade eden Urmevî, mahiyet olması bakımından mahiyete delalet eden lafızın

¹⁹⁴ Karâfi, IV, 1755-1756.

¹⁹⁵ Gazzâlî’nin mahiyete delalet üzerinden yaptığı mutlak tanımlı için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 93-94.

mutlak, mahiyetle beraber belirli bir tekliğe delalet eden lafzın ma‘rife isim, mahiyetle birlikte belirsiz bir tekliğe delalet eden lafzın nekre isim olduğunu ifade eder.¹⁹⁶ Mahiyetin yanında sayılı nesnelere delalet eden lafzı sayı ismi olarak niteyen Urmevî, umûmu “mahiyetle birlikte mahiyetin her bir cüz‘isine (ferdine) delalet eden lafız” olarak tanımlar. Böylece aynı tanım içinde hem mahiyete delaletten, hem de mahiyetin fertlerini istiğrak vasfından söz etmiş olur.¹⁹⁷

Şârihlerin tenkit ve açıklamaları dikkate alındığında Râzî’nin yapmış olduğu tanımların hiçbirinin tam bir mahiyet tanımı olmadığı görülecektir. İsfahânî’nin de ifade ettiği gibi, söz konusu tarifler tam manasıyla had değil resim kabilindedir. Şu hâlde zâtî olmasa da tek bir mahiyete ait arazî özelliklerden hareketle ortaya konulan bu tariflerin telifi üzerinden Râzî’nin umûm tasavvuru netleştirilebilir.

Zikredilen bağlamda tanımlardan ilkinde öne çıkarılan bariz vasfın “umûm bir lafzın manasının uygun olduğu tüm fertleri kapsaması” olduğu ifade edilebilir. İkinci tanımda ise umûmun fertleri istiğrakından öte sınırsız bir çokluğa delaletinden söz edilir. Ancak birinci tanımda ifade edilen lafzın mana itibarıyla uygun olduğu fertlerle ilişkisini temellendiren, üçüncü tanımdaki mahiyete delalet kaydıdır. Söz konusu tanımda umûm lafzın küllî vasıftaki mahiyete belirli olmayan çokluk kaydıyla delalet ettiği vurgulanır. Diğer bir ifadeyle tanıma göre umûm lafız, mantıkçıların ıstılahında küllî denilen mahiyeti taşıma bakımından ortaklığı bulunan fertlerin her birine delalet eder. Dolayısıyla mantıktaki küllîlik cüz‘î olan fertlerin aynı mahiyeti eşit nispette taşıması bakımından (bedel yoluyla) iken umûm lafızların istiğrakı mahiyetin eşit nispetle kendilerinde gerçekleştiği fertlerin tümünü kapsama/içerme anlamındadır. Diğer bir tabirle lafzın umûm ifade etmesi için küllî bir anlama vazolunmuş olması gerekirken küllîliğin bulunduğu her durumda umûmluk söz konusu değildir. Nitekim cins isimleri ve mutlak lafızlar küllî bir mahiyete delalet etmekle beraber umûmluğun gerektirdiği şekilde fertlere istiğrak yoluyla delalet etmezler.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Urmevî, I, 503.

¹⁹⁷ Urmevî’nin umûm tanımının orijinal ibaresi şu şekildedir:

“اللفظ الدال عليها [على الماهية] مع كل واحد من جزئياتها” (bkz. Urmevî, I, 503).

¹⁹⁸ Karâfi’nin küllî, kül ve külliyyet arasında yaptığı ayrım umûm ve küllîlik farkını aydınlatıcı mahiyettedir. Ona göre küllî, cinsler ve türler örneklerindeki şekliyle tüm fertler arasında kadr-i

Râzî'nin zikretmiş olduğu umûm tarifleri her ne kadar bir mahiyet tasavvuru oluştursa da umûmun unsurlarını ihtiva edip etmemesi açısından umûm sığalarını ele aldığı bölümler teorik düzlemdeki tespitlerinin mevcut sığalara yansımaları görme imkânı verecek bir mahiyet arz eder.

II. UMÛM SIĞALAR

Dilde umûmluk ifade eden sığalarının bulunup bulunmadığı usûlcüler arasında tartışmaya konu olmuştur. Bu tartışmanın tarafları hakkında usûl geleneğinde “erbâb-ı umûm”, “erbâb-ı husûs” ve “vâkıfıyye” olmak üzere üç farklı yaklaşımdan söz edilir.¹⁹⁹

İmam Şâfiî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî'nin içinde yer aldığı²⁰⁰ “erbâb-ı umûm” olarak nitelenen usûlcüler dilde istiğrak ifade etmesi için âm lafızların vazolunduğunu savunurlar. Bunlara göre söz konusu lafızların aslî manaları umûm olup anlamlarının bir kısmına/husûsa delaleti ancak mecaz yoluyla olabilir. Çünkü bu lafızların vazolunduğu umûm anlam dışında kullanımları ancak mecaz durumunda söz konusudur. Dolayısıyla söz söyleyenin iradesi, umûm ya da husus sığaların vazolunduğu anlamların dışında kullanımı için yeterli olmayıp bunun için mecaz kullanımının bulunması gerekir.²⁰¹

Gelenekte “erbâb-ı husûs” olarak isimlendirilen diğer bir grup usûlcü, umûm için vazolunduğu iddia edilen sığaların aslında “ekall-i cem”²⁰² için vazolunduğunu ileri sürer.²⁰³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Bâkılânî ve bir grup kelâmcının temsil ettiği

müşterek ifade ederken, kül geride hiçbir fert kalmayacak şekilde tümlüğü ifade edip fertler değil bütüne dair hüküm içerir. Külliyyet ise umûm anlamında olup geride hiçbir fert kalmayacak şekilde fertlerin her biri için ayrı ayrı hüküm ifade eder (bkz. Karâfî, IV, 1731).

¹⁹⁹ Cüveynî, I, 321, Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 215-216, 220.

²⁰⁰ İmam Şâfiî'nin dilde istiğrak anlamına mahsus sığaların mevcudiyetini savunduğu Cüveynî'nin eserinde tercih edilen görüş bağlamında zikredilirken (bkz. Cüveynî, I, 321) diğer usûlcülerin söz konusu görüşü savundukları umûm meselelerine yaklaşımlarından rahatlıkla anlaşılır.

²⁰¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 215-216.

²⁰² Ekall-i cem'in delalet ettiği miktar usûlde ihtilaf edilen meselelerdendir. Bu meselede Râzî ihtilafın taraflarından ekall-i cem'in üçe delalet ettiğini savunan Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin görüşünü benimser (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 297).

²⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 215-220.

“vâkıfıyye” olarak adlandırılan usûlcüler ise söz konusu sığaların umûm ve husus anlamı arasında müşterek olduğunu iddia ederler.²⁰⁴ Onlara göre bu sığalar ancak bir karine ve muayyen bir iradenin bulunması durumunda umûm ya da hususa hamledilir. Gazzâlî bu görüşün yanı sıra “vâkıfıyye”nin, umûm için vazolunduğu ileri sürülen sığaların ne umûm ne de husus için vazolunmayıp zarureten ekall-i cem‘e delalet ettiği görüşünü savunduklarını ifade eder.²⁰⁵

Mütekellim usûl geleneği dikkate alındığında Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî’nin umûm konusunda Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî ve takipçisi Bâkılânî’nin vâkıfıyye görüşü yerine Mutezilî Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin görüşünü esas alarak dilde umûm için sığalar vazolunduğunu savundukları görülür. İlk bakışta Cüveynî ve sonraki mütekellim usûlcülerin, ilk Eş‘arî usûlcülerin umûmun kelâmî arka planına dair taşıdıkları endişeleri paylaşmadıkları ifade edilebilirse de bu hususun ilmî olarak ortaya konulması tezin sınırlarını aşacak bir mahiyet arz eder.

Râzî umûm sığalara yönelik şüpheleri ele aldığı bölümde umûm sığaların vazolunmadığı iddiasının dayandığı delilleri ele alır.²⁰⁶ Umûm sığaların vazolunmadığını düşünenlerin iddiasına göre dilde umûm sığaların vazolunduğunun, ulemânın ittifakıyla sabit olmaması nedeniyle zorunlu olarak bilinemeyeceğine göre nazarî olarak bilinmesi gerekir. Umûm sığaların nazarî yolla tespiti ise ancak bir delille sağlanabileceğinden bu delil ya aklî ya da naklî olmalıdır. Dilde aklî delile yer olmaması sebebiyle umûm sığaların vaz‘ı ancak naklî bir delille bilenebilir. Tevatüre dayanan naklî bir delil herkesin bilmesini gerektirdiğinden umûm sığaların vaz‘ı için

²⁰⁴ Umûm görüşünü savunanların gerekçelerini şüpheler olarak niteleyen Bâkılânî, eserinin umûma hasrettiği bölümünde “vakf görüşünü savunan gruplar ve vakf görüşünün sıhhatine dair gerekçelendirme” başlığı altında kendisinin de ehlü’l-vakftan olduğunu ifade edip görüşünü ispatlamak üzere deliller getirir (bkz. Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebü Zenid, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998/1418, III, 21-50).

²⁰⁵ Yukarıda “vâkıfıyye”ye nispet edilen iki görüşün de telif edilememesi umûm yaklaşımına dair farklı gruplarının bulunduğunu gösterir mahiyettedir. İki görüş için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 215, 220-221.

²⁰⁶ Râzî umûmu reddedenlerin dayandıkları delilleri zayıf olması bakımından şüphe olarak niteler.

mütevattir bir delilden söz edilemez. Âhâd bir nakil ise ancak zan ifade edeceğinden yakînî bilgi gerektiren bu meselede delil sayılamaz.²⁰⁷

Râzî umûmun vaz'ının zorunlu olarak bilinmeyeceği iddiasını "kül", "cemî" "men", "mâ" ve "eyyü" sığalarının umûm için vazolunduğunun istikrâ sonucu zorunlu olarak bilinebileceğini gerekçe göstermek suretiyle reddeder. Ayrıca akîf delile dayanan nazarla umûmun vaz'ının bilinmeyeceği iddiasını da men' eden Râzî, dil konularında naklî öncüllerden akıl yürütmeye sonuca ulaşılabilirliğini ileri sürer. Meselenin yakînî bilgi gerektireceği iddiasını ise dilin zannîliği görüşüne atıfla reddeden Râzî, dilde kesin bilginin ancak nadir sübut bulduğunu belirtir.²⁰⁸ Bu bağlamda Râzî'nin görüşü dilin zannîliği görüşüyle beraber düşünüldüğünde diğer dil meselelerinde olduğu gibi umûm lafızların vaz'ının da zannî olduğu sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla her ne kadar dilde umûm sığaların vazolunduğunu savunsa da ortaya koyduğu tutarlı tavır gereği Râzî'nin görüşlerinin dil nazariyesinden bağımsız düşünülmesi anlaşılır.²⁰⁹

Râzî ilgili bölümde umûm sığaları inkâr edenlerin bu sığaların müşterek olduğuna dair iddialarına yer verir. Râzî'nin Şîf usûlcü Şerîf el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044)²¹⁰ nispet ettiği söz konusu iddiaya göre kimi zaman umûm için istimal olunsa da bu lafızların bazen husûs anlamda kullanıldığı vâkidir. Lafızların istimalinde aslolan hakikat anlamı olduğundan bu durumda her iki anlam hakikat olacağı için lafız müşterek olacaktır. Üstelik lafızların kullanımında hakikatin esas alınmaması durumunda herhangi bir lafzın hakikat anlamına hükmetmek imkânsız mesabesinde olduğundan lafzın hakikat anlamının bundan başka bir yolla tespiti söz konusu olamaz. Diğer taraftan sığaların umûm ve husûs anlamların her ikisi için kullanımı hakikat değilse anlamların biri için mecaz olması gerekir. Bu durumda ise aslın/hakikatin

²⁰⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 287.

²⁰⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 287.

²⁰⁹ bkz. Birinci Bölüm, "Vaz'ın Bilgisi" başlığı. Râzî'ni umûmun vaz'ına dair görüşü için ayrıca bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 60.

²¹⁰ Bağdat'ta yetişen Şerîf el-Murtazâ, İmâmiye Şîasının fıkıh ve kelâm sahasında önde gelen âlimlerinden sayılır. Çok sayıda Şîf öğrenci yetiştirdiği anlaşılan el-Murtazâ'nın usûl-ı fıkha dair *ez-Zerîa fî ilmi usûli's-şerîa* isimli eseri mevcut olup matbûdur (Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ" *DİA*, XXXVIII, 586-588).

hilafına bir kullanım söz konusu olacağından mecaza delalet eden bir karine bulunmalıdır. Bu karine meseledeki ihtilaf nedeniyle zorunlu olarak bilinemeyeceği için nazar yoluyla ortaya konulmalıdır. Ancak mecaz kullanımı iddia edenlerin delilleri karineyi ispat edecek güçte olmadığından hakikat ve mecaz şeklinde iki kullanım yerine müşterek lafızdan söz edilebilir.²¹¹

Mezkûr iddialara cevap veren Râzî, lafzın istimalinin hakikat olabildiği gibi mecaz da olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla lafzın istimali mutlak anlamda hakikat manasını gerektirmez. “Mecaz kullanımın aslın hilafına olduğu” kuralının ise dile ilişkin olması bakımından zannî bir bilgi olduğunu hatırlatan Râzî, hasmın ileri sürdüğü iddiaya göre kesin bilgi gerektiren bu meselede, zannî bir delilin geçerli olmadığını belirterek hasmın ilkelerine aykırı davrandığını ortaya koyar. Ayrıca mecaz kullanımda olduğu gibi müşterekliğin de aslın hilafına olduğunu, üstelik bir lafız için mecaz ve iştirak ihtimallerinin tearuzu durumunda iştirak ihtimalinin öncelikli olarak elenmesi gerektiğini ifade eder.²¹² Sığaların husus anlamının mecaza hamli için gerekli olan karinenin umûm erbabı tarafından güçlü delillerle ispatlanamadığı iddiasına gelince, Râzî delil bulunamamasının delilin yokluğunu gerektirmeyeceğini ileri sürer.²¹³ Ayrıca karinenin zorunlu olarak bilinemeyeceği iddiasını reddeden Râzî, bu iddianın gerekçesinde ileri sürüldüğü gibi dilcilerin çoğunluğunun umûm sığaların varlığına dair ihtilafa düşmediklerini, dilde söz konusu sığaların varlığının sayıca az bir grup tarafından inkâr edildiğini belirtir. Bu anlamda Şerîf el-Murtezâ'nın söz konusu meselede ileri sürdüğü delillerin iddia ettiği gibi lafızların müşterekliğine değil husûsun mecazına dolayısıyla umûmun hakikatine delalet ettiğini ifade eder.²¹⁴

²¹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 287-288.

²¹² Râzî'nin bahsi geçen tearuza dair görüşleri için bkz. “Lafızların Tearuz Durumu” başlığı; ayrıca bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 127-128.

²¹³ Râzî'nin bu görüşü kelâmda in'ikâs-ı edilleyi inkâr etmesiyle irtibatlıdır. İbn Haldûn, Bâkîllânî'nin genel olarak “hakkında delil bulunmayan şeyin reddi” anlamına gelen bu ilkeyi benimsediğini ifade etse de söz konusu ilkenin Basra Mutezilesine mensup kelimciler tarafından kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Cüveynî de bu ilkenin muhakkik Eş'arî kelâmcılar tarafından reddedildiğini kaydeder (Daha geniş bilgi için bkz. Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2008), s. 19).

²¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 289, 290.

Râzî dilde umûmluğu ifade için belli sığaların vazolunduğunu düşündüğünden sığalara dair ilk kısımda/”şatır”da umûm tanımları, umûmu ifade yolları ve umûm-mutlak farkını işledikten sonra umûm için vazolunan sığaları meseleler hâlinde ele almış, sonrasında umûmluğu iddia edildiği hâlde umûm olmayan ifadeleri “**فِيمَا الْحَقُّ** **بِالْعَمُومِ وَلَيْسَ مِنْهُ** (umûma ilhâk olduğu hâlde umûmdan olmayan ifadeler hakkında)” başlıklı kısımda incelemiştir.

A. GENEL UMÛM SIĞALARI

Gazzâlî erbâb-ı-umûm’un genel olarak kabul ettiği sığaları şu şekilde sıralar:²¹⁵

1. Cemî‘ (çoğul) lafızlar
2. Şart-ceza için cümleye gelen “men” ve “mâ” lafızları ile mekân ve zaman için vazolunan “metâ” ve “eyne” sığaları
3. Nekre öncesinde gelen nefiy sığaları
4. Elif-lâm takılı müfred isimler
5. Tekid lafızları.

Erbâb-ı-umûm içinde her ne kadar söz konusu sığalar üzerinde genel anlamda fikir birliği oluşmuşsa da bu sığaların detayları görüş ayrılıklarına konu olmuştur. Gazzâlî bu bağlamda erbâb-ı-umûmun ihtilaflarını üç meselede toplar. Bunlardan birincisi ma‘rife ve nekre isimlerin farkı hususundadır. Bu hususta umûm ehlinin çoğu ve Ebû Alî el-Cübbâî, ma‘rife ve nekre arasında fark görmeyip çoğul ise her ikisinin de umûm lafız olacağını iddia ederken Gazzâlî’nin de hemfikir olduğu diğer grup belirsiz bir çokluk ve miktara delalet ettiği için nekre ifadelerin umûm olamayacağını savunup ma‘rifeliği gerekli görmüşlerdir. İkinci görüş ayrılığı ise ma‘rife cemî‘ lafızlar hususundadır. Bu hususta umûm ehlinin bir kısmı bu lafızların istiğrak için, diğer bir grup ise ekall-i cem‘ için vazolunduğunu ileri sürmüştür. Gazzâlî bunlardan ilk görüşü “umûm ehlinin görüşüne en layık olan” şeklinde niteler. Üçüncü ihtilaflı mesele gelince bu mesele elif-lâm takısı alan müfred lafızlara dairdir. Söz konusu meselede umûm ehlinin bir grubu elif-lâm takılı lafzın tekil ismin ma‘rifeliği için, diğer bir grup istiğrak için vazolunduğunu, başka bir grup ise tekillik, cins ve cinsin bir kısmı için

²¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 218-220.

müşterek olduğunu savunmuştur. Vâkıfiyye bu üç meseleye konu olan lafızların hepsinin ileri sürülen anlamlar arasında müşterek olduğunu ileri sürmüştür.²¹⁶

Takip ettiği gelenek itibarıyla erbâb-ı umûmdan olan Râzî, Gazzâlî'nin erbâb-ı umûmun genel kabulü olarak zikrettiği beş sığadan şart edatları, nekre öncesinde gelen nefiy sığaları ve tekid lafızlarının umûm için vazolunduğunu benimsemiştir. Bununla beraber şart edatları olan lafızların istifham edatı olan kullanımlarını da umûm kapsamında telakki etmiş, cemî' lafızların ise sadece ma'rife olanlarının istiğrak için vazolunduğunu savunmuştur. Bunun ötesinde beş sığa içinde zikredilen ma'rife müfred isimlerin temelde cinse delalet etmekle birlikte istiğrak için vazolunmadığını iddia etmiş, istisna kabilinden olan umûm ifadelerin ise mecaza hamledilmiş olmakla açıklanabileceğini belirtmiştir.

Mezkûr görüşleri ve eserinde muteber umûm ifadeler bağlamında zikrettiği sığalar göz önünde bulundurulduğunda Râzî'nin kabul ettiği genel sığaları soru edatları, şart edatları, tekid edatları, ma'rife cemî' isimler, nefiy sonrasındaki nekre lafızlar ve diğer bazı sığalar şeklinde gruplandırılır.

1. Soru Edatları

Râzî soru edatları olan “men”, “mâ”, “eyne” ve “metâ” gibi lafızların umûm ifade ettiğini sebr ve taksim metoduyla gösterir: “Bu sığalar ya sadece umûm ya sadece husus için veya müşterek olarak her ikisi için vazolunmuştur ya da bunlardan hiçbiri için vazolunmamıştır. Bunlardan ilki hariç tüm seçenekler yanlıştır.”²¹⁷

Râzî'ye göre seçeneklerden ikincisi olan “sadece husus için vazolunma” şıkkı doğru olamaz. Çünkü söz konusu sığalar husus için vazolunmuş olsaydı cevabın soruya mutabık olma şartı gereği bu sığalarla sorulan bir sorunun “tüm akledenler” olarak kapsayıcı bir şekilde cevaplanması uygun olmazdı. Ancak sorunun umûm sığasıyla cevaplanmasında bir uygunsuzluk bulunmadığından soru edatlarının husus için vazolunmadığı anlaşılır.²¹⁸

²¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 221-223.

²¹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 276.

²¹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 276.

Üçüncü seçenek olan sığaların umûm ve husus arasında müşterekliği iddiasının yanlış olduğunu belirten Râzî, bir iştirakten söz edilecek olursa bu durumda sığanın ya umûm (istiğrak) ve husûsun belirli bir düzeyi (muayyen bir mertebesi) arasında ya da umûm ve mümkün olan bütün husus düzeyleri arasında müşterek olabileceğini söyler. Bu iki ihtimalden ilkinin usûl geleneğinde ileri sürülmemiş bir görüş olması bakımından reddeden Râzî, mutâbık bir cevap için tüm husûs düzeylerini karşılayan soruların ayrı ayrı sorulmasını gerektireceğinden ikinci ihtimali de reddeder.²¹⁹ Diğer bir ifadeyle ona göre umûm sığasında ilk soruya muhatap olunduğunda husus bir cevap doğrudan mutabık olamayacaktır. Dolaylı olarak sorulduğunda ise tüm husûs düzeyleri ayrı bir soruyu gerektirecektir. Ancak söz konusu sığalarla soru sorulduğunda böyle bir gereklilik ortaya çıkmayacağı için müştereklik iddiası yersizdir. Nitekim tüm husûs düzeyleri için ayrı ayrı soru sorulması dilciler tarafından hoş karşılanmadığı gibi mümkün olan tüm husus düzeyleri sonsuz bir şekilde devam edeceğinden bu düzeylerin her biri hakkında soru sormak da imkânsızlaşacaktır. Nitekim sığalardan biriyle sorulan soru karşılığında her bir husûs düzeyini sormak gerekseydi “yanında kim” var diye sorulan bir soru karşılığında “Erkeklerden mi kadınlardan mı?” diye soru sormak gerekirdi. “Erkeklerden” cevabı verildiğinde ise “Arap mı Arap olmayan mı?” diye sormak gerekirdi ve tüm husûs düzeyleri hakkında bu şekilde soruların devam etmesi gerekirdi. Oysa yukarıda zikri geçen gerekçeler nedeniyle tüm bu sorular gerekli kabul edilemez.²²⁰

Râzî dördüncü seçenek olan “sığaların umûm ve husûstan herhangi biri için vazolunmadığı” görüşünün ise ittifakla yanlış olduğunu ifade eder. Böylece geriye doğru seçenek olarak ilk şık olan “sığaların umûm için vazolunduğu” görüşü kalır.²²¹

Râzî sığaların husûs için vazolunduğunu savunanların, bu sığaların husûs için hakikat olup karineyle umûma delalet edebileceğine yönelik iddialarına ise şu şekilde cevap verir:

²¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 276.

²²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 276 (Râzî'nin ileri sürdüğü bu delilin benzeri için bkz. Basrî, I, 216, 217).

²²¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 276.

Birincisi; bu [iddia] şunu gerektirir: ‘Şayet söz konusu karine olmazsa küllün (tamamın) zikredildiği cevap da uygun olmaz.’ Ancak biz başka bir karine olsa da olmasa da bunun [küllî cevabın] uygun olduğunu dilcilerin geleneğinden biliyoruz. İkinci olarak, bu karinenin hem işiten hem cevap veren tarafından bilinmesi gerekir. Zira biz karineyi bilmediğimiz hâlde söz konusu karinenin bu sığanın umûm ifade ettiğinin bilgisine ulaştırması imkânsızdır. (...) Üçüncü olarak bir başkasına mektup yazan kişinin ‘Yanında kim var?’ diye sorduğunda yazıda herhangi bir karine bulunmasa da diğerinin küllü zikrederek cevap vermesi uygun olur.’²²²

Râzî'nin ifadelerine göre soru sığasında karinenin bulunmadığı durumda umûm bir ifadeyle cevap verilebileceğine yönelik dilcilerin kabulü soru sığasının karine olmaksızın umûm ifade edeceğini gösterir. Bunun yanında karine soru ve cevap veren taraflarca bilinmedikçe umûm ifade etmeyecektir. Ayrıca sözlü ifadede soru edatında umûm kastetmek için karineye ihtiyaç duyulmadığı gibi aynı durumda yazılı dilde de karineye ihtiyaç duyulmaması soru sığalarında husûsun hakikat, umûmun mecaz olduğu iddiasını nakzeder.

Râzî görüşüne tevcih edilebilecek bir itirazı şu şekilde serdedir:

“Soru külle dair olabileceği gibi ba‘za dair de olabilir. Soru külle dair ise [cevapta] küllün zikri gerekli olur. Soru ba‘za dair ise küllün zikri bu ba‘za [cevap olarak] getirilebilir. Bu durumda ba‘zın zikri böyle olmadığı hâlde küllün zikri tüm takdirlere ulaşmayı ifade eder. Bu şekilde küllün zikri evla olur.’²²³

Râzî bu itiraza göre “Yanında erkeklerden kim var?” sorusuna cevap olarak erkekler ve kadınların bulunduğunu söylemenin uygun olması gerektiğini ifade eder. Oysa ona göre bu örnekten her ne kadar erkekler hakkında soru sorulduğunda hem erkekler hem kadınlar hakkında cevap verilebileceği anlaşılabilir da örnekten hareketle soruda kadınların ayrıca zikredilmesinin gerekli olduğu hükmüne ulaşamaz. Ayrıca her ne kadar ba‘zı zikretmişse de kişinin küllü kastetmiş olması muhtemeldir.²²⁴

Râzî'nin eserinde zikrettiği soru sığalarının umûm için vazolunduğuna yönelik itirazlardan bir başkasında bu sığalar sadece umûm anlamı için vazolunmuş olsaydı sığalarla sorulan soruların evet ya da hayır şeklinde cevaplanmasının uygun olacağı ileri

²²² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 278.

²²³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 277.

²²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 278.

sürülür. Buna göre “Yanında kim var?” sorusunun muhatabı olan kişinin soruyu “Bütün kişiler yanında mı” şeklinde anlaması gerektiğinden cevap olarak “evet” ya da “hayır” demesi gerekirdi. Oysa bu sorunun mezkûr biçimde cevaplanmadığı bilinen bir husustur.²²⁵ Bu itirazı cevaplandıran Râzî’ye göre söz konusu sığalarla sorulan soru tasdikî değil tasavvurî bilgi istemeye matuftur. Diğer bir ifadeyle “Yanıdaki kim” sorusuyla kastedilen “Yanında her kim varsa hepsini söyle!” manasıdır. Dolayısıyla böyle bir soru “hayır” ya da “evet” şeklinde cevaplanamaz.²²⁶

Kısaca Râzî umûm soru sığalarının umûm için, husûs için, umûm ve husûs her ikisi için vazolunduğu seçenekleri ile sığaların ne umûm ne de husûs için vazolunduğu iddialarının her birini ele alıp ilk seçenek hariç diğer tüm seçeneklerin yanlış olduğunu ortaya koyar. Son seçeneğin yanlışlığını âlimlerin ittifakına dayandırıp iki ve üçüncü seçeneklerin yanlışlığını dildeki kullanımdan hareketle ortaya koyan Râzî, soru sığalarına verilebilecek uygun cevapların ancak umûm ifadelerle sağlanabileceğini örneklerle ifade edip muhtemel itiraz ve karşı delilleri tek tek ele alıp çürütür.

2. Şart Edatları

Râzî’ye göre şart edatlarından olan “men (من)” ve “mâ (ما)” isimleri umûm/istiğrak için vazolunmuştur. Râzî bu isimlerin istiğrak için vazolunduğunu üç delille ortaya koyar. Delillerden ikisi lugavî gerekçelere dayanırken üçüncüsü naslardan hareketle serdedilmiştir.

İlk delil sığaların müşterek olmadığını göstermeye matuftur. Delile göre şayet bu sığalar umûm ve husûs arasında müşterek olsaydı sığalarla şarta bağlanan emirlerin mucibince amel etmeden önce imkân dâhilinde olan tüm husûs kategorilerinin sorulması gerekirdi. Mesela “Evime her kim girerse ona ikram et!” ifadesinde ikram etme emri birinin eve girmesine bağlıdır. Şu hâlde “kim (من)” lafzı umûm ve husûs ifadeler arasında müşterek olsaydı ikram etmeden önce eve girecek kimseye dair tüm hususiyetlerin sorulması uygun olurdu. Ancak böyle bir uygunluk şartı aranmayacağından iştirak iddiası geçersizdir.²²⁷

²²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 277.

²²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 279.

²²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 280.

İkinci delile göre ise “Evime her kim girerse ona ikram et!” sözünde akledenlerden her birinin “kim” lafzından istisnası uygun olacağından bu lafız istiğrak ifade eder. Zira istisna, “istisnanın olmadığı durumda sözün kapsamına girmesi gereken unsurları sözden çıkaracağından” akledenlerin her birinin “kim” lafzının kapsamına girmesi gerekir.²²⁸

Râzî söz konusu delili ileri sürdükten sonra dilde istisnanın iki türünden söz eder. Bunlardan ilkinde, istisnayla sözün kapsamından çıkan unsurun istisnanın olmadığı durumda sözün kapsamına girmesi uygundur. İkinci tür istisnada ise sözün kapsamından çıkan unsurun istisna olmadığı takdirde sözün kapsamına girmesi zorunludur.²²⁹ Râzî, umûm ifadelerden yapılan istisnayı sözün kapsamına girmesi zorunlu olan ikinci türe dâhil etmek suretiyle ma‘rife cemî‘ lafızdan yapılan istisnayla nekre cemî‘ lafızdan yapılan istisnayı ayrı tutar. Bu ayrıma göre umûm ifade eden ma‘rife cemî‘ lafızdan istisnada nekre cemî‘ lafızdan istisnadan farklı olarak istisna edilen unsurun lafzın kapsamına girmesi sadece uygun değil aynı zamanda zorunludur. Söz gelimi “Zeyd hariç [nekre] fakihler geldi.” ve “Zeyd hâriç [ma‘rife] fakihler geldi.” ifadelerinde istisna edatları olmasaydı ilk ifadede Zeyd’in söz konusu fakihlerin kapsamına girmesi sadece uygun olabileceken ikinci ifadede Zeyd’in bu fakihlerin kapsamına girmesi zorunlu olacaktı.²³⁰ Böylelikle Râzî, delilde ele alınan şart edatlarını umûm olması bakımından ma‘rife cemî‘ mesabesinde değerlendirip ondan istisna edilen unsurların istisnanın olmadığı durumda edatın kapsamına gireceğini ifade etmiş olur.

Râzî “men” ve “mâ” edatlarının umûm için vazolunduğunu ispat sadedinde üçüncü delili nastan getirir. Râzî’nin zikrettiği örneklerden birinde bir sahâbî “Şüphesiz siz ve Allah’tan başka taptıklarınız cehennemden yakıtınız” (el-Enbiyâ 21/96) ayetindeki “taptıklarınız (mâ ta‘bûdûn)” ifadesinin tapılan her şeyi içine aldığını varsaymak suretiyle melekler ve Hz. İsa’ya da tapıldığını, şu hâlde onların da cehenneme girip girmeyeceklerini sorar. Bunun üzerine Peygamber ve melekleri istisna

²²⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 280.

²²⁹ Râzî uygunluk için eserinde sıhhat (صحّة) ifadesini kullanırken zorunluluk için vücûb (وجوب) tabirini tercih eder (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 280).

²³⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 280.

tutan ayet (el-Enbiyâ 21/101) nâzil olur. Râzî'ye göre Hz. Peygamber'in, sahâbînin sorduğu soruyu normal karşılması bu sığanın umûm için vazolunduğunu gösterir.²³¹

Râzî ikinci delilinde zikrettiği örneğe yönelik olarak ileri sürülebilecek bir eleştiriye yer verir. Bu eleştiriye göre; Râzî'ye göre her ne kadar “Evime her kim girerse ona ikram et!” sözünden akledenlerden her birini istisna etmek uygun olsa da, akıl sahibi olmalarına rağmen melekler, cin ve hırsızların ya da bir kralın sözden istisnası uygun olmaz.²³² Râzî itiraza istisnanın amacını zikretmek suretiyle cevap verir. Buna göre istisnanın amacı müstesnanın (istisna edilen şeyin) hitabın kapsamı dışına çıkarılmasıdır. Zikri geçen isim ve grupların hitabın kapsamı dışında kaldığı ise istisnaya gerek kalmaksızın bilinebileceğinden bunların sözden ayrıca istisna tutulması anlamsızdır.²³³

Görüldüğü üzere Râzî soru sığalarının müştareklîği iddiasına karşı zikrettiği delili şart edatları için de ileri sürdükten sonra şart edatlarının umûmlüğünü dildeki istisna kuralından hareketle ortaya koymuştur. Buna göre şart edatından istisna edilen herhangi bir ferdin istisnanın bulunmaması durumunda şart edatının kapsamına girmesinin zorunluluğu, şart edatının delalet ettiği fertlerin tümünü istiğrak ettiğini gösterir. Diğer bir delilde ise şart edatının umûm ifade ettiğini Hz. Peygamber'in sözüyle destekleme yoluna gitmiştir.

3. Tekid Edatları

Râzî tekid edatlarından “kül (كل)” ve “cemî‘ (جميع)” sığalarının istiğrak için vazolunduğunu ispat sadedinde bazı gerekçeler ileri sürer.

Bu çerçevede Râzî ilk olarak klasik mantıkta “önergelerden birbirini yanlışlaması”nı ifade eden çelişiklik kuralından hareket eder. Kurala göre cüz‘î (tikel) olumsuz bir önermenin çelişliği (mütenâkızı) ancak bu önermenin küllî olumlu bir şekle çevrilmesiyle elde edilebilir. Mesela cüz‘î olumsuz bir önerme olan “ülkede tüm fakîhler bana gelmedi” ifadesinin çelişliği küllî olumlu bir önerme olan “her fakîh bana geldi” sözüdür. Bu bakımdan cüz‘î olumsuz ifadenin çelişliği olan ikinci önermenin

²³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 283.

²³² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 281.

²³³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 282.

istiğrakı/tüm fertleri kapsamı gerekli olacağından bu anlamı sağlayan her (kül) ifadesinin de istiğrak ifade etmesi gerekecektir.²³⁴

İkinci delile göre ise fertlerin hepsini ifade eden “kül” ve bir kısmını ifade eden “ba‘z” sığaları arasında tekâbül (karşı olma) ilişkisi bulunur.²³⁵ İlk delilde örneği zikredilen çelişği de içine alan mütekâbil ondan daha geniş anlamda “bir şeyde bir itibar bakımından bir araya gelmeyen nitelik” demektir. Bu anlamda bir şey aynı zamanda hem kül hem ba‘z olarak nitelenemez. Dahası bir kişinin diğersinin bu iki edattan biriyle oluşturduğu önermesini yanlışlamak istediğinde diğers edatı kullanması yeterlidir.²³⁶

Görüldüğü üzere Râzî ilk iki delilde sığaların istiğrak ifade ettiğini mantıkta doğrudan çıkarımla ulaşılan sonuçlar üzerinden temellendirir. Sonrasında “kül” sığasıyla tekid edilen lafızların istiğrak ifade ettiğini günlük kullanımdaki örnekler üzerinden açıkladıktan sonra dilcilerin de istiğrak anlamını kastetmek için nekre cemî‘ lafızlar kullanmak yerine lafızların “kül” ve “cemî‘” sığalarını tercih ettiklerini belirtir. Nitekim ona göre bu sığalar istiğrak için vazolunmuş olmasaydı dilcilerin istiğrak ifade etmek için bunların yerine nekre cemî‘leri kullanmaları da uygun olurdu. Dilcilerin söz konusu sığalarla nekre cemî‘ lafızlar arasında fark gözetmeleri sığaların umûm için vazolunduğunu ortaya koyar.²³⁷

Son olarak sahâbî kavlınden delil getiren Râzî, Hz. Osmân’ın birinin “Her nimet kesinlikle yok olacaktır (وكلّ نعيم لا محالة زائل)” şeklindeki sözünü işitince “Yanlış söyledin. Şüphesiz cennet nimetleri yok olmayacaktır.” şeklinde cevap verdiğini nakleder. Bu bağlamda “her nimet (كلّ نعيم)” ifadesi tüm nimetleri istiğrak etmiş olmasaydı Hz. Osman’ın cennet nimetlerini sözden istisna etmesi de gerekmeyecekti.²³⁸

Özetle Râzî söz konusu tekid sığalarının istiğrak için vazolunduğunu temel mantıksal çıkarımların yanında hem dilcilerin kabulleri hem dildeki genel kullanımlar

²³⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 284.

²³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 284.

²³⁶ İsfahânî, IV, 292.

²³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 285.

²³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 285.

üzerinden temellendirmiştir. Ayrıca sahâbî kavli olarak nitelenebilecek bir kullanımı da bu sığaların istiğrak anlamını destekleyen bir delil olarak zikretmiştir.

4. Nefiy Sonrasındaki Nekre Lafızlar

Râzî nefiyden sonra gelen nekre ifadelerin istiğrak anlamında olduğunu iki delille ortaya koymaya çalışır. Bunlardan ilki tekid edatlarında olduğu gibi çelişiklik (tenâkuz) kuralına dayanırken ikincisi şer‘î bir gerekçeye müstenittir.

İlk gerekçeye göre cüz‘î olumlu bir önermenin çelişigi ancak küllî olumsuz bir önerme olmalıdır. Diğer bir ifadeyle cüz‘î olumlu bir önerme ancak olumsuz olup istiğrak ifade eden bir önermeyle yanlışlanabilir. Bu bağlamda “Bugün bir şey yedim.” cümlesinin çelişigi “Bugün hiçbir şey yemedim.” olmalıdır. Nitekim ayette Yahûdîlerin “Allah insanlara hiçbir şey indirmedir” (el-En‘âm 6/91) şeklindeki küllî olumsuz önerme içeren iddiaları “De ki: ‘O hâlde Musa’nın getirdiği kitabı kim indirdi?’ şeklindeki cüz‘î olumlu bir önermeyle cevaplanır.²³⁹ Râzî’nin ikinci gerekçesine göre ise nefiyden sonra gelen kelime-i tevhîd’de zikrolunan “ilah yoktur (لا إله إلا الله)” ibaresi Allah dışındaki tüm ilahları nefyetmesi bakımından istiğrak ifade eden bir sığadır.²⁴⁰

İleri sürdüğü deliller dikkate alındığında Râzî’nin nefiy sonrasındaki nekre lafızların istiğraka delalet ettiğini mantıkî ve şer‘î gerekçelerden hareketle ortaya koyduğu görülür. Dolayısıyla onun ileri sürdüğü gerekçelerde sığanın fertlerini istiğrak ettiği ispatlanmaya çalışılmıştır.

5. Ma‘rife Cemî‘ İsimler

Ma‘rife cemî‘ lafızlar mütekellim usûlcüler arasında ihtilafa konu olmuştur. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve vâkıfiyye²⁴¹ bu sığaların yalnızca cinse delalet edeceğini ileri sürerken Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Gazzâlî söz konusu sığaların cinsin fertlerini istiğrak için vazolunduğunu düşünürler.²⁴² Râzî, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî

²³⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286.

²⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286.

²⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 292.

²⁴² Mutezilî iki usûlcü Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında ihtilafı olan bu meselede tarafların görüşleri ve ileri sürdükleri deliller için bkz. Basrî, I, 240. Gazzâlî’nin konuya ilişkin görüşü için ayrıca bkz. “Genel Umûm Sığaları” başlığı.

ve Gazzâlî'yle hemfikir olduğu bu meselede görüşünü delillerle gerekçelendirme yoluna gider.²⁴³

İlk delile göre Hz. Peygamber'in vefatı üzerine ensâr hilafette hak iddia edince Hz. Ebû Bekir “İmamlar Kureyş'tendir (الأئمة من قريش)” hadisini nakleder. Râzî'ye göre rivayetteki “imamlar” lafzı istiğrak ifade etmeseydi halifelerin bir kısmının Kureyş dışından da olabileceği anlaşılır ve Hz. Ebû Bekir'in hadisi delil getirmesine gerek kalmazdı. Benzer şekilde zekât karşıtlarına savaş açmadan önce Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in “Lâ ilâhe illallah' deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum” sözünü (Buhârî, “Zekât”, 1; Müslim, “İmân”, 32) Ebû Bekir'e nakletmesinin ardından kelime-i tevhidi ikrar etseler bile onun hakkını vermedikçe onlarla savaşmaya devam edeceğini ifade eder. Hz. Ömer'in ifadesine göre zekât da kelime-i tevhidin hakkından olduğu için zekât karşıtlarıyla savaşmak gerekir. Râzî, bu rivayette Hz. Ömer umûm bir ifadeyle hüccet getirdiği için sahabe ve Hz. Ebû Bekir itirazda bulunmamış, Hz. Ömer de sözün istisnasını zikretmiştir.²⁴⁴

Râzî'ye göre ma‘rife cemî‘ lafızların istiğrak ifade etmesinin bir diğer delili ise istiğrak için vazolunan tekid edatları almalarıdır. Tekid edatları eklendikleri lafızda sabit bir hükmü kuvvetlendirmek için vazolunduğundan, ma‘rife cemî‘ lafızların “kül” ve “cemî” gibi umûm ifade eden tekid edatlarını alması bu lafızların aslında istiğrak anlamının mevcut olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle ma‘rife cemî‘ lafızların istiğrak için vazolunan tekid edatlarını alabilmesi söz konusu lafızların istiğrakına delalet eder. Zira tekid edatlarının işlevi yeni bir anlam kazandırmak değil mevcut anlamı kuvvetlendirmek olduğundan mezkûr lafızlarda istiğrak anlamı tekid edatı almadan zaten mevcut olmalıdır.²⁴⁵

Râzî ma‘rife cemî‘lerin istiğraka delalet etmediğine dair Sibeveyhî ve Kûfîler'den nakledilen görüşlere, zikrettiği delile itiraz sadedinde yer verir. İtiraza göre, umûm sığalarla tekid edilmesinden hareketle lafızların da istiğrak için vazolunduğu sonucuna ulaşmak dilcilerin görüşlerine aykırıdır. Nitekim Sibeveyhî sâlim cemî‘

²⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 292.

²⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 292.

²⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 292-293.

lafızların killet (sınırlı/az çokluk) için vazolunduğunu belirtir.²⁴⁶ Killet için vazolunan bir lafız ise aynı zamanda istiğrak için vazolunamayacağından sâlim cemî'lerin umûmluğu söz konusu olamaz. Ayrıca killet cemî'leri de tekid edatı alabilirler. Nitekim Kûfî dilciler de nekre cemî' lafızların tekid edatlarını alabileceği görüşünü paylaşırlar.²⁴⁷

Râzî itiraza cevap verdiği kısımda Sibeveyhî'nin sâlim cemî' lafızlara ilişkin ifadelerinin nekreye hasredilmek suretiyle tevil edilebileceğini savunmakla beraber killet cemî'lerinin tekid edilebileceği görüşünü kabul etmez. Kûfe dilcilerinden nakledilen nekre cemî'lerin umûm sığalarla tekid edilebileceği görüşünü ise Basra mektebinin kavlini tercih etmek suretiyle reddeder.²⁴⁸

Râzî'nin üçüncü delil olarak ileri sürdüğü gerekçe bir önceki gibi daha çok dil kurallarına dayanır. Buna göre dilcilerin de ifade ettiği üzere elif-lâm takısı bir isme dâhil olduğunda isim ma'rifeye dönüşür. Ma'rifeye bir lafzın muhatapları tarafından bilinmesi dolayısıyla lafzın manasını taşıyan fertlerin tümünü kapsaması gerekir. Zira ma'rifeye bir lafzın fertlerin bir kısmını kapsaması durumunda hangi kısmın murat edildiği muhatapça bilinemeyeceğinden meçhullük söz konusu olacaktır. Meçhullük ise ma'rifelikle bağdaşmayacağı için ma'rifeye lafzın anlamca fertlerin bir kısmı değil tümünü kapsaması esastır.²⁴⁹

Râzî'nin zikrettiği delile getirilmesi muhtemel bir itiraza göre ma'rifeye cemî' lafız bu cinsten herhangi bir çokluğu ifade ettiğinde aynı zamanda bu cinsin bilinirliğini (ta'rîf) de ifade etmiş olur. Diğer bir ifadeyle itiraza göre ma'rifelik yalnızca cemî'lik (çoğulluk) suretiyle gerçekleşebileceğinden ayrıca elif-lâm takısına ihtiyaç yoktur. İtirazı cevaplayan Râzî'ye göre cinsin bilinirliği nekre cemî' lafızla zaten ifade edilmiş olduğundan “(nekre) adamları gördüm” sözü bir cinsin bilinirliğini dolayısıyla diğer cinslerden farkını ifade etmeye yeterlidir. Diğer taraftan bu ifadeye eklenen elif-lâm takısı ziyade olarak lafza istiğrak anlamı kazandırır. Ayrıca Râzî'nin diğer bir gerekçede

²⁴⁶ İsfahânî Sibeveyhî'nin killetten maksadının “ondan az çokluk (ما دون العشرة)” olduğunu ifade eder (bkz. İsfahânî, IV, 323).

²⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 293.

²⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 293.

²⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 293.

ileri sürdüğü gibi ma‘rife cemî lafız nekre cemî‘den daha fazla çokluğa delalet eder. Çünkü “رجال من الرجال” ifadesinde olduğu gibi nekre cemî‘ bir lafız ma‘rife cemî‘ bir lafızdan çıkarılabileceği hâlde tersi mümkün olmaz. Kendisinden bir kısmın çıkarıldığı lafız çıkan lafızdan sayıca daha çok olacağı için ma‘rife cemî‘ lafzın nekre cemî‘ lafızdan çok olması gerekecektir.²⁵⁰

Râzî kendi delillerini sıraladıktan sonra ma‘rife cemî‘ sığaların umûm ifade etmediğini savunan birkaç karşı delili zikredip cevaplandırır. Delillerden birine göre ma‘rife cemî‘ sığa umûm için vazolunmuş olsaydı, söz konusu sığanın ahid ifade ettiği durumda müştereklik ya da mecaz kullanımdan söz edilmesi gerekirdi. Bu iki kullanım da aslın hilafına olacağından istiğraktan söz edilemez.²⁵¹ Râzî söz konusu iddianın cevabında elif-lâm takısının esasında ma‘rifelik ifade ettiğinden bu takıyı alan sığanın da işiten kişi için en bilinen (أعرف) anlama hamledileceğini savunur. Buna göre eğer ahid²⁵² söz konusu ise işiten kişi için en bilinen anlam bu olur. Ancak ahid söz konusu değilse ma‘rife cemî‘ lafız umûm ifade eder. Dahası Râzî’ye göre şayet söz söyleyen ve muhatap arasında ahidin bulunduğu dair bir karine mevcutsa ma‘rife cemî‘ lafzın bu karineyle mecaza hamledilmesi de uzak bir ihtimal sayılmaz.²⁵³

Karşı delillerden ikincisine göre ise ma‘rife cemî‘ isim umûm için vazolunmuş olsaydı böyle bir ismin öncesinde “kül” edatı geldiğinde her ikisi de umûm olacağı için tekrar, “ba‘z” edatı geldiğinde ise edat ve isim arasında tenâkuz ortaya çıkacağından nakz meydana gelecek, dolayısıyla her iki durumda da ifade hatalı olacaktır. Ne var ki böyle bir ifade hatalı olmadığından ma‘rife cemî‘ ifadeler umûm için vazolunmamış

²⁵⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 293.

²⁵¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 294.

²⁵² Lâm-ı ta‘rîfin lafza kazandırdığı anlam hususunda mütekaddimûn ve muhakkik âlimlerin farklı tasniflerinden söz edilebilir. Mütekaddimûn lâm-ı ta‘rîfin ahd-i hâricî, cins, ahd-i zihnî ve istiğrak anlamları verdiğini ifade ederken, muhakkikler lâm-ı ta‘rîfin anlamlarını ahid ve cins olmak üzere ikiye ayırmakla beraber ahd-i zihnî ve ahd-i hâricîyi ahidin kısımları altında değerlendirip istiğrakı cins anlamın bir kısmı addetmişlerdir. Dolayısıyla harf-i ta‘rîfle ahid hâriçte zikredilmekle gerçekleşebileceği gibi zihinde de mevcut olabilir (Tehânevî, II, 1587).

²⁵³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 294.

demektir. Râzî söz konusu iddiayı bu iki durumun ilkinin tekid ikincisinin ise tahsis olacağını söyleyerek cevaplandırır.²⁵⁴

İleri sürdüğü delillere bakılırsa Râzî ma‘rife cemî‘ lafızların mahiyetin tüm fertlerini istiğrak için vazolunduğu savunmaktadır. Buna göre, cinsin/mahiyetin yanında çokluğa delalet eden nekre cemî‘ bir lafız başına lâm-ı tarif aldığıında, ziyade olarak tüm fertleri ihtiva eden bir çokluğu istiğrak anlamı kazanır. Hakikatte umûma delalet eden harf-i ta‘rîfli çoğul bir ismin istiğrak anlamı ancak ahid ifade etmesi durumunda terkedilebilir.

6. Diğer Sığalar

Râzî bu araştırmanın başlıklarında zikredilen sığaların dışında muzaf cemî‘ lafızlar ile kinaye olunan manası istiğrak ifade eden kinayeli lafızların umûm için vazolunduğunu belirtir. Ayrıca bir topluluğa hitaben cemî‘ sığasıyla verilen bir emrin muhatapların hepsini istiğrak ettiğini düşünen Râzî, bu görüşünü hitabın kendisine ulaştığı kimselerin emre uymamaları durumunda zemme layık olmalarıyla açıklama cihetine gider.²⁵⁵

B. TARTIŞMALI UMÛM İFADELER

Râzî umûm için vazolunduğunu düşündüğü sığaların sonrasında usûlcülerden bazılarının umûmdan kabul ettiği ve fakat kendisinin umûm kapsamında görmediği diğer ifadeleri ele alır. Râzî’nin mesele başlıkları altında ele aldığı bu ifadeler, lâm-ı cins ile ma‘rife müfred isimler, nekre cemî‘ isimler, fiillerin umûmu, manaların umûmu ve umûma dâhil olmayan diğer örnekler başlıkları altında sınıflandırılabilir.

²⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 294.

²⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 294.

1. Lâm-ı Cinsle Ma‘rife Müfred İsimler

Ebû Alî el-Cübbâî, fukahâ ve Müberred’in (ö. 286/900)²⁵⁶ aksine ma‘rife müfred isimleri umûm kapsamında görmediğini ifade eden Râzî, görüşünü delillerle destekledikten sonra mevcut ve muhtemel itirazları cevaplandırır.²⁵⁷

Râzî bu hususta yapmış olduğu mahiyet eksenli açıklamalara atıfta bulunarak lâm-ı cins alan müfred bir lafzın yalnızca mahiyete delalet ettiğini ve fakat çokluk ya da birliğin bu mahiyetten farklı bir nitelik olduğunu ifade eder. Ona göre bu bağlamda ma‘rife müfred bir isim sadece mahiyete delalet ettiğinden mahiyetin fertlerinden herhangi birinin bulunması bu mahiyetin tahakkuku için yeterlidir. Bu sebeple ma‘rife müfred bir ismin mahiyetin ötesinde çokluğa delaletinin bulunduğu iddia edilemez.²⁵⁸ Râzî’nin ifadelerine göre ma‘rife bir lafız yalnızca küllîlik anlamında / bedel yoluyla bir delalete sahip olması bakımından, bu mahiyetin tüm fertlerine istiğrak cihetiyle delalet eden umûm lafızlardan ayrılır.

Bunun yanında Râzî lâm-ı cins alan müfred isimlerin cemî‘ lafızlar gibi tekid edatları alamadıklarını gerekçe göstermek suretiyle istiğrak ifade etmediklerini savunur. Söz gelimi “جاءني الرجل كلهم أجمعون” şeklinde bir ifade doğru bir kullanım değildir.²⁵⁹ Dolayısıyla istiğrak ifade eden lafızlara gelen bu edatları alamaması ma‘rife müfred lafızların umûm olmadığını gösterir.

Benzer şekilde Râzî ma‘rife müfred lafızların cemî‘ sıfatlarla nitelenemeyeceğini ifade etmek suretiyle görüşünü destekler. Bu bağlamda “جاءني الرجل” ve “تکلم الفقيه الفصلاء” ifadelerinde ma‘rife müfred isimler cemî‘ sıfatlar aldıkları için doğru ifadeler değildir. “أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر” ifadesindeki çoğul

²⁵⁶ Sibeveyhî’den sonra Basra dil mektebinin ikinci otoritesi kabul edilen Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred Arap dil ve edebiyatına özgün görüşleriyle katkıda bulunmuştur (Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Müberred”, *DİA*, XXXI, 431-434).

²⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 295.

²⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 295.

²⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 295.

sıfatlar alan “ed-dirhem” ve “ed-dînar” lafızları hatalı bir ifade sayılmayıp bu tür kullanımın yaygın olmaması hasebiyle mecaza hamledilebilir.²⁶⁰

Râzî dildeki kullanımdan hareketle bir başka delil daha serdedir. Bu delile göre “البيع” ma‘rife müfred isminin “هذا البيع” ifadesinin bir parçasını teşkil ettiği kesin bir gerçektir. Bu durumda “أحلَّ اللهُ البيع” nassı (el-Bakara 2/275) umûm ifade etseydi ibare olarak onu içine alan “أحلَّ اللهُ هذا البيع” sözünün de umûm ifade etmesi gerekirdi. Ancak bu söz için umûmlüğün lâzım olmayışı melzûm olması gereken nassın da (أحلَّ اللهُ البيع) umûm ifade etmediğini gösterir.²⁶¹ Bu delile getirilmesi muhtemel itirazları zikreden Râzî, bunları tek tek cevaplandırır. Bir itiraza göre mutlak lafız tayin lafzından (“هذا” isminden) mücerret olmak şartıyla umûm ifade edebilir. Diğer bir itiraza göre ise mutlak lafız umûm ifade etmekle beraber tayin lafzı husûs ifade edebilir. Râzî bunlardan ilk itirazı lafzın umûm ifade etmesi için ademî bir ifadenin şart olamayacağını söyleyerek cevaplandırır. İkinci itirazın esas alınması durumunda ise şer‘î bir hükme delalet eden söz konusu nassın ifadesinde mûcib ve mâni‘ olma vasıfları tearuz edeceğinden Râzî bu itirazı da geçersiz bulur.²⁶²

Râzî öne sürdüğü delilleri zikrettikten sonra ma‘rife müfred isimlerin umûm ifade ettiğini savunanların karşı delillerine yer verir. Bu delillerden ilki “إنَّ الإنسانَ لفي خسر إلا الذين آمنوا” (el-Asr 103/2) ayetine dayanmak suretiyle ma‘rife müfred bir isimden istisnanın caiz olduğunu ifade eder. Söz konusu delile göre nasta ma‘rife müfred isimde yapılan bu istisnaya, isimden istisna edilen fertlerin -istisnanın olmaması halinde- ismin kapsamına girmesinin gerekliliği bu lafızların umûm ifade ettiğini gösterir.²⁶³ Râzî söz konusu meseleyi öncesinde yaptığı şekilde mecazla açıklama cihetine gider. Nitekim ona göre bu lafızların umûm ifade etmesi hakikat olsaydı yaygın bir kullanımı (ittirâd) olurdu. Ancak bu tür bir istisnanın kullanımının yaygın olmaması nedeniyle ifade mecaza hamledilir.²⁶⁴

²⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 295.

²⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 295.

²⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 295.

²⁶³ Nitekim Râzî de soru sığaları hususunda aynı argümanı ileri sürmüştür (bkz. “Şart Edatları” başlığı; ayrıca bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 280).

²⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.

İkinci karşı delile göre müfred lafzın başına gelen elif-lâm takısı mutlak ma'rifelik için vazolunmakla beraber mahiyet bildirmez. Zira ismin kendisi zaten mahiyeti ifade için vazolunmuştur. Bu bağlamda ma'rife müfred isim ahde delalet etmedikçe herhangi bir ferдин ta'rîfini de ifade etmez. Bunun yanında husûs düzeylerinden bir kısmı diğerinden evla olmayacağından böyle bir isim husûsun bazı düzeylerini ifade için de vazolunamaz.²⁶⁵ Râzî söz konusu itirazı reddeder ve lâm-ı cinsin mahiyeti belirlemeyi (tayini) ifade ettiğini ancak umûm anlamında bir küllilik ifade etmediğini ileri sürer.²⁶⁶

Üçüncü karşı delile göre ise hükmün bir vasıf üzerine terettüp etmesi bir illiyete işaret edici mahiyettedir. Şu hâlde “أحلَّ اللهُ البيعَ” ayeti herhangi bir muamele türünün bey' illetini taşıdığı takdirde helâl olabileceğini ifade edeceğinden hükmün sabit olduğu her durum için illet olan bey'in umûmu gerekecektir.²⁶⁷ Ancak Râzî illet anlamını kabul etmekle beraber, itirazın lafızdan hareketle olmadığı için farklı bir mecrada olduğunu düşünür.²⁶⁸

İleri sürdüğü deliller ve karşı delillere yönelttiği itirazlar incelendiğinde Râzî'nin, ma'rife müfred lafızların salt mahiyete delaletini merkez alan bir yaklaşımdan hareket ettiği görülür. Bu anlamda Râzî'ye göre lâm-ı cinsin mahiyete ziyade olarak kesret vasfına dolayısıyla istiğraka delaletinden söz edilemez. Bunun dışında kendisine umûm ifadeler eklenen bir takım sığa ve vasıfların eklendiği ma'rife müfred lafızların umûm kabul edilemeyeceğini ifade eden Râzî, bu hususta ileri sürülen örneklerin genelleşemediğini gerekçe göstermek suretiyle söz konusu lafızları mecaza hamletmeyi daha uygun görür.

²⁶⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.

²⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296. Râzî'nin yaptığı tanım ve ayrımlar dikkate alındığında burada ifade edilen külliliğin mantıktaki küllilik anlamında düşünülmemesi gerekir. Zira mahiyetin kendisi küllî bir kavram olduğundan ilgili bağlamda daha çok umûmu karşılayan, fertlerin tümünü kapsamaya tekabül eden bir küllilikten söz edilebilir.

²⁶⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.

²⁶⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296. Bu meselede Râzî'nin itiraza yönelik eleştirisi itirazın anlam merkezli olması dolayısıyladır. Zira illiyet durumunda itirazda ifade edilen “bey” lafız olmağından tecrit edilip anlam düzleminde ele alındığından Râzî bunun bir illet olmakla beraber umûm lafız olmayacağını vurgular.

2. Nekre Cemî' İsimler

Ebû Ali el-Cübbâî'nin aksine nekre cemî'lerin istiğrak ifade etmediğini savunan Râzî'ye göre bu lafızlar üç olan ekall-i cem'e hamledilmelidir.²⁶⁹ Nitekim Kâdî Bâkılânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre ikiye, Ebû Hanîfe ve Şâfîî'ye nispet ettiği görüşe göre üçe delalet eden ekall-i cem' hususunda Râzî imamlara nispet ettiği görüşü tercih etmiştir.²⁷⁰

Ma'rife cemî' lafızların umûmluğunu ortaya koyduğu bölümde aynı zamanda nekre cemî' lafızların umûmluk iddialarına cevap veren Râzî, nekre' cemî' lafızlar için hususen açmış olduğu mesele başlığı altında ayrıca deliller sıralamaktan geri durmuştur. Bunun yerine nekre cemî' lafızların herhangi bir çokluk düzeyiyle nitelenebilmesini istiğraka delalet etmediğini beyan sadedinde zikretmiştir. Söz gelimi "رجال" lafzının belirli sayıda çoklukları ifade eden "ثلاثة", "أربعة", "خمسة" sayı isimlerinden herhangi biriyle nitelenebilmesi, bu lafızların sınırlı çoklukların herhangi bir düzeyini ifade edebileceğini göstermesi açısından önem arz eder.²⁷¹ Bu çerçevede nekre cemî' bir lafız sayıyla ifade edilen çokluk düzeylerinden her birine delalet etmek yerine bu çokluk düzeylerinin kadr-i müştereğine delalet eder.²⁷²

Ancak İsfahânî'nin eleştirisi dikkate alındığında Râzî'nin Ebû Ali el-Cübbâî'nin savunduğu "nekre cemî' lafızların istiğraka hamledilmesi gerektiği" görüşünü tenkit edecek bir delil ortaya koymadığı söylenebilir.²⁷³ Bu bakımdan

²⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 298. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadelerine göre Mutezili usûlcüler Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim arasında ihtilafa konu olan bu meselede Ebû Hâşim söz konusu lafızların üç ve daha fazla sayıya delalet eden ekall-i cem'e hamledilmesi gerektiğini savunur (Basrî, I, 246). *el-Mahsûl* şârihi Karâfî ise ma'rife cemilerle nekre cemî'ler arasında ayırım gözetmeksizin her iki sığanın da umûm için vazolunduğu görüşünü benimseyerek Râzî'nin görüşünü tenkit eder (Karâfî, IV, 1900-1901).

²⁷⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.

²⁷¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 298.

²⁷² İsfahânî her bir çokluk düzeyine delalet edebilmesini kadr-i müşterek olarak ifade etmekle beraber, Râzî'nin bu gerekçesinin zayıf olduğunu savunur (bkz. İsfahânî, IV, 354).

²⁷³ Nitekim İsfahânî'ye göre nekre cemî' lafızların vaz' itibariyle istiğraka delalet etmemesi söz konusu lafızların istiğraka hamledilmemelerini gerektirmez. Bu bağlamda İsfahânî lafzın hamlinin ya

Râzî'nin ortaya koyduğu gerekçe lafzın istiğrak anlamına hamlini değil lafzın vaz' itibariyle istiğraka delaletini cevaplandırır mahiyettedir. Râzî'nin ifadelerine göre nekre cemî' lafız vaz' itibariyle kadr-i müşterek olan çokluğa yani üçe delalet ettiğinden istiğraka delaleti söz konusu olamaz.

3. Fiillerin Umûmu

Râzî'nin farklı başlıklarla ele aldığı bazı meselelerin izi sürüldüğü takdirde Gazzâlî'nin aynı meseleleri fiillerin umumu bağlamında işlediği görülür. Bu anlamda söz konusu meselelerin *el-Müstasfâ*'daki başlıklandırma merkeze alınmak suretiyle izah edilmesi konunun etraflı bir şekilde kavranmasını sağlayacaktır.

Gazzâlî, Hz. Peygamber'in fiillerinin umûmunu fiillerin durumuna nispetle ve fiili işleyenin dışındakilere nispetle iki farklı bağlamda ele alır. İlk bağlamda Hz. Peygamber'in belirli bir vecihle gerçekleşen fiilin diğer tüm vecihlere hamlini tartışan Gazzâlî ikinci bağlamda bizatihi Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiilin bütün ümmet için bağlayıcılık arz edip etmediğini konu edinir.²⁷⁴

Gazzâlî belirli bir vecihle/durumda gerçekleşen fiilin gerçekleşmesi mümkün tüm durumlara hamledilemeyeceğini ifade eder. Çünkü Gazzâlî'nin ifadesine göre fiilin gerçekleştiği durumu bildiğimiz hâlde diğer durumların her biri bilinmemeye bakımından diğerine denktir. Umûm bir lafzın fertlerinin birbirine denk olması ise delalet bakımındandır. Şu hâlde fiilin umûm olarak diğer tüm durumlar için genelleştirilmesi söz konusu olamayacağından, bir durumda gerçekleşen fiil diğer durumlarının bilinmemesi bakımından denk manalar arasında mücmel lafza benzetilebilir.²⁷⁵

İlk nispet bağlamında Hz. Peygamber'in şafağın kaybolmasından sonra namaz kıldığını nakleden rivayeti örnek veren Gazzâlî, bir kimsenin “Şafak beyaz ve kırmızı olmak üzere iki tanedir” demek suretiyle Hz. Peygamber'in namazını her iki vakitten de sonra kıldığını iddia etmesinin yanlış olduğunu belirtir.²⁷⁶ Aynı şekilde Kâbe'de namaz

vazolunduğu manaya ya da mecaza olabileceğini ifade ederek tafsil yoluyla hamledilme iddiasını çürütür (bkz. İsfahânî, IV, 354-355).

²⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 275-277.

²⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 275.

²⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 276.

kıldığına dair rivayetten hareketle Hz. Peygamber'in hem nafîle hem farz namaz kıldığını iddia edip Kâbe'de farz namaza cevaz vermek de doğru değildir. Zira bu örnekte “namaz (salât)” lafzının farklı anlamlarından bahsedilebilse de ya farz ya da nafîle olan tek bir namaz fiili söz konusudur.²⁷⁷

Râzî Gazzâlî'nin iki örnekte zikrettiği bu fiilleri, “şafak” lafzının müşterek, “namaz” lafzının ise mütevâtî olmasından hareketle ele alıp ilk örnekte müştereklik dolayısıyla lafzın iki anlama birden hamledilemeyeceğini, ikinci örnekte ise farz ya da nafîle olmak suretiyle tek bir namazdan bahsedilebileceğini zikreder.²⁷⁸

Gazzâlî fâilin dışındakilere nispetle fiilin umûmluğunu ele aldığı bölümde, yaptığı fiiliyle Şâri'in ümmet hakkındaki hükmünü beyan ettiğini ifade etmedikçe Hz. Peygamber'in fiillerinin kendisi için hâs olduğunu ifade eder. Bahsi geçen bağlamda “Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız öyle namaz kılın” hadisini (Buhârî, “Ezan”, 18) örnek veren Gazzâlî buna benzer bir ifade bulunmadıkça Hz. Peygamber'in fiilinin kendisi dışındakilere tamimini doğru bulmaz. Nitekim “Ey peygamber Allah'tan kork” (el-Ahzâb 33/1) ve “Allah'a ortak koşarsan işlerin mutlaka boşa gider” (ez-Zümer 39/65) gibi ayetler de lafız gereği Hz. Peygamber'e mahsus bir hitap olduğundan bahsi geçen nasların onun dışındakilere delaleti ancak “Ey Resûl Rabbinden sana indirilene tebliğ et” (el-Mâide 5/67) ve “Sana emrolunanı açıkça söyle” (el-Hicr 15/94) gibi delillerle sabit olur.²⁷⁹ Râzî'nin ifadeleri de aynı görüşü savunur mahiyettedir.²⁸⁰

Bir grup usûlcünün Hz. Peygamber hakkında sabit olan hükmün ona mahsus olduğuna dair bir delil gelmedikçe Hz. Peygamber'in dışındakiler hakkında da sabit olacağı yönündeki iddiasını yanlış bulan Râzî, bu iddianın yalnızca lafızdan hareketle olması durumunda cehalet olacağını ifade eder. Ancak söz konusu iddianın “Resûl size neyi emrettiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının” mealindeki ayet (el-Haşr 59/7) kabilinden bir delille desteklenmesi durumunda iddianın anlamsızlaşacağını, zira bu durumda hitabın artık salt lafızdan değil lafızla birlikte bir delilden hareketle

²⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 276.

²⁷⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 304.

²⁷⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 277.

²⁸⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299.

ümmei içine alacağını kaydeder.²⁸¹ Râzî benzer Şekilde vaz‘ itibariyle ümmei içine alan bir hitabın da Hz. Peygamber’i kapsamayacağını ifadelerine ekler.²⁸²

Râzî, Gazzâlî’nin fiillerin durumuna nispetle ve fiili gerçekleŐtirenin dışındakilere nispetle ele aldığı Hz. Peygamber’in fiillerinin umûmluğunu onun gibi reddetmiŐ, umûmluğuna dair bir delil bulunmadıkça fiillerin diğer durumları ve Hz. Peygamber dışındakileri istiğrak etmeyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca bütün ümmei istiğraka mahsus hitapların da Hz. Peygamber’i içine almayacağını savunmuştur.

4. Manaların Umûmu

Râzî, *el-Müstasfâ*’da da yer alan muktezanın umûmu meselesini Gazzâlî’den farklı bir terimle ele almış, bu bağlamda Gazzâlî’nin ‘‘muktezâ’’ terimiyle ifade ettiği delaleti ‘‘ızmâr’’ kavramıyla karŐılamıŐtır.

Gazzâlî ‘‘lafızların zarureten tazammun ettikleri mana’’ olarak nitelediği muktezânın umum olamayacağını düşünür. Bir tür mana olmasından hareketle muktezanın umûmluğunu reddeden Gazzâlî umûmluğun ancak lafızların bir vasfı olabileceğini iddia eder. Bu anlamda ‘‘Geceden niyet etmeyenin orucu yoktur’’ hadîsinin²⁸³ dış dünyada yokluktan öte hükmî bir yokluğu ifade etmesi gerekeceğinden lafzın muktezası ya orucun tamamında ya da bir kısmında hükmün yokluğu olmalıdır. Bu iki anlam arasında tercihe gitmeksizin muktezanın hem orucun tamamında hem orucun bir kısmında hükmün yokluğu olduğunu iddia etmek yanlıştır. Dolayısıyla ifadenin muktezasına uygun olabilecek anlamların tümüne delaletten söz edilemez.²⁸⁴

²⁸¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 300.

²⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 300. Aynı görüşü savunan Gazzâlî’nin ifadeleri için ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 299.

²⁸³ Kaynaklarda bazı lafız farklılıklarıyla yer alan, aynı manayı taşıyan rivayetler için bkz. Tirmizî, ‘‘Savm’’, 33; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündâri, Ebû Abdullah Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1991/1411, II, 116-117.

²⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 270-271.

Râzî de önceki örneğe benzer şekilde “Ümmetimden hata ve unutma kaldırıldı” hadisiyle²⁸⁵ kastedilen mananın hata ve unutmanın hükmünün kaldırılması olduğunu belirtir. Ancak “ızmâr”ın bu şekliyle bırakılmayıp hükmün dünyevî anlamda tazmin sorumluluğu veya uhrevî anlamda günah sorumluluğu şeklinde takdir edilmesinin gerektiğini ifade eder. Gazzâlî gibi Râzî’ye göre hükmün bu ızmârların her ikisine de hamli uygun değildir.²⁸⁶ Özetle Râzî, Gazzâlî gibi muktezanın umûmu olamayacağı görüşünü savunmakla birlikte mesele bağlamında manânın umûmuna özellikle atıfta bulunmaz.²⁸⁷

Gazzâlî mefhumun umûmunun olabileceği iddiasını reddeder. Çünkü umûmluk lafzın manaya delaletiyle açıklanabilecek bir vasıftır. Umûmluk lafzın anlamlarına olan delaletinin benzeşmesi (teşâbühü) olup²⁸⁸ ancak bir lafzın varlığıyla mümkün olabilir. Oysa mefhûm ve fahvâda delalet lafza dayanmak yerine sükût üzerine gerçekleşir. Bu çerçevede Gazzâlî, umûmluk vasfının ancak mantûkun delaletinde söz konusu olabileceğini, mefhumun delaletinde ise böyle bir vasıftan söz edilemeyeceğini ifade eder.²⁸⁹

Râzî, Gazzâlî’nin görüşünü ele aldığı bölümde onun mefhûmlarda umûmluk vasfının bulunmayacağı iddiasını eleştirir. Tenkidine göre umûmluğu yalnızca lafızlara hasretmesi sebebiyle mefhûmu umûm olarak isimlendirmiyorsa Gazzâlî’nin tartışması lafzî bir mahiyet arz eder. Ancak mefhumun umumumu kabul etmeyişi mefhumun dışındaki manaların hepsi için hükmün geçersizliğinin bilinemeyeceği anlamındaysa görüşü bâtıldır. Çünkü mefhumun hücciyeti kabul edildiği takdirde “mefhûmu’l-muhâlefe” gereği ibarede zikredilmeyen hususlarda hükmün geçersiz olduğu kabul

²⁸⁵ el-Mahsûl’de “رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا” şeklinde yer alan rivayet kaynaklarda en yakın lafızlarla “وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُخِرُوا عَلَيْهِ” ibaresiyle nakledilmiştir (bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1346, VI, 84).

²⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 300; ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 271.

²⁸⁷ Bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 270.

²⁸⁸ Gazzâlî müşterek lafızlarda da umûm lafızlar gibi anlamlarına nispeti bakımından teşâbühün bulunduğunu ifade etmekle beraber umûm lafızların teşâbühünün anlamlarına delalet bakımından, müşterek lafızların teşâbühünün ise anlamlarına uygun olmak bakımından olduğunu ifade ederek iki lafız arasında ayrım yapar (Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III,290).

²⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 287.

edilmelidir.²⁹⁰ Anlaşıldığı üzere Râzî, İsfahânî'nin iddiasının aksine²⁹¹ Gazzâlî'nin ileri sürmesi muhtemel gerekçelerden her ikisini de isabetsiz bularak meseleyi mefhumun umûmu bağlamında değerlendirmeye sıcak bakmamıştır.

İfadeleri dikkate alındığında manaların umûmu sayılabilecek örneklerde umûmluğu reddettiği anlaşılrsa da Râzî meseleyi daha çok muktezâ ve mefhumun delaleti bağlamında ele almış, mukteza ve mefhumun hükmünün geçerli olduğu mahalli tek bir husûsî anlama indirgemiş, bu anlam dışındaki tüm manaları ise hükümden hâriç tutmuştur. Özetle Râzî'nin, Gazzâlî gibi bahsi geçen meseleleri manaların umûmu bağlamında değerlendirmek yerine muktezâ ve mefhumun delaletine ilişkin hususlar olarak telakki ettiği söylenebilir.

5. Umûma Dâhil Olmayan Diğer Örnekler

Bu kısımda Râzî'nin şer'î hükme medar olması bakımından ele aldığı umûm olmayan diğer bazı örnekler aşağıdaki başlıklar altında incelenebilir.

a. Mef'ûlü Zikredilmeyen Müteaddî Fiiller

Râzî, Şâfîî fukahâsına ve Ebû Yûsuf'a göre mef'ûlü zikredilmeyen müteaddî bir fiilin, umûm olması bakımından, tahsisi kâbil olduğunu ifade eder.²⁹² Bu bağlamda bir kişi "Vallahi yemem" dese ifadesi tüm yiyecekleri içine alacağından bu ifadeyle belli bir yiyeceği kastetmiş olsa niyeti sahih olur. Râzî bu meselede söz konusu ifadenin umûm olmayıp tahsisi kâbil olmadığını savunan Ebû Hanîfe'nin aklî gerekçesini daha isabetli bulur.²⁹³

Ebû Hanîfe'nin görüşünün iki bakımdan açıklanabileceğini ifade eden Râzî, bu tarz ifadelerin tahsisinin ya lafızda (melfûz) ya da lafız dışında bir anlamla kastedilebileceğini kaydeder. Tahsîsin lafızda gerçekleşmesi durumunda söz konusu

²⁹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 304.

²⁹¹ İsfahânî ilgili bölümün şerhinde, Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirilere rağmen Râzî'nin de onun gibi mefhumun umûmunu kabul etmediğini vurgulamıştır (bkz. İsfahânî, IV, 379).

²⁹² Meselenin isimlendirilmesinde Râzî'nin izah tarzına yakınlığı bakımından, meseleyi muktezânın umûmu bağlamında değil mef'ûle müteaddî fiilin umûmu bağlamında ele alan Gazzâlî'nin yaklaşımını tercih edilmiştir (bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 272, 273).

²⁹³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 301.

örnekte zikredilen yemek (الأكل) masdarının umûm olması gerekecektir. Oysa bu lafız yalnızca bir mahiyet olduğundan şu ya da bu yemeğe delalet etmeyip, kadr-i müşterek ifade eder. Dolayısıyla sadece mahiyete delalet eden lafız mutlak olup -çokluğu ifade eden bir ârız mahiyete ilişmediği sürece umûm olamayacağından- tahsisi kabil değildir. Bu bakımdan söz konusu ifade lafzı dikkate alındığında umûm ifade etmez ve tahsisi kâbil değildir.²⁹⁴

Râzî ifadenin lafız dışında bir anlamla tahsisini ise aklen mümkün görmekle birlikte şer'î gerekçeyle reddeder. Nitekim lafzen zikredilmeyen yemek (ekl) mahiyetinin kimi zaman ekmeğe kimi zaman ete izafe edilmesi mef'ûl bihin değişmesi bakımından mahiyete ârız olan izafelerdir. Benzer şekilde masdarın bu ya da şu güne, buraya ya da şu yere izafesi de mef'ûl bihin değişmesiyle fiilin masdarına ârız olan durumlardır. Dolayısıyla fiilin zaman ve mekâna izafe edilmesiyle mef'ûle izafe edilmesi benzerlik gösterdiği için yemeceğine dair yemin eden birisinin niyetiyle bu fiili herhangi bir zaman ve mekâna tahsisinin muteber olmadığına dair icmâdan hareketle mef'ûlü bihle tahsisine niyet edilmesi de muteber sayılmaz. Bu anlamda söz konusu ifadenin niyetle mef'ûle tahsisi, “yemine saygıda ihtiyata riayet etmek” olarak belirlenen ortak illet sebebiyle zamana/mekâna tahsisi kabilindedir.²⁹⁵

Şâfiî fukahâsının, mef'ûlü ibare olarak almayan her fiil için kendisinden türediği masdarın takdir edileceğine dair görüşünü de eleştiren Râzî, bu durumda takdir edilen ifadenin nekre olacağından masdar sayılamayacağını ileri sürer. Mesela “إن أكلت” lafzının gerektirdiği “إن أكلت أكلاً” anlamında takdir edilen ifadenin (أكل) nekre olduğu için masdar olamayacağını ileri sürer. Nitekim bahsettiği gibi masdar mutlak bir lafız olup mahiyetin yanısıra bir kayda delalet etmezken, mezkûr örnekte takdir edilen lafız mahiyete dâhil olmayan/ziyade bir vasıf olan nekrelik özelliği taşır. Bu hâliyle belirli olmayan birlik kaydıyla delalet eden bu lafzın sözü söyleyenin tayiniyle/belirlemesiyle muhtemel belirli bir mahiyete delaleti söz konusu olabilse de Râzî'ye göre bu bir tahsis sayılamaz.²⁹⁶

²⁹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 301.

²⁹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 302.

²⁹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 302.

Görüldüğü gibi Râzî, örnek olarak zikredilen ifadelerde umûmun dolayısıyla tahsisin gerçekleşemeyeceğini üçüncü tanımda zikrettiği mâhiyete delalet üzerinden açıklamış, lafzen zikredilen ifadenin yalın mahiyet olmak bakımından umûm olamayacağını ifade etmiştir. Lafzen zikredilmediği hâlde umûm anlam vereceği düşünülen takdirlerin ise mahiyete her ne kadar mef'ûl bih olmak bakımından ârız olsa da umûmun tahsisini gerektirecek bir ârız olma durumu ortaya çıkarmadığını belirtmiştir.

b. İnsanlar veya Müminlere Yönelik Genel Hitaplar

Râzî “Ey iman edenler” ya da “Ey insanlar” gibi ayetlerde hitapların Hz. Peygamber zamanında mevcut olan iman edenler veya insanları kapsayacağını ifade eder. Muhatap sığasında gelen bu ifadeler ona göre Hz. Peygamber zamanından sonrakileri, ancak öncekiler için geçerli olan hükmün sonrakiler için de sabit olduğunu gösteren munfasıl bir delille içine alabilir. Zira hitap o devirde mevcut olan müminleri ve insanları içine alacağından hitap anından sonra yaşayan kişiler bu lafızların kapsamına giremez.²⁹⁷

Râzî bununla beraber umûmluk anlamını veren delilin Hz. Peygamber’in dininde zarureten bilindiğini ifade eder. Bunun dışında ifadedeki umûmluğu sabit kılan iki yolun daha ileri sürüldüğünü ifadesine ekler. Yollardan birine göre Hz. Peygamber’in bütün insanlık için gönderildiğine dair ayetin²⁹⁸ yanı sıra aynı manayı ifade eden hadîsler naslardaki hitapların Hz. Peygamber zamanında mevcut olanlar yanında sonrasında yaşayacakları da içine aldığı gösterir. İkinci yola göre ise Hz. Peygamber hitaptan umûm kastedilmediğini ifade etmek istediğinde tahsiste bulunduğu dair rivayet bulunur.²⁹⁹

²⁹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 303. İsfahânî, Râzî’den farklı olarak, naslarda yer alan lafızların küllî mahiyetlere delalet etmesinden hareketle o zaman yaşayanların yanı sıra hâriçte mevcut olmasalar da sonradan gelecek nesilleri de içine alacağını ileri sürer. İsfahânî’nin bu yaklaşımı Râzî’nin mahiyeti merkeze alan delalet tasavvuruna daha uygun görünmektedir (bkz. İsfahânî, IV, 375).

²⁹⁸ “وما أرسلناك إلا كافة للناس” (es-Sebe 34/28)

²⁹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 303.

c. Hz. Peygamber'in Fiillerini Nakleden Sahâbî Kavilleri

Râzî, Hz. Peygamber'in fiillerine dair sahâbe kavillerinin umûm ifade etmediğini düşünür. Örnek kabilinden “Allah resulü belirsizlik taşıyan satışı yasakladı” (Müslim, “Büyû”, 4) ifadesini zikreden Râzî, delilin bizzat ifadenin anlatımıyla (hikâye) sabit olmayıp anlatılan şeyde (mahkî) olduğunu savunur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yasaklaması râvînin/sahâbînin görmesinden hareketle nakledildiğinden yasaklık hükmünün âm olması gibi belli bir suret için hâs olması da muhtemeldir. İhtimalle ise kesin bir şekilde umûmluğa hükmedilemez. Benzer şekilde “Allah resulü şahit ve yeminle hükmetti” şeklindeki sahâbî kavli de umûm ifade etmez. Diğer taraftan Râzî'ye göre Hz. Peygamber'in bizzat “Komşu için şuf'a hakkına hükmettim” demesi ya da bir sahâbînin “Şüphesiz Allah resulü komşu için şuf'a hakkına hükmetti” şeklindeki kavli hem umûm hem hususa ihtimalli olsa da umûm tercih sebebidir.³⁰⁰

Râzî bunun yanında “Hz. Peygamber sefer esnasında namazları cem ederdi” sözünün, cem fiilinin olup bittiğini (tekaddüm) ifade etmekle beraber fiilin sürekli tekrarlandığını göstermediğini ifade eder.³⁰¹

³⁰⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 304. Gazzâlî'nin benzer görüşü için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 280-282.

³⁰¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 304.

SONUÇ

Nazarî-küllî disiplinlerde ilmî anlayışın yeni bir inşâ sürecine girdiği dönemin öncülerinden kabul edilen Fahreddin er-Râzî, ilkeleri nazarî-küllî bir ilim olan kelâma dayanan fıkıh usulünü de bu yeni inşâ çabasından bağımsız ele almaz. Yeni meseleler ortaya konulmamakla birlikte meselelere ilişkin mütekaddimûn döneminde ileri sürülen farklı görüşlerin delillendirilerek yeniden inşâ edildiği bu üslup Râzî'nin usûl eserini de büyük ölçüde şekillendirmiş, esere felsefe-mantık dili hâkim olmuştur. Bu bağlamda *el-Mahsûl*'de usûl meseleleri klasik mantıktaki bilgi nazariyesi esas alınmak suretiyle tasavvur ve tasdik düzeylerinde ele alınmış, mahiyet analizinin ardından meselelere ilişkin görüşlerin delilleri münâzara yöntemiyle ve meselelerin metafizik bağıntıları üzerinde durularak tartışılmıştır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de olduğu gibi tanımının merkezine tarikleri/delilleri yerleştiren Râzî, fıkıh usûlünü “tarikler, tariklerle istidlalin keyfiyeti ve tariklerle istidlalde bulunan kişinin keyfiyeti” şeklinde tarif ederek usûlün konusunu deliller olarak belirlemiştir. Sözü/kelâmı, dilcilere referansla kelimelerin terkihiyle anlam ifade eden cümle (cümle-i müfide) olarak tarif eden Râzî'ye göre lafız-anlam ilişkisinin temellerini oluşturan vaz'ın nihaî amacı anlamlara karşılık lafızlar belirlemek değil, lafızların terkihiinden oluşan manayı ifade etmektir. Lafızlar ise dış dünyadaki varlıkları değil zihnî anlamları gösterir.

Lafızların vaz'ının ve dil kurallarının sadece akıl yoluyla bilinmeyeceğini savunan Râzî'ye göre vaz'ın ve kuralların bilgisi naklî öncüllerden akıl yürütmeyele tespit edilebilir. Ancak mezkûr konulara ilişkin öncüllerin nakli tevatür yoluyla sabit olmadığı gibi rivayetlerde uygulanan kıstaslara tabi tutulmadığı için naklin âhâd yolla tespiti de söz konusu değildir. Dolayısıyla dilin vaz' ve kuralları temelde zannî bir karakter arz eder. Bununla birlikte Râzî'ye göre şer'î hükümlerin asıl kaynağı olan Kur'ân nazımının büyük kısmı meşhur kabilinden nakillerle sabit lafızlardan oluşması nedeniyle zorunlu bilgi ifade eder.

Umûmun mahiyetini mütakellim usûl geleneği içinde ele alan Râzî, zikrettiği tanımlardan ilkinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, ikincisinde Gazzâlî'nin tarifini esas alır. Her iki tarifi eklediği ihtirâzî kayıtlarla zenginleştiren Râzî, umûmun mutlaktan farkı bağlamında ileri sürdüğü üçüncü tanımını, Gazzâlî'nin mutlak lafız için zikrettiği “mahiyete delalet” kaydını merkeze alarak geliştirir. Râzî ilk iki tanımla, gelenekteki umûm tariflerine daha teknik bir ifade kazandırarak kavramın sınırlarını netleştirir.

Râzî gelenekteki umûm tasavvurunu daha iyi yansıtan tanımlardan ilkinde lafız olma ve istiğrak kayıtlarına, ikincisinde ise bu ikisinden yalnızca lafız olma kaydına yer verir. Bu bağlamda tanımlardan ilkinde umûm lafzın manasının uygun olduğu tüm fertleri istiğrak yoluyla kapsamasını öne çıkarırken, ikinci tanımda umûm lafzın sınırsız çokluğa delaletini vurgular. Lafzın mana bakımından uygun olduğu fertlerle ilişkisini ise umûmun mutlakla farkı bağlamında açıklayan Râzî, üçüncü tanımda mahiyet tasavvurunu esas alır. Tanımda umûmu, belirsiz çokluk kaydıyla mahiyete delalet eden lafız olarak ifade eden Râzî, mutlak lafzı ise yalnızca mahiyete delalet eden lafız olarak tarif eder. Her üç tanım dikkate alındığında umûm lafzın mantıkçıların ıstılahındaki küllî mahiyeti taşıma bakımından ortaklığı bulunan fertlerin hepsine delalet ettiği anlaşılır. Bu anlamda mantık dilinde küllîlik cüz'îlerin/fertlerin aynı mahiyeti bedel yoluyla taşıması demek iken; usûl düşüncesinde umûmluk lafzın, mahiyeti eşit nispette taşıyan bu fertlerin tümüne istiğrak yoluyla delalet etmesidir.

Usûl düşüncesinde ihtilafa konu olan umûmluk için dilde sığaların vazolunup olunmadığı tartışmasında umûm, husûs ve vâkıfiyye taraflarından ilkinin görüşlerini savunan Râzî seleflerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin yaklaşımını benimsemiştir. Kelâmî uzantıları olan bu meselede “vâkıfiyye” olarak adlandırılan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve ilk dönem Eş'arî usûlcüler dilde umûm sığaların varlığının bilinemeyeceğini ileri sürerken, Cüveynî'nin dile getirdiği, Gazzâlî ve Râzî'nin takip ettiği muhakkik Eş'arî görüşüne göre dilde umûmluk için lafızların vazolunduğu inkâr edilemez. Gazzâlî gibi diğer iki grubun delillerini şüpheler olarak niteleyen Râzî'ye göre dilde umûm sığaların varlığı tümevarım yoluyla zorunlu olarak bilinebileceği gibi naklî öncüllerden istidlalle de aynı bilgi hâsıl olabilir. Ancak naklî öncüllere dayanan bilginin değeri, dilin zannîliği meselesinden bağımsız olmadığı için dilde umûm sığaların vaz'ına dair nakillerden elde edilen bilgi de temelde zannîdir. Dilde umûm

sığaların varlığına dair dilcilerin büyük kısmının ittifakı bulunduğunu iddia eden Râzî'ye göre, umûmluk ifade ettiği ileri sürülen sığaların umûm ve husûs anlamlarına müşterek olarak vazolunduğuna ve hususa vazolunup umûm anlamda mecaz olarak kullanıldığına dair görüşler de yanlıştır. Dolayısıyla söz konusu sığalar aslen umûm anlama vazolunduğundan bunların husûs anlamda istimali mecaz olup ancak bir karineyle sabit olabilir.

Râzî, Gazzâlî'nin umûm erbabının genel kabulü olarak zikrettiği sığaları fertleri istiğrak edip etmemesi bakımından değerlendirir. Râzî'ye göre onun ileri sürdüğü sığalardan şart edatları, nekre öncesindeki nefiy edatları ve “kül”, “cemî” gibi tekid lafızlarının yanı sıra soru edatları ve ma‘rife cemî‘ isimler istiğrak ifade eder. Vaz‘ı itibariyle umûm olmayan ma‘rife müfred (tekil) isimler, Ebû Ali el-Cübbâî, fukahâ ve Müberred'in görüşünün aksine, başına aldığı cins lâmı sebebiyle yalnızca mahiyete delalet ettiğinden bu isimlerin ayrıca bir çokluk vasfına delaleti söz konusu değildir. Râzî, umûm ifade eden bazı ma‘rife müfred isimlerin ise sayıca sınırlı olup yaygınlık arz etmediğinden ancak mecaza hamledilebileceğini savunur. Bunun yanında nekre cemî‘ isimlerin sınırlı bir çoklukla nitelenebilmesinden hareketle Ebû Ali el-Cübbâî'nin iddiasının aksine istiğrak vasfını haiz olmadığı ve sınırlı çokluğun kadr-i müşteregi olan üçe delalet ettiği sonucuna ulaşır. Özetle Râzî cins/mahiyet için vazolunmuş bir ismin bu mahiyetin tüm fertlerine istiğrak yoluyla delalet etmedikçe umûm olamayacağını ifade etmiş, ahid ifade etmeyip ma‘rifelik ve cemî‘lik vasıflarını haiz olan isimlerin umûmluk ifade edeceğini ileri sürmüştür.

Râzî umûmluğu iddia edildiği hâlde umûma delalet etmeyen sığaları ele aldığı bölümde ma‘rife müfred ve nekre cemî‘ isimlerin hâricinde mana ve fiillerin umumuna dair meseleleri konu edinmiştir. Gazzâlî'nin fiillerin umûmu olmayacağını ileri sürerek fiilleri ifade eden lafızların bir anlamını tercih ettiği meselelerde Râzî, söz konusu lafızların mütevâtı ve müşterek olmasından hareketle sadece bir anlamın tercih edilebileceğini düşünerek ilgili meseleleri fiillerin umûmu bağlamında değerlendirmekten kaçınır. Öte yandan Râzî, Şâri‘in ümmet hakkındaki hükmünü beyan ettiğini ifade etmedikçe Hz. Peygamber'in fiilinin hüküm olarak her Müslüman'ı içine almayacağını düşünen Gazzâlî'yle söz konusu meselede hem fikirdir.

Râzî, muktezâ/ızmâr nedeniyle naslarda yapılması gereken takdirlerde, takdir edilmesi mümkün anlamların tümünün esas alınmasını doğru bulmayan Gazzâlî'yle aynı görüşü paylaşırsa da onun gibi meseleyi mananın umumuyla irtibatlandırma cihetine gitmez. Benzer şekilde Râzî, mefhumun umûmunu reddeden Gazzâlî'nin iddiasını lafzî bir tartışmadan ibaret görür ve görüşünün hüccet olan mefhûmu'l-muhâlefenin de reddini gerektireceğinden yanlış olduğunu ifade eder.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli: el-Kur'âni'l-Kerîm ve tercemetü meânîhi ilâ'l-luğati't-türkiyye, Ali Özek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadreddin Gümüş, Medîne: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1992.

Altıkulaç, Tayyar, “Ebû Amr b. Alâ”, *DİA*, X, 94-97.

Arıcı, Müstakim, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yay., 2013, s. 167-202.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh: al-Mu'tamad fî usul al-fiqh*, thk. Muhammed Hamîdullah, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964.

Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Râzî Mektebi*, İstanbul: İSAM yay., 2011.

_____, “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yay., 2013, s. 243-263.

Bedir, Murteza, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 29 (2013), s. 65-97

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1346.

Bulut, Ali, “Yûnus b. Habîb”, *DİA*, XLIII, 606-607.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ter. Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece yay., 2011.

- _____, *et-Ta'rifât*, İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1327/1909.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Devha: Câmiatu Katar, 1978.
- Debûsi, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421.
- Durmuş, İsmail, "Müberred", *DİA*, XXXI, 431-434.
- Er, Rahmi, "Rü'be b. Accâc", *DİA*, XXXV, 282-283
- Fevzân, Muhammed b. Târik, "el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl li'r-Râzî", *Mecelletü'l-va'yi'l-İslâmî*, sy. 564 (Küveyt 1433/2012), s. 70-72.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, dirase ve tahkik, Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbâa ve'n-Neşr, (t.y.).
- _____, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* haz. İbrâhim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara: AÜİF yayımları, 1962.
- _____, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, nşr. ve ter. Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2012.
- Hindî, Ebû Abdullah Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahîm, *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirayeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf, Sa'd b. Sâlim es-Süveyh, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- İbnü's-Salâh, Ebû Ömer Takiyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn, *Şerhu'l-Varakât fî'l-usûl*, Muhsin Sâlih Molla Nebî Sâlih el-Kürdî, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2007.
- İlhan, Avni, "Ebû Hâşim el-Cübbâ", *DİA*, X, 146-147.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- _____, "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakîhler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine" *Bilimname*, XII (2009/2), s. 65-95.

- İsfahâni, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd, *el-Kâşifü ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Karâfi, Şehabeddin Ahmed b. İdris, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.
- Köksal, A. Cüneyd ve İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh" *DİA*, XLII, 201-210.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündâri, Ebû Abdullah Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411.
- Öz, Mustafa, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA*, 12-13.
- _____, "Şerîf el-Murtazâ" *DİA*, XXXVIII, 586-588.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Kenzü'l-Vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Keşfü'l-esrâr içinde), Dersâdet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniye, 1891/1308.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- _____, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, dirase ve thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1412.
- _____, *el-Meâlim fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Ali Muhammed Avd, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1994/1414.

- _____, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, haz. Taha Abdürreâûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, [t.y.] (Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî'nin *Telhîsu'l-muhassal*'ı ile birlikte).
- _____, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Sarıtaş, Murat, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", *MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, 2013.
- Serahsî, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Semerkandî, Alâeddin, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 1987/1407.
- Talu, Mehmet, "Bâhilî, Ahmed b. Hâtim", *DİA*, IV, 484.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, Beyrut: Mektebetü Lübnân [Librairie du Liban], 1996.
- Tüccar, Zülfikar , "Meydânî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, XXIX, 501-502.
- Tülücü, Süleyman, "Asmaî", *DİA*, III, 499-500.
- Türker, Ömer, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan*, sy. 23 (2007/2), s. 75-92.
- _____, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yay., 2013, s. 17-40.
- _____, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2008/2), s. 1-23.

- Urmevî, Ebû Abdullah Tâceddin Muhammed b. el-Hüseyin, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, Bingazi: Câmiatü Karyûnus, 1994.
- Urmevî, Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebû Bekir, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Weiss, Bernard George, "Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad' al-Lughah and its Development", Princeton University, Doktora Tezi, 1966.
- Yavuz, Mehmet, "İbn Cinnî", *DİA*, XIX, 397-400.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Cübbâî, Ebû Ali", *DİA*, VIII, 99-102.
- Yurdagür, Metin, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 103-105.