

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

İSLÂM HUKUKU USÛLÜNDE BEYÂN TEORİSİ

Mehmet CENGİZ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:

Prof. Dr. Orhan ÇEKER

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet CENGİZ
	Numarası	118106043004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ /İSLAM HUKUKU
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Orhan ÇEKER
	Tezin Adı	İSLÂM HUKUKU USÛLÜNDE BEYÂN TEORİSİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “İslâm Hukuku Usûlünde Beyân Teorisi” başlıklı bu çalışma 18/12/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Orhan ÇEKER	
2	Prof. Dr.	Saffet KÖSE	
3	Prof. Dr.	M. Sait ŞİMŞEK	
4	Doç. Dr.	Hasan ÖZER	
5	Dr. Öğr. Üyesi	Abdullah ACAR	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet CENGİZ		
	Numarası	118106043004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	İSLÂM HUKUKU USÛLÜNDE BEYÂN TEORİSİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mehmet CENGİZ



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	MEHMET CENGİZ		
	Numarası	118106043004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	■	
	Tez Danışmanı	PROF. DR. ORHAN ÇEKER		
Tezin Adı	İSLAM HUKUKU USÛLÜNDE BEYÂN TEORİSİ			

Usûl'ün birleşik köküne, furû'un ayrık dallarına dair mânaları içine alan bir yapı olarak tanımlanan beyân, İslâm Hukuku usulünde Kur'ân ve sünnet nass'larının mâhiyetlerini, birbiriyle ilişkilerini, şer'î derecelerini ve sünnetin Kur'ânı açıklaması görevi üzerinden şâri' Allah Teâlâ'nın makâsıdını tespit edip ortaya koymada anahtar vazifesi görmektedir.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden müteşekkildir.

Giriş kısmında çalışmanın önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları konusunda gerekli bilgilere yer verilmiştir.

Birinci bölümde, fıkıh usûlü ilmi açısından beyân teorisi tüm yönleriyle incelemeye alınmıştır. Beyân'ın lugatte ve ıstılâhta içerdiği anlamları başta olmak üzere fukâha ve mütekkelimûn metodolojilerine göre tasnifi örnekleriyle derinlemesine tetkik edilmiştir.

İkinci bölümde beyân'ın hass ve âmm lafızlar özelinde tatbiki yapılarak nasslar arasında mevcut olan muazzam bütünlük dikkatlere sunulmuştur. Bu bölümde hass lafız üzerinden mutlak-mukayyed arasındaki haml ilişkisi ve âmm lafız üzerinden âmm-tahsîs ilişkisi örnekleriyle incelenmiştir.

Çalışmamız ulaştığımız sonuçları ve önerilerimizi içeren bir sonuç bölümüyle tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beyân, Şâr'i, Allah, Hz. Peygamber, Kavî, Fiil, Takrîr, Hass, Âmm, Şâfiî



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	MEHMET CENGİZ		
	Student Number	118106043004		
	Department	FUNDAMENTAL ISLAMIC SCIENCES / ISLAMIC LAW		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	■	
	Supervisor	Prof. Dr. Orhan ÇEKER		
Title of the Thesis/Dissertation	THE BEYAN THEORY IN ISLAMIC LEGAL THOUGHT			

Beyan (Bayân), which is defined as a structure that covers the unified roots of Usûl and the meanings of the discrete branches of Furû, is the key task in Islamic jurisprudence in determining and revealing the realities of Quran and Sunnah, their relations with each other, their degrees in Sharia and the *maqasid* via the sunnah explaining the Quran.

Our study consists of an introduction and two parts.

In the introduction part, necessary information about the importance, aim, method and sources of the study is given.

In the first part, all aspects of the beyan theory are examined in terms of the science of usul al-fiqh. The literal and technical meaning of beyan and its classification, especially in terms of the fuqâha and mutakallimun have been examined in depth with examples.

In the second part, beyan has been applied with respect to the hass and aam and the enormous integrity between the nass has been presented to the attention. In this section, the relationship between mutlaq-muqaayyad over the hass word and the relationship between aam-takhsis over the aam word are examined with examples.

Our study was completed with a concluding section that includes our conclusions and recommendations.

Keywords: Beyan, Shari'i, Allah, Prophet, Qawl, Action, Taqrîr, Khass, Aam, Shafi'i

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR	V
GİRİŞ	1
ÇALIŞMANIN MAHİYETİ VE KAYNAKLARI.....	1
I. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
II. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKÛKU USÛLÜNDE BEYÂN TEORİSİ

I. BEYÂN'IN TANIMI.....	7
A. LUGAVÎ ANLAMI.....	7
B. ISTILÂHÎ ANLAMI	10
II. İSLAM HUKUKU USÛLÜ'NÜN TEMEL DİNAMİĞİ OLARAK BEYÂN'IN SERÛVENİNE DAİR	16
III. HANEFİLER'E GÖRE BEYÂN'IN TASNİFİ.....	20
A. BEYÂNI-TAKRÎR.....	20
B. BEYÂNI-TEFSİR.....	23
1. Müşterek Lafızda Beyânı-Tefsîr	24
2. Müşkil Lafızda Beyânı-Tefsîr	32
3. Mücmel Lafızda Beyânı-Tefsîr	36
4. Hafî Lafızda Beyânı-Tefsîr	43
C. BEYÂNI-TAĞYİR.....	47
D. BEYÂNI-TEBDÎL	51
E. BEYÂNI-ZARÛRET	55
IV. CUMHÛR'A GÖRE BEYÂN'IN TASNİFİ.....	58
A. KAVL YOLUYLA BEYÂN.....	58
B. MEFHÛM'İ-KAVL YOLUYLA BEYÂN.....	60
C. FİİL YOLUYLA BEYÂN	62
D. TAKRÎR YOLUYLA BEYÂN	67
E. İŞÂRET YOLUYLA BEYÂN	70
F. KİTÂBET YOLUYLA BEYÂN.....	74
G. TERK YOLUYLA BEYÂN.....	75
H. AKLÎ DELÎL VEYA KİYÂS YOLUYLA BEYÂN	82
I. İCMÂ VE MÛCTEHÎD'İN KAVLİ YOLUYLA BEYÂN.....	84
V. BEYÂN'IN TE'HİRİ	86
A. BEYÂN'IN İHTİYAÇ VAKTİNDEN SONRAYA TE'HİRİ	86
B. BEYÂN'IN HİTÂB VAKTİNDEN SONRAYA TE'HİRİ.....	86
VI. BEYÂN'IN HÛKMÛ VE KUVVETİ.....	89

İKİNCİ BÖLÜM
BEYÂN TEORİSİNİN DELÂLET YOLLARI ÜZERİNDE TATBİKİ:
“HÂSS İLE ÂMM ÖZELİNDE”

I. DELÂLET YOLLARI YA DA ŞER'Î NASS'LARDAN HÜKÜM ÇIKARMA (İSTİNBÂT) ÜZERİNE BİR TEFEKKÜR	95
II. HÂSS İLE ÂMM ÖZELİNDE BEYÂNÎ VEÇHELER.....	105
A. HÂSS	105
1. Hâss'ın Çeşitleri.....	108
a. Mutlak	108
b. Mukayyed	113
b1. Mutlak'ın Mukayyed'e Haml'i	117
b1a. Sebepde İtlâk ve Takyîd.....	119
b1b. Hükümde İtlâk ve Takyîd	124
c. Emir.....	136
d. Nehiy.....	140
2. Hâss'ın Delâleti (Beyânı)	141
B. ÂMM	147
1. Umûm İfade Eden Lafızlar	149
2. Âmm'ın Tahsîs'i	152
a. Cumhûr'a Göre Tahsîs	152
a1. Müstakil Muhassıs.....	154
a2. Gayr'ı-müstakil Muhassıs.....	159
b. Hanefiler'e Göre Tahsîs.....	161
3. Âmm'ın Delâlet'i (Beyânı).....	164
SONUÇ.....	169
BİBLİYOGRAFYA	177

ÖNSÖZ

Bismillâhirrahmânirrahîm.

el-Latîf ve el-Vedûd tecellisiyle beni terbiye eden rabbim Allah'a hamd ederim. Her sözüyle ve her fiiliyle kalbimi-aklımı mutmain kılıp beni mesrûr eden Hz. Peygamber'ime (a.s.s) salât u selâm ederim.

Hayatın merkezinde olan dinin sahîh bir şekilde anlaşılıp yaşanması için Kur'ân'ın ve sünnet'in makâsıdını keşfedip ortaya çıkarmak zarûridir. Kullarının kendisine güzel bir amel ile dönmeleri için hayatı ve ölümü bir imtihân gereği yaratan Allah'ın insana vahyi olan kur'ân, onun makâsıdını oluşturmaktadır.

Allah, gayesini, Kitâb'ını indirerek bildirdi ve orada mânalar yüklü lafızlar yoluyla insana hitâb etti. Murâd ettiği hayatın hem yaşanma imkanını hem de yaşandığında ne kadar huzurlu bir hâlin ortaya çıktığını göstermek ve öğretmek üzere son Peygamber'i Hz. Muhammed'i (a.s.s) bir mübeyyin olarak içimizden seçip aramıza gönderdi.

Şâri' Allah'ın bize indirdiği Kur'ân'ın ve bize gönderdiği Hz. Peygamber'in (a.s.s) sünnet'inin sahip olduğu dil bir yöntem olarak bizi makâsıd'a ulaştıracaktır. Dil demek, beyân demektir. Beyân ise hem açmak ve açıklamaktır hem de bunun nasıl yapıldığını öğreten bir yoldur.

İşte biz, "İslâm Hukuku Usûlünde Beyân Teorisi" adını verdiğimiz bu tezimizde Kur'ân'ın ve Sünnet'in makâsıdına ulaştırmada anahtar vazifesini gören ve lafız-mâna ya da dil-şariat bütünlüğünün yöntemi olan beyân'ı sunduk.

Tezimiz bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları konusunda bilgiler sunulmuştur.

Birinci bölümde beyânın lugavî -ıstılâhi tanımlarını incelenmiştir. Hanefîler'e ve Cumhûr'a göre beyânın tasnifi tüm yönleriyle tetkik edilmiştir.

İkinci bölümde, delâlet yolları üzerinde beyân teorisini tatbik edilmiştir. Hâss ile âmm özelinde (mutlak, mukayyed, emir, nehiy, tahsîs) beyânın delâlet veçheleri derinlemesine incelenmiştir.

Çalışmamız, ulaştığımız neticeleri içeren bir sonuç bölümüyle tamamlanmıştır.

Evvelinden ahirine kadar doktora tez çalışmamda her daim bana çok iyi bir muallim ve mânevî bir öncü olan ve talebesi olmaktan şeref duyduğum tez danışmanım Prof. Dr. Orhan ÇEKER hocama içten teşekkürlerimi arz ediyorum. İlmini ve sevgisini her vakit üzerimde hissettiğim Prof. Dr. Saffet KÖSE hocama aynı şekilde içten teşekkürlerimi arz ediyorum. Onu tanımakla kıymet kazandığım Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK hocama aynı şekilde içten teşekkürlerimi arz ediyorum. Selçuk eğitim merkezinden hocam, Doç. Dr. Hasan ÖZER'e teşekkürlerimi arz ediyorum. Değerli Dr. Öğr.Üyesi Abdullah ACAR hocama teşekkürlerimi arz ediyorum.

Özellikle müstesna sevgisi ve merhametiyle beni terbiye eden saliha bir hanım olan annem Naime CENGİZ ile ilmiyle ve takvasıyla beni terbiye eden seyda babam Molla İhsan CENGİZ'e içtenlikle teşekkürlerimi arz ediyorum. Akıbeti dünyevi-uhrevi çok hayr olan ailevî ağır imtihanımda 5 çocuğuma anne-baba olup kol kanat geren bu iki güzide insana yani anneme babama Allah'tan her daim rahmet diliyorum.

Başarı ancak Allah'tandır ve O'dur ancak Bâkî.

Mehmet CENGİZ

KONYA-2019

KISALTMALAR

a.g.	: adı geçen
(a.s.)	: aleyhi's-selâm
(a.s.s.)	: aleyhi's-salâtü ve's-selâm
b.	: ibn, bin
Bkz./bkz.	: bakınız
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Hz.	: Hazreti
mlf.	: müellif
no.	: Numara
nşr.	: Neşreden
r.a	: radiyallâhu anhu/anhâ/anhumâ/anhum
s.	: sayfa
thk.	: tahkik eden
tkd.	: takdim eden
trc.	: tercüme eden
ty.	: Basım tarihi yok
v.	: vefât tarihi
vd.	: ve devamı/ ve diğeri
yy.	: yayım yeri yok

GİRİŞ

ÇALIŞMANIN MAHİYETİ VE KAYNAKLARI

I. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Allah, yarattığı her şeyi güzel yaptı ve insanı önce çamurdan yarattı. Onu bir öz sudan, değersiz bir sudan yaratmayı sürdürdü sonra. Ona bir şekil verdi ve kendi ruhundan üfledi. Göz, kulak ve kalp verdi ona.¹ Kalemle (yazmayı) öğretti ona (ve onun) bilmediğini!²

Allah, insana şeref verdi ve onu birçok mahlûkattan üstün kıldı³ ve ona beyân'ı (anlama ve anlatmayı) öğretti.⁴ Ve işte insan, beyân ile Allah'a muhâtab oldu.

Allah, kıyamet vaktine kadar kendisine bir sünnet belirledi, kullarını kendi iradeleriyle imtihan olunmak üzere hayr ve şer tercihleri arasında serbest bıraktı. Ortaya çıkaracakları mahsûlata göre onlara ya cenneti veya cehennemi vadetti. Akıllarını zorlamadan ve iradelerini devre dışı bırakmadan mustakîm yolundan çıkmasınılar diye merhameti eseri onlara elçiler-kitaplar gönderdi, bu yol ile kullarına muhâtab oldu ve imtihân başladı.

¹ Secde 32/7, 8, 9: (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ) "O yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür. Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!"

² Alak 96/4-5: (الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) "O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir."

³ İsrâ 17/70: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık."

⁴ Rahmân 55/4: (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) "Ona anlama ve anlatmayı öğretti."

İlk vahyin üzerinden asırlar geçti ve insan, kendi nefsinı unuttu. Kendini nefsinı unutan insan rabbini de unuttu. Allah, beşîr/müjdecı ve nezîr/uyarıcı peygamberler gönderdi, tekrar istikâmet sahibi olsunlar diye. Heyhât! Seçilmiş elçiler zulme maruz kaldı, indirilen kitâplar tahrif edildi. Allah, lutfett ve şeriatının hükmü kıyamete kadar sürecek son Kitâb'ı ve son Peygamber'ini (a.s.s.) göndererek vahyini tamamladı, dinini kemâle erdirdi.

Allah adına artık konuşan Kur'ân'dır ve son Peygamber Muhammed 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm'dır. Kur'ân, apaçık bir kitaptır.⁵ Beyân'ın bizâtihi kendisidir. Ancak Allah, Hz. Peygamber'e (a.s.s.) vahy'i tebliğ dışında tebyîn görevini de yükleyerek O'nun hem bir mübellîğ hem de bir mübeyyin olduğunu bildirmiştir.⁶ Apaçık olan Kur'ân'ın tekrar açıklanmasının Hz. Peygamber'e (a.s.s.) görev olarak verilmesi, helal ve harama dair dini hükümlerin tafsilatlı bir şekilde veya topluca sünnet ile ortaya konulup⁷ Allah'a kulluğun sadece teoride değil pratikte ve hayatın içinde yaşanmasının imkânını ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın, muhkem âyetlerinin dışında müteşâbih âyetlerinin varlığına vurgu yapması ve ayrıca Hz. Peygamber'e (a.s.s.) itaati mazeret kabul etmez bir şart olarak önümüze koyması, Allah'ın murâdının, dinî hükümlerin bir kısmının Peygamberinin sünneti yoluyla ve hatta gerektiğinde icmâ ve kıyâs yollarıyla da açıklanması yönünde olduğunu göstermektedir.

İşte beyân dediğimiz ameliye burada devreye giriyor. Yani Kur'ân, kendini nasıl beyân etti? Hz. Peygamber'in (a.s.s.) sözleri, fiilleri ve takrîrlerinden oluşan sünnet, Kur'ân'ı nasıl beyân etti? Lafız ve mâna arasındaki ilişki nedir? Kur'ân'ın ve sünnetin tüm lafızları eşit derecede mi hüküm bildiriyor? Mükellef kulların sorumluluk sahası olan vucûb, nedb, tahrîm, kerâhe, ibâha denilen hükümleri tespit edip belirlemede ölçü nedir? gibi soruların cevaplarını Şâri'in gayesine ve maksûduna

⁵ Hac 22/16: (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ) "İşte böylece biz onu (Kur'ân'ı) apaçık âye'tler olarak indirdik. Kuşkusuz Allah dilediğini doğru yola iletir."

⁶ Nahl 16/44: (بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)

⁷ Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, 5/207

uygun olarak ortaya koymak için islâm fakîhleri bir metodoloji/yöntem ortaya koydular. Teknik ve içerik olarak birçok ilkeyi ve muhtevâyı içinde barındıran bu yönetime kuşatıcı bir başlık olarak “beyân” adı verilir.

İslam Hukuku tarihinde beyân çalışmaları, başka bir ifadesiyle de nass’tan hüküm istinbât etme faaliyetleri İki merkezde yürütüldü. Birincisi Hanefîlerin temsil ettiği ve adına “fukahâ” denilen merkezdir. İkincisi de çoğunluğun (Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Mu’tezîlî, Zâhirî, Şiî/Zeydî) temsil ettiği ve adına “mütakellimîn” denilen merkezdir.

Biz çalışmamızda bu iki fikhî merkezin Kur’ânı ve sünneti, beyân teorisi üzerinden okumalarını, daha doğrusu şer’î nass’ları nasıl anladıklarını-nasıl anlamadıklarını ve onların, şer’î nass’ların nasıl anlaşılması gerektiği-nasıl anlaşılmaması gerektiği ile ilgili ortaya koydukları yöntemlerini/metodolojilerini sunmaya çalıştık.

Tezimizde nass’ların beyânını, istinbât yolları üzerinden ortaya koymaya çalışırken adı geçen bu iki okula müntesip fakîhlerin her bir lâfızla ilgili birbirine benzer ve birbirinden ayırık görüşlerini özellikle beyân etmeye çalıştık.

Daha açık bir ifadeyle bizim bu bölümde delâlet yollarına ait her bir lafzı bütün yönleriyle derinlemesine incelemek gibi bir gayemiz yoktur, çünkü her bir lâfız müstakil birer tez konusu olabilecek kadar kapsamlıdır. Gayemiz belirli lafızları (hâss ile âmm) derinlemesine tetkik edip Hanefîyye ile Cumhûr metotları arasında konuyla ilgili benzer ve farklı yönleri tespit etmek ve özellikle de bu lâfızların beyânî veçhelerini ortaya koymaktır.

Hem Hanefîler’in hem Cumhûr’un incelediği lâfızlar isimsel olarak -çok azı hariç- aynıdır. İki okul arasındaki fark ise iki yerde ortaya çıkmaktadır. Birincisi, lafızlar’ın sıralanmasında, ikincisi de lafızlar’a yüklenen mânanın beyânî teorisinde. Çalışmamız, beyân teorisi açısından her iki okulun da görüşlerini kapsayıcı bir temel üzerine kurulmuştur.

Sonuç itibarıyla hem fukahâ hem mütakellimîn yöntemleri İslâm Hukuku usûlünün paha biçilemez birer elmasıdır. Gayemiz, tercih değildir. Çünkü insan, iki gözü arasında tercih yapamaz. Gayemiz, usûl’dür. Yani şâri’in maksûduna ulaştırma

gayesiyle fukâha'nın ve mütekellîm'in'in bize öğrettiği bu usûlü keşfetmektir. Tâ ki vusûl muhakkak ve âsûde olsun.

II. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Fıkıh usûlü'nde beyân konusu âşikârdır. Bilinmeyen bir konu değildir. Buna rağmen bizi bu çalışmaya sevk eden temel faktör, bu konuda bütün fertlerine câmi bütünlüklü bir çalışmanın yapılamamış olmasıdır.

Her bir beyân türünden ya da her bir istinbâtî lafızdan bahsederken diğer ekolün ne dediğini ve ne yazdığını ihtiyaç anında duyamamak-görememek ilimde kısırlaşmaya yol açmaktadır. Oysa ki kuşatıcı yaklaşımlar, ufkun enginliğini ve ilmin derinliğini gösterir. Bu gayeyle fakîh'in lafız⁸-mâna üzerinden Kur'ân-Sünnet ilişkisini nasıl okuyup anladığını bütüncül bir bakış açısıyla tespitte çalıştık.

Çalışmamı fıkıh usûlünün klasik temel kaynaklarını merkeze alarak yürüttüm. Çünkü usûl'de beyân teorisinin kökleri tarih -gibidir, vâkıa mahalline yaklaştıkça hakikat tebellür eder. Bu nedenle biz de daha çok fikh'in temel metinlerinde arama ve çalışma yaptık.

En çok yararlandığım klasik usûl metinlerini ve son dönemlere ait yararlandığım bazı eserleri aşağıda takdim ediyorum:

Hanefî mezhebi'ne ait başvuru kaynaklarım;

- Şâşî (v. 344/955), *Usûlü 'ş-Şâşî*.
- Cessâs, (v. 370/981), *el-Fusûl fi 'l-Usûl*.
- Debûsî (v. 430/1039), *Takvîmü 'l-Edille fi Usûli 'l-Fıkh*.
- Pezdevî (v. 482/1089), *Kenzü 'l-Vusûl ilâ Ma 'rifeti 'l-Usûl (Usûlü 'l-Pezdevî)*.
- Serahsî (v.483/1090[?]), *Usûlü 's-Serahsî*.

⁸ “İslâm hukukçularının lafzî yoruma çokça eğilmiş olmalarını isabetsiz bir tutum olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Çünkü İslâm hukukundaki nassları modern kanunlardan ayıran belki de en önemli özellik, bunların değiştirilemezliğinin ve bütün unsurlarının şâr'i tarafından özellikle seçilerek terkip edilmiş olduğunun kabulüdür.” (Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s. 134)

- İbnü's-Sâââtî (v. 694/1295), *Bedî'u'n-Nizâm (Nihâyetü'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl)*.
- Nesefî (v. 710/1310), *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr*.
- Sadrüşşeria' (v. 747/1346), *Tenkîhü'l-Usûl*.
- İbnü'l-Hümâm. (v. 861/1457), *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*.
- İbn Emîru Hâc (v.879/1474), *et-Takrîr ve 't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*.
- Muhibbullâh b. Abdîşşekûr el-Bihârî (v. 1119/1707), *Müsellemü's-Sübût*.
- Leknevî (v. 1225/1810), *Fevâtihü'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*.

Mâliki mezhebine ait başvuru kaynaklarım;

- Bâcî (v. 474/1081), *el-İşâret fî Usûli'l-Fıkh*.
- İbnü'l-Arabî (v. 543/1148), *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*.
- İbnü'l-Hâcib (v.646/1249), *Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Usûlî*.
- Karâfî (v. 684/1285), *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*.
- Karâfî (v. 684/1285), *el-'İkdü'l-Manzûm fî'l-Husûsi ve'l-Umûm*.
- İcî, 'Adudüddîn (v.756/1355), *Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî*.
- Tilimsânî (v. 771/1370), *Miftâhü'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' 'ale'l-Usûl*.
- Şâtibî, (v. 790/1388), *el-Muvâfakât*.

Şafî mezhebine ait başvuru kaynaklarım;

- Şâfî (v.204/820), *er-Risâle*.
- Şîrâzî (v. 476/1083), *et-Tefsîr fî Usûli'l-Fıkh*.
- Cüveynî (v. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*.
- Cüveynî (v. 478/1085), *el-Varakât*.
- Sem'ânî (v. 489/1096), *Kavâti'ü'l-Edille fî'l-Usûl*.
- Gazzâlî (v.505/1111), *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*.
- Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210), *el-Mahsûl*.
- Âmidî (v. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l- Ahkâm*.
- Beydâvî (v. 685/1286), *Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*.
- Sübkî (v. 771/1370), *Cem'u'l-Cevâmi'*.

- Teftâzânî (v.792/1390), *Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*.

- Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*.

Hanbelî mezhebine ait başvuru kaynaklarım;

- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 458/1066), *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh*.

- İbn Kudâme (v. 620/1223), *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*.

- Tûfî (v. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*.

- Âlu Teymiyye (v. 728/1328), *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*.

- İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), *I'lâmü'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemîn*.

- Merdâvî (v. 885/1480), *et-Tahbîr Şerhü't-Tahrîr*.

- İbnü'n-Neccâr (v. 972/1564), *Şerhu'l kevkebi'l-Münîr*.

- İbn Bedrân (v. 1346/1927), *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Ahmed b. Hanbel*.

- Şinkîti (v. 1393/1974), *Müzekkîre fi Usûli'l-Fıkh*.

Diğer mezheplere ve son dönemlere ait bazı başvuru kaynaklarım;

- Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (v.436/1044.) , *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*.

- İbn Hazm (v. 456/1064), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*.

- Şevkânî (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*.

- Zuhaylî, Muhammed Mustafâ, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*.

- Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*.

- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*.

- Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-Beyân 'İnde'l-Usûlîyyîn ve'l-Belâğîyyîn*.

- Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-Nusûs*.

- Nu'mân, Nâsîh Sâlih, *el-Beyân 'İnde Ulemâi'l-Usûl*.

- Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkh Usûlü İncelemeleri*.

- *DİA* maddeleri (Beyân, Hâss, Âmm, Mutlak, Tahsîs... vd.).

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKÛKU USÛLÜNDE BEYÂN TEORİSİ

I. BEYÂN'IN TANIMI

A. LUGAVÎ ANLAMI

(بَانَ يَبِينُ) veya (بَيَّنَّ يَبِينُ) fiilinin mastarı olan (بَيَّانًا) ismi, “âşikâr olmak, açık olmak, açılmak, belli olmak, açık seçik olmak, vâzih olmak, fasîh olmak, güzel konuşmak veya âşikâr kılmak, açmak, açıklamak, belli etmek, açık seçik yapmak, vâzih etmek” anlamlarına gelir⁹ ve diğer müştâklarıyla (türev) birlikte şu iki şekilde vucûd bulur:¹⁰

– (بَانَ يَبِينُ، بَيَّنَّ يَبِينُ، بَيَّانًا وَبَيَّانًا، فَهُوَ بَائِنٌ وَبَيِّنٌ)

– (بَيَّنَّ يَبِينُ، تَبَيَّنَّا وَتَبَيَّنَّا وَبَيَّانًا وَبَيَّانًا، فَهُوَ مُبَيَّنٌّ، وَالْمَفْعُولُ مُبَيَّنٌّ (لِلْمَتَعَدِّي))

Erken dönem dil âlimlerinden olan Halîl b. Ahmed (v. 175/791), ünlü “kitâbü'l-‘Ayn” adlı eserinde dört farklı kelimeyi sadece “beyân” olarak tanımlayarak farklı bir üslup ile bize beyân’ın mânalarını takdim eder. Ona göre “eş-şerh, es-sihr, el-berâh, el-be’c” kelimelerinin anlamları sadece “el-beyân”dır.¹¹

Bu dört kelimenin her birisinin anlamları bilindiğinde beyân’ın da ne anlama geldiği ortaya çıkar. Şöyle ki;

(الشَّرْحُ)/Şerh, kemiğin üstünde bulunan et parçasıdır. Et, kemikte açık olduğu gibi beyân da kelimedede açıktır.

⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, “b-y-n”, 5/2082; Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh* “b-y-n”, s. 43

¹⁰ Ahmet Muhtâr, *Mu’cemü’l-Lugati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu’asira*, 1/274

¹¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/93, 135, 217; 6/191

(السحر)/Sihir;¹² renk değişimiyle gözü çekip alan bir oyundur. Sihir; idrâk, mahâret ve fetânette beyân gibidir. Sihir, rengiyle gözü etkilediği gibi beyân da hızlı idrâki ile akılı ve kalbi etkiler, onu çekip alır.

(البراح)/Berâh, âşikâr olmaktır. Berâh, gizli olan şeyleri ortaya çıkarır. Beyân da sözdeki gizli mânaları ortaya çıkarır.

(البأج)/Be’c, yol demektir. Be’c, yolu bir kılar. Beyân da dağılmış parçaları toplar, birleştirir ve onu tek bir yola sokar.

Câhiz (v. 255/869) ise, kapsayıcı bir tanımlamayla beyânı şöyle tanımlamıştır: “Beyân, senin için mâna’nın üzerindeki örtüyü kaldıran ve kalbin ardındaki perdeyi yırtan kuşatıcı bir isimdir.”¹³

Beyân kelimesi, (بين) fiilinin mastar ismi olarak kabul edildiğinde “(التبيين)/tebyîn” anlamına gelir. “Selâm ve kelâm” kelimelerinin, “teslîm ve teklîm” anlamlarına gelmesi gibi. Tebyîn, “keşf” demektir. Keşf ise, tanınmayan ve bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmaktır.¹⁴

¹² İslâm bilginleri arasında sihirin hakikatiyle ilgili temelde iki görüş mevcuttur. Ebû Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344) tefsirinde, bu hususu şöyle açıklamaktadır: Sihirin ne olduğuyla ilgili birçok görüş vardır; 1. Sihir, mucize ve kerâmete benzer şekilde gözleri kalbetmek ve insanların suretlerini tağyir etmektir. Uçmak, mesafeleri bir gecede kat’etmek gibi. 2. Sihir, hakikati olmayan bazı harikalar ve oyunlardır. 3. Sihir, hilelerle gözü etkilemektir. 4. Sihir, cinlerin hizmetlerinden olan bir şeydir. 5. Sihir, yakılan cisimlerden temilen edilen küller ve mürekkeplerdir ki bunlar üzerinde bazı isimler ve efsunlu şeyler okunur ve bu şekilde bir amaç için kılınılır. 6. Sihir, aslı yıldızların özelliklerinin tesirleri üzerine kurulu bazı tılsımlardır. 7. Sihir, küfürle karışık bazı kelimelerdir. Mutezîle’ye göre sihirin hakikati yoktur. Ancak bilinmeli ki sihir mevcuttur. Çünkü hem Kur’ân hem hadisler bundan bahsetmiştir. (Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü ’l-Muhît*, 10/579)

¹³ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/82: (والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير)

¹⁴ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef’âlü’r-Rasûl Sallâllâhu ‘aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ ‘ale’l-Ahkâmi’ş-Şer’iyye*, 1/83

Sonuç itibariyle, İster lâzımî ister müteaddî formda gelmiş olsun lugavî olarak beyân, genel itibarla; (الْفَصَاحَةُ وَاللَّسْنُ) “açık olmak, ortaya çıkmak,”¹⁵ (الْوَضُوحُ وَالْإِنْكَشَافُ) “vâzih olmak, ortaya çıkmak,”¹⁶ (الكشف والتوضيح) “açmak/ortaya çıkarmak, açıklamak/belli olmak, güzel konuşmak,”¹⁷ (الْمَنْطِقُ الْمَصْبِيحُ الْمُعْرَبُ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ) “kalptekini ortaya çıkaran apaçık bir söz,”¹⁸ (الْفَهْمُ) “bilmek/anlamak ve güzel konuşmakla beraber kalbin zekâsı/kavrayışı,”¹⁹ (الاطهار والايضاح) “ortaya çıkarmak, belli/âşikâr etmek”²⁰ anlamlarını taşıyan bir mastardır/kaynaktır.

Beyân, lugavî anlamıyla Hz. Peygamber’in (a.s.s.) dilinde ifadesini şu hadisle bulmuştur: (عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّهُ قَدِمَ رَجُلَانِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا، فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهِمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا شَرِكُ تَارَفَانِ إِذَا جَاءَا مِنْ بَيْتَانِ لَيْسَ فِيهِمَا سِحْرٌ» صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَيْسِحْرًا، أَوْ: إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَيْسِحْرٌ) hitâbette bulundular. İnsanlar, onların beyânların (daki güzelliğe) a hayret ettiler/tutuldu. Bunun üzerine Rasûlullâh (a.s.s.) şöyle buyurdu: ‘Şüphesiz ki sihir, beyândan (bir kısım) dır ya da beyânın bir kısmı, sihirdir.’²¹

Muvatta’nın şârihlerinden Meâfirî (v.429/1037), hadisi şöyle değerlendirmektedir: Âlimler, bu hadis konusunda iki görüş ileri sürdüler. Mâlik’in (v. 179/795) bazı arkaşlarına göre hadis, beyânı zemmedip kötülemektedir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.s.), beyânı sihire benzetmiştir, sihirin azı da çoğu da haramdır.

¹⁵ Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-Münîr fî Ğarîbi's-Şerh'il-Kebîr*, 1/70

¹⁶ Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* “b-y-n”, s. 43

¹⁷ Tahânevî, *Mevsuâtü Keşşâfî İstîlâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, 1/349: (البيان الكشف والتوضيح، وقد يستعمل بمعنى الإتيان بالدليل انتهى. وبالجملة فهو إما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور، أو مصدر بين وهو قد يكون لازماً كقولهم في المثل قد بين الصبح لذي عينين، أي بان، وقد يكون متعدياً بمعنى الإظهار، قال الله تعالى ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ «2» أي إظهار معانيه وشرائعه على ما وقع في بعض الكتب.)

¹⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kamûs*, 34/304: (وَيُسَمَّى الْكَلَامُ بَيَانًا لِكَشْفِهِ عَنِ الْمَعْنَى الْمُقْصُودِ وَإِظْهَارِهِ نَحْوُ { هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ } ؛ وَيُسَمَّى مَا يُشْرَحُ بِهِ الْمُجْمَلُ وَالْمُبْتَهَمُ مِنَ الْكَلَامِ بَيَانًا نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: { ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ })

¹⁹ Ezherî, *Tehzibu'l-Luga*, 15/358

²⁰ Kal'aci-Kanîbî, *Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ*, s. 111

²¹ Buhârî, “Tib”, 50

Çoğunluk âlimlere göre ise, Hz. Peygamber'in (a.s.s.), bu sözünü beyânı methedip övmüştür. Kur'ânın, (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) “(Allah) insanı yarattı. Ona beyân'ı öğretti.”²² âyeti de buna delâlet etmektedir. Hz. Peygamber'in (a.s.s.), beyânı sihire benzetmesinin nedeni, sihirin kalpleri etkilemesi nedeniyledir. Beyân'ın da öyle bir gücü vardır. Doğru olan görüş de budur.”²³

B. ISTILÂHÎ ANLAMI

Usûlcülerin ıstılâhında beyân, başlangıçta/iptidâen mübeyyin'in, kendi içinde taşıdığı mânayı açığa çıkarmasıdır. Bu yönüyle beyânın, önceden geçmiş bir lafzın açıklaması olma gibi bir durumu söz konusu değildir. Yani bu yönüyle dilden sadır olan her kelâm aynı zaman da bir beyân sayılır.²⁴

(هُدًى بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) “Bu Kur'an insanlara bir açıklama, takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.” âyet'inde²⁵ geçen “beyân” kelimesi ile (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber olarak indirdik.” âyetinde²⁶ geçen “tibyân” kelimesi, önceden geçmiş bir lafzı açıklama gayesi olmaksızın bir şeyin zaten kendisinde var olan mânayı açığa çıkarması anlamındaki ibtidâi beyâna örnekler olarak verilebilir.

Usûlcülerin ıstılâhında beyânın temel mânası ise şu şekillerdedir:

²² Rahmân 55/3-4

²³ Meâfirî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvattai Mâlik*, 7/576

²⁴ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlü'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi 'ş-Şer'iyye*, 1/83

²⁵ Âl'i-İmrân 3/138

²⁶ Nahl 16/89: (وَيَوْمَ نُبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ) “Yine o gün her ümmetin içinden kendileri hakkında birer tanık çıkaracağız; seni de bu kimseler hakkında tanık yapacağız. Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.”

İmâm Şâfiî, ilk usûl eseri kabul edilen²⁷ “er-Risâle” isimli kitabında beyân’ı şöyle tarif etmiştir: “Beyân, usûlün birleşik köküne, furûun ayrıık dallarına dair mânaları içine alan bir isimdir.”²⁸

Şâfiî’den sonra gelen usûlcüler beyânı üç farklı mâna’da tanımlamışlardır:

Beyân, ya hükmün tebyînidir veya delîlden hasıl olan hükmün bilgisidir ya da hükmün bizâtihi delîlidir. Bunları sırasıyla şöyle açıklayabiliriz:

1. Kaynağına vurgulu beyân tanımı:(İzhâr).

Usûl kitaplarının aktarımına göre erken dönem Şâfiî usûlcüsü Ebû Bekîr es-Sayrafî (v. 330/941), beyân’ı şu şekilde tanımlamıştır: (الْبَيَانُ إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنْ حَيْثُ الْإِشْكَالِ إِلَى حَيْثُ التَّجْلِي) “Beyân, bir şeyi anlaşılmaılık sahasından kurtarıp âşikârlık sahasına çıkarmaktır.”²⁹ Bu tanımda beyân’ın, (بَيَّنَّ) fiilinden geldiğine dair bir vurgu vardır. Buna göre beyân “îzâh ve izhâr” mânasıyla mübeyyen’i açıklayarak ona beyân olur.

Sayrafî’nin tanımını, kapsamına hem aklî hem de sem’î hususları alması yönüyle genel bir tanımlama açısından yeterli gören Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), bu tanımın fakihlerin ıstılâhındaki özel anlamıyla beyân’ı karşılamadığını ifade eder. Ona göre böyle bir tanım “beyân”ın değil, “tebyîn”in tanımıdır.³⁰

²⁷ Bedir, Murteza, “er-Risâle”, *DİA*, 35/117

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21: (والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع)

²⁹ Sem’ânî, *Kavâti’ü’l-Edille fi’l-Usûl*, 1/258; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, s. 191: (إنَّه إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنْ حَيْثُ الْإِشْكَالِ إِلَى حَيْثُ التَّجْلِي) *Zerkeşî, el-Bahrü’l-Muhît fi Usûli’l-Fıkh*, 5/88;

İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî (v. 478/1085) de “el-Varakât” isimli eserinde Sayrafî’nin (v. 330/941), tanımını benimser: (والْبَيَانُ إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنْ حَيْثُ الْإِشْكَالِ إِلَى حَيْثُ التَّجْلِي) Ancak diğer iki önemli usûl eseri olan “el-Burhân”da ve “et-Telhîs”te bu tanımın ıstılâhî anlamda yetersiz olduğunu açıklayarak beyân’ın temel olarak “delîl” anlamında olduğunu savunur. Cüveynî’deki bu farklılığı, “el-Varakât” eserinin ilk dönemlerinde yazdığı eseri olması nedeniyle istikrâr kıldığı asıl görüşünü yansıtmama ihtimalini yansıtmadığı şeklinde izâh edebiliriz.

³⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, 1/294

Ebu't-Tayyib et-Tâberî (v.450/1058), Sayrafi'nin beyân tanımını “ilimde derinleşenlerin tanımı” sözüyle överken, Sem'ânî (v. 489/1096) ise, Sayrafi'nin beyan tanımında geçen beyân lafzının, tanımın kendisinden daha açık olduğunu savunarak yapılan tanımı eleştirir.³¹

Tanımın, beyânın sadece bir şubesi olan mücmel'in tanımı gibi olduğu³² ve câmi' olmadığı³³ gerekçeleriyle iki eleştiri de Gazzâlî (v. 505/1111) ve Âmidî'den (v. 631/1233) gelir.

Beyânı kaynak/mastar mânasını dikkate alarak tanımlayanlardan biri de Hanefî mezhebinin erken dönem usûlcülerinden Cessâs'tır (v. 370/981). Şâfiî'nin beyânla ilgili yaptığı tanımı, beyânın mâhiyetini ve sıfatlarını belirtmediği için meçhul kalmış bir tanım olarak yetersiz bulup çeşitli yönlerden eleştiren Cessâs, beyânı şöyle tanımlar:

“Beyân, anlaşılması zor olan ve birbirine karışan şeyleri birbirinden ayırıp muhâtab olan kişi için mânâyı açıklamak, onu ortaya çıkarmaktır.”³⁴

Pezdevî'ye göre de (v. 482/1089) beyân, (الظُّهُور) “açılmak, ortaya çıkmak” değildir. Beyân, (الإِظْهَارُ) “açmak, ortaya çıkarmak”tır. Hz. Peygamber'in (a.s.s), “beyân'ın bir kısmı sihir'dir.”³⁵ sözü de “izhâr/açığa çıkarmak” anlamındadır.³⁶

Yine serahsî (v. 483/1090) de Pezdevî gibi beyân'ın “zuhûr” değil, “izhâr” anlamında olduğunu ve bu şekildeki tanımlamanın çoğunluk Hanefiler'in görüşü

³¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, 5/88

³² Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 192

³³ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/25

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/6: (الْبَيَانُ إِظْهَارُ الْمَعْنَى وَإِضَاحَةُ لِلْمَحَاطَبِ مُنْفَصِلًا مِمَّا يَلْتَبَسُ بِهِ وَيَشْتَبِهُ مِنْ أَجْلِهِ)

³⁵ Buhârî, “Tıb”, 50: (إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا، أَوْ: إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ)

³⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl, (Usûlü'l-Pezdevî)*, 3/104

olduğunu aktarır. Ona göre beyân'ın izhâr anlamında olması kaçınılmazdır, çünkü mübeyyen/açıklanan husus anlaşılacak için açığa çıkarılmaya ihtiyaç duyar.³⁷

Beyân'ın “zuhur” değil, “izhâr” mânasıyla alınmasının gerekli olduğunu isabetli delillerle ortaya koyan Hanefî usûlcü Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330), konuyu şöyle izâh eder: “Beyân, “zuhûr” mânasıyla kabul edildiğinde mükellef kulun, şer'î nass'ların birçoğunun üzerinde düşünmesinin ve açık olmayan âyet'lere imân etmesinin gerekli olmadığı sonucu ortaya çıkar. Çünkü, “zuhûr”, bilginin kendiliğinden açılıp kendisini kendisine talip olan mükellef'e sunması anlamına gelir ki bu kabul edilemez/fâsid bir düşüncedir.”³⁸

Hem erken hem geç dönem hanefî fakihlerin çoğunluğu beyân'ı genel çerçevesiyle “zuhûr” değil, bir “izhâr” ameliyesi olarak benimseyip kabul etmişlerdir.³⁹

Beyânı kök mânasıyla ele alıp inceleyenlerden biri de Zâhrî ünlü usûlcü İbn Hazm'dır (v. 456/1064). İbn Hazm, beyânı şöyle açıklar: “Beyân, talep eden kişi için zâtı itibariyle mümkün olan bir şeyin hakîkatının bilinmesidir. ‘İbâne ve tebyîn’, mübeyyin'in fiilleridir ki mânayı, anlaşılmalardan kurtarıp anlaşılır olma imkânına kavuşturur. Buna aynı zaman da ‘mübeyyen’ de denilir. Dolayısıyla ‘tebyîn’, bir şeyin fehmedilmesini sağlama çabasıdır.”⁴⁰

2. Elde edilmiş sonucuna vurgulu beyân tanımı: (‘İlim).

³⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/26

³⁸ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/104-105

³⁹ Debûsî (v. 430/1039), Hanefî genel çerçevesinden farklı olarak, beyân'ı “izhâr” değil, “zuhûr” şeklinde tanımlar. (Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, s 221: (البيان في اللغة: عبارة عن الظهور, يقال: بان لي معنى هذا الكلام أي: ظهر بيئاً, وبانت المرأة عن زوجها بينونة أي: حرمت, وبان الحبيب بيئاً أي: بعد وكلها ترجع إلى معنى واحد وهو: الامتياز, ولكن على أنحاء مختلفة ففرق بين أنواعها بالمصادر.)

⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 1/40-41: (والبيان كون الشيء في ذاته ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه والإبانة والتبيين فعل المبين وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة)

606/1210), Seyfeddîn Âmidî (v. 631/1233), Zerkeşî (v. 794/1392) gibi usûlcüler bu görüştedir.⁴⁶

Âmm (mutlak delâlet) ve hâss (şer'î delâlet) olmak üzere beyân'ı iki kısma ayırıp inceleyen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), her iki kısımda da “delîl” ile bir sonuca ulaşılabilceğini savunur.⁴⁷

Beyânı sadece “delîl” olarak tanımlayan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), bunun da aklî ve sem'î olmak üzere iki tür olduğunu ve her ikisinde de (mükellef) muhâtab için Allah'ın bir mübeyyin olduğunu ifade eder.⁴⁸

Bu görüştekilerden Gazzâli (v. 505/1111) ise beyân'ı şöyle tanımlar: “Beyân, var olan sahîh bir nazarla ilme ulaştırılan bir delildir.”⁴⁹

Gazzâli'ye göre beyân, kavî, fiil veya işâret yoluyla olabilir, çünkü bunların her biri birer delil ve mübeyyin'dir. Dolayısıyla beyânın illa da müşkil lafızlar için olması gerekmez. Çünkü belirli hususlarda açık olan nass'lar -içinde işkâl olmazsa bile- beyânın başlangıcı sayılır.⁵⁰

Seyfeddîn Âmidî (v. 631/1233) de beyân'ı delîl olarak târif eder ve delîl'in târifinin aynen beyân için de geçerli olduğunu söyler.⁵¹ Ona göre delîl, “haberi bir matlûb'a sahîh bir nazarla ulaşma imkânı sağlayan bir rehberdir.”⁵²

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*, 5/89

⁴⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/296: (أَنَّ الْبَيَانَ مِنْهُ عَامٌ وَهُوَ الدَّلَالَةُ الْمَطْلُوقَةُ وَمِنْهُ خَاصٌّ وَهُوَ الدَّلَالَةُ الشَّرْعِيَّةُ عَلَى الْمُرَادِ بِأَدْلَةِ الشَّرْعِ)

⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, 1/39, 42; Cüveynî, *et-Telhis fî Usûli'l-Fıkh*, 2/204: (فَأَمَّا مَعْنَى الْبَيَانِ فِي اصطلاح الأَصُولِيِّينَ: فَهُوَ الدَّلِيلُ الَّذِي يَتَوَصَّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ بِمَا هُوَ دَلِيلٌ عَلَيْهِ.)

⁴⁹ Gazzâli, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 191: (إِنَّهُ الدَّلِيلُ الْمُتَوَصَّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ بِمَا هُوَ دَلِيلٌ عَلَيْهِ); Gazzâli, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, s. 24: (إن البيان هو الدليل يقال بين الله الآيات لعباده أي نصب لهم أدلة دالة على أوامره ونواهيه ثم الدليل قد يحصل بالقول والفعل والإشارة وهذا هو المختار والله أعلم)

⁵⁰ Gazzâli, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 191-92

⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3/26

⁵² Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 1/9: (أَنَّ الَّذِي يُنَكِّهُ أَنْ يَتَوَصَّلَ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى مَطْلُوبٍ خَبَرِيٍّ)

II. İSLAM HUKUKU USÛLÜ'NÜN TEMEL DİNAMIĞI OLARAK BEYÂN'IN SERÜVENİNE DAİR

Beyân teorisi fıkıh usûlü ilmini oluşturan dört temel yapıdan birisidir. Usûlcü Gazzâlî (v.505/1111), “*el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*” adlı eserinde bu hususu şöyle açıklar:

“İlimlerin en şereflişi akıl ile sem’in ve re’y ile şer’in birliktelik kurarak birbirine yarenlik ettiği ilimdir. İşte fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi böyle bir ilimdir. Çünkü o, şer’i kabul etmeyecek kadar sadece akl’ı esas alan bir ilim olmadığı gibi, aklın kendisine şahit olmadığı ve sadece taklit üzerine kurulu bir ilim de değildir. Böyle olduğu için de fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi, şer’in ve akl’ın özünden yolun doğrusunu bulup çıkararak bir ilimdir. Fıkıh, sözlük olarak “bilmek ve anlamak (ilim ve fehm)”⁵³ anlamına, terimsel olarak da “mükellef’in fiilleriyle ilgili sâbit olmuş şer’î hükümlerin bilgisi” anlamına gelirken, buna karşılık fıkıh usûlü ise, fikhî hükümlerin delillerini ve bu delillerin hükümlere dalâlet etme şekillerini tafsilata girmeksizin icmalî olarak ele alan bir ilimdir. Dolayısıyla fıkıh usûlü ilmi, dört köşe taşından oluşur: Bir tarafta hükümler, bir tarafta deliller, bir tarafta delillerin hükümlere delâlet yolları (beyân) ve bir tarafta da bunlar arasında irtibatı sağlayan müctehid bulunur. Beyân köşe taşının da kendi içinde manzum’un (lafız) delâleti, mefhum’un (mâna) delâleti, lafzın iktizasının delâleti ve mânanın aklî delâleti olmak üzere dört şubesi bulunur.”⁵⁴

İşte fıkıh usûlü iminin temel dinamiklerinden birisi olan beyân, tüm zamanlarda, özellikle ilmî mekteplerdeki yerini ve değerini koruyarak varlığını en canlı haliyle sürdürmüştür. Çünkü beyân, bizâtihi Şâri’ Allah’ın hitâbı olan Kur’an’ın lafzını ve mânasını daha sonra da bu hitabın mübeyyin’i olan Hz. Peygamber’in (a.s.s.) açıklamalarını ve uygulamalarını merkeze almıştır. Bu hal geçmişte hâlihâzırda ve gelecekte beyân’ın varlık vesikası olmuştur, çünkü zamanın başkalaşmasıyla Kur’an ölmez ve Sünnet düşmez.

⁵³ Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri*, s. 21

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, s. 5-11

Allah'tan gelen vahye muhatap olan Hz. Peygamber (a.s.s), kur'ân'ı beyân etme görevini üstlendi.ve allah'ın şu âyetine mazhar oldu: (وَإِنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ عَلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) “İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.”⁵⁵

(خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) “(Allah) insanı yarattı. Ona beyân'ı öğretti.” âyet'inin⁵⁶ tefsirinde Zeccâc'tan (v. 311/923) nakille gelen şu tespit, Hz. Peygamber'in (a. s.s) beyân konumuna vurgu açısından dikkat çekicidir:

“Âyet'te yaratılması kastedilen insan Hz. Peygamber'dir (a.s.s.). ‘İnsan’ lafzının (daha sonra) insan cinsinin ortak olması caizdir. Allah Peygamber'i (a.s.s.) yarattı ve ona beyân'ı öğretti. Yani Kur'ân'ı öğretti. Çünkü Kur'ân, her şey için bir beyân'dır. Bu beyân ile insan cinsi, bütün canlılardan (hayavân) temyiz edilerek özel bir konuma yükseltildi.”⁵⁷

Hz. Peygamber (a.s.s.), refik'i-alâ'sına varıncaya dek yüklendiği beyân görevini layıkıyla yerine getirdi ve ümmetine, uyulduğunda mutlak surette sahil'i-selamete ulaştırın müstakîm bir yol/sünnet bıraktı.

Rasûlullâh'tan (a.s.s.) sonra İslam ümmetine sahip çıkıp ilimleriyle Kur'ân'ı ve sünnet'i beyân eden alimler, sadece Allah'ın ve Rasûlünün murâdını keşfedip ona tabi olma arzusunda oldular. İnsanı batıl yollara düşmekten kurtarmak için bu iki kaynağı sâfi bir halde sunmaya çalıştılar ve işte bunun sonucunda bir ilim veya bir delil veya bir anlam yöntemi diyebileceğimiz adı beyân olan bir kılavuz ile karşımıza çıktılar.

⁵⁵ Nahl 16/44

⁵⁶ Rahmân 55/3-4

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, “b-y-n” 13/69

İslam hukuku usûlü tarihinde iki ana yol (fukahâ-mütekellîmîn) ile dine hizmet eden fakîhler, lafız-mâna ilişkisi üzerinden dini anlamaya çalıştıktan sonra, şöyle bir arkalarına baktıklarında beyân teorisi, muhkem medeniyetini kurmuştu bile.

Beyân teorisini ilk olarak, rivayetlere göre bize ulaşan ilk usûl kitabı⁵⁸ olduğu için İmâm Şâfiî'nin (v. 204/820) “er-Risâle”sinde görmekteyiz.

İmâm Şâfiî, beyân'ı beş kısımda incelemiştir:⁵⁹

1. Kur'ân nass'ı ile yapılan beyân: Allah'ın, farzları ve haramları kullarına ayrıntıya girmeden/mücmel olarak açıklamasıdır. Allah'ın namaz, zekât, hac, oruç gibi farzları mücmel olarak bildirmesi, gizli-açık tüm kötülükleri haram kılması; zinayı, içkiyi ve leşin, kanın, domuz etinin yenilmesini nass'la haram kılması, abdestin farzların açıklaması bu kısma girer.

2. Kur'ân'ın kısmen mücmel bıraktığı hükümlerin Hz. Peygamber'in (a.s.s.) sünnet'i tarafından açıklanması suretiyle beyân: Abdestin farzları, cünüplük halinde gusledilmesi emri, vasiyetin meşru olduğu hükmü ile ilgili âyet'ler bu kısma girer.

3. Kur'ân'ın mücmel hükümlerinin Hz. Peygamber'in (a.s.s.) sünnet'i tarafından açıklanması suretiyle beyân: Namazların sayısı, rekatları, vakitleri, zekat'ın miktarı, hac ve umre'nin nasıl yapılacağı ile ilgili hususlar bu kısma girer.

4. Kur'ân nass'ı ile belirlenmeyip, Hz. Peygamber'in (a.s.s.) sünnet'iyle teşri' kılınan hükümlere ait beyân. Allah, kitâb'ında Peygamber'e (a.s.s) itaati ve onun hükmüne uymayı farz kılmıştır.

5. Allah'ın, ictihâd yoluyla araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyân: kibleye yönelme, ihramlı iken kasten avlanan kişinin öldürdüğü hayvana denk bir hayvan kurban etmesi için denklik araştırması gibi hususlar bu kısma girer.

Câbirî, imâm Şâfiî'nin beyân teorisini şöyle değerlendirmektedir: “Şâfiî, Kur'ândaki beyân ve belagete ilişkin yönlerle ilgilenmekle kalmayıp, ayrıca Kur'ânî söylemin hukuk doktrinine ilişkin içeriği ve bu içeriğin süzülüp elde edilmesiyle de

⁵⁸ Aybakan, Bilal, “Şâfiî”, *DİA*, 38/230

⁵⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21-53

ilgilenmiştir. Böylece kendisi beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa koyan bir bilgin ve Arap-islam düşüncesinin en büyük kanun koyucusu olmuştur. Şâfiî, Kur'ânî söylemi, fikhî kanûnî açıdan ele alırken şu esası benimsemiştir: 'Bir Müslümanın hayatta karşılaşacağı herhangi bir meselenin hükmünü bulabileceğimiz bir delil, Allah'ın Kitâbında mutlaka mevcuttur.' Şâfiîye göre, kur'ân söyleminin beyân olması, sadece onun mucize derecesinde beyân özelliği taşıyan 'mübîn' olması ve belagatlı bir kelâm olmasından değil, ayrıca onun hukukî hükümlerin beyânı olması sebebiyledir. Bu yüzden Şâfiî'den sonra beyân artık ne sadece açık ve belirgin olma ne de açık ve düzgünce ifade etme anlamlarına gelecektir. Artık bundan sonra beyân, kapsayıcı (câmi') bir isim, yani kavram olmanın tüm gücünü taşıyan soyut bir kavram haline gelmiştir. O halde beyân, aynı zamanda hem kuralları konulmuş usuller hem de bu usullerin ifadesi için belirlene özel bir yöntem anlamına gelir. Şâfiî'nin tanımındaki gibi beyân'ın temelde iki tarafı vardır. Beyân, bir taraftan birçok dallara ayrılan usûl/asıllar, diğer bir taraftan da ifadenin özel bazı metotları ve dolayısıyla, beyânı oluşturan bu usûlü ifade eden söylemin tefsîrine yarayan kaide ve kanunlardır. Bu şekilde Şâfiî, beyân alanında fikhî usûlüne ait bir teorinin esaslarını ortaya koymuştur."⁶⁰

İmâm Şâfiî sonrası gelen usûlcüler ise beyân'ı ıstılâhi tabirlerle detaylı olarak inceleyip vazifeleri açısından kısımlara ayırırlar.

Hanefîler beyân'ı temelde beş kısımda incelemişlerdir. Erken-geç dönemleri fakîhlerinin hemen hemen tümü aynı sistematik tasnifle beyânı ele almışlardır.

Debûsi (ö. 430/1039) ise beyân'ı dört kısımda ele almıştır:⁶¹

Takrîr, tefsîr, tağyîr, tebdîl. Ona göre beyânı- tağyîr'de istisnâ konusu, beyânı- tebdîl'de ise şart'a ta'lik konusu incelenir.

⁶⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 28-31

⁶¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, s 221

Serahsî (v. 483/1090) ilk tasnife bir çeşit daha ekleyerek beyân'ı sayısal olarak beş'e çıkarmış: Takrîr, tefsîr, tağyir, tebdil, zarûret.⁶²

Başta Pezdevî (v. 482/1089) olmak üzere sonradan gelen Hanefî usûlcüler bu tasnifi dikkate alarak beyânı incelemişlerdir.

Beyânı, beşli tasnifle ele alanlara göre, beyânı-tağyir'de istisnâ ve şart'a ta'lik konusu, beyânı-tebdil'de ise nesh konusu incelenir.⁶³

Cumhûr'un (Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî) beyân sistematigi ise usûlcüler arasında sayı itibariyle farklılık taşısa da içerik ve isim aynı olmak üzere genelde şu şekilde tasnif edilmiştir: Kavî, mefhûm'i-kavî, fiil, takrîr, kitâbet, işârt, terk, aklî delîl veya kıyas, icmâ ve müctehîd'in kavli.⁶⁴

III. HANEFİLER'E GÖRE BEYÂN'IN TASNİFİ

A. BEYÂNİ-TAKRÎR

Erken dönem Hanefî usûlcülerinden olan Şâşî (v. 344/955), beyânı-takrîr'i şöyle tanımlamaktadır: “Başka bir anlama dayanma ihtimaliyle birlikte temelde zâhir (açık) olan lafzı te'kitle açıklayıp ondan mûrâd edilenin, onun zâhir anlamı olduğunu ortaya koyan beyân'a denilir. Meselâ, ‘Yanımda bin emanet var’, denildiğinde cümlede geçen ‘yanımda’ kelimesi, emaneti kapsadığı gibi onun dışındaki şeyleri de kapsamış olur, ancak hemen ardından kullanılan ‘emanet’ kelimesi, lafızdan kastedilen hususun emanet olup başka bir şey olmadığını ortaya koyan bir beyânı-takrîr'dir.”⁶⁵

Şâşî'den sonra gelen diğer Hanefî usûlcüler tarafından ise genel itibariyle beyânı-takrîr şu şekilde tanımlanmıştır: “Sözdeki “mecâz” ve “husûs” ihtimallerini ortadan kaldırarak sözü kuvvetlendiren beyân'a denilir. Beyân'ın bu kısmının iki

⁶² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/26-50

⁶³ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), 3/154; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/110

⁶⁴ Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 53; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/24-25

⁶⁵ Şâşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, s. 245: (فَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ فُبَيِّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَتَقَرَّرُ حَكْمُ الظَّاهِرِ بِيَانِهِ)

boyutu vardır: Şayet kuvvetlendirilen sözden murâd, onun hakikati ise beyân, sözdeki mecâz ihtimalini ortadan kaldırır. Eğer kuvvetlendirilen sözden murâd, onun âmî olması ise bu durumda da beyân, husûs ihtimalini ortadan kaldırır.”⁶⁶

Birinci duruma örnek olarak, (وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ) “Kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki.../İki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa...” âyetinde⁶⁷ geçen (بِجَنَاحَيْهِ) “iki kanadıyla uçan...” ifadesi verilebilir. Bu lafız, kuşun, hakikî anlamda bilinen kuş olduğunu ortaya çıkarıp mecâzi anlamda başka bir şeyin anlaşılmasını ortadan kaldırdığı için bir beyânı-takrîr’dir.

İkinci duruma örnek olarak ise, (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) “Bütün melekler hep birlikte secde ettiler. /Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler.” âyetinde⁶⁸ geçen (كُلُّهُمْ) (بِجَنَاحَيْهِ) “bütün” ifadesi verilebilir. Bu lafız, umûm ifade eden “melâike/melekler” kelimesinin husûs’unu yani “bir kısım melekler” olarak anlaşılmasını ortadan kaldırdığı için bir beyân’ı-takrîr’dir.⁶⁹

Hanefî usûl kitaplarında beyânı-takrîr’e örnek olmak üzere furû’ fihından şöyle bir örnek verilir: Koca, karısına (أَنْتِ طَالِقٌ) “Boş ol!” dedikten sonra, (عَنْتِ بِه الطَّلَاقِ) “Ben bu sözümle evlilik bağımlı ortadan kaldırmayı/boşamayı kastettim.” derse, onun ikinci olarak söylediği sözü, zaten açık bir şekilde sabit olmuş

⁶⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkh*, s 221; Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (Usûlü’l-Pezdevî), s. 209: (أَمَّا بَيَانُ التَّفْرِيرِ فَتَفْسِيرُهُ أَنَّ كُلَّ حَقِيقَةٍ يَحْتَمِلُ الْمَجَازَ أَوْ عَامَّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ إِذَا لَحِقَ بِهِ مَا يَقْطَعُ الْإِحْتِمَالَ كَانَ بَيَانًا (تَفْرِيرٍ); Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/27-28; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 3/105-106

⁶⁷ En’âm 6/38: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَمَّمْ آمَنَّاكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ) “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir.”

⁶⁸ Hicr 15/30

⁶⁹ Bkz. yukarıda a.g. mlf. ler, a.g. eserler. Ayrıca bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, “Beyân”, *DİA*, 6/24

hükümün sahîh olduğuna dair bir beyânı-takrîr'dir ki artık bu sözü değiştirme (hata ile söylemiş olma gibi) imkanı dahi yoktur.⁷⁰

Beyânı-takrîr'in, İmâm eş-Şâfiî'nin (v.) "er-Risâle"sinde açıkladığı beş beyân çeşidinden ilk sıradaki (Kur'ân'ın nass'ı ile yapılan) beyân çeşidi olduğü görüşünü taşıyan Şevkânî (v.1250/1834), bu türü beyânı-te'kid olarak isimlendirdikten sonra diğer bir isminin de beyânı-takrîr olduğünü ifade eder. Daha sonra Şâfiî'nin, açıkladığı beyân'ın beş çeşidini özetle aktaran Şevkânî, beyân'ın bu ilk mertebesini, "te'vil'in, kendisinde yol bulamadığı/te'vile kapalı olan açık (celî) nass" diye tanımlar ve örnek olarak da ﴿فَإِذَا آمَنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ (فَإِذَا آمَنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) "Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır." âyetinde⁷¹ geçen, ﴿تِلْكَ﴾ (تِلْكَ) "işte bu, tam olarak on gündür." İfadesini örnek olarak verir. Ona göre âyetin bu son ifadesi, konuyla ilgili hüküm bildirildikten sonra başka hiçbir açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar açık olan bir beyânı-takrîr'dir.⁷²

⁷⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl, (Usûlü'l-Pezdevî)*, s. 209; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/28; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/107

⁷¹ Bakara 2/196: ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِرَءً أَدَّىٰ مِنْ رَأْسِهِ فِدْيَةً مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ "Hacı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin; engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, mahalline ulaşınca kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tıraşını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidiye ödesin. Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır. Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir. Allah'ın buyruğuna saygılı olun ve bilin ki Allah'ın cezalandırması çok şiddetlidir."

⁷² Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/23; Beyânı-te'kid'i Hanefiler'in beyânı-takrîr'i olarak gören Şevkânî'nin bu görüşünün isabetsiz olduğünü savunan İbrahim Kâfi Dönmez, verilen örneğin de konuya uymadığını söyleyerek şu değerlendirmede bulunur: "Şevkânî'nin, "te'vile kapalı olan celî (açık) nas"

Beyân çeşitleri içerisinde en kuvvetli ve en açık olan beyânı-takrîr'in hükmü şudur ki hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (gecikmeli) olarak gelmesi sahihtir. Yani beyân'ın, anında/hemen mübeyyen'le birlikte gelip onu açıklığa kavuşturması mümkün olabileceği gibi gecikmeli/ondan daha sonra gelip onu açıklaması da mümkündür. Bir başka ifadeyle beyânı-takrîr için hem ta'cîl hem terâhî caizdir.⁷³

B. BEYÂNI-TEFSÎR

“Gayesi, kapalı olan lafzın kapalılığını ortadan kaldırıp onu açıklığa kavuşturmak olan beyân çeşididir. Meselâ, ‘üzerimde bir şey var.’ denilip, sonrasında o şeyin ‘elbise’ olduğu açıklandığında bu bir beyânı-tefsîr olur.”⁷⁴

Kısa bir tanımla, “kendisinde kapalılık (hafâ) olan sözü açıklığa kavuşturmak”⁷⁵ olan beyânı-takrîr'in en kapsamlı tanımını Molla Hüsrev'de (v. 885/1480) görmekteyiz: “Birer lafız olan müşterek, müşkil, mücmel veya hafî'deki var olan hafâ'yı/kapalılıkları bertaraf edip her birini vudûh'a/açıklığa kavuşturan beyân türüne beyânı-tefsîr denilir.”⁷⁶

diye tarif ettiği ve bazıları tarafından “beyânı takrîr” ismiyle anıldığını söylediği “beyânı te'kid”i fukahâ metodundaki beyânı- takrîr ile eşit saymak mümkün görünmemektedir. Zira Şâfiî'nin ayırımının birinci nevinde gerek sünnetteki açıklamalar ile “müfesser” hale getirilmiş mücmel hükümler, gerekse Kur'an'ın ek açıklamaları (ziyâde fi't-tebyîn) ile tamamen vuzûha kavuşturulmuş mânalar kastedilmektedir. Diğer taraftan Şevkânî'nin örnek olarak zikrettiği Bakara sûresi 196. âyetinin, husûs veya mecaz ihtimalini önleyen bir beyân nevi için örnek sayılamayacağı açıktır.” (Bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, “Beyân”, *DİA*, 6/24)

⁷³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/28; İbn Emîru Hâc, et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr, 3/36; Emîr Pâdişâh, *Teysîrû't-Tahrîr*, 3/172; Dihlevî, Mahmûd, *İfâdetü'l-Envâr fî İdâeti Usûli'l-Menâr*, s. 342

⁷⁴ Şâfiî, *Usûlü's-Şâfiî*, s. 245: (فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بَيَانَهُ)

⁷⁵ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*, s. 235

⁷⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 185

1. Müşterek Lafızda Beyânı-Tefsîr

Müşterek lafız, “birbirinden farklı mânalar taşıyan bir lafız veya isimdir ki ondan temelde bir mâna kastedilir. ‘Ayn, kelimesinin göz, güneş, terazi, pınar, altın anlamlarını içinde barındırması gibi.”⁷⁷

Başka bir tanımlamayla müşterek lafız, “İlk vaz’da birbirinden farklı iki veya daha fazla hakikat için konulmuş lafızdır.”⁷⁸

Beyânı-tefsirle açıklığa kavuşturulan müşterek lafza örnek olarak şu âyet⁷⁹ verilebilir: (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُهُ) “Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehir’in yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvâ’ya daha uygundur. Aranızda lutufkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.”

Âyet’teki (الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan” ifadesinde geçen kişinin, “koca” ya da “veli” olma ihtimalleri var olduğu için söz konusu lafız müşterek bir lafızdır. Buna göre âyetten mûrâd edilen kişi eğer koca ise, birinci görüşe göre sonuç şöyle olur: Kadın sahîh bir nikâh akdiyle birlikte mehiri belirlendikten (müsemmâ) sonra ama birleşme (duhûl) olmadan önce boşanırsa mehirin yarısını hak eder, ancak kendisi bu hakkından vazgeçip onu kendisini boşayan kocasına bağışlarsa herhangi bir şey almaz ya da kocası kendi hakkından vazgeçip onu kadına bağışlarsa bu durumda kadın, mehirin tümünü hak etmiş olur.

Âyet’ten murâd edilen kişi eğer veli ise, o zaman da ikinci görüşe göre sonuç şöyle olur: Yine kadın, sâhîh bir nikâh akdiyle birlikte mehiri belirlendikten (müsemmâ) sonra ama birleşme (zifâf/duhûl) olmadan önce boşanırsa, mehirin

⁷⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl, (Usûlü'l-Pezdevî)*, s. 7

⁷⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, 1/57

⁷⁹ Bakara 2/237

yarısını hak eder ancak kendisi tasarruf ehliyetine sahip ise (küçük olmaması, hacir altına alınmaması gibi) kendi yetkisiyle mehirin yarısı olan hakkından vazgeçip onu, kendisini boşayan kocasına bağışlayabilir. Tasarrufa ehil olmaması durumunda ise velisi, onun adına hak ettiği miktar olan mehirin yarısını karşı tarafa bağışlayabilir.⁸⁰

Ebu Hanîfe (v. 150/767), Şâfiî (v. 204/820), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) âyette geçen, “nikâh bağı elinde olan” ifadesinden kastın “koca” olduğu ichtihadında bulunurken, Mâlik b. Enes (v. 179/795), kastedilenin “veli” olduğu ichtihadını benimsemiştir.⁸¹

Rivayetler açısından, İlk görüş sahipleri (Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî) sonuca giderken, Cübeyr b. Mut'im'in (v. 59/678-79) evlendiği bir kadını daha birleşme olmadan boşadıktan sonra Bakara 237. âyetine dayanarak ‘ben ondan daha hak sahibiyim/benim hoş görmem daha uygundur.’ deyip önceden verdiği mehirin tümünü boşadığı kadına bağışlaması rivâyeti⁸² ile Hz. Ali'nin (v. 40/661), bir sahâbiye, “âyette geçen (الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan” sözünden kasıt kimdir? şeklinde sorduğu soruya, ‘kadının velisidir.’ cevabını aldıktan sonra, ‘Hayır, kastedilen kişi koca(sı)dır.’ diyerek cevap vermesi rivayetine⁸³ dayanmışlardır.

İkinci görüş sahipleri (Mâlikî) ise, İbn Abbâs'ın (v. 68/687-88), (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) âyetini tefsîr ederken “bu, ya kadının hoş görmesi/bağışlaması ya da الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ/ nikâh bağı elinde olan velinin hoş görmesi demektir.” şeklindeki rivayetine⁸⁴ dayanmışlardır.

⁸⁰ Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-Nusûs*, 1/265-266

⁸¹ en-Nemle, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkhi'-Mukâren*, 3/1222

⁸² Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/422 (no: 3716): (تَزَوَّجَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ امْرَأَةً فَطَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَقَرَأَ آيَةَ: «إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ» الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ} فَقَالَ: «أَنَا أَحَقُّ بِالْعَفْوِ مِنْهَا، فَسَلَّمْتُ إِلَيْهَا الْمَهْرَ كَامِلًا فَأَعْطَاهَا إِيَّاهُ»

⁸³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/420 (no: 3713): قَالَ: سَمِعْتُ شُرَيْحًا يَقُولُ قَالَ لِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: «الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ؟» قُلْتُ: «وَلِيُّ الْمَرْأَةِ» قَالَ: «لَا بَلْ هُوَ الزَّوْجُ»

⁸⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/424 (no: 3719): (عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) قَالَ: «أَنْ تَعْفُو الْمَرْأَةَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» (الْوَلِيُّ))

Dil ve hukuk mantığı açısından da her iki görüşün konuyla ilgili derinlikli tahlilleri mevcuttur. Meselâ, âyetteki (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan” sözünden kastedilenin “zevc/koca” olduğu ictihâdını savunan İmâm Şâfiî (v. 204/820), bu düşüncesini şöyle temellendirmektedir: “

“Bakara 237. âyetiyle Allah, (ya) kadının kendisine bir hak olarak belirlenmiş mehirin yarısını hoş görmesini ve(ya) “nikâh bağı elinde olan kişi”nin bu mehiri hoş görüp bağışlamasını ifade etmiştir. Bu da “nikâh bağı elinde olan kişi”nin, kadına eğer daha vermemiş ise mehirin tümünü tamamlayıp ona vermesiyle, eğer yarısını vermiş ise bir daha onu geri almamasıyla mümkün olur. Bana göre âyette açık olan husus, (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan kişi” ifadesinden kasıt, (الزَّوْجُ) “koca”dır. Bu durum onun hoş görme hakkına sahip olduğu bir şeyi hoş görüp bağışlaması demektir. Çünkü Allah’ın, kadının sahip olduğu mehirin yarısından vazgeçip onu bağışlamasını zikretmesi, kocanın (zaten) sahip olduğu aynı cinsten mehirin yarısını hoş görüp bağışlamasını zikretmesine benzer. Allah en iyi bilendir ve Allah, “Hoşgörülü davranmanız takvâ’ya daha uygundur. Aranızda lutufkâr davranmayı unutmayın.” âyetiyle mehirin hoş görülüp bağışlanmasını teşvik etmiştir.”⁸⁵

Hanefî usûlcü Cessâs (v. 370/981), âyetteki (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan kişi” nin “veli” olma ihtimalini keskin cümlelerle reddeder ve bundan kastedilenin “koca” olduğu ictihadını usûlî bir temellendirmeye şöyle savunur:

“Âyet’teki bu lafız birkaç anlam ihtimalini taşıdığına göre bunu usûl/fıkıh yöntemiyle çözmek gerekir. Şöyle ki babanın, kendi kızının malından bir şeyi onun kocasına veya bir başkasına hibe etmesinin câiz olmadığı tartışmasız bir hükümdür. İşe mehir de böyledir. Yani mehir de kızın malıdır ve babanın onda tasarruf hakkı yoktur. Aksisini iddia etmek usûle aykırılıktır. (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan kişi” ifadesi ne hakikaten ne de mecazen hiçbir şekilde veli’yi kapsamaz, çünkü bu ifade, mevcut bir bağı varlığından bahseder, bu bağ da elinde olan (olması gereken) kişinin elindedir. Bağ mevcut olmadığında onu mutlak bir tarzda birisinin

⁸⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/80

elindeymiş gibi görmek caiz değildir. Buna göre ne nikahtan önce ne de sonra babanın elinde mevcut olan bir bağ yoktur. Bu bağı boşamadan önce elinde bulunduran kişi kocadır. Dolayısıyla âyetteki söz konusu ifade, kocayı kapsadığına göre hükmü kocaya hamletmek babaya hamletmekten daha evlâdır.”⁸⁶

Hanbelî usûlcü İbn Kudâme (v. 620/1223) de müntesibi olduğu mezhebinin konuyla ilgili delillendirmelerini “el-muğni” adlı eserinde aktararak âyetin, (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan kişi” ifadesiyle “koca”yı kastettiği sonucuna ulaşır:

“Bize göre âyetin kastı, kocadır. Çünkü nikahı bitiren, fesheden, elinde tutan kocadır. Velinin bunları yapma yetkisi yoktur. Allah, “Hoşgörülü davranıp (mehiri) bağışlamanız takvâ’ya daha uygundur.” demiştir. Takvâ’ya en uygun olan bağışlama, kocanın kendi hakkını bağışlamasıdır. Veli’nin kadının malından bağışta bulunması takvaya en uygun olan hal değildir. Mehir kadının malıdır, velisinin onun diğer mallarında olduğu gibi mehirinde de bağışta bulunması veya onu düşürmesi yetkisi söz konusu değildir. Ayrıca Allah’ın âyette muhâtab bir hitaptan gâib bir hitab’a geçmesi de sakınılan bir durum değildir ki bununla görüşümüzün isabetli olmadığı tenkidi yapılsın, çünkü bu geçişli uslûb, Kur’ân’ın başka âyetlerinde de mevcuttur. Buna göre koca, birleşmeden önce karısını boşarsa mehir ikisinin arasında yarı yarıya paylaşılır. Eğer koca hakkından vazgeçip onu bağışlarsa kendisinde bulunan diğer yarısını da boşadığı kadına verir, böylece kadın, mehirin tamamını alır. Eğer kadın mehirin yarısını kendisini boşayan kocaya bağışlarsa, bu durumda ise koca mehirin tümünü elde etmiş olur. Her ikisi de câizdir.”⁸⁷

Mâlikî mezhebinin yetkin usûlcüsü Karâfî (v. 684/1285), bahsi geçen üç ana mezhepten farklı olarak âyetin, (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan kişi” ifadesiyle “koca”yı değil, “veli”yi kastettiği görüşüne sahip Mâlikî mezhebinin konuyla ilgili temellendirmelerini dil ve usûl kurallarının inceliklerini esas alarak on maddede şöyle kurar:

⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/153

⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/253-254

“Birincisi, nefyin istisnâsı ispattır, ispatın istisnâsı ise nefydir. Âyet’te geçen (إِلَّا)’nın öncesi, mehirin (sadece) yarısının varlığına ispattır. Bu görüşümüz, başta ifade ettiğimiz kurala uymaktır. Karşıt görüştekilere göre ise, koca diğer yarısını da boşadığı kadına vererek mehiri tamamlar. Bu görüş ise, ispatın istisnâsı olur ve kurala aykırılıktır. İkincisi, (أَوْ)’i teşrîkiyye denilen ve ortaklık bildiren atıf edatında asıl olan husus onun iskât/düşürme görevini görmesidir. Dolayısıyla, âyetteki (أَوْ يَعْفُو الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُهُ) “veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır.” cümlesinin, (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) “ancak kadınların bağışlaması müstesnadır.” cümlesine atfedilmesi bize göre iskât (hak edilen mehirin düşürülmesi) içindir. Böylece hükümde teşrîk/fâillerin değişmesi durumunda bile sonucun aynı olmasında ortaklık meydana geldi. Bu haliyle bizim görüşümüz, karşıt görüşten daha tercihe şayandır. Üçüncüsü, herhangi bir konuda (إِلَّا أَنْ يَكُونَ كَذًّا وَكَذًّا) “şöyle, şöyle olması müstesnadır.” denildiğinde bu söz, iki şey arasında meydana gelen tenvî’’i/çeşitliliği ifade eder. Tenvî’ de mânada teşrîk’in/ortaklığın bir şubesidir. İskât (boşanan kadının mehiri düşürmesi) ile i’tâ (boşayan kocanın mehirin tamamını vermesi) arasında ortaklık olmadığına göre, bizim görüşümüze göre tenevvu’/çeşitlilik, kadının veya velinin iskât’ı/düşürmesiyle olur. Dördüncüsü, bize göre mehiri bağışlamak, açık olarak iskâttır/onu düşürmektir. Oysa karşıt görüştekilere göre boşamayla birlikte düşen ve bağış olarak da isimlendirilmeyen mehirin (yarısının tekrar) verilmesinin gerekliliği ortaya çıkar. Beşincisi, zâhir olan bir şeyi zamirin makamında görüp kabul etmek, kurala aykırıdır. Eğer âyette “koca” kastedilmiş olsaydı, (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) “ancak kadınların bağışlaması müstesnadır.” İfadesinden sonra, (أَوْ تَعْفُونَ) “veya sizin/kocanın bağışlaması müstesnadır” ifadesinin gelmesi gerekirdi. Âyet/(أَوْ يَعْفُو الَّذِي) zâhir olarak geldiğine göre kastedilen koca değildir. Altıncısı, (بِيَدِهِ كَذًّا) kalıbı, tasarrufu bildiren bir kalıptır. Zevc/koca, nikah akdinde değil, belki çözmede/serbest bırakmada tasarruf sahibidir. Hali hazırda nikah akdinde tasarruf sahibi olan velidir. Dolayısıyla söz konusu âyetin lafzı kocayı değil, veliyi kapsar. Yedincisi, (الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُهُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan kişi” ifadesinden kocanın kastedildiğini bir an için kabul etsek bile bu, geçmiş

zamanda olması itibariyle mecâzî bir kabuldür, oysa veli hali hazırda ve hakikî olarak bu bağı elinde bulunduran kişidir. Öyleyse hakikat, mecâz'dan önceliklidir. Sekizincisi, (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) “ancak kadınların bağışlaması müstesnadır.” sözüyle kastedilen rüşd çağında olan kadınlardır. Reşîd olmayıp hacr altında olanları ise, (الَّذِي يَبْدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan kişi” diye tanıtilen veli'nin yetkisindedirler. Dolayısıyla âyette bu konuda koca için herhangi bir münasebet yoktur. Dokuzuncusu, Allah, âyeten başında (وَقَدْ فَرَضْتُمْ) şeklinde muhâtab sigalı bir hitapla kocalara hitap etti, eğer, (الَّذِي يَبْدِيهِ) (عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan kişi” den kasıt koca olsaydı gaib sigalı bir hitap tarzına dönülmezdi. Çünkü aynı kişi/ler kastedilerek sözü muhatab sigadan gaib sigaya çevirmek kurala aykırıdır. Onuncusu, Mehirin tümünün veya bir kısmının temastan önce gereklilik kazanması kurala aykırıdır. Bedeli/mehiri hak etmesi için kişinin/kadının kâbilü't-teslîm (işini yapması/boşanmaması) gerekir. Bey' ve icârede olan kural burada da geçerlidir. Sonuç itibariyle velinin mehirin yarısını düşürmesi, kurala uymaktır. Bunun tersi olarak kocanın, boşadığı kadının mehirin tamamını ona vermesi kurala aykırı hareket etmektir.”⁸⁸

İşte her iki görüş sahiplerinin hem dil ve usûl kurallarına hem de o konuda ilgili rivâyetlere dayanarak nass'lardaki birden fazla anlam ihtimalini taşıyan müşterek lafızları vuzûha kavuşturup bir hükme bağlamaları -Hanefîlerin dışındaki diğer mezheplerde adı farklı olsa da- bir beyânı-tefsîrdir.

Lugavî ve ıstılâhî anlamları arasında ortak kullanım alanına sahip müşterek lafızda asıl olan onun lugavî anlamının değil, şer'î-ıstılâhî anlamının dikkate alınmasıdır. İki tarafa da çekilmesi muhtemel olan müşterek bir lafzın şer'î anlamının öncelenmesi, onun beyânı-tefsîr'i olur. Meselâ, Kur'ân ve sünnet nass'larında geçen namaz, oruç, zekât, hac lafızlarından kastedilen, temelde onların şer'î anlamlarıdır, lugavî anlamları değildir. Şâri' Allah, bu lafızları mükellefîn'e takdim ederken öncelikli olarak onlardan bu lafızların şer'î-ıstılâhî anlamlarının esas alınıp buna uygun amel etmelerini mûrâd etmiştir.

⁸⁸ Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/371-375; Karâfî, *el-Furûk*, 3/174-375

Ancak müşterek lafzı, şer’î-ıstılâhî anlamından çekip lugavî anlamına sevk eden bir karîne’nin var olması durumunda lafzın şer’î ıstılâhî anlamı değil, lugavî anlamı esas alınır. Meselâ, (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) “Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun.” âyetinde⁸⁹ geçen “salât” lafzıyla murâd edilen, şer’î-ıstılâhî anlamı olan namaz değil, lugavî anlamı olan dua’dır; çünkü lafzî karine, müşterek lafzın bu ikincil anlamını gerektirir, dolayısıyla onun beyânı-tefsîr’i de bu yönde olur.

Şayet şer’î nass’larda geçen ve birden fazla anlam ihtimalini taşıyan müşterek lafız için Şâr’i, özel bir kullanım alanı belirlememişse bu durumda fakîhler, lafızla ilgili karineleri ve makâsidü’ş-şeri’a ile ilgili ilkeleri esas alarak nass’ın hükmünü beyânı-tefsîr’le tespit ederler. Meselâ, (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكُمْ لِمَشْرُكُوكُمْ وَأُولَئِكَ لَهُمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ) “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah’a ortak koşmuş olursunuz.” âyetinde⁹⁰ Şârî’in, (مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) “üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlar...” ifadesiyle ne kastettiği hususu kat’î değildir. Âyet’ten kastedilen, Allah’tan başkası adına kesilen hayvanların etlerinin yenmesinin haram olduğu mudur yoksa hayvan kesilirken Allah’ın adının/besmelenin zikredilmesinin şart olduğu mudur?

Âyet’i tefsîr edip Şârî’ Allah teâlâ’nın mûrâdını beyân etme çabası içine giren fakihler, özellikle lafzın karinesinin taşıdığı anlamlardan hareketle birbirinden farklı sonuçlara ulaşmışlardır: Hanefîler, âyetin, (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) cümlesinde geçen, و / vâv harfinin “vâv’i-isti’nâfiye” olduğunu söyleyerek, etinin yenilmesi yasaklanan hayvanın -Allah için kesilsin veya kesilmesin fark etmez- üzerinde bismelenin/Allah’ın adının

⁸⁹ Ahzâb 33/56

⁹⁰ En’âm 6/121

zikredilmediği hayvan olduğu görüşünü tercih ettiler. Bundan dolayı onlara göre kesilirken üzerinde bismelenin kasten terk edildiği hayvanın etini yemek haramdır.⁹¹

Şâfiîler ise âyetin, (وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ) cümlesinde geçen, و / vâv harfinin “vâv’i-hâliye” olduğunu söyleyerek, etinin yenilmesi yasaklanan hayvanın Allah’ın dışında başka bir varlık- putlara adamak gibi- için kesilip üzerinde Allah’ın adının zikredilmediği hayvan olduğu görüşünü tercih ettiler. Bundan dolayı onlara göre kesilirken üzerinde bismelenin kasten terk edildiği hayvanın etini yemek haram değil, helaldir.⁹²

Âyetten çıkarılan iki farklı hükümden Hanefîlerin tercih ettiği görüş, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri başta olmak üzere birçok fakîh’in tercih ettiği görüş olmuştur.⁹³

Zâhirîler ise bahsi geçen iki görüşten farklı olarak hayvan kesiminde bismelenin zikredilmesinin şart olduğunu savunurlar. Onlara göre Allah içki ve kumarı rics/pis diye niteleyip haram kıldığı gibi üzerinde O’nun isminin/bismelenin, üzerinde zikredilmeden kesilen hayvanın etini yemeyi de fisk/günah olarak niteleyip haram kılmıştır. Yine onlara göre bismelenin kasten veya unutulmuş olarak terkedilmesi arasında da fark yoktur.⁹⁴

⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 1/345; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 1/295-296; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, 9/362, 490, 491; Sa’d, Mahmûd, *Mebâhisü’l-Beyân ‘İnde’l-Usûliyyîn ve’l-Belâğîyyîn*, s. 195

⁹² Zencânî, *Tahrîcü’l-Furû’ ale’l-Usûl*, s. 361; Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi’l-Minhâc*, 1/334; 3/857; Mârdînî, *el-Encümü’z-zâhirât ‘alâ Halli Elfâzi’l-Varakât fi Usûli’l-Fıkh*, s. 172-173; Sa’d, Mahmûd, *Mebâhisü’l-Beyân ‘İnde’l-Usûliyyîn ve’l-Belâğîyyîn*, s. 195

⁹³ Bkz. Sînâvînî, *el-Aslu’l-Câmi’ li’l-İdâhi’d-Dururi’l-Manzûmeti fi Silki Cem’i’l-Cevâmi’*, 1/83; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Münâzir*, 2/289

⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, 5/150; Heyet, *İlmihal*, 2/49

2. Müşkil Lafızda Beyânı-Tefsîr

“Lafzında bulunan aşırı derecedeki kapalılık ve gizlilik nedeniyle mânasının ancak bir delil yardımıyla veya derin düşünme yoluyla anlaşıldığı söz kalıbına müşkil denilir.”⁹⁵

Tanımında da geçtiği gibi mecâz yoluyla birden fazla manayı müşterek bir şekilde barındıran müşkil lafzın en temel manasının ne olduğu ilk bakışta belli değildir, ancak karineler ve deliller yardımıyla kapalı/gizli kalmış yüzü aydınlanır ve onunla ilgili hükümsel bir sonuca ulaşılır.

Beyânı tefsirle açıklığa kavuşturulan müşkil lafza örnek olarak şu âyet⁹⁶ verilebilir: (يَسْأَلُكُمْ خَزَنَةُ لَكُمْ فَأْتُوا حَرَّتَكُمْ أَيُّ شَيْئُمْ وَقَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُونَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) “Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl derseniz öyle varın. Kendiniz için önceden hazırlık yapın. Allah'tan korkun, biliniz ki siz O'na kavuşacaksınız. (Yâ Muhammed!) müminleri müjdele!”

Bu âyette geçen (أَيُّ) lafzı müşkil bir lafızdır. Hangi anlamda kullanıldığı müşkil olan bu lafız, (يَا مَرْيَمُ أَيُّ لَكَ هَذَا) “Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?” âyetinde⁹⁷ (أَيْنَ)

⁹⁵ Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, s. 81: (وَأَمَّا الْمُسْكَلُ فَهُوَ مَا إِذَا دَخَلَ عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَمَا خَفِيَ عَلَى السَّمْعِ حَقِيقَةً دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمَّا هَلْ حَتَّى لَا (وَهُوَ اسْمٌ لَمَّا يَشْتَبِهَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِدُخُولِهِ فِي سِرِّهِ) Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/168: (يَا مَرْيَمُ أَيُّ لَكَ هَذَا) بِالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنِ أَمْتَالِهِ أَشْكَالَهُ عَلَى وَجْهِ لَا يَعْرِفُ الْمُرَادَ إِلَّا بِدَلِيلٍ يَتَمَيَّزُ بِهِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْأَشْكَالِ)

⁹⁶ Bakara 2/223

⁹⁷ Âl'i-İmrân 3/37: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا) هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) “Rabbi Meryem'e hüsnü kabul gösterdi, onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi. Zekeriyya'yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriyya, onun yanına, mâbede her girişinde orada bir rızık bulur ve «Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?» der; o da: Bu, Allah tarafından. Allah, dilediğine sayısız rızık verir, derdi.”

“nereden?” anlamında kullanılırken, (أَتَى يَكُونُ لِي غُلَامًا) “benim nasıl oğlum olabilir?” âyetinde⁹⁸ ise (كيف) “nasıl?” anlamında kullanılmıştır.⁹⁹

Sahâbe’nin, tâbiûn’un ve bu iki kuşaktan sonra gelen ulemâ’nın cumhûr’u, (بِسَاءَاتِكُمْ حَزَنٌ لَكُمْ فَأْتُوا حُرَّتَكُمْ أَتَى شَيْئُهُمْ) “Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl derseniz öyle varın.” âyetinde Şâr’i Allah Teâlâ’nın, sahîh bir nikah akdiyle kurulan evlilik birliği içinde kadının üreme organından (ferc) olmak şartıyla karı-koca arasında her şekildeki cinsel birleşmenin helallîğinin sınırlarını geniş tutmayı ve böylece dinde zorluğu değil, kolaylığı esas almayı mûrâd ettiğini ittifakla kabul ederler.¹⁰⁰

Buna göre âyette geçen (أَتَى) müşkil lafzı, karı-koca arasındaki cinsel ilişkide şekilsel/pozisyonel muhayyerliğı ve serbestliğı bildirir ve genel itibarla (كيف) “nasıl isterseniz?” anlamını taşır.¹⁰¹ Dolayısıyla Kur’ân’ın bu âyeti, cinsel ilişkinin yolunu değil, şeklini bildirir. Çünkü cinsel ilişkinin tek bir yolu vardır, o da kadının neslin üreme mahalli olan cinsel organı yoluyla yapılanıdır.¹⁰²

Bu haliyle âyet’in anlamı şöyle olmaktadır: “Ön yoldan/üreme organından (ferc) olması şartıyla dilediğiniz tarzda, nasıl isterseniz, kadınlarınıza öyle varın: Ayakta, uzanarak, diz üstü, önden, arkadan öne! Bu tarzlardaki yaklaşımlar size

⁹⁸ Âl’i-İmrân 3/40: (فَأَلَّ رَبِّي أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرَ وَأَمْرَاتِي عَاوِزٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ), “Zekeriyâ ise şöyle dedi: ‘Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çattığı, üstelik karım da kısır olduğu halde benim nasıl oğlum olabilir?’ Buyurdu ki: ‘İşte böyle; Allah dilediğini yapar.’”

⁹⁹ (أَتَى) lafzı, Arapça’da yukarıda ifade ettiğimiz iki anlamı dışında, (متى) “ne zaman?” ile (حيث) “...e, a kadar, ...şekilde” anlamlarında da kullanılmaktadır. Bkz. Sicistânî, *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 52; İbnü’l-Hâim, *et-Tibyân fi Tefsîri Ğaribi’l-Kur’ân*, s. 107; Sâfî, *el-Cedvel fi İ’râbi’l-Kurâni’l-Kerîm*, 2/466

¹⁰⁰ Mâturîdî, *Tefsîrü’l-Mâturîdî (Te’vilâtu Ehli’s-Sünnet)*, 2/138; İlkiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/140; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/266; İbn ‘Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, 1/299; Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü’l-Mikbâs min Tefsîri İbn ‘Abbâs*, s. 31

¹⁰¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/144; İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, s. 280; a.g. mlf. *Garîbü’l-Kur’ân*, s. 85; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 4/416

¹⁰² Nehhâs, *el-Kat’u ve’l-İ’tinâf*, s. 103; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/425; İbn Abdüsselâm, ‘İzzüddîn), *İhtisâru Tefîri’n-Nüketi ve’l-Uyûn (Tefsîrü’l-Kur’ân)*, 1/215

helaldir. Ancak, kadına, onun hayız/ay başı halinde iken veya ona arka yoldan (dübür) yaklaşmak ise size haramdır.”¹⁰³

Şâri’ Allah Teâlâ’nın, müşkil bir lafız olduğu için kapalı ve örtülü olan (الَّتِي) lafzıyla karı-koca arasındaki cinsel ilişkide; kocanın, karısına yaklaşırken ona sadece ön yoldan yaklaşmayı helal kılıp, arka yoldan yaklaşmayı ise haram kıldığını yani onun mûrâdını açığa çıkaran üç delil sunabiliriz:

Birincisi, incelediğimiz âyet’te Allah, (حَرْثٌ) “tarla/ekinlik” kelimesini kullanmakla kadının rahmini bir tarlaya/ekinliğe benzetmiştir ki buradan çocuk doğar, zürriyet oluşur ve nesil devam eder. Yani karı-kocanın cinsel birleşmesinde erkeğin spermi tohuma, kadının yumurtası ve rahmi de tarlaya benzetilmiştir. Cinsel birleşmede kadın için kullanılan (حَرْثٌ) lafzı, kadına yaklaşmanın mutad yolu ve mahalli olan önden (ferc) yaklaşmanın dışındaki arkadan (dübür) yaklaşmanın haram olduğuna delâlet etmektedir. Helal olan cinsel birleşmenin yolu, bir önceki âyette geçen (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) “Onlara/kadınlara Allah’ın emrettiği şekilde yaklaşın.” İfadesiyle de zaten belirlenip ortaya konulmuştur.¹⁰⁴

İkincisi, Şâri’ Allah Teâlâ’nın, (فَاعْتَرِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) “Âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.” âyet’indeki hitabı, kadınlara ön yolun/üreme organının dışında başka bir yoldan/arkadan yaklaşmanın haramlığını ortaya koymaktadır. Yani Allah, hayız/âdet zamanlarında kadınlarla cinsel ilişkiyi tümüyle yasakladığına göre önden/üreme organı yolundan başka, ikinci bir cinsel birleşme yolu/arkadan yaklaşma yok demektir. Ayrıca birinci durumda (ön yolda) hayız’dan/necasetinden kaynaklı ezâ/rahatsız

¹⁰³ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/185; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, 6/422; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* 3/92; İbn Hacer el-Askalânî, *el-‘Ucâb fi Beyâni’l-Esbâb*, 1/558, 560, 561, 574; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâi’ fi Usûli’ş-Şerâi’*, 1/176

¹⁰⁴ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/186; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/39; İlkîyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/140; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü’n-Nusûs*, 1/260

edicilik hali geçici iken bile kadına yaklaşmak haram kılındığına göre ikinci durumda (arka yolda) kadına yaklaşmak (öncelikli olarak) haramdır. Çünkü bu ikinci durumdaki ezâ/rahatsız edicilik hali diğeri gibi geçici de değildir, daimidir ve kaçınılmazdır.¹⁰⁵

Üçüncüsü, hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'den (a.s.s.) rivayet edilen birçok hadis, cinsel ilişkide kadına arkadan yaklaşmanın haramlığını çok açık ifadelerle ortaya koymaktadır. Örnek kabilinden birkaçını aktaracağız:

– (مَنْ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) –
kimseye Allah, kıyamet gününde (rahmet nazarıyla) bakmayacaktır.”¹⁰⁶

– (مَلْعُونٌ مَنْ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا) –
“Karısına arkasından yanaşan kimse mel’ûn’dur.”¹⁰⁷

– (مَنْ أَتَى حَائِضًا، أَوْ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا، أَوْ كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) –

“Kim hayız’lı bir kadına veya bir kadına arkasından yanaşırsa veya bir kâhin’e gidip onun sözünü tasdik ederse, Allah’ın Muhammed’e (a.s.s) indirdiğini inkâr etmiş sayılır.”¹⁰⁸

Âyet’in dilsel yapısı ve hadisin uyarıcı ifadesi sonucunda müşkil (أَتَى) lafzının, karı-koca arasındaki cinsel ilişkide helal olan tek yolun kadının üreme organından/ön yoldan/ferc’ten yapılan yol olduğu; ayrıca, kadına -hayız halinde ve arka yoldan yaklaşmak hariç -ön yoldan yaklaşırken -bu yoldan sapmamak şartıyla- tüm yaklaşma biçimlerinin de aynı şekilde helal olduğu bilgisini bize takdim ettiği ortadadır.

Buna göre âyet’te geçen müşkil (أَتَى) lafzı, ister (كيف) “nasıl?” ister (اين) “nereden?” ister diğer edatlar ((متى) “ne zaman?” ve (حيث) “...e, a kadar, ...şekilde”)

¹⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/239; Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 3/740; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/41

¹⁰⁶ Dârimî, *es-Sünen* 1/735 (no: 1180); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/111 (no: 7684): (إِنَّ الَّذِي يَأْتِي امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) –
Beyhakî, *Şa’bü’l-Îmân*, 7/275 (no: 4991)

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/457 (no: 9733); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 46

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/142 (no: 10167); Tirmizî, “Tahâret”, 111; Dârimî, *es-Sünen* 1/732 (no: 1176); (Kaynaklarda “sahih” olarak geçen bu hadisin ilim ehli kimselerin yanında “tağlîz/ağır te’kid” mânasında olduğu ifade edilmiştir.)

Ya da “mücmel lafız, vaz’ yoluyla konulan lugatın/siganın veya isti’âre yoluyla konulan mânanın yabaniliğinden dolayı aklın ancak derin bir araştırma neticesinde ulaştığı lafızdır ki dilciler buna ‘garîb’ derler.”¹¹¹

Daha kapsamlı bir tanımla, “mücmel lafız, tek başına ‘ibâre’den anlaşılmayan, birbirine sıkışıp girift hale gelen mânalardan mûrâd edilen hususun, ancak derin araştırma, talep ve tefekkürle elde edildiği lafızdır.”¹¹²

Yukarıdaki tanımlar bir araya getirilip harmanlandığında mücmel lafzın icmâlinin üç sebepten kaynakladığını söyleyebiliriz: Mücmellik ya lafzın garabeti sebebiyle mânanın anlaşılmasından veya lafızda var olan mânaya Şâr’i’in başka özel bir anlam yüklemesinden ya da aralarında tercih yapmayı sağlayacak bir karine olmadığı için tek bir lafız üzerinde izdiham oluşturan birden fazla mânâ’nın varlığından kaynaklanmaktadır.¹¹³

Mücmel lafza örnek olarak, (الصَّلَاة) “dua/namaz” kelimesi verilebilir. (ص ل و) kökünden gelen “Salât” kelimesi, lugatte “dua” anlamında kullanılmıştır.¹¹⁴ Bu genel anlamıyla kullanımı hem cahiliye devri şiiirlerinde geçmiş hem de Kur’ân ve sünnet dilinde nâzil ve vârid olmuştur.

Cahiliye devri şairlerinden A’sâ (v. 7/629 [?]), “salât” kelimesinden gelen “salleyti” kelimesini “dua ettin” anlamında, aşağıdaki şiiirinde kullanmıştır:

(تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَيْتُ مُرْتَجِلًا ... يَا رَبِّ جَنَّبَ أَبِي الْأَوْصَابَ وَالْوَجْعَا

¹¹¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, s 118: (المجمل: وهو الذي لا يعقل معناه أصلاً لتوحش اللغة وضعاً، أو المعنى استعارة، وهو الذي يسميه أهل اللسان: الغريب، إلا عن استفسار)

¹¹² Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 1/54: (المُجْمَلُ، وَهُوَ مَا اِزْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرِكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْاِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ)

¹¹³ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâi’ fî Usûli’ş-Şerâi’*, 1/99

¹¹⁴ İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Hadîs*, 1/167: (أصل الصَّلَاة الدُّعَاءُ); İbn Düreyd, *Cemheretü’l-Luga*, 2/1077: (الصَّلَاة: الدُّعَاءُ)

عَلَيْكَ مِثْلَ الَّذِي صَلَّيْتَ فَأَعْتَمِضِي ... نَوْمًا فَإِنَّ لِحْنِبَ الْمَرْءِ مُضْطَجِعًا

“(Şöyle) diyordu kızım sefer bineğime yaklaştığımda:

‘Uzak tut ya Rabbi, dertleri ve kederleri babamdan!’

(Şöyle dedim ben de ona,) ‘Dua ettiğin gibi yine dua et bana,

Ve bırak uykuya gözlerini, çünkü vardır yiğit için bir yatma yeri yan tarafında!’

Şâri’ Allah Teâlâ, Kur’ân’ın bazı âyetlerinde “salât” kelimesini “dua” anlamında şu şekilde kullanmıştır: (وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ) “...ve onlar için dua et.

Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (onları yatıştırır). ...”¹¹⁵

“Bedevîlerden öylesi (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ) de vardır ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır, (hayır için) harcayacağını Allah katında yakınlığa ve Peygamber'in dualarını almaya vesile edinir. ...”¹¹⁶

Hz. Peygamber de (a.s.s.) bazı hadislerinde “salât” kelimesini “dua” anlamında şu şekilde kullanmıştır: (إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ، وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيَصَلِّ) “Sizden biriniz (yemeğe) çağrıldığında (davete) icabet etsin. Eğer oruçlu değilse (yemeği) yesin, eğer oruçlu ise (davet edene) dua etsin.”¹¹⁷

¹¹⁵ Tevbe 9/103: “(خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) “Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıttıp yüceltirsin. Ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (onları yatıştırır). Allah işitendir, bilendir.”

¹¹⁶ Tevbe 9/99: (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) “Bedevîlerden öylesi de vardır ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır, (hayır için) harcayacağını Allah katında yakınlığa ve Peygamber'in dualarını almaya vesile edinir. Bilesiniz ki o (harcadıkları mal, Allah katında) onlar için bir yakınlıktır. Allah onları rahmetine (cennetine) koyacaktır. Şüphesiz Allah bağışlayan, esirgeyendir.”

¹¹⁷ Ebû Dâvûd, “Savm”, 75; Müslim, “Nikâh”, 106: (إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيَصَلِّ، وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا، فَلْيَطْعَمْ) ; Tirmizî, “Savm”, 64: (إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيَصَلِّ)

(إِنَّ الصَّائِمَ إِذَا أَكَلَ عِنْدَهُ، صَلَّى عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ حَتَّى يَبْرُغُوا) “Oruçlu bir kimsenin yanında yemek yenildiği zaman onlar (yemek yiyenler yemeği) bırakıncaya kadar melekler ona (oruçluya) dua ederler.”¹¹⁸

Yukarıda örnek kabilinden verdiğimiz Kur’ân ve sünnet nass’larında geçen ve genel anlamıyla “dua” anlamına gelen “salât” kelimesinin bu ilk anlamı dışında sonradan kazanıp temel seviyesine çıkan özel bir anlamı vardır ki bu da onun “namaz” anlamına gelmesidir. Şeriat’ın sahibi Allah, lugavî olarak “dua” anlamına gelen “salat” kelimesini bu genel formdan çıkararak onu şer’î olarak “namaz” anlamına gelen özel bir forma dönüştürmüştür. Böylece “salât” kelimesi, İslam şeriatında temel şekliyle kıyâm, rükû, secde ve selâm ana rükünlerinden oluşan özel bir ibadetin yani namaz ibadetinin adı olmuştur.

Salât/Namaz ibadetini İslam dininin temel unsurlarından biri olarak kabul eden Şâr’i Allah Teâlâ, kendi rubûbiyetine en üst derecede boyun eğip itaat etme ve ona teslim olma mânasını taşıyan bu ibadete çok özel bir ehemmiyet vermiş ve onun her gün tekrar edilerek belirlenmiş beş vakit içerisinde kılınmasını son Peygamber’in (a.s.s.) nübüvvet çağrısına aklını ve kalbini veren müslümanlara farz kılmış ve ayrıca büyük bir ihtimamla muhafazasını onlardan talep etmiştir.

Allah’ın, husûsi bir ibadet olan “namaz” ı mûrâd ederek kullandığı “salât” kelimesini Kur’ân’ın birçok âyetinde görmek mümkündür. Şâr’i Allah, kullarından salatın/namazın kılınmasını emredici ancak icmâlî (ayrıntıya girmeksizin) bir beyân tarzında talep etmiştir. Şöyle ki;

(فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَرُكُوعًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا)

¹¹⁸ Dârimî, *es-Sünen* 2/1086 (no: 1779)

Allah'ı anın. Güvene kavuştunuz mu namazı tam olarak kılın. Çünkü namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.”¹¹⁹

(وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ) “Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.”¹²⁰

(اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) “Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.”¹²¹

(فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ) “Bu sebeple akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah'ı tesbîh edin. Göklerde ve yerde her türlü övgü O'na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbîh edin.”¹²²

(حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) “Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah'ın huzurunda durun.”¹²³

(وَاقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ) “Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kılın. Şüphesiz ki iyilikler kötülükleri yok eder. İşte bu, öğüt almak isteyenler için bir hatırlatmadır.”¹²⁴

(فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ) “Sen onların söylediklerine sabret. Güneşin doğmasından önce de batmasından önce

¹¹⁹ Nisâ 4/103

¹²⁰ Bakara 2/43

¹²¹ İsrâ 17/78

¹²² Rûm 30/17, 18

¹²³ Bakara 2/238

¹²⁴ Hûd 11/114

de rabbini övgüyle tesbîh et; yine gecenin bazı vakitlerinde ve gündüzün iki ucunda da tesbîh et ki hoşnutluğa erişesin.”¹²⁵

(فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يُقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ)

“(Rasûlüm!) Onların dediklerine sabret. Güneşin doğuşundan önce de batışından önce de Rabbini hamd ile tesbîh et. Gecenin bir bölümünde ve secdelerin ardından da O'nu tesbîh et.”¹²⁶

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)

secdeye kapanın, Rabbinize ibadet edin; hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.”¹²⁷ şeklinde sıraladığımız yukarıdaki Kur’ân âyetlerinde Şâri’ Allah, salâtı/namazı farz bir görev olarak mükellef kullarına yüklerken onun vakitleri, sayıları, rükünleri gibi detaylı parçalarına ait kısımları beyân etmemiş, mücmel bir usûlle sunmayı yeterli görmüştür.

Allah’ın ısrarla ve sayısız defa zikrederek ehemmiyetini ortaya koyduğu salâtı/namazı, detaylarını vermeden mücmel bir tarzda ifade etmesi bu ibadetin çok ehemmiyetli yapısından kaynaklanmaktadır aslında.

Yani namazın inci hazinesi gibi kıymetli oluşu bir nevi onun önce bir mahfazada saklı tutulup korunması ve hemen ardından da mükemmel bir biçimde uygulamalı olarak onu hem ruhun hem de bedeninin letafetine sunan ve böylece kulluk zevkinin en tepesine çıkmada öncülük yapan ve içimizden çıkıp bizden biri olan Hz. Peygamber’in (a.s.s.) kavliyle-fiiliyle mücmel kapalı perdesinin altından çıkarılıp beyân açık sofrasına numûne’i-ımtisâl olarak konulması yönünde şâri’ Allah teâlâ’nın murâdını ortaya çıkardı.

Böylece Allah, salât/namaz lafzında olduğu gibi Arapçada daha önce lugavî anlamlarıyla kullanılan birçok lafzı ıstılâhî şer’î yeni anlamlarıyla değiştirdikten sonra bunları kavliyle ve fiiliyle öğretmesi için Hz. Peygamber’i (a.s.s.) tayin etti ve rahmet

¹²⁵ Tâhâ 20/130

¹²⁶ Kâf 50/39, 40

¹²⁷ Hac 22/77

için gönderip adına İslâm dediği bu yeni şeriatta diğer konularda olduğu gibi salat/namaz konusunda da icmal'î olan nass'ı tebyîn etmek üzere O'nu ümmeti için öncü/rol model olarak belirleyip takdim etti.

Allah, bir mübeyyin olarak gönderdiği İslam Peygamberinin Kur'ân'la ilişkini şu âyetiyle ortaya koymaktadır: (بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) “(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.”¹²⁸

Bu âyetin sevkiyle harekete geçen Hz. Peygamber (a.s.s.) ümmetine din'i'-mübîn'i-İslâm'ı öğretti. Rabbe samimi bir kulluk için onları kavlu fiiliyle eğitti ve bu dinin beş temel sütunundan biri olan salât/namaz ile ilgili tüm detayları (sayılarını, vakitlerini, şartlarını, sünnetlerini) -bizzat kendisi günde beş defa ümmetine imamlık yaparak- onlara öğretti.

Hz. Peygamber (a.s.s.) salât/namaz konusundaki mübeyyin vasfını ümmetine şöyle duyurdu: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي) “Namazı beni namaz kılıyor olarak gördüğünüz gibi kılınız.”¹²⁹ Yine Hz. Peygamber (a.s.s.), yeni yaptırdığı üç basamaklı minberin üstüne çıkıp tekbir getirdikten sonra geri geri indi ve minberin dibinde secde yaptıktan sonra tekrar çıktı ve ashabına şöyle hitap etti: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي صَنَعْتُ هَذَا لِتَأْتُمُوا بِي، وَلِتَعَلَّمُوا صَلَاتِي) “Ey insanlar, işte ben böyle yaptım ta ki bana uyasınız ve namazımı öğrenesiniz!”¹³⁰

¹²⁸ Nahl 16/44

¹²⁹ Buhârî, “Edeb”, 27: (عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ مَالِكِ بْنِ الْخُوَيْرِثِ، قَالَ: أَتَيْتَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَحْنُ شَبَابَةٌ مُتَفَارِقُونَ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عَشْرِينَ لَيْلَةً، فَظَلَّ أَنَا اشْتَمْنَا أَهْلَنَا، وَسَأَلْنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا فِي أَهْلِنَا، فَأَخْبَرَنَا، وَكَانَ رَفِيقًا رَجِيمًا، فَقَالَ: «ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِكُمْ، فَعَلِمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ، وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي، وَإِذَا خَضَرَتِ الصَّلَاةُ، فَلْيُؤَدِّدْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ، ثُمَّ لِيُؤَمِّكُمْ أَحَبُّكُمْ») Ebû Süleymân Mâlik b. El-Huveyrîs'ten (r.a) rivayet edilmiştir: ‘Biz (yaşları) birbirine yakın bir grup genç olarak Hz. Peygamber’in (a.s.s) yanına geldik. O'nun yanında yirmi gece kaldık. Rasûlüllâh (s.s.s) ailelerimiz özlediğimizi anlayarak bize kimleri geride bıraktığımızı sordu. Biz de ona söyledik. O çok şefkati ve merhametliydi. (Bize şöyle) dedi: ‘Ailelerinize dönün, (öğrendiklerinizi) onlara öğretin, onlara (islâm'ı) emredin ve namazı beni namaz kılıyor olarak gördüğünüz gibi kılın. Namaz vakti girdiğinde sizden biriniz size müezzinlik yapsın ve en büyüğünüz de size imamlık yapsın.’”

¹³⁰ Müslim, “Salât”, 44

Bu iki hadiste görüldüğü gibi Rasûlullah (a.s.s.), Kur'ân'da farz bir ibadet olarak mü'minler'den talep edilen "salât" lafzının mahiyetini/nasıllığını ortaya koyarak onun artık lugavî olan "dua" anlamının dışında özel bir ibadete isim olarak yani ıstılâhî/şer'î bir anlam ve kimlik kazanmış olarak kulluk hayatımızdaki varlığını ortaya koyuyordu. Böylece mücmel "salât" lafzı onun kavlu fiiliyle tebyîn edilmiş olarak vuzûha kavuşuyordu.

Bu tebyîn aşamadan sonra mücmel lafız ile amel etmek artık gereklilik arz etmektedir. "Çünkü mücmelin hükmü kendisinden kastedilen mânanın hakikatine inanmaktır. Belki sözün sahibi tarafından kastedilen mâna beyân edilene kadar mücmel lafız için bir bekleme (tavakkuf) halinden bahsedilebilir. Ancak beyân'ın ortaya çıkması veya ortaya çıkan beyânın yeterli olması için derin bir araştırmanın (istifsâr) yapılması gerekir."¹³¹

4. Hafî Lafızda Beyânı-Tefsîr

Pezdevî (v. 482/1089), hafî lafzı şöyle tanımlar: "Sîgası dışındaki bir sebepten dolayı -inceleme/ictihad olmaksızın- mânası tam açık olarak anlaşılmayan ve kendisinden ne kastedildiği kapalı/gizli olan her isme hafî denilir."¹³²

Hafî lafzın Serahsî'deki (v. 483/1090 [?]) tanımı ise şöyledir: "Sîgasındaki mânaya ulaşmayı engelleyen- bir sebepten dolayı- inceleme/ictihad olmaksızın- mânası tam açık olarak anlaşılmayan ve kendisinden ne kastedildiği kapalı/gizli olan isme hafî denilir."¹³³

İki tanım arasında dikkat çeken farklılık, birincisinde hafî'dek mânayı kapalı hale getiren sebebin sîga dışından, ikincisinde ise sîgadan kaynaklanmasıdır. Usûlcüler

¹³¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/168

¹³² Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, 1/51: (فَالْحَفِيُّ اسْمٌ لِكُلِّ مَا اشْتَبَهَ مَعْنَاهُ وَخَفِيَ مُرَادُهُ: بِعَارِضٍ غَيْرِ الصَّبِيغَةِ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ)

¹³³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/167: (وَأَمَّا الْحَفِيُّ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا اشْتَبَهَ مَعْنَاهُ وَخَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ فِي الصَّبِيغَةِ يَمْنَعُ نَيْلَ الْمُرَادِ بِهَا إِلَّا بِالطَّلَبِ)

arasında yaygın olan tercih, hafî'deki kapalılık sebebinin sîga dışından kaynaklanan bir sebepten olmasıdır.¹³⁴

Hafî lafza örnek olarak Hz. Peygamber'in (a.s.s.) (الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ) “Kâtil mirasçı olamaz.”¹³⁵ hadisi verilebilir. Hadiste geçen “kâtil” kelimesi lafız olarak öldürme fiilinde bulunan şahsı ifade ettiği açıktır ancak; mâna olarak mirastan mahrumiyetin vâki olması için öldürme fiilinin sadece ‘amden/kasten öldürmeye mi özgü olduğu yoksa diğer vasıflardaki (hatâen veya tesebbüben gibi) öldürmeleri de mi içinde barındırdığı hususu kapalıdır.

İşte lafzı dışındaki sebep veya sebeplerden dolayı “hafî” bir lafız olan “kâtil” lafzıyla Şâri'in kimleri kastederek mîrâs'tan mahrum bıraktığı fakîhler'in araştırmaları ve ictehadları sonucunda ancak açıklığa kavuşmuştur:

Hanefîler'e göre mirastan mahrum bırakan katil/öldürme, kısası veya keffareti gerektiren öldürmelerdir ki bu da ‘amden (kasıtlı), şibh'i-‘amden (kasta benzer) veya hatâen (yanlışlıkla) şeklindeki öldürmelerdir. Çünkü ‘amden öldürmede kısas gerekir, şibh'i-amd ve hatâen öldürme türlerinde ise keffaret gerekir.

Bir başka ifadeyle Hanefîler'de katilin mirastan mahrum bırakılmasını gerektiren ölçü, onun haksız bir şekilde mübâşeretle öldürme suçunu işlemesidir. Bu açıdan öldürmenin kasten veya hatâen olması arasında fark yoktur. Tesebbüben (Kazdığı kuyu sebebiyle bir başkasının ölümüne sebebiyet vermek şeklindeki gibi) katil ise hakikî bir öldürme sayılmadığı için mirastan mahrum bırakmayı gerektiren bir

¹³⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, s 117: (فالخفي: اسم لما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه فبعد عن الوهم

بذلك العارض حتى لم يوجد إلا بطلب)

¹³⁵ İbn Mâce, “Diyât”, 14, “Ferâiz”, 8, “Diyât”, 14: (أَيْسَ لِقَاتِلٍ مِيرَاثٌ); Ebû Dâvûd, “Diyât”, 20: (وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ

(أَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/424 (no: 348): (شَيْئًا)

sebeup olarak görülmemiştir. Aynı şekilde çocuğun veya delinin öldürme fiilleri de mirastan mahrumiyete bir engel sayılmaz.¹³⁶

Sonuç itibariyle “Hanefiler mirastan mahrumiyette mücerret kastı değil mübâşereti esas alıp öldürmenin haksız olması ve mükellef bir kimse tarafından işlenmesi şartını arar, öldürmenin kasten veya hatâen olmasına önem vermezler. Bunun için kasten de işlense tessebbüben öldürme mirasa engel görülmez.”¹³⁷

Mâlikîler, kasıtlı olma yanında düşmanlığa yani haddi aşır tecavüze varan (el’amdü’l-‘udvân)¹³⁸ denilen öldürme çeşidinin, mirastan mahrumiyete sebeup olduğunu söylerler. Bu hususta öldürmenin mübâşereten veya tessebbüben olması arasında fark yoktur. Aynı şekilde katilin çocuk¹³⁹ veya deli olması arasında da fark yoktur. Mâlikîlere göre bu şekildeki bir katil/öldürme hem mirastan hem de diyetten mahrum bırakır. Ancak katil, hatâen olursa katil kişisi diyete mirasçı olma hakkını kaybetmekle beraber mala/terîke’ye mirasçı olur.¹⁴⁰

¹³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 6/120; Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, 5/116; Aynî, *el-Binâye Şerhü’l-Hidâye*, 13/69; İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-Muhtâr*, 6/767; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîrü’n-Nusûs*, 1/245

¹³⁷ Bardakoğlu, Ali, “Katil”, *DİA*, 25/48

¹³⁸ Mâlikîler’in “el’amdü’l-‘udvân” ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla bu şekilde olmayan yani kasıtlı ama haklı olan bir öldürme şekli, katil kişiyi mirastan mahrum bırakmaz. (Bkz. Nefrâvî, *el-Fevâkihü’d-Devvânî ‘alâ Risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî*, 2/258)

¹³⁹ Mâlikî mezhebinin bazı fıkıh ana kaynaklarında “Çocuğun ‘amdı, hatası gibidir.” İfadesi geçer. Bu ifadeyle kastedilen, Çocuğun, “el’amdü’l-‘udvân” şeklindeki bir öldürme fiilinde bulunsa bile bu öldürmenin hatâen öldürme gibi kabul edilip çocuğun mirastan mahrum bırakılmamasını sağlamak değildir. Tam tersine bu ifadenin mezhepteki anlamı, çocuk da olsa bu şekildeki haksız bir öldürme fiilinde bulunan kişinin de mirastan mahrum bırakılmasıdır. “Çocuğun ‘amdı, hatası gibidir.” İfadesi, çocuktan kısâs’ın düştüğü yani ona kısas uygulanamayacağına işareten söylenmiş bir sözdür. (Bkz. Nefrâvî, *el-Fevâkihü’d-Devvânî ‘alâ Risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî*, 2/258)

¹⁴⁰ ‘Adevî, *Hâşiyetü’l-‘Adevî ‘alâ Şerhi Kifâyeti’t-Tâlibi’r-Rabbânî*, 2/386; Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî ‘alâ Şerhi’l-Kebîr*, 4/485

Şâfiîler'e göre kâtil hiçbir şekilde mirasçı olamaz. Öldürme fiilinin kasten veya hatâen olması, öldüren kişinin bâliğ-akıllı veya küçük-deli olması arasında fark yoktur.¹⁴¹

Hanbelîler, mirastan mahrumiyet için fiilin şer'an cezalandırılmasını ölçü olarak kabul ederler. Şöyle ki; kısâs, diyet, keffâret gib şer'î cezalar ile tazmin edilen her çeşit öldürme onlara göre katili mirastan mahrum bırakır. Bu hususta öldürmenin kasten, hatâen, mübâşeretten veya tessebbüben olması ile küçükten, büyükten, deliden veya uyuyandan sadır olması arasında fark yoktur. Ancak kısâs ve had gibi şer'î cezalar ile tazmin edilmeyen öldürme fiilleri veya nefs'i-müdafaa kapsamına giren öldürme fiilleri ya da adil olanın bâğî olanı öldürmesi¹⁴² gibi fiiller kişiyi mirastan mahrum bırakmaz.¹⁴³

Beyânı-tefsîr ile ilgili son olarak şu hususu söylemek mümkündür: Hanefî fakîhler'e göre fikhî meselelerde kullanılan kinevî lafızlar beyânı-tefsîr ile açıklığa kavuşur. Kocanın, karısına "benden ayrıl" veya "bana haramsın" demesinden sonra "bu söz ile boşamayı kastettim." demesi bir beyânı-tefsîr'dir. Çünkü ayrılık ve haramlık farklı mânalara gelen müşterek lafızlardandır. Kişinin bunlarla boşamayı kastettiğini söylemesi lafızlar üzerindeki ibhâm'ı/belirsizliği ortadan kaldırır, bu tefsirden sonra da sözün aslıyla amel etmek gerekli hale gelir. Yani ayrılık ve haramlık vaki olur.¹⁴⁴

¹⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13/70; Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, 16/61

¹⁴² Hanbelî fıkıh ana kaynaklarında Sâlih ve Abdullah isimli iki oğlundan gelen bir rivayete göre de Ahmed b. Hanbel, bâğî'nin âdil'e, âdil'in de bâğî'ye mirasçı olamayacağını söylemiştir. Bundan dolayı Hanbelî fakihleri bu rivayetin, katil/öldürme fiilinin her şeklinin aslında mirasa engel olduğuna dair bir delil olabileceğini ifade etmişlerdir. (Bkz. İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhü'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'*, 7/219)

¹⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/364; İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhü'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'*, 7/219

¹⁴⁴ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/107-108

Beyânı-tefsîrin hükmü beyânı-takrîr gibidir. Hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (gecikmeli) olarak gelmesi sahihtir.¹⁴⁵

C. BEYÂNI-TAĞYÎR

“Açıklamasıyla kendi sözünün mânası değişen beyân”¹⁴⁶ demektir. Bir başka tanımlamayla, “sözün sadrını/başını değiştiren beyân’a denilir.”¹⁴⁷ Yani “Sözün başından (sadr’ı- kelâm) anlaşılman mânayı değiştirecek şekilde ve yine o söze bitişik olarak yapılan açıklamaya denir.”¹⁴⁸

Beyânı-tağyîr, lafızdan kastedilenin anlaşılması ve herhangi bir çelişkinin meydana gelmemesi için sözün başı ile sonunu birbirine bağlayarak bütüncül bir mânâ ortaya çıkarmayı amaçlar. Tahsîs, şarta ta’lik, istisnâ, sıfat, bedelü’l-ba’d ve ğâyet/nihâyet gibi.¹⁴⁹

Hanefî usûl eserlerinde beyânı-tağyîr’e örnek olarak genellikle şarta ta’lik ile istisnâ üzerinde durulmuştur. Şarta ta’lik’e örnek olarak, (كَأَنْتَ طَالِقٌ إِذْ دَخَلْتَ الدَّارَ) “Eğer eve girmişsen boş oldun.” cümlesi, istisnaya örnek olarak da (لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا مَعَهُ) “Ben ona yüz hariç bin borçluyum.” cümlesi verilebilir.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî*, s. 245: (وَحَكَمَ هَذَيْنِ التَّوَعُّيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يَصْحَحَ مَوْصُولًا وَمَفْصُولًا)

¹⁴⁶ Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî*, s. 249: (فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ)

¹⁴⁷ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 3/117: (أَيُّ الْبَيَانِ الَّذِي فِيهِ تَغْيِيرٌ لِمَوْجِبِ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ)

¹⁴⁸ Bardakoğlu, Ali, “Beyân”, *DİA*, 6/24; ayrıca bkz. Leknevî, *Fevâtihü’r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi’s-Sübût*, 2/50, 51

¹⁴⁹ Molla Hüsrev, beyân’ı tağyîr’in kendileriyle gerçekleştirdiği diğer unsurlara da şu örnekleri vermektedir: “Uzun olan Benî Temîmliler’e ikrâm et.” [sıfat], “Onlara, onlar girinceye ve girenler de çıkıncaya kadar ikram edin.” [ğâyet/nihâyet], “Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” Âl’i-İmrân 3/97 [bedelü’l-ba’d]. (Bkz. Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl fi Şerhi Mirkâti’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 185-186)

¹⁵⁰ İbn Kutluboga, *Hülâsetü’l-Efkâr Şerhu Muhtasari’l-Menâr*, s. 153

Şart'a ta'lîk örneğinde, eğer cümlenin sonu olan “eve girmişsen...” kısmı olmazsa “boşama” hemen gerçekleşir. İstisnâ örneğinde de yine cümlenin sonu olan “yüz hariç...” ifadesi olmazsa kişi “bin” borçlu olur. Böylece şartın getirilmesiyle boşama askıda bırakılmış, istisnânın getirilmesiyle de borç miktarında değişiklik meydana gelmiştir.¹⁵¹

Aslında şart'a ta'lîk ve istisnâ'nın beyân sayılması mecâzîdir. Çünkü şart cümledeki mânayı iptal ederek onu yemine çeviriyor, istisnâ da yine sonuç açısından cümlenin mânasını değiştiriyor. Ancak şart'a ta'lîk'te sözün tamamı bozulurken, istisnâ'da bir kısmı bozuluyor.¹⁵²

Beyânı-tağyîr vasıtalarından olan İstisnâ'ya Kur'ân'ın şu âyeti¹⁵³ örnek verilebilir: (فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا) “Nûh (a.s), bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı.” Âyette, istisnâ edatı ve sonrası zikredilmeden önceki lafza göre Hz. Nûh'un (a.s.) kendi kavmi arasında bin sene yaşadığı anlaşılıyor, ancak, (إِلَّا) istisnâ edatıyla birlikte önceki mâna değişerek asıl başka bir mâna ortaya çıkıyor: Bu da Hz. Nûh'un (a.s.) kavmi arasında bin sene değil, dokuz yüz elli sene yaşadığıdır. İşte (ألف) lafzınının gerektirdiği mânanın değiştirilerek başka bir mânanın ortaya çıkarılması istisnâ yoluyla gerçekleşen bir beyânı-tağyîrdir.¹⁵⁴

Yine beyânı-tağyîr vasıtalarından olan şarta ta'lîk'e de Kur'ân'ın şu âyeti¹⁵⁵ örnek verilebilir: (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوَرَهُنَّ أَجُورَهُنَّ) “Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse

¹⁵¹ Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-Nusûs*, 1/34

¹⁵² İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 153; Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-Beyân 'İnde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâğîyyîn*, s. 205

¹⁵³ Ankebût 29/14: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ) “Vaktiyle biz Nûh'u kendi kavmine rasûl olarak göndermiştik. Nûh, bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı. Sonunda zulümlerini sürdürürlerken onları tûfan yakaladı.”

¹⁵⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/35

¹⁵⁵ Talâk 65/6: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٍ فَلَا تُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوَرَهُنَّ بِأَجُورِهِنَّ وَأَتَمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَازْتُمْ فَسْتَرْضِعُوا لَهُنَّ لَهِنَّ الْخُرُوجَ) “O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi

onlara karşılığını ödeyin.” Bu âyet, emzirme olmadığı sürece akitten sonra ücretin verilmesinin vacip olmadığını ortaya koyuyor. Yani annenin süt emzirme ücretinin akitle birlikte verilmesinin vacip olabileceği mânasını yalnızca, süt emzirmeden sonra vâcip olduğu mânasına çevirerek şart lafız üzerinden mânada bir tağyir yaparak ona son şeklini veriyor.¹⁵⁶

Şart’a ta’lik’in (şarta bağlamanın) fikhî hükümlere etki edip etmemesi konusunda Hanefîler’le İmam Şâfiî arasında geçen ictihâd farklılığını Hanefî usûlcü Şâfiî, eserinde şöyle aktarıyor:

“Bu konuda fakîhler iki görüşe ayrılmıştır. Bize (Hanefîler’e göre) şarta ta’lik, şartın mevcudiyetinin vakti için bir sebeptir, öncesi için değil. Şâfiî’ye göre ise ta’lik, o anda var olan bir sebeptir, ancak şartın yokluğu hükme de mâni olur. Bu ihtilâf sonucunda, örnek olarak bir erkek, yabancı bir kadına, ‘seninle evlendiğimde boşsun.’ dediğinde, ya da bir kişi, bir köleye ‘sana sahip olduğumda hürsün.’ dediğinde, Şâfiî’ye göre bu ta’lik batıldır. Çünkü ta’lik’in hükmü, sözün başının bir illete bağlanmasıdır. Ona göre burada geçen boşama da hürriyete kavuşturma da (o an vaki olan) bir yere (mahal) dayanmadığından illete bağlanmış sayılmamaktadır. Bize göre ise ta’lik sahihtir. Çünkü bu şekilde söz söyleyen kişinin sözü, şartın mevcûdiyeti vaktindeki illete dayanıyor ve ayrıca şartın varlığı vaktinde mülk de sabittir. Bundan dolayı erkek, yabancı bir kadına, ‘seninle evlendiğimde boşsun.’ dedikten sonra onunla evlenirse talâk vaki olur. /boşama gerçekleşir. İşte biz bu mâna’dan dolayı şunu diyoruz: ‘mülkün yokluğu suretinde ta’lik’in sahih olmasının şartı, onun mülk’e veya sebep’i-mülk’e dayanmasıdır. Öyle ki meselâ, bir erkek, yabancı bir kadına, ‘eğer eve

oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın. Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse onlara karşılığını ödeyin ve aranızda güzelce konuşup anlaşın. Anlaşmakta zorlanırsanız bu durumda o erkeğin hesabına başka bir kadın emzirecektir.”

¹⁵⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/35

girersen boşsun.’ dedikten sonra onunla evlenirse, daha sonra da şart gerçekleşse (kadın eve girse) talâk vaki olmaz. /boşama gerçekleşmez.”¹⁵⁷

Beyânı-tağyîr’in hükmü, onun sadece mevsûlen sahih olup mefsûlen sahih olmamasıdır. Yani beyânı-tağyîr, derhal/anında hüküm bildirir, te’hiri/gecikmeyi kabul etmez.¹⁵⁸ Çünkü şart ve istisnâ kendi başına var olan müstakil birer ifade şekilleri değildirler. Öncesi (mâ kabli) olmadan bir anlam ifade etmezler. Bundan dolayı mevsûlen/anında hüküm bildirmesi esastır.¹⁵⁹ Ayrıca şart veya istisnâ’nın nâsih/neshedici konumuna düşmemesi için gecikmeli olarak değil derhal varid olmaları gerekir.¹⁶⁰

Hz. Peygamber’in (a.s.s.), وَلَيْكْفِرُ عَنْ، فَلَيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَمَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَلَيْكْفِرُ عَنْ، (مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَلَيْكْفِرُ عَنْ،) (Kim bir hususta yemin eder de ondan başkasını daha hayırlı görürse hayırlı olanı yapsın ve yemini için de keffâret versin.”¹⁶¹ hadisini bu çerçevede anlamak mümkündür. Yani eğer istisnâ’nın mefsûl olması/gecikmesi câiz olsaydı yeminin iptal olması gerekirdi, oysa ki hadiste yeminin bozulmasına karşılık keffâretin yerine getirilmesi öngörülmüştür.¹⁶²

Hanefî usûlcülerden bir kısmı -Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî (v. 483/1090) gibi- beyânı-tağyîr kapsamında sadece istisnâ’yı kabu etmişlerdir. Onlara göre şarta ta’lik beyânı-tağyîr’in değil, beyânı-tebdîl’in konusudur.¹⁶³ Diğerlerine göre ise istisnâ’nın konumu şarta ta’lik’in konumu gibidir. Çünkü istisnâ’nın, cümlenin bir parçasında sözün bağlayıcılığına engel olması gibi şarta ta’lik de iki hükümden

¹⁵⁷ Şâsî, *Usûlü’s-Şâsî*, s. 249-250

¹⁵⁸ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 3/117

¹⁵⁹ Sa’d, Mahmûd, *Mebâhisü’l-Beyân ‘Inde’l-Usûliyyîn ve’l-Belâğîyyîn*, s. 204

¹⁶⁰ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 3/119

¹⁶¹ İbn Mâce, “Keffârât”, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/186 (no: 18251)

¹⁶² Sa’d, Mahmûd, *Mebâhisü’l-Beyân ‘Inde’l-Usûliyyîn ve’l-Belâğîyyîn*, s. 204

¹⁶³ Debûsî, *Takvimü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkh*, s 221; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/35

birisinin oluşmasını engeller. Bu yönüyle ikisi de aynı kısımda değerlendirilir ve beyân'ı-tağyîr'den sayılır.¹⁶⁴

Yine Hanefî usûlcüler, amm'ın tahsîs'ini ve mutlak'ın takyîd'ni genel olarak beyânı-tağyîr kapsamında kabul etmişlerdir.¹⁶⁵

D. BEYÂNI- TEBDÎL

Hanefî usûlünde genel itibariyle beyânı-tebdîl, “nesih” olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁶ Bu yönüyle beyânı-tebdîl, “sonraki bir beyân ile önceki beyânın hükümlerinin kısmen veya tamamen kaldırılması”¹⁶⁷ anlamını taşımaktadır.

İlk dönem Hanefî usûlcülerinden iki önemli isim olan Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî (v. 483/1090) ise beyân'ı-tebdîl kapsamında sadece “şart'a ta'lîk”i esas almışlardır. Bundan dolayı onlar, beyânı-tağyîr'de olduğu gibi beyânı-tebdîl'in de hükmünün sadece mevsûlen sahih olup mefsûlen sahih olmadığını ifade etmişlerdir. Yani beyân'ı tebdil de fevren/anında hüküm bildirir, te'hiri/gecikmeyi kabul etmez.¹⁶⁸

Debûsî ve Serahsî, klasik Hanefî çizgisinden farklı olarak beyânı-tebdîl'i, nesih sayan görüşü kabul etmemişlerdir. Şart'a talîk'i bu konuda örnek olarak zikreden bu iki usûlcüye göre beyânı-tebdîl, nesih değildir. Daha doğru bir ifadeyle nesih, beyân'dan sayılmaz. Çünkü beyân, var olan bir hadisenin hükmünü ilk olarak açığa çıkarmaktır. Nesih ise, sabit olduktan sonra bir hükmü (tümüyle) ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla şartın varlığı anında hükmün sabit olması bir nesih/kaldırma değil, bir tebdil/değiştirmedir.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), 3/120

¹⁶⁵ Emîr Pâdişâh, *Teyşîrû't-Tahrîr*, 3/172

¹⁶⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), 3/154; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, 2/62; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, s. 380

¹⁶⁷ Bardakoğlu, Ali, “Beyân”, *DİA*, 6/24

¹⁶⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, s 222; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/47

¹⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, s 222; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/35; Nesih'i beyân olarak kabul etmeyen Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî (v. 483/1090)'ye geç dönem Hanefî usûlcüsü olan

Bu görüştekilere göre nesih, hükmü yürürlükten kaldırmaktır (ref’). Hükmü açığa çıkarmak değildir (izhâr). İkisinin tanımları arasında bile bir örtüşme yoktur. Nesih’in beyân sayılması belki şu yönüyle mümkündür: Nesih, hükmün müddetinin sona erdiğini bildirmesi açısından Şâri’ Allah Teâlâ için açık bir beyândır. Çünkü Allah her şeyi hakikatleriyle bilmektedir. Hiçbir şey ona gizli değildir. Fakat, Allah’ın kulları için nesih, sabit bir hükmü ortadan kaldırmaktır. Meselâ, (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.” âyet’inden¹⁷⁰ dolayı öldürülen kişi (maktûl) şüphesiz kendi eceliyle ölmüştür. Ancak öldüren kişi (kâtil), bu fiilinden dolayı -kasten öldürmüştü kısıs, hatâen öldürmüştü diyet- cezasına maruz kalır. İşte Şâri’ in, kâtil için verdiği bu hüküm -kısıs veya diyet- onun için daha önce var olan ya hayat hakkının kısıs yoluyla ortadan kaldırılması veya onun için daha önce var olan mülkiyet hakkının bir kısmının diyet yoluyla ortadan kaldırılması demektir. Dolayısıyla, Kur’ân’la indirilen kısıs veya diyet hükmü, Şâri’ Allah Teâlâ açısından bir beyân’dır, onun kulları için ise bir nesihtir.¹⁷¹

Hanefîler’in cumhûr’una göre ise nesih, tebdîl’den ibarettir.¹⁷² Şâri’, (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً) “Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir-...” âyet’inde¹⁷³ geçtiği gibi nesih’i tebdîl

Muhibbullâh b. Abdîşşekûr el-Bihârî (v.1119/1707) de katılmaktadır. (Bkz. Bihârî, *Müsellemi’s-Sübût*, 2/51)

¹⁷⁰ A’râf 7/34

¹⁷¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/54

¹⁷² Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 3/155-156; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl fi Şerhi Mirkâti’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 198; İbnü’s-Sââtî, *Bedî’u’n-Nizâm (Nihâyetü’l-Vusûl ilâ ilmi’l-Usûl)*, 2/515; Leknevî, *Fevâtihi’r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi’s-Sübût*, 2/51

¹⁷³ Nahl 16/101: (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَعْلَمُونَ) “Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber’e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.”

olarak isimlendirmiştir. Tebdîl ise bir şeyin yok olup yerine başka bir şeyin gelmesidir. (نَسَخَتْ الشَّمْسُ الظَّلْمَ) “Güneş, gölgeyi neshetti” denilmesi bundandır.¹⁷⁴

Yukarıda verilen kâtil-maktûl örneğini Serahsî’yle aynı şekilde açıklayan Pezdevî, işin sonuç kısmında farklı bir şey söyler. Ona göre, Katl (öldürme), maktul (öldürülen) hakkında Şeri’at sahibi Allah’ın mahd (açık) beyânıdır, ama kâtil (öldüren) hakkında ise bir tebdîl ve tağyîrdir.¹⁷⁵

Lafız üzerinden yürütülen bu tartışmayla ilgili değerlendirmeler yapan Teftâzânî (v. 792/1390) şu sonuca varır: “Eğer beyân’dan kastedilen, sadece maksûd’u açığa çıkarmak ise nesih, beyân sayılır. Ancak beyân’dan kastedilen, önceden geçen (kelâm’ı-sâbık) sözü açığa çıkarmak ise nesih, beyân sayılmaz.”¹⁷⁶

Nesih’in¹⁷⁷ (النسخ) lugat olarak nakl, iptal ve izâle gibi mânalar taşıdığına karşı çıkan Serahsî, tüm bu lugavî anlamların mecâzî olduğunu ve nesih’in hakiki mânasının “tebdîl” olduğunu savunur.¹⁷⁸ Çoğunluk usûlcüler ise, nesih’in lugavî açıdan, “izâle/yok etme” ve “ref’/ortadan kaldırma” mânasını taşıdığını ifade ederler.¹⁷⁹

Şer’î açıdan ise nesih’i, “Allah’ın yanında malum olan mutlak’ın müddetinin beyânı”¹⁸⁰ veya “Sonradan (muterâhin) gelen şer’î bir delilin var olan şer’î bir hükmün

¹⁷⁴ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (Usûlü’l-Pezdevî), 3/155

¹⁷⁵ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (Usûlü’l-Pezdevî), 3/155

¹⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh*, 2/33

¹⁷⁷ Nesh konusunda geniş bilgi için bkz. Şimşek, M. Sait, *Kur’an’da Nesh Neselesi*, 235-248

¹⁷⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/53-54

¹⁷⁹ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (Usûlü’l-Pezdevî), 3/154; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkh*, s. 379; Dihlevî, Mahmûd, *İfâdetü’l-Envâr fî İdâeti Usûli’l-Menâr*, s. 353

¹⁸⁰ Neseî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhü’l-Musannif ‘ale’l-Menâri’l-Envâr*, 2/139

hilâfına/zıddına delâlet etmesi”¹⁸¹ şeklinde tanımlayan Hanefî usûlcüler, onun mevcûdiyeti için de Kur’ânın şu iki âyetini delil getirirler:¹⁸²

(مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah’ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”¹⁸³

(وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) “Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber’e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.”¹⁸⁴

Hanefî usulünde beyânı- tebdil kapsamında alınıp incelenen nesih, sonuç olarak genel çerçevesiyle beşer için bir bekâ/tebdîl, Allah için ise bir beyân olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁵

¹⁸¹ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl fi Şerhi Mirkâti’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 198

¹⁸² Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkh*, s. 228; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/54; Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 3/154; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhi’l-Musannif ‘ale’l-Menâri’l-Envâr*, 2/139; Sadrüşşeria’, *Tenkîhü’l-Usûl*, 2/63

¹⁸³ Bakara 2/106

¹⁸⁴ Nahl 16/101

¹⁸⁵ Hanefî usûlünde nesih’in aklen ve şer’an câiz olduğu kabul edilmiştir. Ancak nesih her alanda gerçekleşmez. Nesih’in gerçekleştiği tek bir alan vardır: Nesih, vücûd (varlık) ve ‘adem (yokluk) ihtimalini taşıyan ancak te’bîd (sonsuz olma) ve te’kît/tevkît (geçici olma) hallerinin içine karışmadığı hükümlerde olur. Çünkü te’bîd halinde nesihten bahsedilemez. Diğer şeriatları nesheden İslam şeriatının kıyamete kadar neshedilmeyecek olması gibi. Tevkît halinde de nesihten bahsedilemez. Belirli bir süreyle bir hükmü ortaya koyan şâri’in daha süresi bitmeden o hükmü neshedip ortadan kaldırması düşünülemez. Bunun aksisi bedâ ve galat olur ki bu hal, Allah için tasavvur edilemez. Nesih’in gerçekleştiği bu alana karşılık üç alanda da nesih gerçekleşmez: Birincisi, ‘adem’e/yokluğa asla ihtimali olmayan hükümlerde. Allah’ın sıfat ve isimleri gibi. İkincisi, vücûd’a/yokluğa asla ihtimali olmayan hükümlerde. Allah’a şirk koşmak gibi. Yani Allah’a şirk koşulan şerîk’in zaten varlıkları yok ki neshi de söz konusu olsun. Üçüncüsü, vücûd (varlık) ve ‘adem (yokluk) ihtimalini taşıyan ancak te’bîd (sonsuz olma) ve te’kît/tevkît (geçici olma) hallerinin içine karıştığı hükümlerde. Yani ebedî olduğu veya geçici olarak konulduğu malum olan bir konuda nesih yoktur. Ebedî olan bir

sonrasında gelen, (قَالَ لَهُ التُّكُّ) “annesinin hakkı üçte birdir” ifadesi, babanın mirastaki payının geri kalan kısım olan üçte iki olduğunu beyân eder. Böylece annenin payının açıklanmasıyla birlikte babanın payı da açığa çıkıp beyân edilmiş olur. Yani meskût olan babanın payı, mantûk olan payıyla ortaya çıkmış olur.¹⁸⁹

Yine beyânı-zarûret’in bu çeşidine mudârebe, muzâraa, vasiyet fikhî konuları örnek olarak verilebilir; ticârî ortaklık olup mal-iş (sermaye-emek) birlikteliğine dayanan mudârebe’de, zirâî ortaklık olan muzâraa’da, ve kişinin, malını ölüm sonrasına bağlayarak teberru yoluyla başkasına temlik etmesi olan vasiyet’te taraflardan birisi için pay belirlenip açıklama yapıldığında, bu beyân, zarûfî olarak kendisiyle ilgili herhangi bir açıklama yapılmayan diğer tarafın da geriye kalan paya sahip olduğunu ortaya çıkarmış olur.¹⁹⁰

b. Mütakellim’in hâlinin delâleti sebebiyle oluşan beyânı-zarûret:

Şeriat sahibi Hz. Peygamber’in (a.s.s.) bir işle ilgili kavli veya fiilî herhangi bir değiştirme cihetine gitmeden sükût etmesi, beyân sayılır ve o işin meşruiyetine delâlet eder. Çünkü vakt’i-hâcet’te beyân vaciptir. Hz. Peygamber’in (a.s.s.) o işi beyân etmeyip susması onun şer’an mahzurlu bir iş olmadığını ortaya koymaktadır.

Sahâbe’nin kudreti yettiği halde şahit olduğu bir fetvaya veya kadâen verilen bir hükme susması da beyân sayılır. Sahâbe’ye düşen görev, o hususta açıklama yapmasıdır, ancak onların vâcip olan beyân’da sükût etmeleri başka bir beyân’dır.¹⁹¹

¹⁸⁹ Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî*, s. 261; Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 3/147; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/50;

¹⁹⁰ Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî*, s. 261; Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 3/147-148; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/50; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhü’l-Musannif ‘ale’l-Menâri’l-Envâr*, 2/134-135

¹⁹¹ Hanefî usûl kitaplarında sahâbe’nin bu şekildeki beyân’ına dair şöyle bir örnek verilir: “Bir cariye kaçtı ve bir erkekle evlendi. Sonra çocukları oldu. Cariyenin efendisi bu hadiseyi -hüküm vermesi için- Hz. Ömer’e (r.a) bildirdi. Hz. Ömer (r.a), kaçak cariyenin efendisine ait olduğunu, çocuklara karşılık olarak babanın fidye verip kıymetleri karşılığında onları hür olarak almasını hükmetti. Ancak cariyenin ve çocuklarının menfaatlerinin tazmini konusunda sükût etti. Sahâbe’den bir topluluğun huzurunda geçen bu olay sükûtî beyanla oluşan icmâyı ortaya çıkardı ve bu icmâya göre “veled’i-

Yine bâkire kızın, nikâhta kendisini evlendiren velisine karşı sükût etmesinin rızasına delâlet etmesi, aynı şekilde, dâvalının (muddeâ ‘aleyh) yeminden kaçınmasının ikrâr’ına delâlet etmesi beyânı- zarûret’in bu türüne verilebilecek örnekler arasındadır.¹⁹²

c. Ğurûru defetme zarureti sebebiyle oluşan beyânı-zarûret:

Şüf’a hakkı sahibinin (şefi’), satımdan haberi olduğu halde müşteriden haram olan ğurûru/aldanmayı defetme zaruretiden dolayı suskun kalması veya kölesinin alış-veriş yaptığını gören sahibin, alış-veriş yapan insanların ğurûrlarını/aldanmalarını defedip zarara uğramalarını önlemek için zaruri olarak sükût etmesi¹⁹³ bu kısma örnek verilebilir.¹⁹⁴

d. Kelâm’ın zarûreti sebebiyle oluşan beyânı-zarûret.

Hanefi usûlünde “yanımda yüz ve (bir) dinar var”, veya “yanımda yüz ve (bir) dirhem var” denildiğinde, “matuf” olan kelimelerin (dinar, dirhem), “matuf aleyh” (yüz) cinsinden olduğuna dair bir beyân vardır. Dolayısıyla “dirhem” ve “dinar” lafızları, “yüz” lafzının tefsiri mahiyetindedir. Çünkü insanlar bu sözcükleri çok kullandıklarından dolayı talepleri kısa yollardan iletmek için “matuf aleyh” lafzının

mağrûr”un itlâf olan menfaatleri tazmin edilmez. Ya da akitsiz itlâf olan menfaatler tazmin edilmez. (Bkz Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl, (Usûlü'l-Pezdevî)*, 3/149-150; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/50-51; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr*, 2/135; Leknevî, *Fevâtihi'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, 2/51)

¹⁹² Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl, (Usûlü'l-Pezdevî)*, 3/150; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/51

¹⁹³ İmâm Şâfiî'ye göre bu sükût'un beyân sayılmadığı ifade edilmiştir. Çünkü bu sükût, iznin olduğu ihtimaliyle beraber iznin olmadığına dair ihtimaller de taşımaktadır. bkz. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 2/80

¹⁹⁴ Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr*, 2/136; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/151: (وَهُوَ السُّكُوتُ الَّذِي جُعِلَ بَيِّنًا ضَرُورَةً دَفْعَ الْغُرُورِ فَمِثْلُ الْمُؤَلَى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ: وَبِشْتَرِي فَمَسَكَتَ عَنِ النَّهْيِ كَانَ سُكُوتَهُ إِذْنَا لَهُ فِي التَّجَارَةِ عِنْدَنَا لِأَنَّ سُكُوتَهُ عَنِ النَّهْيِ مُحْتَمَلٌ قَدْ يَكُونُ لِلرِّضَاءِ بِتَصَرُّفِهِ وَقَدْ يَكُونُ لِقَرْطِ الْعَيْطِ وَقَلَّةِ الْإِلْتِقَاتِ إِلَى تَصَرُّفِهِ لِعَلِمِهِ أَنَّهُ مَخْجُورٌ عَنِ ذَلِكَ شَرْعًا)

tefsirini hazfetmeyi ve sadece “matuf” lafzının tefsirini zikretmekle yetinmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir.¹⁹⁵

Şâfiîler’de ise “matuf” lafız, “matuf aleyh” lafzı için beyân sayılmaz. Yani “dirhem” veya “dinar” lafızları, “yüz” lafzının tefsîri değildir. Çünkü “vâv’ı-âtife” yoluyla gerçekleşen atıf, dil açısından öncesi için tefsîr olmaya uygun bir yapıda değildir. Dolayısıyla, “yüz” lafzı mücmel bir lafız olduğundan söz sahibinin kastettiği ne ise o esas alınır.¹⁹⁶

IV. CUMHÛR’A GÖRE BEYÂN’IN TASNÎFİ

A. KAVL YOLUYLA BEYÂN

“Kavl, herhangi bir mânaya delâlet eden müfred/basit veya müşterek/birleşik lafızdır.”¹⁹⁷ Arzu edilen murâdı söz yoluyla açığa çıkarmada kavl/söz, müstakil bir beyân yöntemidir. Beyân’ın kavl yoluyla câiz olduğu fakihler tarafından ittifakla kabul edilmiştir.¹⁹⁸

Kavl yoluyla beyân’da söz, öncelikli olarak Allah’tan sâdır olur. Allah’ın kavl’i, bazen (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) “Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” âyet’inde¹⁹⁹ olduğu

¹⁹⁵ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 3/152: فِي رَجُلٍ (فَمَثَلُ قَوْلِ عَلْمَانَا - رَجَمَهُمُ اللَّهُ - فِي رَجُلٍ); Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/52; İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-Envâr fî Usûli’l-Fıkh*, s. 241; Sa’d, Mahmûd, *Mebâhisü’l-Beyân ‘Inde’l-Usûliyyîn ve’l-Belâğîyyîn*, s. 273

¹⁹⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/479; Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 3/152; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîri’n-Nusûs*, 2/161

¹⁹⁷ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef’âlü’r-Rasûl Sallâllâhu ‘aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ ‘ale’l-Ahkâmi’ş-Şer’iyye*, 2/33

¹⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh*, 5/98; Şevkânî, *Îrşâdü’l-Fuhûl*, 2/25

¹⁹⁹ Teğâbün 64/11: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) “Allah’ın izni olmaksızın hiçbir musibet başa gelmez. Kim Allah’a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya iletir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”

gibi hiçbir tefsîr'e ihtiyaç duyulmadan çok açık olur, bazen de O'nun kavlı'ı birbirinin tefsîri mahiyetinde beyân'a kaynaklık eder.

Meselâ Kur'ân'ın, (صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ) “Sarı renkli, parlak tüylü, bakanların içini açan bir inektir” âyet'indeki²⁰⁰ ifadesi, (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً) “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor.” âyet'indeki²⁰¹ ifadesinin beyânıdır.

Usûl ilminde mutlak olarak zikredildiğinde “sadece Hz. Peygamber'in (a.s.s.) sözleri, fiilleri, takrîrleri” anlamını taşıyan “hadîs”, Allah'ın sözü Kur'ân'dan sonra beyân'ın temeli kabul edilir.

Hiz. Peygamber'in (a.s.s.), (فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ وَالْأَعْيُنُ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سَقَّى بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ) “Yağmur ve nehir sularıyla sulanan arazilerin zekâtı onda birdir (öşr). Emek harcanarak (kuyudan su çekmek gibi) sulanan arazileri zekâtı yirmide birdir (nisf-i-öşr).²⁰² hadisi, Allah'ın (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) “hasat günü de hakkını verin.” âyetinin²⁰³ kavîf beyân'ıdır.

Aynı şekilde Hiz. Peygamber'in (a.s.s.) (أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ - ثَلَاثَ مَرَّاتٍ - أَلَا إِنَّ اللَّهَ سَيَفْتَحُ لَكُمْ) “Bilesiniz! Kuvvet atmaktır. -üç defa tekrarlayarak- Bilesiniz! Allah size arzı fethetmenizi nasip edecektir ve ihtiyaçlarınız karşılanacaktır. Sakın, kimse sizden oklarıyla oynamaktan acze düşmesin/geri

²⁰⁰ Bakara 2/69

²⁰¹ Bakara 2/67

²⁰² İbn Mâce, “Zekât”, 17

²⁰³ En'âm 6/141: (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَعَبَّيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّمَانَ وَمَثَابِغَ الْعِزِّ وَغَيْرَ مَثَابِغَ كُلًّا مِنْ تَمْرَةٍ إِذَا قِيلَ لَهُمْ كُنْزُكُمْ فَاحْتَدُوا عَلَيْهَا وَلَا تَوَدُّهَا لِئَلَّا تُحْبَبَ الْمُسْرِفِينَ) “Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O'dur. Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.”

kavramdır ki bu kavram, Cumhûr'un, “mefhûm’i-muvafakat” dediği, Hanefiler’in de “ibâretü’n-nass” dediği lafızlara tekabül etmektedir. Mefhûm’i-muvâkat denilmesinin temelinde de meskûtün ‘anh’ın hükümde mantûk’ün hükmüne uymasındır.²⁰⁸

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), mefhumlar (muvâfakat-muhâlefet) arasında cereyan eden farklı isimlendirmelerle ilgili şu tespite yer verir: “muvâfakat’a delâlet eden mefhûm’a “mefhûmü'l-hitâb”, muhâlefet’e delâlet eden mefhûm’a da “delîlü'l-hitâb” adı verilir.”²⁰⁹

Mefhûm’i-muvâkat’a “fehva’l-hitâb” ile “lahnü’l-hitâb” isimleri de verilmele beraber, Sübkî (v. 771/1370), bu iki lafız farklılık olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, “meskûtün ‘anh, hükümde mantûk’tan daha evlâ/öncelikli ise bu mefhûm’a, ‘fehva’l-hitâb, eğer ona eşit ise bu mefhûm’a da ‘lahnü’l-hitâb’ denilir.”²¹⁰

Meskûtün anh’ın hükümde mantûk’a eşit/müsâvi olduğuna örnek olarak şu âyet²¹¹ verilebilir:

(إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) “Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar. Zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.” âyet’i, mefhûm’u itibariyle, sadece onların mallarını zulüm yoluyla yemek değil, o malları itlâf etme, yakma veya gereği gibi koruyamama gibi her türlü kötü fiillerin de -zulmederek yemek ile eşit derecede- haram kapsamına girdiğini beyân etmektedir.

Meskûtün anh’ın hükümde mantûk’tan daha evlâ/öncelikli olduğuna örnek olarak da şu âyet²¹² verilebilir:

²⁰⁸ Nu’mân, Nâsîh Sâlih, *el-Beyân ‘Inde Ulemâi’l-Usûl*, s. 115

²⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*, 1/166

²¹⁰ Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi*, 1/317; Attâr, *Hâşiyetu’l-Attâr ‘alâ Şerhi’l-Celâl el-Mahallî ‘alâ Cem’i’l-Cevâmi*, 1/318

²¹¹ Nisâ 4/10

²¹² İsrâ 17/23

(وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا)

“Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle.”

Bu âyet mantûk’uyla anne-baba için öf! bile demenin haramlığını ortaya koyarken delâlet ettiğ meskûtün anı hükümünün de bundan daha öncelikli olarak anne-baba için güzel bir ahlak ve yumuşak bir huy ile onlara muamele edilmesinin vacip olduğunu mefhûm’uyla beyân etmektedir.

Şâr’i Allah’ın hükümlerin istinbâtı için belirlediği bir delâlet ve beyân yolu olan mefhûm’i-bi’l-kavl, usûlcülerin çoğunluğuna (cumhur) göre şer’î bir delildir ve uyulup kendisiyle amel edilmesi vaciptir.²¹³

Bu konuda Cumhûr’a muhalefet eden isim İbn Hazm (v. 456/1064) olmuştur., mefhûm’i-muvafakat’ın (delâletü’n-nass) delil olmadığını ileri süren İbn Hazm’a göre anne ve babaya Allah’ın ihsân’ı ve naime’siyle muamele etmek zaten âyet ve hadis lafızlarının ortaya koyduğu bir hakikattir, böyle bir anlamı ortaya çıkarmak için âyet’te geçen (أف) ‘öf!’ lafzının delâletine ihtiyaç yoktur.²¹⁴

C. FİİL YOLUYLA BEYÂN

Fiil yoluyla beyân’dan kastedilen husus, Hz. Peygamber’in (a.s.s.) davranışlarıdır. Çünkü bu yol ile beyân, sadece O’nun vasıtasıyla gerçekleşir.²¹⁵

²¹³ İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli’l-Fıkh (Muhtasarü’l-Mustasfâ)*, s. 118; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/433; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 3/71; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Münâzir*, 2/72; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 2/37-38

²¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 7/57-58

²¹⁵ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 3/27; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 2/25; Sa’d, Mahmûd, *Mebâhisü’l-Beyân ‘İnde’l-Usûliyyîn ve’l-Belâğîyyîn*, s. 119

Sünnet üst başlığı altında önemli bir yer tutan Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiilleri, onun sözleri ve takrîrleriyle birlikte İslâm Şeriatının Kur'ân'dan sonraki ikinci kaynağıdır.

Hz. Peygamber'e (a.s.s.) gönülden bir bağlılıkla itaati emreden âyet'lerin yanı sıra bizzat O'nun da, (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي) “Namazı beni namaz kılıyor olarak gördüğünüz gibi kılınız.”²¹⁶, (خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ) “Hac menâsikinizi/ibadetlerinizi benden alınız.”²¹⁷ gibi hadisleri, mübeyyin vasfına sahip Hz. Peygamber'in (a.s.s.) sadece kavillerinin değil, fiillerinin de İslâm hukukunda teşr'i kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır.

Beyân'ın en üst derecelerini kavil ve fiil oluşturmaktadır. Çünkü dinin mücmel nass'ları Hz. Peygamber'in (a.s.s) sözleri ve davranışları yoluyla açıklığa kavuşup ortaya çıkmaktadır ve bu ortaya çıkan hakikatlere samimiyetle ittibâ mükellef kulu Allah'ın murâdına ulaştırmaktadır.

İmâm Şâfiî'nin, “beyân'dandır ki Allah farz (ları) ını kitâb'ında bildirdi (ama onların nasıl olduğunu kendi Nebî'sinin (a.s.s.) diliyle beyân etti. Namaz sayıları, zekât, vakitleri ve Allah'ın kitâb'ında indirdiği diğer farzlar gibi.”²¹⁸ şeklindeki sözü, fiil yoluyla beyân'nın dindeki vazgeçilmez konumunu ortaya koymaktadır.

Serahsî ise, fiilî beyân'ın etkisini verdiği şu örnekle izah etmektedir: “Beyân'ın gayesi, kastedilen murâdı açığa çıkarmaktır. Bu hedefe ulaşmada fiilî beyân, kavlî beyân'dan dah öndedir. Hudeybiye anlaşması (6/628) senesinde Hz. Peygamber'in (a.s.s.), sahâbe'ye tıraş olmalarını emrettiği halde onların Rasûlullâh (a.s.s.) bizzat tıraş olduktan sonra kalkıp tıraş olmalarını görmez misin? Böylece biz öğrendik ki murâd'ı izhâr etmede kavil görev yaptığı gibi fiil de görev yapmaktadır.”²¹⁹

²¹⁶ Buhârî, “Edeb”, 27

²¹⁷ Şâfiî, *el-Müsned*, 1/350: (no: 904); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 5/204 (no: 9524); Müslim, “Hac”, 310: (لَا فَخْذُوا مَنَاسِكَكُمْ); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/203 (no: 14943): (لَا فَخْذُوا مَنَاسِكَكُمْ)

²¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21

²¹⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/27

Şâtibî'nin (v.790/1388) şu tespiti de fiilî beyân'ın kuvvetini göstermesi açısından dikkat çekicidir: “Fiil; muayyen ve özel keyfiyetleri beyân etmesi yönüyle kuşatıcılık özelliğine sahiptir ve bu konuda kavli beyân ona ulaşamaz. İşte bundandır ki -her ne kadar kavli beyân var olsa da- Hz. Peygamber (a.s.s.) namazı, haccı ve tahâret'i ümmetine kendi fiiliyle beyân etti, Cebrâil'in (a.s.) de ona beyân ettiği gibi. Çünkü (meselâ), Kur'ân'da arz edilen tahâret'in Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiili nedeniyle alınmış olması onu hissen yaşamak anlamına gelmektedir. Hisse ulaşmayı te'min etmede Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiili, nass'a dayanan aklın fevkindedir.”²²⁰

Hatta öyle ki (bazı) fakihler, Hz. Peygamber'in (a.s.s.), (لَيْسَ الْخَيْرُ كَالْمُعَايَنَةِ) “Haber (i işitmek, onu) görmek gibi değildir.”²²¹ sözünden de hareketle delâlet açısından O'nun fiillerinin (davranış), kavillerinden (söz) daha kuvvetli olduğunu kabul etmişlerdir.²²²

Fiil yoluyla beyân'ın vâki olup dinde hüccet teşkil ettiği -neredeyse tamamı denilebilecek- çoğunluk usûlcüler tarafından kabul edilmiştir.²²³

Fiil yoluyla beyân'ın gerçekleşmesini kabul etmeyen şâz görüşün, iki noktadan itirazlarını yönelttikleri görülmektedir:

²²⁰ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4/79, 80

²²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/341 (no: 1842)

²²² Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3/27: (لَكُونَهَا مُشَاهِدَةً أَدُلُّ عَلَى مَعْرِفَةِ تَفْصِيلِهَا مِنَ الْإِخْبَارِ عَنْهَا بِالْقَوْلِ); Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/25

²²³ Şevkânî (v. 1250/1834), Cumhûr'un fiil yoluyla beyân'ın gerçekleştiğini tartışmasız kabul ettiklerini ancak bu konuda ikisinin de vefât tarihleri aynı olan Hanefiler'den Kerhî'nin (v. 340/951) ve Şâfiiler'den Ebû İshâk mervezî'nin (v. 340/951) onlara muhâlefet ettikleri bilgisini aktarır. (bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/25). Âmidî de fiil yoluyla beyân'ın cumhûr'un mezhebi olduğunu, Şâz bir tâife'nin sadece buna muhâlefet ettiğini aktarır. (bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3/27). Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, s. 378

Birincisi, nakil yoluyla itiraz. Onlara göre Hz. Peygamber'in (a.s.s.) beyân'ı, fiiliyle değil, kavliyle gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in (a.s.s.), (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي), (حُدُّوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ) gibi sözleri fiili beyân'a değil kavli beyân'a delâlet etmektedir.

Fakîhler bu delilin geçersizliğini çok net bir şekilde ortaya koyup onu reddetmişlerdir. Şöyle ki; Hz. Peygamber'in (a.s.s.), (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي), (حُدُّوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ) gibi kavilleri, O'nun (a.s.s) fiillerinin beyân olduğuna delâlet etmektedir. Yoksa bu kavillerin bizzat (sadece) kendilerinin beyân olduğuna değil! Çünkü meselâ, (زَيْدٌ فِي الدَّارِ) “Zeyd, evdedir.” denildiğinde, “Zeyd'i görerek evde olduğunu tespit etmek”, “Zeyd'in haberini alarak evde olduğunu tespit etmek”ten daha kuvvetli bir beyân biçimidir.²²⁴

İkincisi, nakil yoluyla itiraz. Yine onlara göre fiilde, ‘uzama, gecikme’ söz konusudur. Acele olarak bildirme imkânı varken fiilin uzayıp gecikmesi beyân'ın gecikmesi anlamına gelir ki bu durum câiz değildir.

Bu delil de -geçersizliği ortaya konularak- şu şekilde reddedilmiştir: Fiil yoluyla beyân'ın gecikmesi, kavi yoluyla beyân'ın gecikmesinden daha çok değildir. Çünkü iki rekât namazın içinde nelerin var olduğunu anlatmak onu kılmaktan daha çok zaman almaktadır.

Ayrıca fiil yoluyla beyân'ın gecikmesi demek, imkân dahilinde olduğu halde o fiilin şer'î oluşunu bildirmemek ve onunla meşgul olmamaktır. Burada ise öyle bir durum ve gecikme yoktur. Bir fiil veya iş tabii şartlardan kaynaklı olarak zaman alıyorsa, meselâ “Medine'ye gel” denildiği vakit, bu çağrıya mazhar olan kişi hemen yola koyulup on beş gün sonra oraya varırsa, fiili geciktirmiş sayılmaz. Çünkü çağrıya kulak verip hemen yola çıkmıştır.

Yine, te'hiri herhangi bir amaç taşımadığı veya yasaklandığı zamanlarda beyân'ın acele bildirme imkânı olduğu halde geciktirilmesinin câiz olmaması

²²⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3/27; en-Nemle, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fikhi'-Mukâren*, 3/1249;

görüşüne karşı olarak şunu da söylemek lazım: Gecikmiş olsa bile sonradan mutlaka Beyân görevi yerine getirilmiştir.

Son olarak, beyân'ın te'hiri mutlak olarak yasaklanmamıştır. Yasak olan, onun ihtiyaç zamanında bildirilmemesidir ki burada ise öyle bir gecikmeden bahsedilemez.²²⁵

Fiil yoluyla beyân'ın hükmü; açıklığa kavuşturduğu mücmel'in hükmüdür. Yani mücmel'in hükmü vucûb, nedb veya ibâhe türlerinden hangisi ise beyânı-bi'l-fiil'in hükmü de ona göre şekil alır.²²⁶

Ancak Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiillerinin hükmünü bildiren özel bir delil yok ise eğer, fakihler bu konuda birbirlerinden farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bazıları; Rasûlullah'ın (a.s.s.) bu fiillerinin vucûb, bazıları; nedb, bazıları; ibâhe konumunda olduğunu savunmuşlardır. Bazıları da vakf (görüş belirtmeme) halini tecih etmişlerdir.²²⁷

Bu görüşler içerisinde bizim de kabul edip şâr'i Allah'ın maksûduna layık gördüğümüz görüş şudur: Eğer Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiili, Allah'a kurbet/takarrub (yakınlık) kastını taşıyorsa bu fiil mendûb sayılır. Eğer Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiili, Allah'a kurbet/takarrub (yakınlık) kastını taşıyamıyorsa bu fiil de mübâh sayılır.²²⁸

Ancak şu nokta gözden kaçırılmamalı. "Bir fiilin mübâh olması, o fiilin yapılmaması daha tercih edilir demek değildir. Bilakis, o fiilin yapılması -kişiyi günahlardan uzaklaştırması gibi- daha tercih edilir. Çünkü Hz. Peygamber'e (a.s.s.)

²²⁵ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/27; Îcî, Adudüddîn, *Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Münteha'l-Usûli*, 3/125; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh*, s. 379; Kûrânî, *ed-Dueru'l-Levâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/449; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 3/38; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, 3/176; Leknevî, *Fevâtihü'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, 2/54

²²⁶ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 288

²²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 274-281; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/253-256; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 288; Leknevî, *Fevâtihü'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, 2/53-62

²²⁸ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 1/85; Tilimsânî, *Miftâhü'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, s. 570-571; Îcî, Adudüddîn, *Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Münteha'l-Usûli*, 2/291-292

uymayı emreden âyet²²⁹, bir hususta veya belirli hususlarda değil, yüzde yüz denilebilecek tarzda bütün hususlarda ona uymayı emretmektedir. Usûlde adına “mutâbaat/teessî” denilen bu samimi bağlılık; bir fiili, Hz. Peygamber (a.s.s.) yaptığı gibi, yaptığı durumda ve yaptığı neden ile yapmayı ifade etmektedir.

D. TAKRÎR YOLUYLA BEYÂN

(قَرَر) fiilinin masdarı olan takrîr kelimesi sözlükte “sabit kalmak, kökleşmek” anlamına gelmektedir.²³⁰

Usûlî ıstılahta ise, “Hz. Peygamber’in (a.s.s.), yanında veya kendi asrında söylenen bir sözü (duyduğunda) ya da yapılan bir fiili (gördüğünde veya kendisine haber verildiğinde) inkâr etmeksizin sükût etmesidir.”²³¹

Sükût şeklindeki onaylamanın delil niteliğine ulaşması için söz söylemeyi gerektiren bir durumda susmanın gerçekleşmesi gerekir. Aksi durumda ise yani söz söylemenin gerekmediği bir durumda susmak, delâlet sayılmaz.²³² İşte Hz. Peygamber’in (a.s.s.), bu şekilde vâkıf olduğu bir söz veya fiili inkâr etmeksizin susması anlamındaki “takrîr” i böylece dinde şer’î bir delil hüviyetini kazanmaktadır.

Takrîr olarak isimlendirmenin temelinde Hz. Peygamber’in (a.s.s.), sözün sahibine veya fiilin failine sükûtuyla muvâfakat etmesidir ki bu bir nevi izin/onay anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (a.s.s.) bu şekildeki onaylamalarının veya tebessümünün dinde delil teşkil etme derecesini tespit, takrîr yoluyla beyân’ın konusu olarak karşımız çıkmaktadır.

²²⁹ Ahzâb 33/21: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا) “İçinizden Allah’ın lutfuna ve âhret gününe umut bağlayanlar, Allah’ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Rasûlullah’ta güzel bir örneklik vardır.”

²³⁰ Kal’aci-Kanîbî, *Mu’cemu Lugati’l-Fukahâ*, s. 140

²³¹ Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli’l-Fıkh*, 1/187: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رأى مكلفا يفعل فعلا أو يقول قولاً فقرر عليه ولم ينكر عليه كان ذلك شرعاً منه في رفع الحرج فيما رآه) Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 1/117

²³² Nu’mân, Nâsîh Sâlih, *el-Beyân ‘İnde Ulemâi’l-Usûl*, s. 177

Takrîr'in dinde delil teşkil etmesi için Hz. Peygamber'in (a.s.s.) o sözü veya fiili bildiği ve reddetmeye gücü yettiği halde susmasının, ayrıca o sözün veya fiilin hükmünü reddetmenin vacip oluşunu düşürecek bir beyân'la daha önce açıklamamış olmasının gerekli olduğu gibi şartlar bazı usûlcüler tarafından ileri sürülmüştür.²³³ Kâfir kimselerin sözleri ve fiillerine yönelik gerçekleşen Hz. Peygamber'in (a.s.s.) takrîrleri'inin, cevâz'a delâlet etmediği ise usûlcülerin genel de kabul ettiği bir husus olmuştur.²³⁴

Hz. Peygamber'in (a.s.s.) takrirleri hususunda öncelikle şunu söylemek elzemdir ki Allah'ın, Kur'ân'da Hz. Peygamber'i (a.s.s.) tanıtırken onun belirleyici vasıfları olarak saydığı “müjdeci ve uyarıcı olması, iyiliği emredip kötülüğü men'etmesi”,²³⁵ O'nun şeriat'a muhalif bir söz veya fiil karşısında susmayacağını ortaya koymaktadır.

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in (a.s.s.) vâkîf olduğu bir konuda takrîr edip susmasını şöyle açıklamaktadır: “Bir söz veya fiil eğer şeriat'a aykırı (münker) olsaydı Hz. Peygamber (a.s.s.) şüphesiz onu reddederdi. O'nun reddetmediği bir şey mubâh demektir, mubâh iyi olandır (ma'rûf). Hz. Peygamber'in (a.s.s.) iyi gördüğü şey iyidir. İyi ancak onun iyi gördüğüdür. Kötü de ancak onun kötü gördüğüdür.”²³⁶

Netice itibariyle Hz. Peygamber'in (a.s.s.) takrirleri/onaylamaları, dinde şer'î bir delil olarak sünnet kapsamında hukukun kaynaklarından biri sayılmıştır.

²³³ Tilimsânî, *Miftâhü'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû'ale'l-Usûl*, s. 584

²³⁴ Mâzerî, *İdâhü'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, s. 368; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, 6/58; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1/117

²³⁵ A'râf 7/157: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) “Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve O'nunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler.”

²³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 4/56

Takrîr'in beyânî delâletine gelince; öncelikle bilinmelidir ki sükût, hâle göre ve delile göre bağlayıcı sonuçlar ortaya çıkarır:

- Eğer Hz. Peygamber (a.s.s.), yanında veya kendi asrında gördüğü-duyduğu bir konuda hiçbir mâni de olmaksızın sükût etmiş ise bu hâl iki ihtimali barındırır: Hz. Peygamber (a.s.s.), bu fiilin/sözün haramlığını daha önceden ya bilmektedir ya da değil. Eğer durum birinci hâl gibi ise bu da iki ihtimali barındırır: Hz. Peygamber (a.s.s.), ya bu failin fiilinde/sözünde ısrarcı olduğunu ve bu fail de bu fiilin/sözün Hz. Peygamber (a.s.s.) tarafında ısrarla haram kılındığını bilir ya da değil. Eğer durum birinci şekildeki gibi ise Hz. Peygamber'in (a.s.s.) sükûtu, icmâ ile o fiilin/sözün câiz ve mubâh oluşuna delâlet etmez. Eğer durum ikinci şekildeki gibi ise Hz. Peygamber'in (a.s.s.) sükûtu, bu failin bu fiilin/sözünün inkârı/neshedildiği anlamını taşır. Aksi takdirde Peygamber'in (a.s.s.) sükûtu caiz olmazdı.²³⁷

-Eğer Hz. Peygamber (a.s.s.), yanında veya kendi asrında gördüğü-duyduğu bir konuda şer'î bir hüküm olmadığı için ve hiçbir mâni de olmaksızın sükût etmiş ise ve sonrasında da o konuya dair O'ndan bir beyân gelmemiş ise o konu olduğu hâl (ibâha) üzere bırakılır ve ümmeti sıkıntıdan kurtarma amaçlı O'nun bu takrîri, hitâb hükmünde şer'î bir delil olarak kabul edilir.²³⁸

Hz. Peygamber'in (a.s.s.) takrîrlerinin sadece bu takrîre konu olan kişi veya kişilere has olmayıp tüm ümmet için geçerli olduğu hususu da çoğunluk usûlcüler tarafından kuvvetli bir görüş olarak kabul edilmiştir.²³⁹

Hz. Peygamber'in (a.s.s.) işlenen bir fiile veya söylenen bir söze gülümseyerek takrîr'de bulunması sadece susarak takrîr'de bulunmasından daha kuvvetli bir beyân olarak kabul edilmiştir.²⁴⁰

²³⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 1/188-189

²³⁸ Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille fi'l-Usûl*, 2/64; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, 6/54, 59, 60; Nu'mân, Nâsîh Sâlih, *el-Beyân 'İnde Ulemâi'l-Usûl*, s. 179

²³⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, 6/55; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1/117

²⁴⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1/117

Hem söylenen kavle hem de işlenen fiile birçok örnekleri olan takrîr'e şu örneği vermekle yetineceğiz: Adı, Mersed b. Ebî Mersed (v. 3/625) olan sahâbî, Mekke'deki müslüman esirleri Medine'ye gizlice kaçırdığı gecelerden birisinde adı 'Anâk olan (meylettiği) kadınla karşılaştıktan sonra Hz. Peygamber'den (a.s.s.) o kadınla evlenmek için izin ister. Ancak Rasûlullâh (a.s.s.), “zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.” âyet'i²⁴¹ ininceye dek sükût etti ve konuşmadı. Âyet inince Rasûlullâh (a.s.s) efendimiz, Mersed b. Ebî Mersed'e bu evliliğin haram olduğu hükmünü bildirdi.²⁴²

E. İŞÂRET YOLUYLA BEYÂN

Hem manevî hem de hissî anlamı olan işâret'ten burada kastedilen anlam, onun hissî anlamıdır. Yani usûl'de beyân'a konu olan kısmı hissî olanıdır. Lugatte işâret, “hissî/duyusal yollarla bir şeyi tayin etmektir.”²⁴³ Daha bilinir bir ifadeyle “el, göz, kaş, baş vb. organlarıyla kişinin bir şeyi belirlemeye çalışması/işâret etmesidir.”²⁴⁴

Fiillerden bir fiil olarak kabul edilen işâret, hükümlere açık olmayan fiiller yoluyla delâlet ettiği için ğayr'ı-sarîh fiil olarak kabul edilmiştir. Hükme delâlet etmeyi genel bir çerçeveye ortaya koyması açısından kavî'e benzer tarafı da vardır. Meselâ, Hz. Peygamber'in (a.s.s.) mübârek ellerinin işâretleriyle üç defa gösterip, “ay şu kadar

²⁴¹ Nûr 24/: (الرَّأْيِي لَا يَنْكِيحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِيحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرَمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ)

²⁴² Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 5; Nesâî, “Nikâh”, 12

²⁴³ Tahânevî, *Mevsuâtü Keşşâfi İstilâhâti 'l-Funûn ve 'l-'Ulûm*, 1/201

²⁴⁴ İbn Manzur, *Lisânu 'l-Arab*, “ş-v-r” 4/436-437: (وأشار إليه وشور: أوماً، يكون ذلك بالكفِّ والعين والحاجب وأشار الرجل: وأشار إليه باليد: أوماً، وأشار عليه بالرأي. وأشار يُشير إذا يُشير إشارة إذا أوماً بيديه. ويُقال: شورت إليه بيدي وأشرت إليه أي لَوَّخت إليه وألحْتُ أيضاً. وأشار إليه باليد: أوماً، وأشار عليه بالرأي. وأشار يُشير إذا ما وَجَّه الرَّأْيِي)

çeker, şu kadar çeker, şu kadar çeker.”²⁴⁵ dedikten sonra üçüncü defasında baş parmağını bükmesi/tutması sözle yapılmış bir açıklama gibidir.

İşâret yoluyla ile delâlet/beyân üç şekilde meydana gelir: ²⁴⁶

-Teşbîhî işâret: İki husus arasındaki ortak benzerliklerden yola çıkarak muhatabın amaçlanan bilgiye rahatça ulaşmasını amaçlamaktadır. Meselâ, Hz. Peygamber’in (a.s.s.) ay’ın gün sayısını öğretirken ellerini kullanarak bunu yapması gün sayısının, elin parmak sayısına yönelik bir benzetmesidir.

-Tevcîhî işâret: el, parmak, yüz gibi uzuvlarla muhâtabın gözlerini/dikkatini belirlenen alana çekip yöneltmeyi amaçlamaktadır.

-Çok anlamlı fiil yoluyla işâret: Başı yukarıya doğru kaldırmanın red, aşağıya doğru indirmenin kabul anlamını taşıması gibi ortaya konuluş şekline göre anlam kazanan işâretler yoluyla maksûd’u hızlı bir biçimde aktarmayı amaçlamaktadır. Hz. Peygamber (a.s.s.) zamanında meydana gelen güneş tutulmasıyla ilgili Hz. Aişe’nin (r.a.), kendisine sorulan soruya başını göğe doğru çevirerek cevap vermesi²⁴⁷ buna bir örnektir.

Hz. Peygamber (a.s.s.), işâret yoluyla hükümleri üç şekilde beyân etmiştir:²⁴⁸

- Sözlü/sözle beraber işâret yoluyla: Hz. Peygamber’in (a.s.s.) bir hususla ilgili söylediği sözünü, Arapçadaki işâret isimleri lafızlarıyla destekleyerek beyân etmesidir. Meselâ, Hz. Peygamber’in (a.s.s.), “Şüphesiz Allah, göz yaşından dolayı ve

²⁴⁵ Müslim, “Siyâm”, 10: «أَنَّ سَمِيعَ ابْنَ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «الشَّهْرُ هَكَذَا، وَهَكَذَا، وَهَكَذَا» (سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا» - يُعْنِي: Buhârî, “Talâk”, 23: وَقَبِضَ إِبْهَامَهُ فِي النَّالِيَةِ ثَلَاثِينَ - ثُمَّ قَالَ: «وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا» - يُعْنِي تِسْعًا وَعِشْرِينَ - يَقُولُ: مَرَّةً ثَلَاثِينَ، وَمَرَّةً تِسْعًا وَعِشْرِينَ)

²⁴⁶ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef’âlü’r-Rasûl Sallâllâhu ‘aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ ‘ale’l-Ahkâmi’ş-Şer’iyye*, 2/20-22

²⁴⁷ Buhârî, “Cum’a”, 27: «عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وَالتَّاسُ يُصَلُّونَ، قُلْتُ: مَا شَأْنُ النَّاسِ، قَالَ: فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَيُّ نَعَمٍ»

²⁴⁸ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef’âlü’r-Rasûl Sallâllâhu ‘aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ ‘ale’l-Ahkâmi’ş-Şer’iyye*, 2/20-22

öldürmeyi kastederek- elini indirip, 'işte böyle!' dedi."²⁵² Hadiste görüldüğü gibi Hz. Peygamber (a.s.s.) haber verdiği hususla ilgili sorulan soruyu söze başvurmadan işâret yoluyla cevaplayıp beyân etmiştir.

İşâret'in beyân'ı/delâleti sonucunda fakîhler, şu üç konuda çeşitli hükümlere ulaşmışlardır:²⁵³

a. Dilsiz'in (lâl/ahras) işâreti muteberdir. Onun işâreti, konuşanın sözü makamındadır. Bundan dolayı bey', icâre, hibe, rehin, nikâh, ric'ât, zihâr, talâk, 'itâk, îbrâ, dâva, liân, kazf, islâm gibi tüm hukûkî tasarrufları işâret yoluyla geçerli hale gelir. Ancak şahitlik ve yemin bunlardan istisnâ edilmiştir.²⁵⁴

Boşamaya niyet etsin etmesin dilsizin sârih işâretiyle boşama gerçekleşir. İşâretin sarâheti, maksadı ortaya çıkaracak derecede anlaşılır olmasıdır.

b. Dili tutuklunun (kekeme/mu'takil) işâreti, anlaşılır bir durumda ise dilsizin hükümleri onun için de geçerlidir.

c. Söz söylemeye/konuşmaya gücü yeten kişinin işâreti, geçersizdir (lağv). Ancak kâfir'e emân vermek, namazda işâret yoluyla selama karşılık vermek gibi işâretleri muayyen olursa geçerli hale gelir. Yine koca, karısına, 'sen boşsun.' dedikten sonra üç parmağıyla da işâret etse karısı üç talâk ile boşanmış olur. Çünkü buradaki işâret gayeyi açıkça ortaya koyan muayyen bir işarettir.

İslâm hukukunda konuşmaya gücü yeten kimsenin işâret'i için söylenen ve çoğunluk âlimler tarafından kabul edilen genel nitelikli şu kural önem arz etmektedir:

²⁵² Buhârî, "İlim", 24: «هَكَذَا يَبْدُو فَحَرَفَهَا، كَأَنَّهُ يُرِيدُ الْقِتْلَةَ: وَمَا الْهَرَجُ؟ فَقَالَ: وَيَكْفُرُ الْهَرَجُ، قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْهَرَجُ؟ فَقَالَ: «هَكَذَا يَبْدُو فَحَرَفَهَا، كَأَنَّهُ يُرِيدُ الْقِتْلَةَ»

²⁵³

²⁵⁴ Hanefî fakîh'i İbn Nüceym (v. 970/1563), kazf hadd'i bile olsa hadler (hudûd) hariç, diğer hukûkî tasarrufların tümünde dilsizin işâret yoluyla tasarruflarının geçerli olduğunu belirtir.bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 296

“konuşmaya gücü yetenin işâreti, Allah haklarında hüküm doğurur, fakat kulların haklarında işâret, sözün yerine geçmez.”²⁵⁵

F. KİTÂBET YOLUYLA BEYÂN

Yazı/kitâbet, bir dilin vitrinidir. Fikrin ve düşüncenin nakil vasıtasıdır. Söz ve işaret hemen ortadan kaybolur ama yazı kalıcıdır. Temeli bir takım remz ve şekillerdir ki oraya bakan göz zihnen birtakım sonuçlar idrak eder ve artık elde edilen bu hulâsa, beyân’ın vasıtalarından biri olur.²⁵⁶

Usûlcülerden bir kısmı beyân yollarından biri sayılan kitâbet’i, fiil’den²⁵⁷ sayarken, bir kısmı onu kav²⁵⁸ kapsamında kabul etmiştir. Bir kısmı da onun hem kav²⁵⁸ hem fiil arasında ortak paylara²⁵⁹ sahip olduğunu savunmuştur. Ancak kitâbet, şekillere dayandığından onun fiil olarak kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir.

Hükümleri beyân açısından kitâbet’in/yazının beyân’ı, kav²⁵⁸’ın/sözün beyân’ından daha aşağı bir derecededir. Yani söz ile dinen hükmü kat’î olarak verilen birçok konu yazı ile aynı seviyede sonuca bağlanamamaktadır.

Meselâ, talâk/boşama meselesi bunlardan birisidir. Şöyle ki;

Hanefî fakihlerinden Kudûrî, ‘kocanın yazdığı yazıyla karısını boşamayı kastetmesi şartıyla boşamanın gerçekleştiği’ şeklindeki görüşü (bazı) Hanefilere ait olarak belirttikten sonra kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır: “Koca, karısını ihtimale yer bırakmayacak bir açıklıkta yazı yoluyla boşar ise boşama, niyete bakılmaksızın gerçekleşir. Çünkü açık yazı, anlaşılır söz gibidir. Onunla da boşama gerçekleşir.”²⁶⁰

²⁵⁵ İbn Hacer Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 9/438

²⁵⁶ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlü'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, 2/9

²⁵⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 278

²⁵⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh*, 1/117

²⁵⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/10

²⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd lil Kudûrî*, 10/4878; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 3/100

Mâlikî mezhebinede talâk'ın kitâbet yoluyla gerçekleşmesi aşağıdaki şekiller çerçevesinde bir sonuca bağlanmaktadır: Eğer koca, karısını boşamayı azmederek yazıyı yazmış ise yazının karısına ulaşıp ulaşmadığı dikkate alınmaksızın tartışmasız olarak boşama gerçekleşir. Eğer koca, karısını boşamayı azmetmeden yazıyı yazmış, fakat yazıyı karısına gönderirken azim hali içine girmiş ise boşama yine gerçekleşir. Eğer koca, karısını boşamayı azmetmeden yazıyı yazmış ve yazıyı karısına gönderirken de azim hali içine girmemiş, ancak yazı karısına ulaşmış ise bu durumda mezhepte il görüşe göre boşama gerçekleşir, ikinci görüşe göre de gerçekleşmez.²⁶¹

Şâfiî fakihlerinde Şîrâzî'ye göre “koca, sârih/açık bir yazıyla -niyeti boşama olmadığı halde-karısını boşadığını yazsa -şekillerden boşamanın kastedildiği açık olduğundan- sahih görüşe göre boşama gerçekleşir. Ancak bu şekilde gerçekleşen talâk/boşama, gâib olan kimse içindir, hazır olan kimse için değildir. Çünkü kitâbet/yazı, hazır olan için değil, gâib olan için ibâre/söz makamındadır. İşâretin, konuşan için değil, dilsiz için ibâre/söz makamında olması gibi.²⁶²

Hanbelî mezhebine göre genel itibarla boşamaya niyeti olmazsa bile kocanın karısını boşadığını sarîh/açık bir yazıyla yazması durumunda boşama gerçekleşir.²⁶³

G. TERK YOLUYLA BEYÂN

Terk, lugatte “bir şeyi bırakmak, salıvermek” demektir.²⁶⁴ Daha teknik bir tanımla; “Terk, yapılmasına güç yetirilen fiilin yokluğudur. Fiili terk edenin, kastının olup olmaması veya o fiilin zıddına yönelip yönelmemesi arasında fark yoktur. Yapılmasına güç yetirilemeyen fiilin yokluğuna ise terk denilmez.”²⁶⁵

²⁶¹ Recrâcî, *Menâhicü't-Tahsil ve Netâicu Letâfi't-Te'vil fi Şerhi'l-Müdevvene ve Halli Müşkilâtihâ*, 4/324

²⁶² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/13

²⁶³ Buhâtî, *Keşşâfü'l-Kinâ' 'alâ Metni'l-İknâ'*, 5/248

²⁶⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*, “t-r-k”, 1/345: (التَّرْكُ التَّحْلِيَةُ عَنِ الشَّيْءِ)

²⁶⁵ Tahânevî, *Mevsuâtu Keşşâfi İstilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, 1/422: (عدم فعل المقذور سواء قصد التارك أو لم يقصد، كما في النوم. وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض. وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يستى ترك)

Tanımından da anlaşıldığı gibi terk'in iki türü vardır. Birincisi gayr'ı-maksûd olan terk'tir ki bununla fiillere yönelik herhangi bir istidlâl yapılmaz ve bununla cevâz, kerâhet, tahrîm gibi hukûkî hükümler ortaya çıkmaz. İkincisi ise, maksûd olan terk'tir ki, "keff, imsâk, imtinâ" isimleriyle anılır ve beyân'a konu olup hukuka dair sonuçlar doğurur.²⁶⁶

Terk'in fiilden sayılıp sayılmaması tartışmasında çoğunluk fakîhler, terk'i fiillerden bir fiil olarak kabul etmiştir.²⁶⁷

Kur'ân ve sünnet nass'larında da terk'in fiilden sayıldığına dair işâretler bulmak mümkündür: "Din adamları ve âlimleri onları, günah olan sözleri söylemekten ve haram yemekten menetselerdi ya! İşledikleri (fiiller) ne kötüdür!" âyet²⁶⁸inde Allah, kötülükten nehy'i terketmeyi bir iş/fiil olarak göstermiştir.

Hz. Peygamber'in (a.s.s.), "bana ümmetimin iyi ve kötü olan amelleri arz edildi. İyi olan amellerinden eziyet veren şeyin yoldan kaldırılmasını, kötü olan amellerinden de mescitte olan tükürüğün defnedilmemesini/kaldırılmamasını buldum." hadis²⁶⁹inde de tükürüğü temizlemeyi terk, (kötü) bir fiil olarak kabul edilmiştir.

Usûlî ıstılâhta ise terk'i, "bir fiili yapmaktan veya bir sözü söylemekten sakınmak, yani fiil'i yapmayı ve kavl'i söylemeyi terk etmek." olarak tanımlayabiliriz. Fakat, terk yoluyla beyân'ın kapsamına giren kısım, kavli değil, fiili yapmayı terktir. Çünkü kavli-terk, genel itibarla "takrîr" kapsamında değerlendirilir.

²⁶⁶ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlü'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi 'ş-Şer'iyye*, 2/45-46

²⁶⁷ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4/419: (وَأَمَّا الْفِعْلُ؛ فَيَدْخُلُ تَحْتَهُ الْكُفُّ عَنِ الْفِعْلِ); Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 1/243; Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, 2/72: (ان الكف فعل على المختار)

²⁶⁸ Mâide 5/63: (لَوْلَا يُنْهَيْهِمُ الرَّبِّيُّونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَعْلِيهِمُ السُّحْتُ لَبُئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ)

²⁶⁹ Müslim, "Mesâcid", 57: (عَرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي حَسَنَةً وَسَيِّئَةً، فَوَجَدْتُ فِي مَخَاسِنِ أَعْمَالِهَا الْاُدَى يُبَاطُ عَنِ الطَّرِيقِ، وَوَجَدْتُ فِي مَسَاوِي أَعْمَالِهَا النَّجَاعَةَ تَكُونُ فِي الْمَسْجِدِ، لَا تُدْفَنُ)

Şurası açıktır ki Hz. Peygamber (a.s.s.), hükümleri bazen sadece fiilleriyle beyân ettiği gibi bazen de fiillerini takviye eden sadece sözleriyle beyân etmiştir. İşte bunun gibi, Hz. Peygamber (a.s.s.) hükümleri, bazen hiçbir söz kullanmadan bir fiili terk ederek, bazen de sözüyle takviye etmekle beraber bir fiili terk ederek beyân etmiştir. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür ki vâcip (farz), mendûp, mübâh fiil yoluyla beyân edildiği gibi harâm, mekrûh, (yine) mübâh da terk yoluyla beyân edilir. Yine şunu söylemek mümkündür ki meselâ; mekrûh, haram oluşu zannî olduğunda Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiiliyle beyân edilir ve müstahâb da vacip oluşu zannî olduğunda Peygamber'in (a.s.s.) fiili terkiyle beyân edilir.²⁷⁰

Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiiller'i veya terkler'i üzerinden yapılan bu tespit, bizi şu sonuca götürür: Rasûlullâh efendimiz (a.s.s.), ibadetler arasında fark oluşturduğuna göre, yani bazı ibadetleri diğerlerinden öncelikli saydığına göre fiil'i gibi onun terk'i de nass olarak kabul edilir.

Meselâ, Hz. Peygamber'in (a.s.s.), beş vakit namaz için ezân okunma uygulamasını yapması fakat, aynı uygulamayı bayram, güneş tutulması ve yağmur namazları için yapmayı terk etmesine²⁷¹ dayanan fakîhler, bu namazlar için -beş vakit namaz hariç-ezân okunmaması ve kâmet getirilmemesi yani terk'e ittibâ üzerinde icmâ etmişlerdir.²⁷²

Yine Hz. Peygamber'in (a.s.s.), müslümanların ölüleri üzerinde namaz kılıp Uhud şehitleri üzerinde namaz kılmayı terk etmesi sonucunda Cumhûr fakihler [Mâlik (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820, Ahmed b. Hanbel (. 241/855)], “şehîd üzerinde cenâze namazı kılınmaz.” hükmüne ulaşmışlardır.²⁷³

²⁷⁰ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âliü'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, 2/45-46

²⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/456 (no: 2004): (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الْعَبْدَ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ)

²⁷² İbn Dakîkul'İd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm*, 1/348; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/272, 320

²⁷³ Ebû Hanîfe (ö. 150/767), aşağıdaki hadis'i delil olarak şehîd üzerinde cenâze namazı kılınacağına hükmetmiştir: (عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ، ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى الْمَنْبَرِ)

b. Hükümün kendisine hâss olması sebebiyle terk: Bu kısım, haramlığı sadece Hz. Peygamber (a.s.s.) ile alakalı hususları ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in (a.s.s.) “Şüphesiz biz âl'i-Muhammed'e sadaka/zekât helâl değildir.”²⁷⁶ şeklindeki hadis'i ile düşmüş bir hurmayı bulduktan sonra söylediği, “bu hurmanın sadaka hurması olmasından korkmasaydım onu yerdim.”²⁷⁷ şeklindeki hadis'i O'nun sadaka ve sadaka kapsamında bulunma ihtimali taşıyan şeyleri -kendisine has olmak üzere- terk ettiğine dair örnekler olarak verilebilir.

c. Mücmel hükmü beyân etme veya onu örnek alma sebebiyle terk: Bu kısım, Hz. Peygamber'in (a.s.s.), âyet nass'ında geçen mücmel bir hükmü beyân etmeyi veya o hükmü örnek/ımtisâl olarak şâri' Allah Teâlâ'ya boyun eğmeyi ifade etmektedir. Bu şekildeki terk, hem Hz. Peygamber'i (a.s.s.) hem de ümmetini kapsamaktadır. Hükmü beyân eden terk'e şu örnek verilebilir; Hz. Peygamber (a.s.s.), vedâ haccında aynı ihramla önce umre yapıp ardından hac (kırân haccı) yaptı. Umreyi yaptıktan sonra ihrâm'dan çıkmayıp beklemesi üzerine kendisine sorulan, “insanlar umre ihrâm'ından çıktılar, siz neden ihrâm'dan çıkmadınız ya Rasûlallah?” sorusuna şu cevabı verdi: (إِنِّي) “Ben başımı telbid ettim/keçeledim, وَفَلَدْتُ رَأْسِي، وَقَلَدْتُ هَدْيِي، فَلَا أَجِلْ، حَتَّى أَتَحَرَ) hedy'imi/kurbanımı getirip hazır ettim. Onu kesmeyinceye kadar ihrâm'dan çıkmam.”²⁷⁸

Hz. Peygamber'in (a.s.s.), aynı ihrâm'la hac yapmayı gözeterek umre ihrâm'ından çıkmayı terk etmesi, onun bir hac mevsiminde hac için ayrı, umre için ayrı ihrâm'a girmeyi (temettü haccı) terk ettiğini göstermektedir. Bunu da beraberinde getirdiği hedy/kurbanlık sebebine bağlamaktadır. Hz. Peygamber'in (a.s.s.), yanında kurban getiren kimsenin kurbanını yerine ulaştırıncaya/kesinceye kadar tıraş olmaması ve ihrâm'dan çıkmaması gerektiğine dair ifadeleri, (وَلَا تَخْلِفُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ) gerektirir.

²⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/251 (no: 1725): (إِنَّا آلَ مُحَمَّدٍ لَا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ)

²⁷⁷ Müslim, “Zekât”, 165: «لَوْلَا أَنَّ نَكُونَ مِنَ الصَّدَقَةِ لَأَكَلْتُمُهَا»

²⁷⁸ İbn Mâce, “Menâsik”, 72

gösterdiği gibi kesilmesi gerekli olan hedy/kurbanlık için de tayin edilen bir vaktin olduğunu beyân etmiştir.²⁸¹

d. Sadece terk: Bu kısım, Hz. Peygamber'in (a.s.s.) hükümleri zor bilinen veya bilinemeyen terk'lerini ifade etmektedir. Şöyle izah edilebilir:²⁸²

-Bir konuda delil vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (a.s.s.) sâdır olan terk hükmüne ulaşıldığında o hükmün, ümmeti için de bağlayıcı olduğu kabul edilir. Çünkü hükümlerde eşitlik esastır.

-Bir konuda delil vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (a.s.s.) sâdır olan terk hükmüne ulaşılamadığında ise iki ihtimal söz konusu olur: Eğer, terk'in, taabbud/boyun eğme ve takarrub/yaklaşma amaçlı olduğu ortaya çıkarsa, terk konusu hususun, kerâhet/mekruh derecesinde olduğu kabul edilir. Böylece Hz. Peygamber (a.s.s.) için geçerli olan kerâhet hükmü aynı şekilde ümmeti için de bağlayıcı olur. Eğer terk'in hangi amaçla yapıldığı ortaya çıkmazsa, terk konusu hususun, ibâha/mubâh derecesinde olduğu kabul edilir. Böylece Hz. Peygamber (a.s.s.) için geçerli olan ibâha hükmü aynı şekilde ümmeti için de bağlayıcı olur.

Terk yoluyla beyân yöntemi bize göstermektedir ki Hz. Peygamber'e (a.s.s.) ittibâ'da fiil ile terk arasında fark yoktur. Yani O'nun yaptıklarını aynısıyla yapmak veya O'nun terk ettiklerini aynısıyla terk etmek Şâri'in bizden murâd'ıdır.

Hz. Peygamber'e (a.s.s.) ait olması mülahazasıyla terk'in ve fiil'in aynılığı konusunda fakîhler'in kalemlerine yansımış düşünce dünyalarında da bu hakikat gayet iyi okunmaktadır:

“Bizim terk konusundaki sözümüz de fiil konusundaki sözümüz gibidir. Biz ne zaman Hz. Peygamber'in (a.s.s.) bir fiili terk ettiğini görsek ve niçin terk ettiğın de

²⁸¹ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlü'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi'sh-Şer'iyye*, 2/54

²⁸² Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlü'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi'sh-Şer'iyye*, 2/55

bilmezsek O'nun bu terk'inin ibâha derecesinde olduğunu söyleriz. Ancak Hz. Peygamber'in (a.s.s.) bir fiili günah oluşu sebebiyle terk ettiğini görürsek o terk'in sadece kendisine mahsus olmadığını tespit etmediğimiz sürece bizim de o fiili terk etmemiz gerekir."²⁸³

"Rasûlullah (a.s.s) bir şeyi terk etti mi bize düşen de o hususta O'na uymaktır."²⁸⁴

H. AKLÎ DELÎL VEYA KİYÂS YOLUYLA BEYÂN

Bir hükmün nass olmaksızın aklî delîl yoluyla beyân edilmesi veya şer'î hükmü daha önce nass'la belirlenmiş bir konu kapsamına giren benzer diğer konulara ait hükümlerin aklî kıyas yoluyla beyân edilmesi de Cumhûrun dikkate aldığı beyân usullerinden biridir.

İlk hâle (aklî delîl yoluyla beyân) şu örnek verilebilir: Meselâ, (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) "De ki: "Her şeyi yaratan Allah'tır."²⁸⁵ denildiğinde yaratılmış şeyler kapsamına Allah'ın zâtı ve sıfatları da girmektedir. Oysa ki Allah'ın zâtı ve sıfatları yaratılmış değildir. Çünkü Allah Teâlâ, zâtıyla-sıfatlarıyla vâcibü'l-vucûd'tur. İşte Allah'ın

²⁸³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/228: (وَكَذَلِكَ نَقُولُ فِي التَّرْكِ، كَقَوْلِنَا فِي الْفِعْلِ، فَمَتَى رَأَيْنَا النَّبِيَّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَدْ تَرَكَ فِعْلًا شَيْئًا وَلَمْ نَدْرِ عَلَى أَبِي وَجْهِ تَرَكَهُ، فَلُنَا: تَرَكَهُ عَلَى جِهَةِ الْإِبَاحَةِ، فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ عَلَيْنَا، إِلَّا أَنْ يَثْبُتَ عِنْدَنَا: أَنَّهُ تَرَكَهُ عَلَى جِهَةِ التَّائِبِ بِفِعْلِهِ، فَيَجِبُ عَلَيْنَا تَرَكَهُ جَبْتًا عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يَثْبُتَ الدَّلِيلُ: عَلَى أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِهِ دُونَنَا)

²⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh*, 6/70: (وَقَالَ ابْنُ السَّمْعَانِيِّ: إِذَا تَرَكَ الرَّسُولُ شَيْئًا وَجِبَ عَلَيْنَا مُتَابَعَتُهُ فِيهِ)

²⁸⁵ Râ'd 13/16: (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ مِنْ رَبِّ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) "Göklerin ve yerin rabbi kimdir?" diye sor. "Allah'tır" diye de cevap ver; sonra de ki: "Öyle ise O'nu bırakıp da kendilerine bile fayda sağlayacak veya zararı savacak güce sahip olmayan koruyucu putlar mı edindiniz?", "Hiç körle gören bir olur mu? yahut karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?" diye de sor. "Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu iki yaratma arasındaki benzerlikten dolayı mı şaşırdılar?" De ki: "Her şeyi yaratan Allah'tır. O birdir, karşı konulamaz güce sahiptir."

zâtının ve sıfatlarının yaratılmış olmasının muhâl oluşu, aklın zarûrî olarak ulaştığı bir sonuçtur.²⁸⁶

Aklî delîl yoluyla beyâna âyet'ten şu örnek verilebilir: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) “Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi (haccetmesi), Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” âyeti²⁸⁷ kapsamına giren çocuk ve deli sınıfındaki insanların kastedilmeyip mükellef olma kapsamından istisnâ edilmeleri, fehmetmeyen kimseler için tekîfin mümteni oluşunu esâs alan aklın ulaştığı zorunlu bir sonuçtur.²⁸⁸

Aklî delîl yoluyla beyân’a hadisten de şu örnek verilebilir: Hz. Âişe’den (v. 58/678) rivâyet edilmiştir: “Fâtıma binti Ebî Hubeys, Hz. Peygamber’in (a.s.s.) yanına geldi. O’na, ‘Ya Rasûlallâh, ben (sürekli) istihâze olan bir kadını, (hiç) temizlenemiyorum, namazı terkedeyim mi?’ diye sordu. Hz. Peygamber (a.s.s.) de ona; ‘Hayır, bu bir damar (kanı)dır. Hayızın geldiği vakit namazı terket, hayızın seni terkettiğinde kandan temizlenip yıkan ve namazı kıl.’ buyurdu.”²⁸⁹ Bu hadis, temizlik konusunda damar kanının dikkate alınmasıyla ilgili aklî delâletin beyânını ifade etmektedir.

İkinci hâle (kıyâs yoluyla beyân) de şu örnek verilebilir: Ubâde b. Sâmit’ten (v. 34/654), Hz. Peygamber’in (a.s.s.) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Altın altınla, gümüş gümüşle, hurma hurmayla, buğday buğdayla, tuz tuzla, arpa arpayla misli misline (cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin) satılır. Kim artırır veya artırılmasını talep

²⁸⁶ Nu’mân, Nâsîh Sâlih, *el-Beyân ‘Inde Ulemâ’l-Usûl*, s. 186

²⁸⁷ Âl’i-İmrân 3/97: (فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ) “Orada apaçık deliller, İbrâhim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir.”

²⁸⁸ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, 2/314

²⁸⁹ Buhârî, “Vudû”, 65: (عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَتْ فَاطِمَةَ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ اسْتَحَاضُ وَإِذَا أَذْبَرْتُ فَأَغْسِلِي فَلَا أَطْهُرُ أَفَادُعُ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِحَيْضٍ، فَإِذَا أَقْبَلْتَ حَيْضَتِكَ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَذْبَرْتُ فَأَغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي») «Eğer bir kadın istihâze olan bir kadını, (hiç) temizlenemiyorum, namazı terkedeyim mi?’ diye sordu. Hz. Peygamber (a.s.s.) de ona; ‘Hayır, bu bir damar (kanı)dır. Hayızın geldiği vakit namazı terket, hayızın seni terkettiğinde kandan temizlenip yıkan ve namazı kıl.’ buyurdu.”

‘âkile²⁹³’ye bir diyet yüklemiştir. İslâm âlimleri de “hatâen öldürmede keffâreti katilin, diyeti de ‘akilenin üstleneceği noktasında görüş birliğine varıp”²⁹⁴ icmâ etmişlerdir. İşte bu icmâ, şer’î hükümler için bir beyân yoludur.

- Hz. Ömer (r.a./ v. 23/644) zamanında ülkenin bazı taraflarında içki içenlerin sayısı artmıştı. Şam valisi Hâlid b. Velîd (r.a./ v. 21/642), Halifeye bir mektup yazarak, insanların uygulanmakta olan cezayı önemsemez olduklarını bildirdi. Hz. Ömer (r.a.), konuyu sahâbeyle istişare etti. Hz. Ali (r.a./ v. 40/661), görüşünü şöyle dile getirdi; “Şarabı içen kişi, sarhoş olur. Sarhoş olunca hezeyana başlar. Hezeyana başlayınca iftira eder. İftira edenin cezası da Allah’ın kitâb’ında seksen değnek²⁹⁵ olarak belirlenmiştir.”²⁹⁶ Bunun üzerine Hz. Ömer (r. a.) ve diğer sahabîler (r. a.), Hz. Ali’nin (r.a.) görüşünü onaylayıp üzerinde icmâ ettiler ve namuslu bir kadına zina isnadında bulunan kişiye uygulanan kazf cezasına kıyas ederek şarap içen kişiye de seksen değnek vurulmasını karara bağladılar.²⁹⁷ Bu örnekte geçen, Hz. Ali’nin (r.a.) görüşü bir müctehid’in kavlidir. Hem bu kavil hem de bu kavil üzerinde oluşan icmâ, hükümlere dair birer beyân yoludur.

²⁹³ ‘Âkile, kasıtsız olarak işlenen cinayet diyetini veya “gurre” denilen malî tazminatı yüklenip ödeyen asabe, aşiret, divan üyeleri, meslek kuruluşları vb.dir. Herbirine âkil, tümüne birden de âkile denir. Âkile tarafından ödenen diyete “ma’kûle” denir. Aşireti veya ehl’i-divânı bulunan bir kimsenin işlediği cinayetten dolayı lazım gelen diyeti bu aşiret üyeleri veya ehl’i-divân aralarında taksim ve dağıtım yaparak üç sene içinde veliyy’i-cinâyet’e öderler. bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.10, 271

²⁹⁴ Bardakoğlu, Ali, “Diyet”, *DİA*, 9/477

²⁹⁵ Nûr 24/4: (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir.”

²⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 7/161: (أراه إذا سكر هذى وإذا هذى افتري وعلى المفتري ثمانون)

²⁹⁷ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, s. 122

V. BEYÂN'IN TE'HİRİ

Beyânın tehirinden kastedilen; mücmel, âmm, mecâz, müşterek, iki şey arasında mütereddid fiil, mutlak gibi beyâna ihtiyaç duyan her bir lafza veya fiile dair beyânın ertelenmesidir.²⁹⁸ Bunu iki başlıkta inceleyeceğiz:

A. BEYÂN'IN İHTİYAÇ VAKTİNDEN SONRAYA TE'HİRİ

Hâcet veya ihtiyaç vakti, mükellef kulun, şer'î bir hükmün beyânına muhtaç olduğu zamanı ifade etmektedir. Bu beyân, aciliyeti olan vecibeler için söz konusudur. Öyle ki söz konusu hükmün beyânı şayet gecikirse mükellef olan kul da Şâri' Allah Teâlâ'nın maksûduna ulaşmada geç kalmış olur.²⁹⁹

Cumhûra göre beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehiri câiz değildir. Çünkü teklîf'i-mâ lâ yutâk yoktur. Yani Allah, kuluna onun takat getiremeyeceği yükü yüklemez. Teklîf'i-mâ lâ yutâk'ın câiz olduğunu kabul edenlere göre ise beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehiri aklen câizdir, ancak böyle bir durum vâki değildir.³⁰⁰

B. BEYÂN'IN HİTÂB VAKTİNDEN SONRAYA TE'HİRİ

Hitâb vakti, mükellef kulun, Kur'ân'ın veya sünnetin hitâbını işittiği zamanı ifade etmektedir. Beyânın, hitâbın işitildiği vakitten sonrasında tehiri ise şâriin, mükellef kuluna mücmel bir hitâbla hitâb ettikten sonra o mücmelin beyânını fiil/amel vaktine kadar ertelemesini ifade etmektedir.³⁰¹

²⁹⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, 2/26

²⁹⁹ Süllemî, 'İyâd b. Nâmî b. 'İvad, *Usûlü'l-Fıkhî'l-Lezî Lâ Yesa'u'l-Fakîhe Cehlulu*, s. 410

³⁰⁰ Bâcî, *el-İşâret fi Usûli'l-Fıkh*, s. 35; Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, 1/42; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille fi'l-Usûl*, 1/295; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/187; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/32; Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2/102; Emîr Pâdişâh, *Teysîrüt-Tahrîr*, 3/128; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi' fi Usûli'ş-Şerâi'*, 2/112; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, 2/26; Şinkitî, *Müzekkire fi Usûli'l-Fıkh*, s. 222

³⁰¹ Süllemî, 'İyâd b. Nâmî b. 'İvad, *Usûlü'l-Fıkhî'l-Lezî Lâ Yesa'u'l-Fakîhe Cehlulu*, s. 410

Bu beyân, birlik veya müştereklik taşıyan isimler gibi hitâbın zâhir olmadığı veya zâhir olsa bile -tahsîs nedeniyle beyânın tehiri, neshin tehiri gibi-hitâbın, zâhirin zıddına kullanıldığı aciliyeti olmayan vecibeler için söz konusu olmaktadır.³⁰²

Beyânın hitâb vaktinden sonraya tehiri konusunda üç görüş mevcuttur:³⁰³

1. Beyânın hitâb vaktinden sonraya tehiri mutlak olarak câizdir. Bu görüş, Cumhûr'un (Mâlikiler, Hanbelîler, çoğunluk Şâfiîler) görüşüdür. Delilleri şunlardır:

- (فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ) “O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.” âyetlerinde³⁰⁴ Allah, beyânı (م) edatıyla öncesinde geçen emir üzerine atfetmiştir. (م) “sümme” edatı ise terâhî/gecikme ile birlikte tertip içindir. O halde beyânın, amel vaktine vaktine kadar mübeyyenden gecikmesi câizdir.

- (وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُوكَ وَأَهْلَكَ) “Korkma, üzülme. Biz seni ve aileni kurtaracağız.” âyetinde³⁰⁵ geçtiği gibi Allah, Peygamberlerini ve onlara iman edenleri kurtarmayı

³⁰² Mv.F., “Beyân”, 8/223

³⁰³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/292, 315, 329; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 282; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, 1/329; Şîrâzî, *et-Tebşîra fî Usûli'l-Fıkh*, s. 164, 207; Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, 1/42-43; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille fî'l-Usûl*, 1/295-305; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 192-195; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/187-214; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3/32-47; Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, 2/215-225; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd fî Usûli'l-Fıkh*, 4/59-64; İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, 4/87-89; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, 1/534-539; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/690; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh*, s. 178-180; Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 2/47-60; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, s. 224-227; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/108-109; İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-Nîzâm*, 2/512; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 1/242; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, 2/26-30; Süllemî, 'İyâd b. Nâmî b. 'İvad, *Usûlü'l-Fıkhî'l-Lezî Lâ Yesa'u'l-Fakîhe Cehluhu*, s. 410-413

³⁰⁴ Kıyâmet 75/18, 19

³⁰⁵ Ankebût 29/33: (وَلَقَدْ أَن جَاءتْ مُسَلِّمًا لُوطًا سُبْحًا يَوْمَ وُضِعَ يَوْمَهُمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ) “Elçilerimiz Lût'a geldiklerinde, Lût, onlar yüzünden tasalandı, onlar hakkında çaresizlik içine düştü. Elçiler ona, "Korkma, üzülme. Biz seni ve aileni kurtaracağız. Ancak karın başka. O geride kalıp helak edilenlerden olacaktır."

vaad etmiştir. Hz. Nuh (a.s.) da bunda dolayı tufan esnasında oğlunu kurtarması için Allah'a şöyle yalvarmıştır: (وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ) Nuh Rabbine dua edip dedi ki: "Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vâdin ise elbette haktır. Sen hakimler hakimisin."³⁰⁶ Ancak Allah Teâlâ, amel/tufan vaktine kadar ertelenmiş bir beyânla Hz. Nûh'a (a.s.) oğlunun sâlih bir amel olmadığını, bundan dolayı da "ehl" kapsamında sayılmayacağını ifade ederek şöyle buyurmuştur: (قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) "Allah buyurdu ki: "Ey Nûh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir. Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme! Ben cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum."³⁰⁷ Bu âyetlerde görüldüğü üzere beyânın hitâb vaktinden sonrasına tehiri câizdir.

- (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) "Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin." âyetiyle³⁰⁸ Allah, namazın kılınmasını ve zekâtın verilmesini emretti. Sünnet de bu iki ibadetin nasıl yerine getirileceğiyle ilgili detayları belirledi. Ancak, sünnetin bu belirlemeleri âyetle hemen birlikte yani eş zamanlı olmadı. Âyetler indikten sonra sünnet, detayları belirledi. İşte bu durum, beyânın hitâb vaktinden sonraya ertelenebileceğinin câiz olduğunu göstermektedir.

2. Beyân'ın hitâb vaktinden sonraya tehiri mutlak olarak câiz değildir. Bu görüş, çoğunluk Hanefîlerin ve Mutezîlîlerin ile bazı Şâfiîlerin görüşüdür. Delilleri şunlardır:

- Açıklamaya muhtaç bir hitâbın beyânını ertelemek, mükellefi bilgisizlik içinde bırakmayı ve onun, Allah'ın hitâbıyla herhangi bir şeyi murâd etmediği zannı içine girmeyi beraberinde getirmektedir. Böyle bir tasavvur Allah için mümtendir.

³⁰⁶ Hûd 11/45

³⁰⁷ Hûd 11/46

³⁰⁸ Bakara 2/110: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) "Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin. Kendiniz için her ne iyilik işlemiş olursanız, Allah katında onu bulursunuz. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızı görür."

- Eğer beyân'ın tehiri câiz olursa bunun ya muayyen bir vakte kadar ya da süresiz olarak câiz olması gerekir. Muayyen bir vakte kadar beyânın tehirine dair bir delil yoktur. Beyânın süresiz olarak tehir edilmesi durumunda ise hitâbın anlaşılmasız bir halde olduğu ve teklîf-i-mâ lâ yutâk durumları ortaya çıkar bu iki hâl de câiz değildir.

3. Beyân'ın hitâb vaktinden sonraya tehiri sadece mücmel lafızlar için câizdir. Bu görüş, Sayrafi (v. 330/941) ve Ebû Hâmid Merverrûzî (Mervezî) (v. 362/973) gibi bazı Şâfiîlerin ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044) gibi bazı Mutezîlilerin görüşüdür. Delilleri şunlardır:

- Mücmel lafız, kendisiyle amel edilme imkanına sahip zâhir bir lafız olmadığı için beyânının tehirinde mükellef kulun, Şâri'in maksadıyla ilgili hatalı bir düşünce içine girmesi söz konusu değildir. Bundan dolayı mücmel lafzın beyânı, hitâbtan sonraya tehir edilebilir. Ancak, kendisiyle hâss kastedilen âmm ile kendisinden mukayyed kastedilen mutlak'ın beyânı hitâb vaktinden sonraya tehir edilemez. Aksi halde mükellef kulun, Allah'ın murâd etmediği bir düşünce içine girmesi söz konusu olur.

VI. BEYÂN'IN HÜKMÜ VE KUVVETİ

(وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُونُوهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ)

"Allah, kendilerine kitap verilenlerden, "Onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz" diye sağlam söz almıştı. Ama onlar bunu kulak ardı edip kitabı az bir dünyalıkla değiştiler. Karşılığında aldıkları ne kadar da değersiz!" âyetine³⁰⁹ istinaden denilebilir ki beyâna muhtaç bir şeyi beyân etmek vaciptir ve beyânın ihtiyaç vaktinden sonrasına tehiri câiz değildir. Bu vucûbiyet iki durumda ortaya çıkar:³¹⁰

³⁰⁹ Âl'i-İmrân 3/187

³¹⁰ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlü'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi Ő-Şer'iyye*, 1/89

Birinci durum: Hükümü nass'la belirlenmiş bir meselede câhil mükellef'in soru sorması üzerine beyân, vâcip hükmünü alır. Bu durumda her beş teklîfi hükmün (farz, haram, mendûp, mekrûh, mübâh) mükellefe beyân edilmesi gerekir. Hz. Peygamber'in (a.s.s) (مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكْتَمَهُ أُجِرَ بِكُفْرِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ) “Kim(e) bir ilimden sorulur da gizlerse kıyamet gününde (ağzına) ateşten bir gem vurulur.”³¹¹ hadisinin bu hususa işaret ettiğini söylemek mümkündür.

İkinci durum: Mücmel bir hükümle amel etme vakti geldiğinde -islama girip ramazan ayına ulaşan mükellefe farz orucun açıklanıp öğretilmesi gibi- yine beyân vâcip hükmünü alır.

Vâcibi yerine getirme vakti geldiğinde mükellef kul vâcibi terkederse veya harama yönelirse ona vâcibi/farzı ve haramı beyân etmek vaciptir. Müstehab, mekrûh ve mübâh üçlüsünü beyân etmek ise temelde müstehâb olarak kabul edilmiştir. Ancak, mükellef'in, amellerin şer'î hükümlerini değiştirmeye -mekrûh bir vakitte nafileyeye teşebbüs etmesi, ibadet mahalli olmadığı halde mübâh bir fiille Allah'a ibadet emeye teşebbüs etmesi, sünnetlerden birisini mekrûh veya haram sayması gibi- yönelmesi durumunda müstehâb, mekrûh ve mübâh teklîfi hükümlerini beyân etmek vâcip olur.³¹² Beyânın hükmü ile ilgili aktardığımız tüm bu durumlar Hz. Peygamber (a.s.s.) dışındaki kimseler içindir.

Hz. Peygamber (a.s.s.) açısından ise, beyânın hükmü vucûb ifade eder. Ancak Hz. Peygamber'in (a.s.s.) beyânıyla hükümler, mutlak bir ibhâm/belirsizlik hâlinden kurtulduktan sonra O'nun için de beyânın hükmü diğerleri gibi olur. Mekrûh kategorisi hariç. Çünkü beyân edilmediğinde mükellef'in, mekrûh bir fiili mübâh olarak anlama

³¹¹ İbn Mâce, “İmân”, 24

³¹² Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlü'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi 'ş-Şer'iyye*, 1/89-91

ihtimalinden dolayı mekrûhun Hz. Peygamber (a.s.s.) tarafından beyân edilmesinin vucûbiyeti devam eder.³¹³

Beyân'ın kuvveti için veya beyânın kendi türleri arasında câri olan kıymet/öncelik sıralaması için şu tespitleri yapabiliriz:

Hanefî usûlünde beyân'ın kuvvet sıralaması şöyledir:³¹⁴

- Beyânı-takrîr: Beyân türleri arasında en açık olan beyandır. Temel işlevi, hakikat murâd edildiğinde mecâzın ihtimalini, âmm murâd edildiğinde hâss'ın ihtimalini ve mutlak murâd edildiğinde mukayyed'in ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (ertelemeli) hükümleri beyân etmesi sahihtir. Bu yönüyle hitâb vaktinden sonraya tehiri mümkündür.

- Beyânı-tefsîr: kıymet açısından beyânı-takrîrden sonra yerini alan beyandır. Temel işlevi, mücmel, müşterek gibi kapalı lafızları vuzûha kavuşturmadır. Bu beyân türünün de hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (ertelemeli) hükümleri beyân etmesi sahihtir. Aynı şekilde hitâb vaktinden sonraya tehiri mümkündür.

- Beyânı-tağyîr: Temel işlevi, lafzın zâhir mânasını başka bir yöne doğru değiştirmektir. Hükümleri beyân etmesi sadece mevsûlen (anında) sahihtir. Mefsûlen (ertelemeli) sahih değildir. Bu yönüyle tahsîs ve takyîd hallerinde hitâb vaktinden sonraya tehiri câizdir, ancak istisnâ ve şart'a ta'lik hallerinde tehiri caiz değildir.

- Beyânı-tebdîl: Tebdîlden kastedilen neshdir. Cumhûrun ıstılâhında nesh temel olarak sonradan gelen şer'î bir delil ile önceden gelmiş şer'î hükmün kaldırılması olarak tanımlanırken, Hanefîlerin ıstılâhında ise nesh, ağırlıklı olarak zihnen devam ettiği düşünülen şer'î mutlak bir hükmün süresinin bittiğinin beyânı olarak tanımlanmıştır.

³¹³ Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlû'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, 1/91

³¹⁴ Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, s. 245-269; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), 3/104-199; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/26-86; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/104-1999; Zâhidî, *Telhîsü'l-Usûl*, s. 31-34

Bir nesh işleminde, nesh (şer'î hükmün ortadan kaldırılması), nâsîh (şer'î hükmü ortadan kaldıran. Bu, hakîkî olarak Allah'tır, mecâzî olarak da delildir.), mensûh (mükellef'in fiilleriyle ilişkisi kesilip ortadan kaldırılan şer'î hüküm) ve mensûhün 'anh (mükellef) olmak üzere dört temel unsuru vardır.

Ayrıca neshin sahîh bir şekilde gerçekleşmesi için; nâsîhin şer'î bir delil olması, mensûhün şer'î bir hüküm olması, nâsîhin mensûhtan sonra gelmiş olması ve mensûhün itikâd ve fedâil konularında olmayıp amelî bir konuda olması şeklinde dört temel şartı bulunmaktadır.

- Beyânı-zarûret: Zarûret şiddetli ihtiyaç demektir. Derece açısından beyân sıralamasının sonunda yerini alan bu beyân türü, murâdın -beyân için olmaksızın- izhârı anlamını taşımaktadır.

Cumhûra göre beyânın kuvvet derecesine göre sıralaması ise genel itibarla şu şekilde geçmektedir: Kavî, mefhûm'i-kavî, fiil, takrîr, işâret, kitâbet, kıyâs.³¹⁵ Bazı kaynaklarda sıralama şu şekilde geçmiştir: Kavî, fiil, işâret, kitâbet, aklî delîl, terk.³¹⁶

Usûlcüler, kavî ile fiil arasında -delil açısından hangisinin daha kuvvetli olduğu yönüyle- ihtilaf etmişlerdir. Konuyla ilgili üç görüş vardır:

1. Birinci görüş:³¹⁷ Delil açısından kavî, fiil'den daha kuvvetlidir. Şöyle ki;

- Kavînin bir sigası vardır. Bu sigayla nefiste var olan maksat bütün yönlerden bilinir. Çünkü lafızlar, mânalar için konulmuştur. Fiilin ise tek bir sûreti vardır. Bu sûret ile hükmün derecesi-vucûp, mendûp, mübâh gibi- bilinmez.

- Kavî yoluyla mücmelin beyânına delâlet mümkündür. Ancak fiil yoluyla bu delâlet ya tekrar kavî veya akıl yoluyla ya da zarûrî olarak kasdın bilinmesiyle mümkün olur.

³¹⁵ Şîrâzî, *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh*, s. 53

³¹⁶ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 278-279; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîti fi Usûli'l-Fıkh*, 5/95; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, 2/25

³¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/29-30; Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlî'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, 1/99-101

- Fiil yoluyla ma'dûm (yokluksal) ve ma'kûl'a (akılsal) delâlet mümkün değildir. Fiil, sadece mevcûd (varlıksal) ve mahsûs'a (duyusal) delâlet edebilir. Kavlin ise sınırları geniştir.

- Fiil yoluyla beyân, kastedilmeyen bazı mânaları da beraberinde taşıyabilir. Bunun önüne geçmek için o fiilin ya sürekli tekrar edilmesi veya kavil ile beyân edilmesi ya da başka karineler yoluyla tespit edilmesi gerekir.

- Hükümler genel itibarla kavil yoluyla beyân edilmiştir, fiil yoluyla değil.

2. İkinci görüş:³¹⁸ Delil açısından fiil, kavil'den daha kuvvetlidir. Şöyle ki;

- Kavil yoluyla beyânı güç olup fiillere dayalı birçok ibadetler ile özel bir lafızla belirlenmemiş birçok şekiller ve detaylar fiil yoluyla beyân edilir.

- Fiil yoluyla meydana gelen beyân, nefsi daha çok tesir altında bırakır ve onu mutmain kılar. Hatırda kalması açısından da uzun zamanları kapsar. Hudeybiye'de sahâbesine kavliyle emrettiği halde karşılık bulamayan Hz. Peygamber'in (a.s.s.) artık hiç konuşmadan tıraş olması sonrasında sahâbenin hemen O'na ittiba etmeleri fiilin, kavil'den daha güçlü olduğuna dair mühim bir örnektir.

- Kavil, kuvvetini fiilden alır. Dolayısıyla te'kîd (fiil), müekked'ten (kavil) daha güçlüdür.

- Kavil; kendi içinde mecâz, nakil gibi ihtimaller barındırır. Fakat fiil, bütün bu ihtimallerden hâlidir.

3. Üçüncü görüş:³¹⁹ Kavil ile fiil temelde eşit derecededir. Gayeye ve şartlara göre biri diğerine öncelenebilir. Şöyle ki;

³¹⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/312; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s. 281; Emîr Pâdişâh, *Teysîrû't-Tahrîr*, 3/175-176; Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlû'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, 1/101-102

³¹⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4/79-84; Aşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlû'r-Rasûl Sallâllâhu 'aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ 'ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, 1/102-104

- Emredilen hüküm, basit bir yapıda ise veya karmaşık olsa bile mutâd/alışılmış bir yapıda ise kavil ile fiil beyânda eşit derecededir. Meselâ, Hz. Âişe'nin (r.a.), (إِدَا التَّقَى) "İki sünnet yeri karşılaştığında muhakkak gusül vacip olur. Ben ve Rasûlullâh (a.s.s.) böyle yaptık ve guslettik."³²⁰ sözünde geçtiği gibi guslün vucûbiyeti hem kavil ile hem de fiil ile ortaya konmuştur.

- Emredilen hüküm, mürekkeb (komplike) olsa bile mutâd ve bilinir bir yapıda ise kavil, fiil makamında beyân sayıldığı gibi fiil de kavil makamında beyân sayılır.

- Emredilen hüküm; rükünleri, şartları, tahsînî yönleri bulunup birçok cüzlerden meydana gelen mürekkeb bir yapıda ise ve lafız ile sınırlarını belirlemek yeterli olmuyor ise fiil, kavil'den daha kuvvetli hale gelir. Hz. Peygamber'in (a.s.s.) namazı, haccı ve tahâreti ümmetine fiil ile beyân etmesi -bu konularda kavilî beyânlar olduğu halde- işte bu yüzdendir.

³²⁰ İbn Mâce, "Tahâret", 111

İKİNCİ BÖLÜM

BEYÂN TEORİSİNİN DELÂLET YOLLARI ÜZERİNDE TATBİKİ: “HÂSS İLE ÂMM ÖZELİNDE”

I. DELÂLET YOLLARI YA DA ŞER’Î NASS’LARDAN HÜKÜM ÇIKARMA (İSTİNBÂT) ÜZERİNE BİR TEFEKKÜR

Bu bölümde beyân teorisinin, delâlet yollarından hâss ile âmm özelinde derinlemesine tatbikâtını inceleyeceğiz. Buna geçmeden önce ehemmiyetine binâen istinbât metodolojisiyle ilgili bir tefekkür duruşu yapacağız.

Yukarıdaki tanımda geçen, “şer’î” ifadesinden kasıt, dine ait olmaktır; çünkü “şer’ veya şeri’at, dindeki yolun adıdır.”³²¹ “Nass” ifadesinden kasıt ise, özel anlamı dışındaki genel anlamıyla “Kur’ân ve Sünnet lafız (melfûz) ları ile bunların mana (mefhûm) larıdır.”³²² “Hüküm” ifadesinden kasıt, “şâri’in ya iktizâ ya tahyîr ya da vaz’ yoluyla mükelleflerin fiillerine yönelik hitabıdır.”³²³

Tanımda geçen iktizâ, mükelleften bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını talep etme; Tahyîr, yapma ve yapmama konusunda onu serbest bırakma, Vaz’ ise bir şeyin başka bir şey karşısındaki konumunu belirleme anlamını taşımaktadır. Meselâ, “Güneşin batıya doğru dönmesinden gecenin karanlığı bastırıncaya kadar -belli vakitlerde- namaz kıl.”³²⁴ âyet’indeki güneşin gökyüzünün ortasından batı yönüne eğilmesi (dülûk) namazın vacip oluşu ve mükellefin bunu edâ ile borçlu olması için sebep kılınmıştır.³²⁵

³²¹ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s.92

³²² Tahânevî, *Mevsuâtü Keşşâfi İstilâhâti l-Funûn ve l-Ulûm*, 2/1696

³²³ İcî, *Adudüddîn, Şerhü l-Adud ‘alâ Muhtasari l-Münteha l-Usûlî*, 1/90

³²⁴ İsrâ 17/18: (اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا)

³²⁵ Beyânünî, Muhammed, Abu Al-Fath, “*Hüküm*” DİA, 18/467

İstinbât” ifadesinden kasıt ise, “dikkatli bir zihin, kuvvetli bir işaret (görüş) ve güçlü bir istidat ile nass’lardan manalar çıkarmaktır.”³²⁶

Buna göre müctehid, İslâm’ın şer’î nass’larından yoğunlaşarak hükümler çıkarırken şer’in kaynakları olan Kur’ân’a ve Sünnet’e dayalı birtakım kriterlerden yani metotlardan yola çıkarak sonuca ulaşır. Bu kriterlere “delâlet yolları” denilir ki bunların amacı şar’i Allah Teâlâ’nın hitâbını ve ona dayalı olarak da Hz. Peygamber’in (a.s.s.) sünnetini ikisinin murâdına muvafık olarak mükellefler için hükümleri beyân etmektir.

Delâlet yolları yöntemiyle beyân, sadece müctehidlere has bir çalışma sahası değildir. Delâlet yolları yöntemiyle beyân, öncelikli olarak Kur’ân’ın bizzat kendi ayetleri arasındaki tefsir ilişkisi yoluyla, daha sonra sünnet’in, Kur’ân’ı tebyin etmesi yoluyla, üçüncü olarak da İslâm müctehidlerinin bu iki kaynağa dayanarak istinbâtî çıkarımlarda bulunmaları yoluyla kendini ortaya koyan bir çalışma sahasıdır. Buna göre delâlet iki şey arasında çeşitli vasıtalarla ortaya çıkan bir bağdır veya bir ilişki ağıdır.

Sözlükte (دَلَّ - يَدُلُّ) kökünden gelen ve “irşâd etmek, kılavuzluk etmek, yol göstermek”³²⁷ anlamlarına gelen ve fıkıh usûlü’yle birlikte dil-edebiyât ve mantık ilimlerini de yakından ilgilendiren (الدَّلَالَةُ) kelimesi istilâhî olarak şöyle tanımlanmıştır: “Bir şeyin öyle bir hâl ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir. Bunlardan birincisine dâll, ikincisine de medlûl denilir.”³²⁸

³²⁶ Osman, Mahmûd Hâmid, *el-Kâmûsü’l-Mübîn fî İstilâhi’l-Usûliyyîn*, s. 52

³²⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, “d-l-l”, 4/1698; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, “d-l-l” 11/249; Mecmau’l-Luğati’l-Arabiyye, *Mu’cemü’l-Vasît*, “d-l-l”, 1/294

³²⁸ Râzî, Kutbüddîn, *Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantıkiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-şemsiyye*, s. 83; Bolay, Naci, “Delâlet”, *DİA*, 9/119

Daha kısa bir tanımlamayla delâlet, “Bir hususu diğer bir husustan anlayıp ortaya çıkarmanın adıdır. Müsemme-yât (isimlendirilen şeyler)’ın kendilerine isim olmuş isimlerden anlaşılması gibi.”³²⁹

“Temelde delâleti iki kısma ayıran mantıkçılar ve usûlcüler, dâll’in medlûl’üne delâletinin herhangi bir lafza dayanmasını lafzî delâlet, yazı, işâret gibi lafız olmayan şeylere dayanmasını da ğayr’ı-lafzî delâlet olarak kabul ederler. Meselâ, ‘kitap’ lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti lafzî, dumanın ateşe delâleti ise ğayr’ı-lafzî delâlettir.

Yine mantıkçılara ve usûlcülere göre ister lafzî olsun ister ğayr’ı-lafzî olsun her iki kısma ait delâletler üç’e ayrılır:³³⁰

1. Vaz’î Delâlet: Lafzın bizzat kastedilen mana için vaz’edilmiş olması sebebiyle dâll ile medlûl arasında zorunlu olarak ortaya çıkan delâlete denilir. ‘İnsan’ lafzının ‘hayavân’ı-nâtık’a, ‘erkek’ kelimesinin ‘erkek cinsiyeti’ne, ‘kadın’ kelimesinin ‘kadın cinsiyetine’, ‘sebeb’in ‘müsebbib’e, ‘vakt’in ‘namazın vucûbu’na delâlet etmesi gibi.

2. Aklî Delâlet: Aklın, dâll ile medlûl arasında zâtî yani doğrudan ve zorunlu bir alaka görerek birincisinin bilgisinden ikincisinin bilgisine ulaşmasını sağlayan delâlete denilir. Duvarın arkasından duyulan insan sesinin, orada bir insanın bulunduğu, yazının kâtib’e, dumanın ateşe, eserin müessir’e, alemin san’i Allah Teâlâ’nın varlığına delâlet etmesi gibi.

³²⁹ “Ya da “Delâlet, fiil [ortaya konulan eylem] ile anlaşılın veya anlaşılmanın bir işten başka bir işi anlamının adıdır. Mesela Hz. Yûsûf’un (a.s)’un kardeşleri, doğruluklarına işaret etsin diye Yûsûf’un gömleğini kuzu’nun kanına bulayıp babalarına öyle götürmüşlerdi, Hz. Yakûb (a.s), gömleğin kanlanıp ancak yırtılmamış olduğunu görünce anladı ki bu durum (fiil), onların yalancılıklarına delâlet etmektedir. Halbuki onun oğulları kendi fiillerinin buna delâlet ettiğini anlamamışlardı. Hz. Yakûb (a.s), söz konusu delâleti şu cümlesiyle ortaya koyuyordu: ‘Ne zamandan beri kurt, yumuşak karakterli ve zeki oldu da Yûsûf’u öldürdü ama gömleğini parçalamadı?’ (Bkz. Şinkîti, *Edebü’l- Bahsi ve’l- Munâzere*, s. 17)

³³⁰ Bolay, Naci, “*Delâlet*”, *DİA*, 9/119

3.Tabiî Delâlet: Aklın, dâll ile medlûl arasında tabiî yani biyolojik, fizyolojik veya psikolojik bir alaka görerek ilki hakkındaki bilgidan ikincisinin bilgisine ulaştırılan delâlete denilir. Ah sesinin göğüs ağrısına, yüz kızarmasının utanmaya, yüz sararmasının korku ve heyecana delâlet etmesi gibi.

“Bu şekilde klasik mantıkta lafzî aklî, lafzî tabiî, lafzî vaz’î delâlet ve ğayr’ı-lafzî aklî, ğayr’ı-lafzî tabiî, ğayr’ı-lafzî vaz’î delâlet olmak üzere başlıca altı çeşit delâlet düşünülmüşse de bunlardan sadece lafzî vaz’î delâletin mantık ilmini ilgilendirdiği kabul edilmiştir. Zira öncelikle mantık ilmi, lafızlarla manalar arasındaki ilişkiler üzerinde durur. Mantığın temel ğayesi, doğru ve tutarlı düşünmedir. İnsan düşüncelerini esas itibariyle sözle ifade edebildiği ve başkalarının düşüncelerini de söz yardımıyla anlayabildiği için mantık ilminde düşünceyi ifade eden dilin önemli yeri vardır. Öte yandan lafzî aklî ve lafzî tabiî delâletler de mantık ilminin dışında tutulmuştur. Çünkü bunların ilkinde delâlet eden sözün anlamı değil sesidir. Lafzî tabiî delâlette ise insanın herhangi bir tabiî halin etkisiyle çıkardığı sesler her zaman aynı ve tutarlı anlamlara delâlet etmez; zira bu delâletler belirsiz, izâfi ve sübjektiftir.”³³¹

Fıkıh usûlü “ilminin ve özellikle mantık ilminin asıl konusunu teşkil eden lafzî vaz’î delâlette esas olan, bir sözün doğru bir tasavvur veya tasdike ulaştırılacak şekilde sabit ve kesin bir anlam taşımasıdır. Bu bakımdan lafzî vaz’î delâlet bir fikri elde etmeye veya ondan faydalanmaya, öğrenme ve öğretmeye en elverişli delâlet çeşididir. Ayrıca lafzî vaz’î delâlet bir kere vazedildikten sonra kişilere göre değişmeksizin daima aynı anlamı korur; akıl, idrâk ve duyu alanına giren bütün bilgi objelerini ifade edebildiğinden en kapsamlı delâlettir.”³³²

Hem dilciler hem mantıkçılar hem de usûlcüler lafzî vaz’î delâleti üç kısma ayırırlar:³³³ Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o

³³¹ Bolay, Naci, “*Delâlet*”, *DİA*, 9/119

³³² Bolay, Naci, “*Delâlet*”, *DİA*, 9/119

³³³ Râzî, Kutbüddîn, *Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantıkiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-şemsiyye*, s. 83; Tahânevî, *Mevsuâtü Keşşâfi İstilâhâti’l-Funûn ve’l-‘Ulûm*, 1/787-790; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l- Kevkebi’l-Münîr*, 3/393; Şinkîti, *Edebü’l- Bahsi ve’l-Munâzere*, s. 17; Bardakoğlu, Ali, “*Delâlet*”, *DİA*, 119-

nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delalet etmesine “delâlet’i-mutâbakât” denilir. ‘İnsan’ lafzının tüm varlık ve unsurlarıyla ‘düşünen canlı’ya ‘ev’ lafzının duvar, tavan, pencereler ve kapılardan oluşan yapıya delâlet etmesi gibi.

Lafzın, o nesnenin veya kavramın tüm varlığına ve unsurlarına değil de bu unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesine de “delâlet’i-tazammun” denilir. ‘İnsan’ lafzının sadece ‘canlı’ veya sadece ‘düşünen’ varlığa delâlet etmesi gibi.

Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine de “delâlet’i-iltizâm” denilir. ‘İnsan’ lafzının ‘düşünen canlı’ya delâletinin yanında ‘ilim ve yazı sanatına sahip canlı’ya delâlet etmesi gibi.

Üç delâlet türünü de kapsayan bir örnek vermek gerekirse; ‘Mahlûk’ lafzının bütün yaratılmışlara delâleti mutabakât, insana delâleti tazammun, Hâlik’e (Allah) delâleti ise iltizamdır. Çünkü mahlûk lafzı, hâlik fikrini içermemekle birlikte zihin, mahlûk lafzından dolayı ve zorunlu olarak (bi’l-iltizâm) hâlik fikrine varmaktadır.

Mantık ilminde lafzî vaz’î delâlet esas olarak kabul edilirken usûl ilminde farklı olarak ğayr’ı-lafzî delâlet de itibara alınan bir delil çeşidi olmuştur. Muttali olduğu bir söz veya uygulama veya uygulama hakkında Hz. Peygamber’in (a.s.s.) sükûtunun “takrîrî” sünnet olarak adlandırılıp onaylama sayılması da bu sebeptir. Fakat burada hükme delâlet eden unsur mücerret fiil, işaret, sükût vb.den ziyade içinde bulunan ortam ve karinelerdir.”³³⁴

Hal böyle iken Kur’ân ve sünnet merkezli şer’î nass’ları sahih bir şekilde istinbât etmenin belki de öncelikli yolu kelâmdan maksûd olan manâyı ortaya çıkaran lâfızların delâlet veçhelerini sağlam olarak anlamak ve bilmektir.

122; Bolay, Naci, “Delâlet”, *DİA*, 9/119; Bâhîsîn, Ya’kûb b. Abdulvahhâb, *Turuku’l-istidlâli ve Mukaddemetuhâ ‘İnde’l-Menâtiketi ve’l-Usûlîyyîn*, s. 58-62

³³⁴ Bardakoğlu, Ali, “Delâlet”, *DİA*, 119

Çünkü, lafzın mânaya delâleti bazen vazihu'd-delâlet şeklinde olur ki bu, hiçbir harici etkiye dayanmaksızın lafzın bizzat kendisinin kastedilen manayı ortaya çıkarması anlamını taşır. Bazen de mübhem'ü-delâlet şeklinde olur ki bunun da anlamı, lafız kastedilen manayı ortaya çıkarmak için harici başka bir unsura ihtiyaç duyar ve bu harici unsur olmadan lafızdan murâd edilen mana tam olarak anlaşılmaz.³³⁵

İşte “Kur’ân ve Sünnet lafızlarının İslâm Hukukunun aslî kaynaklarından olması sebebiyledir ki dil ve edebiyat, mantık ve cedel ilimleriyle meşgul olan âlimler kadar İslâm hukukçuları da Arap dilinin yapı ve kuralları, lâfız ile manâ arasındaki bağlantılarıyla yakından ilgilenmişler ve bu ilimlerin ortaklaşa tesis ettikleri delâlet anlayışını usûlcüler, ‘lafızlardan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları’ ana başlığı altında daha da genişleterek Kur’ân ve Sünnet’in lâfızlarını anlamada, yorumlamada, manâ ve hükümle irtibatını kurmada kullanılan bir metodoloji olarak sistemleştirmişlerdir. Belki de Arap dilinde lafızlar ilk defa usûlcüler tarafından sistemli bir tahlil ve tasnife tabi tutulmuştur.”³³⁶

Hanefî mezhebinin önde gelen fakîh’i Pezdevî (v. 482/1089),

“Bilgininin kaynağı üçtür; his, haber ve istidlâl.”³³⁷ derken usûlcülerin lafız-manâ ilişkisini esas alarak hükümlere ulaşmalarını ifade eder ki ona göre, bu istidlâlî işleme fıkıh denilir veya bu fikhî işlem manâ, kıyâs, illet, sebep, ma’kûl, nükte, delil, nazar, re’y, hüccet, burhân gibi isimlerle isimlendirilir.

Lâfız-mâna ilişkisinin ortaya çıkardığı maksâtları kendine hedef olarak belirleyen istidlâlî bilgi, fikhın olmazsa olmaz ortada duran temel parçasıdır. Çünkü

³³⁵ Tavîle, Abdulvahhâb Abdusselâm, *Eseru'l-Lügat fi İhtilâfi'l-Müctehidîn*, s. 267

³³⁶ Bardakoğlu, Ali, “Delâlet”, DİA, 120

³³⁷ Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-şer'îyye*, s. 34-38; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), 2/360, 4/41; His, Dokunma, görme, işitme, tatma ve koklama duyularıyla elde edilen bilgidir. Haber, Doğruluğu ve(ya) yanlışlığı kendi içinde barındıran bilgidir. İstidlâl ise, delilin peşine düşüp onu aramak demektir. Buna istinbât, istihrâc ve ictihâd da denilir. (Bkz. Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-şer'îyye*, s. 34-38)

ilk olarak şeriat bilgisi olmadan, ikinci olarak usul'ü ve furû'u dahil nass'ların tümünün manâlarına vukûfiyet olmadan, son olarak da bunlarla amel olmadan fıkihtan bahsedilemez. Bundan dolayı sadece şer'î bilgiye sahip olan kişiye râvî, mes'elelere itkânı/vukûfiyeti olup da bunlarla amel etmeyen kişiye tek yönlü fakih (fakîhün min vechin düne vechin), ilk iki şartla birlikte bildikleriyle amel eden kişiye de. -Hz. Peygamber (a.s.s.)'in, 'şeytana karşı bir fakîh, bin âbid'ten daha hayırlıdır.'³³⁸ diyerek övdüğü- mutlak fakîh denilir.³³⁹

Dilleri genel olarak, "mânlar için konulmuş lâfızlar"³⁴⁰ şeklinde tanımlayan usûlcülere göre Allah Taâlâ, lâfızlar ve manalar yoluyla dillerde zorunlu bilgiler yaratmıştır.³⁴¹ ki bu görüş dillerin tevkîfî özelliğini göstermektedir.

Allah sesleri, harfleri ve müsemmeât'a delâlet eden bilgiyi yaratmıştır.³⁴² Ancak, bununla birlikte insanlardan birisinin bir lafzı, belirlenmiş bir mana için ortaya koymuş olması ve bunu imâ veya işâret yoluyla başkasına tanıtip öğretmesi de kabul edilmiştir, bundan dolayı meselâ, hiçbir dil bilmeyen bir grup çocuk bir evde bir araya getirilse, bu çocuklar belli bir yaşa geldiklerinde aralarında iletişimi sağlamak ve birbirlerine hitap etmek için zorunlu olarak bir dil üretirler denilmiştir. Çocuğun,

³³⁸ Tirmizî, "İlim", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 17: «فَقِيَهُ وَاجِدٌ أَشَدُّ: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَقِيَهُ وَاجِدٌ أَشَدُّ» عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ»

³³⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/10: «أَنْ تَمَامَ الْفَقْهِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاجْتِمَاعِ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ الْعِلْمُ بِالْمَشْرُوبَاتِ وَالْإِنْتِقَانُ فِي مَعْرِفَةِ ذَلِكَ بِالْوُقُوفِ عَلَى النَّصُوصِ بِمَعَانِيهَا وَضَبْطِ الْأَصُولِ بِفُرُوعِهَا ثُمَّ الْعَمَلُ بِذَلِكَ فَتَمَامُ الْمُتَّصِدِ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ الْعَمَلِ بِالْعِلْمِ وَمَنْ كَانَ خَافِظًا لِلْمَشْرُوبَاتِ مِنْ غَيْرِ إِنْتِقَانٍ فِي الْمَعْرِفَةِ فَهُوَ مِنْ جَمَلَةِ الرِّوَاةِ وَبَعْدَ الْإِنْتِقَانِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَامِلًا بِمَا يَعْلَمُ فَهُوَ فَقِيَهُ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ قَامًا إِذَا كَانَ عَامِلًا بِمَا يَعْلَمُ فَهُوَ الْفَقِيَهُ الْمَطْلُوقُ الَّذِي أَرَادَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ هُوَ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ»

³⁴⁰ İbn İmâm el-Kâmilyye, *Teyîrî'l-Vusûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-ma'küli ve'l-Ma'kül (el-Muhtasar)*, 2/182

³⁴¹ Bakara 2/31: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklerle arzedip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.”

³⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 181

ebeveyninden dil öğrenmesi de bu yolla gerçekleşmektedir. Bu da dillerin ıstılâhî özelliğini göstermektedir.³⁴³

Buna göre de Allah, sebepleri yaratmış, göz önünde olmayan birtakım ihtiyaçları için sürekli işaretlerde bulunmayı imkânsız gören akıl sahibi insan da böylece karşılıklı olarak bir dil oluşturmuştur. İstılâhî dil denilen insan unsurunun devrede olduğu dil gelişimi işte bu şekilde tamamlanmıştır.³⁴⁴

Hangi temele dayanırsa dayansın esas itibariyle onun dış cephesini oluşturup maksatların dünyasını görmemizi sağlayan lâfızları yoluyla dil, usûlcüye üç veri sunar: “Hükme delâlet ya siğa ve manzûm veya fahvâ ve mefhûm ya da manâ ve ma’kûl yollarıyla gerçekleşir. Zaten usûlcünün de tam olarak ictihâdî anlamda at koşturup kendini gösterdiği saha, ‘nas’lardan hüküm çıkarma yöntemleri’ denilen işte bu sahadır ve dil üzerinden ciddi bir çabayı ortaya koyan bu saha, esas itibariyle Hz. Peygamber (a.s.s.)’in fiillerine, takrirlerine ve sükûtuna dayanmaktadır, çünkü Kur’ân ondan işitilmiş ve hatta icmânın hücciyeti de ondan öğrenilmiştir.³⁴⁵

Bundan dolayı usûlcüler, lâfız ve manâ çerçevesinde hükme delâlet eden fikhî çıkarımlarda bulunurken Şâri’in maksûdunu tek ana hedef olarak göz önünde bulundurmışlardır. Onların dil üzerinde kılı kırk yararcasına derinleşme çabaları da herhangi bir sapma olmadan bu hedefe varmak içindir. Şer’î bazı hükümleri kapalı bulan fakîh, bunların mahiyetine vâkıf olamadığında şaşkına döner ve aciz kalır, onu bu çıkmazdan kurtarıp rahatlatan şey ancak şâri’in maksadını keşfedip ortaya çıkarmasıdır.

Şâtibî’nin (v.790/1388) “İctihâd derecesi, şu iki özelliğe sahip kişiye ancak verilir: Birincisi, şeriatın makâsıd’ını bütünüyle kavramak. İkincisi de bu makâsıd’a uygun olarak fikhî istinbât’ta derinleşmek.”³⁴⁶ şeklindeki vurgusu, lâfız-manâ eksenli

³⁴³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/84

³⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, s. 181

³⁴⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, s. 180

³⁴⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 5/41-42: (إِنَّمَا تَحْصُلُ دَرَجَةُ الْإِجْتِهَادِ لِمَنْ أَصْنَفَ بِوَضْعَيْنِ: أَحَدُهُمَا: فَهْمُ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ عَلَى كَمَالِهَا. وَالثَّانِي: الْمُمْكِنُ مِنَ الْإِسْتِنْبَاطِ بِنَاءً عَلَى فَهْمِهِ فِيهَا.)

çalışan dil'in ve bu dil ile çalışan müctehidin nihâî hedefini gösteren önemli bir tespittir.

Öyle ki şâri'in maksadına uygun olsun diye şer'(hukuk), lûgat'ın (dil) herhangi bir lafızla ilgili ortaya koyduğu ilk anlamı bile değiştirir, dönüştürür ve ona başka bir anlam kazandırır. Mesela lûgatte, 'salât' kelimesi 'duâ etme'; 'zekât' kelimesi, 'artma'; 'hac' kelimesi, 'kastetme' anlamlarına gelirken bunların her birisi Şâri' Hz. Peygamber (a.s.s.) tarafından birer özel ibadetin adı olarak belirlenmiştir.³⁴⁷

Şer'î nasslar üzerinden Şâri'in maksûdunu keşfe çıkan usûlcü/fakîh, bu hedefine ya bizzat anlamı zâhir/apaçık olan lâfızlar yoluyla ya da eğer anlamı açık değilse karîneler yoluyla ulaşır.³⁴⁸ Ne ki her iki halde de o, hedefini asla iskalamayan usta bir avcı gibidir.

Ancak bu isabetli vuruşlar için doğru yöntemlerin kullanılması gerekir. Yani fakîh, şer'i birer nass olan Kur'an'ın ve sünnet'in dayandığı ve artık İslâm'ın şîârı olmuş Arapça'yı sadece öğrenmekle yetinmez, onu bu iki dayanağın fihhına uygun olarak da öğrenir ve ancak bundan sonra istinbâti ameliyeye girer.

Hanbelî meşhur fakîh İbn Teymiyye'nin (v.728/1328) ifadesiyle, "bu alanda kişiye vâciptir ki Kur'ân ve sünnette beliren dili, örfü ve âdeti bilsin. Bu dile ait lâfızları duyduğunda sahâbe'nin Hz. Peygamber'den (a.s.s.) ne anladığını da bilsin. Çünkü bu dil, bu âdet ve bu örfle Allah ve Rasûlü kendilerine muhatap olmuştur, bundan sonra ortaya çıkanla değil!"³⁴⁹

Yine İbn Teymiyye'ye göre, "Kim sahâbe'nin kendi aralarında konuştukları ve Hz. Peygamber'in (a.s.s.) onlarla muhatap olurken konuştuğu dili ve onların bu dildeki âdetlerini bilmezse sözün yerini değiştirerek onu tahrif eder. Nice kimseler bir topluluğun ıstılâhına ait lâfızları öğrenir, sonra bu lâfızları Allah'ın veya Rasûl'ünün ya da sahâbe'nin kelâmında da bulunca zannederler ki onların bu lâfızlardan murâdı

³⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, 1/47

³⁴⁸ Nu'mân Cuğaym, *Turuku'l-Keşfi 'an Makâsid'ş-Şâri'*, s. 58

³⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 7/106

kendisinin anladığı gibidir. Halbuki Allah'ın, Rasûl'ünün ve sahâbe'nin muradı kendi anladığının zıddıdır. Bu; kelâm, fıkıh, nahiv ve diğer ilim erbabı arasında vâki olan bir durumdur.”³⁵⁰

İşte usûlcü/fakîh herhangi bir meselenin hükmünü ortaya çıkarmak veya o hükme dayanak olabilecek umumî kâideler tesis etmek için şer'î nass'lar yoluyla istinbâtî faaliyetlerde bulunurken luğat, sarf, nahiv ve me'ânî ilimlerine ihtiyaç duyduğu gibi,³⁵¹ kendisini başka bir yere değil sadece Şâri'in maksûduna götürecektir yollara ve yöntemlere de ihtiyaç duyar.

Hz. Ali'nin, kendisine sorulan, “Kur'ân'da bulunmayıp da sizde olan bir (vahiy) şey var mıdır?” sorusuna, “hayır! taneyi yaran ve nefsi yaratan Allah'a yemin ederim ki Kitâb (Kur'ân) için verilmiş fehm'den ve Sahîfe'de (Kur'ân) mevcut olandan başka bizde bir şey yoktur.”³⁵² şeklinde verdiği cevabında geçen ve “fehm” diye tanımladığı anlama gücü, aslında istinbâtî bir güçtür ki lafzın zâhir'inden mâna'nın hakikatine varışı yani şâri' Allah'ın makâsıdını ve mûrâdını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Gücünün yettiği kadar tüm cehdini ortaya koyduktan sonra artık müctehid, (وَلَوْ) “Eğer اَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٍ وَالْبَحْرِ يَمْدُهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı, deniz de -ardından ona yedisi daha eklenmek üzere- mürekkep olsaydı yine de Allah'ın sözleri tükenmezdi; Allah azîz'dir, hakîmdir.”³⁵³ âyetine tutunarak bitmez tükenmez bir i'câz'a sahip Kur'ân'ın esrârı karşısında Allah'ın kudretine teslim olur.

³⁵⁰ Âlu Muğîre, *Delâletü 'l-Elfâzi 'Inde Şeyhi 'l-İslâm İbn Teymiyye*, 1/46

³⁵¹ Mes'ûdî, Menâl binti Mubattî, *Sübülü 'l-İstinbâti 'inde 'l-Usûliyyîn ve Siletuhâ bi 'l-Menheci 'l-Belâğî*, s. 19

³⁵² Buhârî, “Diyât”, 31: (سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ، يُخَدِّثُ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَحْفَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِمَّا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ؟، 31: «وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فَهَمَّا يُعْطَى رَجُلًا فِي كِتَابِهِ، وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ» قُلْتُ: وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: «الْعُقْلُ، وَفِكَأُكَ الْأَسِيرِ، وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»

³⁵³ Lokmân 31/27

Bu tefekkür duruşundan sonra denilebilir ki sınırlarını şâri' Allah'ın şer' ve akıl birlikteliğini ölçü olarak çizip belirlediği Kur'ân ve sünnet nass'larının fikhına dair ümmet adına kendilerine hareket alanı oluşturan fakihler, İslâm hukûku usûlü tarihinde iki ana çizgide/ekolde beyân amaçlı istinbâtî çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

Bunlardan birincisi Hanefî fakihlerin oluşturduğu ekoldür, buna “Hanefiyye” okulu denilir. İkincisi de genelini Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerin oluşturduğu ekoldür ki buna da “Cumhûr” veya “Mütekellimîn” ekolü denilir.³⁵⁴

Adları ve okulları farklı da olsa Kur'ân'ın apaçık bir Arapçayla indiği ve onu insanlara beyân etmek için sünnetin de Arapçayla geldiği gerçeğini daima göz önünde bulunduran her iki okulun fakihlerinin ortak tezi, fikhî hükümlerin istinbâtında lafzın manaya delâletinin vudûh, ibhâm, zuhûr, hafâ gibi beyânî veçheler yönünden dereceli bir özelliğe sahip olduğudur. Fakîhlerin birbirlerinden farklılaştığı alan ise lâfızdan manaya yönelen beyân ok'unun ne kadar çok veya ne kadar çok şiddetli hedefe ulaştığı alandır ve fikhî hükümler, beyân'ın bu işlevine göre şer'î bir teklifle mükellefte kendine yer bulmaktadır. Tüm bu çabanın gayesi de Şâri' Allah'tan mükellef'e yönelen makâsıd-ı ş-şerî'a'ya ulaşip O'nun arzuladığı kulluğu tespit edip ortaya koymak ve yaşamaktır.

II. HÂSS İLE ÂMM ÖZELİNDE BEYÂNÎ VEÇHELER

A. HÂSS

Hass kelimesi lugatte, kıyas yoluyla iki şey arasında farklılık meydana getirmek³⁵⁵, belli bir şeyi belli birisine özel kılmak³⁵⁶, bir şeyi diğerinden ayrı tutmak,

³⁵⁴ Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 2/8

³⁵⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*, “h-s-s”, 2/153

³⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, “h-s-s”, s. 323

bir şeyi kendine ayırıp kendi için istemek³⁵⁷, bir şeyi ta'yin edip belirlemek³⁵⁸ anlamlarına gelen “husus” kelimesinin ism’u-fâil’idir.³⁵⁹

Istılâhî olarak ise hâss lafzını Hanefîyye metoduna bağlı usûlcülerden Debûsi, “zatiyla ve manasıyla sadece bir tek şeyi kapsayan lafızdır.”³⁶⁰ şeklinde tanımlarken, aynı metoda bağlı bir başka usûlcü olan Pezdevî, daha geniş bir tanımlamayla şöyle tanımlamıştır: “tek başına olarak ve herhangi bir iştirâk olmadan sadece bir tek mana için konulmuş her lafza ve tek başına olarak ma'lum şeyler için konulmuş her isme hâss denilir.”³⁶¹

İlk tanımın “en önemli unsuru ister zâtı ister manası itibariyle olsun hâss’ın sadece bir tek manayı kapsamış olmasıdır.”³⁶² İkinci tanımda ise “hâss, vâzî” tarafından tek bir manaya delâlet etmek üzere konulmayıp sadece tabii ve aklî birtakım delâletleri bulunan “ay, vay, ah, vah” gibi mühmel kelimelerden ayırt edilmektedir. Ayrıca tanımda geçen “manâ” içerisine, maddî varlık (ayn) mukabili olan “manâlar”ın da girdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Pezdevî’ye göre has, dış âlemde mevcut olan somut varlıklar yanında zihni anlamlar için de kullanılabilir. Dolayısıyla hâss’ın anlamı zihinsel ve zihin dışı, tikel (cüz’î) ve tümel (külli) olabilir.”³⁶³

Mütekellimîn metoduna bağlı usûlcülerden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (v.436/1044), hem “hâss” hem “husûs” lafızlarını “sadece tek bir şey için konulan lafızlardır.”³⁶⁴ şeklinde tanımladıktan sonra “husûs’un”, tahsîs edilmiş âmm

³⁵⁷ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “h-s-s” 2/1173

³⁵⁸ En-Nemle, *eş-Şâmil*, 2/551

³⁵⁹ Ali Cum’a, *Usûli'l-Fıkhî'l-Müeyesser*, s. 34

³⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, s 95: (اما الخاص : فإسم للفظ لا يتناول إلا الواحد بذاته و معناه)

³⁶¹ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), 1/30: (فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الإنفراد وانقطاع المشاركة و كل اسم وضع لمسعى معلوم على الانفراد)

³⁶² Koca, Ferhat, “Has”, *DİA*, 16/265

³⁶³ Koca, Ferhat, “Has”, *DİA*, 16/265

³⁶⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/251

konusunda kullanımının az olduğunu, “hâss”ın ise hem tek bir ayn (zat) hem de tahsis edilmiş âmm konusunda kullanıldığını, dolayısıyla temelde aynı olan bu iki lafız arasında bu yönüyle bir farklılık olduğunu ifade eder.³⁶⁵

Mütekellimîn metodunun önemli bir başka usûlcüsü olan Gazzâlî ise, hâss’ı “kapsamına aldığı mâna’da bir başkasını kendisiyle birlikte kabul etmeyen söz”³⁶⁶ olarak tanımlamaktadır.

“Gazzâlî’ye göre zatı itibariyle hâss olan (hâss li-zâtihi) bir kelime parçalanamayan “bir tek” gibidir. Herhangi bir varlığa nisbetle has olan kelime ise (hâss li-gayrihi) kendisinden yukarıdakilere göre hâss, aşağıdakilere nisbetle âmdir. Meselâ “insan” kelimesi “hayvan” lafzına nisbetle hâss, “erkek” kelimesine göre âmdir. Gazzâlî’nin hâss li-zâtihi ve hâss li-gayrihi kavramları ile Debûsî’nin zatı ve mânası itibariyle hâss olmak şeklinde yaptığı açıklama arasında bir yakınlık görülmektedir. Bu yakınlıktan hareketle genel olarak İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre hâss’ın “tek bir vaz’ ile bir tek mânayı ifade etmek üzere konulmuş lafız” olduğu söylenebilir.”³⁶⁷

Hâss’ın tanımında geçen “tek bir manâ” belirlemesi hâss’ın ayrıca kullanım alanlarını da ortaya koymaktadır. Yani “Zeyd” ismi özel bir zatın kastedildiğine, “insan, cin, melek” isimleri özel bir cinsin kastedildiğine, “erkek, kadın” isimleri özel bir nev’in kastedildiğine, “iki, üç, yüz, bin, grup, kavim” isimleri sınırlı sayıda bir adedin kastedildiğine, “ilim, cehalet” isimleri bir manânın kastedildiğine dair hâss lafzın hakîkî ve itibârî açıdan örneklemeleridir.³⁶⁸

³⁶⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, 1/251

³⁶⁶ Gazzâlî., *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, s. 162 : (القول الذى يندرج تحته معني لا يتوهم اندراج غيره معه تحت مطلق ذلك :
اللفظ)

³⁶⁷ Koca, Ferhat, “Has”, *DİA*, 16/265

³⁶⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkh*, s 95; Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 1/204; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîrî’n-Nusûs*, 2/161

1. Hâss'ın Çeşitleri

Hâss lâfız dört kısma ayrılır: Mutlak, mukayyed, emir, nehiy.

a. Mutlak

“Mutlak”³⁶⁹ lafız, “el-İtlâk” mastarına dayanır. İtlâk ise, lugatte; “tahliye etmek, salıvermek, serbest bırakmak,³⁷⁰ herhangi bir kayıtla kayıtlamamak veya herhangi bir şarta bağlamamak³⁷¹ anlamlarına gelir. İtlâk'ta asıl olan, bir şeyin sadece kendi ismiyle zikredilip sıfat, şart, zaman, aded ve buna benzer herhangi bir hususla kayıtlanmamasıdır.³⁷²

Mutlak lafzın ıstılâhî tanımında usûlcüler iki farklı yol benimsemişlerdir. Bir kısım usûlcüler, “mutlak, herhangi bir şeyin sıfatları olmaksızın sadece onun zâtı için var olan lafızdır. Mutlak lafız, bir şeyin hakikatine ve mahiyetine herhangi bir kayıt olmaksızın delâlet eder.”³⁷³ mutlak, olumlu-olumsuz hiçbir kayıt olmaksızın hakikate

³⁶⁹ Mutlak ve mukayyed bahsi, beyân'ın bir çeşididir ki mükellef olan muhatap kul'a hükümlerin bazen hiçbir kayıt, sıfat, şart olmadan geldiğini; bazen de kayıtlar ve şartlarla sınırlandırılarak geldiğini anlatır. Böylece manaya sirâyet eden üslûp biçimi, kur'an'ın hükümlerine etki ederek şâri' Allah Te'âlâ'nın mürâdını otaya koyar. Beyân'ın bu tarzı, şer'in yeri geldiğinde kayıtlara, şartlara, mâni'lere ve sebeplere dayandığını öğretmeyi ve mükellef'in de bunları dikkate alarak-mesela mutlak gelen bir lafız takyit etmeden ve mukayyed gelen bir lafzın da kaydını iptal etmeden-anlaması gerektiğini amaçlar. Çünkü şer', ya bir takım ilmî-haberî (şuna inan! şuna inanma! gibi) ya da bir takım amelî-inşâî-talebî (şunu yap! şunu yapma! gibi) emirlerden oluşur. İşte beyân, tüm veçheleriyle bunları ortaya koyarak makâsidü's-şerî'a'ya ulaşmayı amaçlar. (Ayrıca bkz. el-İbrâhîm, İbrâhîm Mûsâ, *Buhûsün Menhecîyye fî Ulûmi'l--Kur'âni'l-Kerîm*, s. 171; Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Şerhü'l-Usûl min İlmi'l-Usûl*, s. 331)

³⁷⁰ İbn Fâris, *M'uceb'u-Mekâyis'i-Lugat*, “t-l-k”, 3/420: (وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى الشَّخْلِيبَةِ وَالْإِرْسَالِ); İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “t-l-k”, 10/229: (وَيَكُونُ الْإِطْلَاقُ بِمَعْنَى التَّرْكِ وَالْإِرْسَالِ)

³⁷¹ Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, *Mu'cemü'l-Vasît*, “t-l-k”, 2/564

³⁷² İbn Faris, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni'l-'Arabi ve Kelâmihâ*, s.146

³⁷³ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/194: (لَأَنَّ الْمُطْلَقَ دَلَالَتُهُ عَلَى حَقِيقَةِ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتِهِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِقَيْدٍ زَائِدٍ) ; ve 2/24: (دُونَ الصِّفَاتِ)

olduğu gibi delâlet eden lafızdır.”³⁷⁴ şeklindeki tanımlamalarla “mâhiyet”e vurgu yaparken, diğer bir kısmı ise, “mutlak, kendi cinsinde şâyi”³⁷⁵ olan bir manaya delâlet eden lafızdır.³⁷⁶ mutlak, herhangi yayımlı bir ferde delâlet eden lafızdır.”³⁷⁷ diyerek hariçteki fertlere delâlet etmesi yönüyle mutlak lafzı tanımlamıştır.

Usûl eserlerinde geçen tanımların bir araya getirilmesi neticesinde mutlak lafzın kapsamlı tanımını şu şekilde yapmak mümkündür: “Mutlak, kendi cinsini hakikî ve şâmil bir şekilde ama gayr’ı-muayyen olarak içine alan lafızdır.”³⁷⁸ Ya da “Mutlak, gayr’ı-muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlanmışına dair delil bulunmayan lafızdır.”³⁷⁹ Meselâ, erkek veya erkekler, kadın veya kadınlar, kitap veya kitaplar denildiğinde herhangi bir umûm-istiğrâk (kapsayıcılık) düşüncesi ve herhangi bir sıfatla kayıt olmadan sözü edilen isimlerin mâhiyetleri ve hakikatleri kastedilir. İşte bu tür lafızların her biri mutlak lafız olarak kabul edilir.³⁸⁰

³⁷⁴ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 2/314: (فبقول اللفظة الدالة على الحقيقة من حيث إنها هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً فهو المطلق)

³⁷⁵ “Buradaki “cinsinde şâyi’ olan” kaydı ile özel isimler, belirli ve bütün fertlerini içine alan lafızlar tanım dışı bırakılmış, böylece mutlak’ın şüyû, şümulsüzlük ve tahsis edilmemiş olma özelliklerini taşıması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Şüyû’ “lafzın, cinsinin fertleri arasında yaygın olması ve medlûlünün mâhiyet ve hakikatinden belirli olmayan bir ferdi veya fertleri göstermesi” demektir. Şümulsüzlük şartı mutlak’ı bütün fertlerini içine alan âmm lafızdan ayırmaktadır. Tahsis edilmemekten maksat ise mutlak’ın bazı fertlerinin tahsis edildiğine dair herhangi bir karîne’nin bulunmamasıdır.” bkz. Koca, Ferhat, “Mutlak”, *DİA*, 31/403

³⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, 3/3: (هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى مَذْلُولٍ شَائِعٍ فِي جَنْبِهِ)

³⁷⁷ Bihârî, *Müsellemü’s-Sübût*, 1/379: (المطلق ما دل على فرد ما منتشر)

³⁷⁸ İbn Kudâme, *Ravdatü’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Münâzir*, 2/101: (المطلق: هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه)

³⁷⁹ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, s.316: (المطلق هو اللفظ الذي يدل على فرد أو افراد غير معينة ولم يقترن به ما يدل على تقيدده بصفة من الصفات)

³⁸⁰ Usûl bilgilerinin mutlak lafız ile ilgili yukarıda verdiğimiz tanımları tetkik edildiğinde iki farklı bakış açısının olduğu görülecektir. Hariçte mevcut fertlere delâlet eden bir lafız olması cihetiyle

Kur’ân’ın (وَمَا آذْرِيكَ مَا الْعُقْبَةُ فَأَكْرَبِيَّةٌ) âyetinde³⁸¹ geçen “rakabe” (boyun) kelimesi ile Hz. Peygamber’in (a.s.s) (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ) hadisinde³⁸² geçen “veli” (hukukî yetki) birer mutlak lafız örnekleridir. Yani Allah’ın ayetteki mûrâdı, mutlak olarak köle azadıdır, kölenin bir veya birden fazla sayıda olması, mü’min olup olmaması gibi bir sıfatla kayıtlanması şart değildir. Aynı şekilde hadiste mutlak bir lafızla ifade edilen “veli”nin de muayyen bir veli değil, hukûkî yetkiye sahip herhangi bir veli olması nikâh akdinin geçerliliği için yeterli kabul edilir.

Usûlcülerin bir kısmı (Âmidî³⁸³, İbnü’l- Hâcib³⁸⁴ gibi) mutlak lafzı, “nekre”nin bir parçası olarak kabu ederken, diğer bir kısım usûlcüler ise (Beydâvî gibi³⁸⁵), onu nekre’den farklı olarak kabul eder, çünkü nekre şâyi’ ferde; mutlak ise, kayıtsız olarak mâhiyet’e delâlet eder.³⁸⁶

mutlakı ele alanlar (Âmidî [v.631/1233], İbn Hâcib [v.646/1249], Muhibbullâh b. Abdîşşekûr el-Bihârî [v.1119/1707] gibi) genelde onu “kendi cinsinde şâyi’ fertlere delâlet eden lafız” şeklinde tanımlayarak temelde mutlak’tan kastedilenin, fertleri kapsamına alan bir mahiyet (mahiyet bi’ş-şart) olduğunu görüşünü savunurlar. Bu bakış açısı usûlcülerin ıstılahına daha yakın durmaktadır. Çünkü şer’î hükümlerin fertlere taallük eden kısmı asıl olarak usûlcünün ilgi alanına girmektedir. Mutlak’ı aklî verilerin mahiyetlerine delalet eden lafız olması cihetiyle ele alanlar ise, (Fahredden er-Râzî [v. 606/1210], Buhârî, Abdülazîz [v. 730/1330], Sadrüşşeria [v. 747/1346], Tâcüddin es-Sübki [v. 771/1370] gibi) onu “mahiyete kayıtsız olarak delâlet eden lafız” şeklinde tanımlayarak temelde mutlak’tan kastedilenin, salt/mücerret bir mahiyet (mahiyet bi dünü şart) olduğunu savunurlar. Daha çok mantıkçıların ıstılahına yakın duran bu bakış açısını birçok usûlcü savunmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Sâ’idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve’l-Mukayyed*, s. 116-123)

³⁸¹ Beled 90/12,13: (Sarp yokuşun ne olduğunu sen ne bileceksin? O tutsak bir boynu çözmek (köle azat etmek) tir.

³⁸² Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/324 (no: 3534); Ayrıca bkz. Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sağîr*, 4/143 (no. 3286): (Bir veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz/geçersizdir.)

³⁸³ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, 3/3

³⁸⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ’l-Usûli*, 3/96,97

³⁸⁵ Beydâvî, *Minhâcü’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 51

³⁸⁶ Züheyr, Muhammed Ebû Nûr, *Usûlü’l-Fıkh*, 2/268,269; Mutlak ile Nekre arasındaki farklılığın pratik sonucunu fakihler arasında ihtilafli olarak geçen şu örnek meselede görmek mümkündür. Koca, hamile olan karısına, “karnında erkek çocuk olursa boşsun.” dedikten sonra karısı ikiz çocuk doğurursa, kocanın talak cümlesinde geçen “zeker” (erkek çocuk) kelimesini nekre olarak kabul eden

Mutlak lafzın hükmü şudur ki takyîd edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece mutlak lafız, olduğu gibi kabul edilir ve onunla itlâk üzere amel etmek vucûb ifade eder.³⁸⁷

Meselâ, Kur’ân’ın (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) “karılarınızın anneleri [ile evlenmek] size haram kılındı.” âyet’inde³⁸⁸ geçen (نِسَائِكُمْ) “karılarınız” lafzı mutlak bir lafızdır. Bu lafzın takyidinde dair başka bir delil de bulunmamaktadır. O halde lafzın mutlak haline göre amel etmek gerekir. Yani bu âyet’ten, bir erkeğe evlendiği kadınla sadece nikah akdi kurulduktan sonra onunla birleşme (duhûl/zifâf) şartı aranmadan karısının annesi (kayınvalide) ile evlenmesinin haram olduğu sonucu ortaya çıkar.³⁸⁹

Mutlak lafzın takyîd edildiğine dair bir delil bulunduğu ise mutlak, mukayyed’e hamledilir ve takyîd olunmuş bu haliyle amel etmek gerekir. Meselâ, Kur’ân’ın (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِي يُوصِي بِهَا أَوْ دِينًا) “(tüm bu paylar, ölen kişinin) yapacağı vasiyetten ve

(bir adet erkek çocuk) fakihler, boşamanın gerçekleşmediğini kabul ederken, kocanın kullandığı kelimeyi mutlak olarak kabul eden (bir veya birden fazla erkek çocuk) fakihler ise boşamanın gerçekleştiğini kabul ederler. Bkz. Mevlây, Muhammed b. Seyyid Muhammed, *Tenvîrû'l-Ukûl bi Ma'rîfeti Mesâil min Muhimmâti'l-Usûl*, s. 106-107

³⁸⁷ Sadrüşşeria', *Tenkîhü'l-Usûl*, 1/117: (حُكْمُ الْمُطَلَّقِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى إِطْلَاقِهِ كَمَا أَنَّ الْمُقَيَّدَ عَلَى تَقْيِيدِهِ); İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 10/132: (أَنَّ حُكْمَ الْمُطَلَّقِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى إِطْلَاقِهِ); Hafnâvî, Muhammed İbrâhim, *Dirâsâtün Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 204; Tavîle, Abdulvehhâb Abdüsselâm, *Eserü'l-Lügat fi İhtilâfi'l-Müctehidîn*, s. 402

³⁸⁸ Nisâ 4/23: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأَقْرَبَاتُ نِسَائِكُمْ وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُ آبَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا) “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla (nikâhlanıp da) henüz birleşmemişseniz kızlarını almanızda size bir mahzur yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”

³⁸⁹ Zelmî, Mustafa İbrâhim, *Usûlü'l-Fıkh fi Nescihi'l-Cedîd*, s. 317; Zuhaylî, Vehbe, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, s. 206; Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 317

borçtan sonradır.” ayetinde³⁹⁰ geçen (وَصِيَّةً) “vasiyet” lafzı mutlak bir lafızdır, yani bu lafız belirli bir miktar sınırını getirmemektedir, ancak bu mutlak lafız takyîd edip sınırlandıran bir başka delil hadiste mevcuttur. Şöyle ki Hz. Peygamber (a.s.s.), malının tamamını vasiyet etmek isteyen S’ad b. Ebî Vakkâs’ı (v.55/675) üçte bir’den fazla vasiyet etmekten menederek, vasiyet edilen malın miktarına sınır getirerek onu “üçte bir”le takyîd etmiştir.³⁹¹ Böylece, ayette mutlak olarak geçen lafzın hükmüyle

(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا يُؤْتِيهِ لَكُلٌّ ۚ) Nisâ 4/11: 390

واحدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذِيٍّ أْتَاكُمْ وَوَاحِدًا مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذِيٍّ أْتَاكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا) “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler, ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, ana-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuş ise, anasına üçte bir (düşer). Eğer ölenin kardeşleri varsa, anasına altıda bir (düşer). Bütün bu paylar ölenin) yapacağı vasiyetten ve borçtan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin size, fayda bakımından daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş farzlardır (paylardır). Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.”

391 Müslim, “Vasiyet”, 8: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ، حَدَّثَنَا النَّفَّيُّ، عَنْ أَبِي تَيْبٍ السَّخْتِيَانِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ حَمِيدِ بْنِ عَبْدِ ۖ قَالَ: «مَا يُبْكِيكَ؟» الرَّحْمَنِ الْحَمِيرِيِّ، عَنْ ثَلَاثَةٍ مِنْ وَلَدِ سَعْدٍ، كُلُّهُمْ يُحَدِّثُهُ عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى سَعْدٍ يُعُوذُ بِهِ، فَبَكَى، قَالَ: «مَا يُبْكِيكَ؟» فَقَالَ: قَدْ خَشِيتُ أَنْ أَمُوتَ بِالْأَرْضِ الَّتِي هَاجَرْتُ مِنْهَا، كَمَا مَاتَ سَعْدٌ مِنْ خَوْلَةَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ لِي مَالًا كَثِيرًا، وَإِنَّمَا يَرِثُنِي ابْنَتِي، فَأُوصِي بِمَالِي كُلِّهِ؟ قَالَ: «لا»، قَالَ: «فَالْتَصِفْ؟» قَالَ: «لا»، قَالَ: «فَالْتَلُّ؟» قَالَ: «الْتَلُّ وَالتُّلُّ كَثِيرٌ، إِنَّ صَدَقَتَكَ مِنْ مَالِكَ صَدَقَةٌ، وَإِنْ نَفَقَتَكَ عَلَى عِيَالِكَ صَدَقَةٌ، وَإِنْ تَأْكُلُ امْرَأَتَكَ» «Hz. Peygamber (a.s.s), (vedâ haccında) Mekke’de bulunup hasta düşen Sa’d b. Ebî Vakkâs’ı ziyaret etti. Sa’d ağlamaya başladı. Hz. Peygamber (a.s.s) ona, seni ağlatan şey nedir? diye sorunca, Sa’d, kendisinden hicret ettiğim şu topraklarda-Sa’d b. Havle’nin öldüğü gibi- ölmekten korkuyorum, diye cevap verdi. Hz. Peygamber (a.s.s) üç defa tekrarlar, Allahım! Sa’d’a şifa ver, diye dua etti. Daha sonra sa’d, Ya Rasûlallah, benim çok malım var, bana mirasçı olan sadece bir kızım var, tüm malımı (fakirlere dağıtılması için) vasiyet edebilir miyim? diye sordu. Hz. Peygamber (a.s.s), hayır, cevabını verdi. Sa’d, peki üçte ikisini vasiyet edebilir miyim? diye tekrar sordu. Hz. Peygamber (a.s.s) yine, hayır cevabını verdi, Sa’d, peki yarısını vasiyet edebilir miyim? diye tekrar sordu. Hz. Peygamber (a.s.s) yine, hayır cevabını verdi. Sa’d son olarak, peki üçte birini vasiyet edebilir miyim? diye sorunca, Hz. Peygamber (a.s.s), üçte bir mi? peki üçte bir (olur.), (gerçi) üçte bir (bile) çok. Şüphesiz senin kendi malından sadaka vermen sadakadır, ailene nafaka vermen sadakadır, senin hanımının senin malından yemesi sadakadır, kendi aileni hayr-bolluk içinde bırakman onları insanlara avuç açacak şekilde ihtiyaç içinde bırakmandan iyidir.”

değil, hadisin beyânı tarafından takyîd edilmiş haliyle amel etmek gerekir, sonucu ortaya çıkar.³⁹²

b. Mukayyed

“Mukayyed” lafız, “et-takyîd mastarına dayanır. Takyîd ise, lugatte; hapsetmek,³⁹³ fiilde bulunmaktan³⁹⁴, hareket etmekten³⁹⁵ menetmek veya harfte, kelimede, cümlede sınırlamalar yaparak ve onda yeni anlamlar oluşturarak manayı beyân etmek³⁹⁶ anlamlarına gelir.

Istılâhî olarak ise, mutlak’ı, “kendi cinsinde şây’i olan fertlere delâlet eden lafız”, diyerek tanımlayan usûlcüler, bu bakış açılarına uygun olarak mukayyed lafzı da “kendi cinsinde şây’i olmayan bir manaya delalet eden lafızdır.”³⁹⁷ veya “herhangi bir yönden (sebepten dolayı) yayılımlı olmaktan çıkarılmış lafızdır.”³⁹⁸ şeklinde tanımlarlar. Mutlak’ı, “herhangi bir kayıt olmadan mâhiyete delalet eden lafız olarak tanımlayanlar ise, mukayyed lafzı, “muayyen bir şeyi kapsayan ya da kendi cinsinin hakikatine dair ziyade bir vasıfla kayıtlanan lafızdır.”³⁹⁹ veya “mukayyed, ziyade bir sıfat ile mutlak’ın manasına delâlet eden lafızdır.”⁴⁰⁰ şeklinde tanımlamışlardır.

³⁹² Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-Nusûs*, 2/196

³⁹³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*, “k-y-d”, 5/44

³⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, “k-y-d”, 3/374

³⁹⁵ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, 1/376; 2/678;

³⁹⁶ Ahmet Muhtâr, *Mu'cemü'l-Lugati'l- Arabiyyeti'l-Mu'asira*, 3/1883

³⁹⁷ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari'l-İbn Hâcib*, 2/350: (وَالْمُقَيَّدُ هُوَ لَفْظٌ دَلَّ عَلَى مَعْنَى غَيْرِ شَائِعٍ فِي

جَنَسِهِ)

³⁹⁸ Bihârî, *Müsellemü's-Sübût*, 1/379: (وَالْمُقَيَّدُ مَا أُخْرِجَ عَنِ الْإِنْتِشَارِ بِوَجْهِ مَا); Ayrıca bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*,

(هُوَ مَا دَلَّ لَا عَلَى شَائِعٍ فِي جَنَسِهِ): 2/6

³⁹⁹ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l- Kevkebi'l-Münîr*, 3/393: (عَلَى حَقِيقَةِ "أَيُّ بَوْصَفٍ زَائِدٍ" أَيُّ بَوْصَفٍ زَائِدٍ "أَيُّ بَوْصَفٍ زَائِدٍ" أَيُّ بَوْصَفٍ زَائِدٍ "عَلَى حَقِيقَةِ

جَنَسِهِ)

⁴⁰⁰ İbn Kutluboga, *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 116: (المقيد وهو الدال على مدلول المطلق بصفة

(هُوَ مَا دَلَّ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِقَيْدٍ مِنْ قُبُودِهَا); Ayrıca bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/6: (هُوَ مَا دَلَّ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِقَيْدٍ مِنْ قُبُودِهَا);

Kapsayıcı bir tanımla mutlak'ı şöyle tanımlamak mümkündür: “gayr’-ı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte, kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtladığına dair delil bulunan lafızdır.”⁴⁰¹ Veya “herhangi bir vasıf, gaye (sınır) ve şart kayıtlaması olmaksızın mahiyete delâlet eden lafızdır.”⁴⁰² Mesela, salih erkek/erkekler, iffetli kadın/kadınlar, kıymetli kitap/kitaplar denildiğinde önceden mutlak olan lafızlar kendilerini niteleyen eden sıfatlarla mukayyed hale gelmiş olur.⁴⁰³

Yine Kur’ân’ın, (فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) “mü’min bir köle azat etmesi (gerekir).” ayetinde⁴⁰⁴ geçen (رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) “mü’min bir köle”, ifadesi, vasıfla kayıtladığına dair; (فَكَفَّارَتُهُ) “Bunun (yeminin) إطعامُ عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تخير رقبته فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut

⁴⁰¹ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 315: (المقيد هو اللفظ الذي يدل على فرد أو افراد غير معينة واقترن به ما يدل على تقييده بصفة من الصفات)

⁴⁰² Ebû Zehrâ, Muhammed, *Usûlü’l-Fıkh*, s. 170: (المقيد هو ما يدل على الماهية مقيدة بوصف أو حال أو غاية أو شرط أو بعبارة عامة مقيدة بأي قيد من القيود من غير ملاحظة عدد)

⁴⁰³ Usûlcülerin yukarıda geçen tanımlamalarından anlaşıldığı gibi mukayyed lafız, muayyen olan (Zeyd, Amr özel isimleri gibi) ile gayr’ı-muayyen olup bir sıfatla kayıtlanan (Mekke dirhemi, Mısır dinârı nitelemeleri gibi) olmak üzere iki kısımdır. İkinci kısımda yer alan mukayyed lafız ise bir yönden mutlak bir yönden mukayyed kabul edilir. Mesela, Mekke dirhemi denildiğinde dirhem ifadesi, kendi cinsi içinde yer alması yönüyle mutlak lafız kabul edilir, Mekke ile kayıtlanarak mutlak dirhem statüsünden çıkarılması yönüyle de mukakayyed lafız kabul edilir. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 3/4

⁴⁰⁴ Nisâ 4/92: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ) “Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola. (Bu takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdan ise mümin bir köle azat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”

keffâreti için son sıralamadaki ceza olan üç günlük orucun tutulması, kişinin tercihine bırakılmamış, on fakire verilmek üzere yiyeceğin veya giyeceğin ya da âzat edilecek bir kölenin bulunamaması şartına bağlanmıştır. Yani mükellef kişi, ancak bunları bulamadıktan sonra üç günlük oruç tutabilir. Üçüncü âyet örneğinde ise, orucun tutulması bir gaye (akşam vaktine/sınırına kadar) ile kayıtlanarak mükellef için visâl orucunun caiz olmadığı ortaya konmuştur.⁴⁰⁸

Mukayyed lafzın hükmü şudur ki bir lafız bir nass'ta mukayyed olarak yer almış, başka bir nass'ta da mutlak olarak gelmemiş ise onunla mukayyed hal üzere amel edilmesi gerekir. Yani kaydın kaldırıldığına dair bir delil bulunmadıkça mukayyed'in bu kaydının ihmâl edilip kaldırılması doğru değildir.⁴⁰⁹

Mukayyed lafzın taşıdığı kaydın kaldırıldığına dair delil bulunmamasına, (وَرَبَائِبِكُمُ اللَّيِّ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّيِّ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) “kendileriyle birleştiğiniz kadınlarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız (ile evlenmek size haram kılındı). âyet’inde⁴¹⁰ geçen (دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) “zifafa girmiş olma” lafzıyla takyîd edilmiştir. Buna göre nikahladığı kadınla zifafa giren kişiye, o kadından olan kızıyla evlenmesinin haram olduğu hükmü ortaya çıkarken, nikahladığı kadınla zifafa girmemiş olması durumunda ise onun kızıyla evlenmesinin haram olmadığı hükmü ortaya çıkmaktadır.

Mukayyed lafzın taşıdığı kaydın kaldırıldığına dair delil bulunmasına ise, (وَرَبَائِبِكُمُ اللَّيِّ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّيِّ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) “kendileriyle birleştiğiniz kadınlarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız (ile evlenmek size haram kılındı). Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında, kızlarını almanızda) size bir günah yoktur.” âyet’inde⁴¹¹ geçen (وَرَبَائِبِكُمُ) “üvey

⁴⁰⁸ Ebû Zehrâ, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 170

⁴⁰⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîtu fî Usûli'l-Fıkh*, 5/18; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*, 2/91; Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, s.285

⁴¹⁰ Nisâ 4/23

⁴¹¹ Nisâ 4/23

kızlarınız” lafzı örnek verilebilir ki bu lafız, (فِي حُجُورِكُمْ) “odalarınızda (evlerinizde) bulunan) lafzıyla takyîd edilmiştir; ancak bu kayıt, (فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) “Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında, kızlarını almanızda) size bir günah yoktur.” ifadesiyle kaldırılmıştır.

Yani âyet, sadece annesi ile zifafa girilmemiş olması şartıyla üvey kızı ile evlenmenin helâl olduğunu ortaya koymaktadır. Eğer üvey kızın, kişinin kendi evinde/gözetiminde bulunması da haramlık için ayrıca bir sebep olsaydı, Allah helâlligi gösterirken sadece zifafa girmemeyi ifade etmekle yetinmez ve “şayet onlarla/üvey kızların anneleri ile zifafa girmemişseniz ve üvey kızlarınız da evlerinizde/gözetiminizde değilse, o vakit üvey kızlarla evlenmenizde sakınca yoktur.” derdi. Halbuki Allah, âyette helâllığın sübûtu için sadece zifafa girilmemiş olma şartını koşmuştur. Bu durum, haramlıkta üvey kızın üvey baba gözetiminde olması şartının bulunmadığını ortaya koymaktadır. Zira eğer haramlık için iki durum şart koşulmuş olsaydı, helâllik de ancak bu iki durumun ortadan kalkmasıyla sabit olurdu.⁴¹²

b1. Mutlak’ın Mukayyed’e Hamli’i

“Mutlak’ın mukayyed’e hamli” ifadesiyle kastedilen, bir lafzın bir nass’ta mutlak olarak, başka bir nass’ta ise mukayyed olarak bulunmasıdır. Böyle bir durum söz konusu olduğunda, “mutlak ve mukayyed lafızlarının her biri ile kendi buldukları yere göre mi amel edilecek yoksa mutlak, mukayyed’e hamledilerek mutlak’ın gayesi mukayyed’e göre mi belirlenecek?” sorusu mutlak’ın mukayyed’e

⁴¹² Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, s.317; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/206; Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 318-319, Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 164; “Burada gerekli bir husus da şudur: Mefhûm’i-Muhâlf’e göre hüküm verilmesini kabul edenlere göre dahi, bir sözde geçen kaydın, zıt anlamı gösterme dışında bir sebebe dayalı olmaması gerekir. İşte burada, (فِي حُجُورِكُمْ) kaydı çoğunlukla karşılaşılan durumu gösterdiğinden, bu kayıttan zıt anlama göre hüküm çıkarılamaz. Bkz. Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, mütercim’in (İbrahim Kâfi Dönmez) değerlendirmesi, s. 319 (465 nolu dipnot)

hamli konusunu karşımıza çıkarmaktadır. Bu ifade bir anlamda mukayyed lafzın mutlak lafza hâkim olması onu beyân etmesi, onun şâyi' ve intişârını (yayılmını) sınırlaması anlamına gelmektedir.⁴¹³

Hanefilere göre mutlak'ın mukayyed'e hamli genel çerçevesiyle ya beyân ya da nesih anlamını taşımaktadır. Bunlardan bir kısım Hanefilere (Irak) göre mutlak'ın mukayyed'e hamledilerek iki nass'ı tek nass konumuna indirip sadece birisiyle amel etmek câiz değildir. Çünkü asıl olan, haml yapmadan her bir nass'la ayrı ayrı amel etmektir. Ancak iki nass'ın aynı vakitte nâzil olmaları veya iki nass arasında nüzul tarihi sıralamasının bilinmemesi gibi zorunlu nedenlerden dolayı mutlak mukayyed'e hamledilir ve bu haml işlemi nesih değil, beyân adını taşır.⁴¹⁴

Diğer kısım Hanefilere (Semerkant) göre ise mutlak'ın mukayyed'e hamli, nesih demektir.⁴¹⁵ Yani haml yoluyla mutlak lafız, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedilir ve bu işlemden sonra mutlak'ın hükmüyle artık amel edilmez. Bu durum, "ez' ziyâde 'ale'n-nass" tabiriyle ifade edilir. Sözü edilen nesih ise, sübûtta ve delâlette birbirine eşit iki nass arasında ancak vukû bulur. Aksi durumda mutlak'ın mukayyed'e hamli belki nass'a ziyâde sayılır, nass'a ziyâde de belki nesih sayılır, fakat böyle bir nesih-iki nass arasındaki eşitsizlikten dolayı-sahîh değildir. İşte bundan dolayı aynı seviyede olmadıklarından Kur'ân ve mütevatir hadis, kıyasla veya haber'i-vâhid'le neshedilmez. Çünkü Kur'ân ve mütevatir hadis, kat'iyet ifade ederken, kıyas ve haber'i-vâhid, zann ifade eder.⁴¹⁶

⁴¹³ Cizânî, Muhammed, *Me'âlimu Usûli'l-Fıkh 'İnde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, s. 443-444

⁴¹⁴ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/288; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, s. 410; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille fi'l-Usûl*, 1/229; İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 117

⁴¹⁵ Cumhûr'a göre ise nassâ ziyâde genel itibariyle nesh değil, tahsîs sayılır. Bkz: Bâcî, *el-İşâret fi Usûli'l-Fıkh*, s. 41; İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkh*, s. 90; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 94, 102, 262; Gazzâlî., *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, 256, 395; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, 1/242; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhü't-Tahrîr*, 6/2733

⁴¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 5/110; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, 1/413; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîl fi Usûli'l-Fıkh*, 5/18; Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 175

Cumhûr'a göre mutlak'ın mukayyed'e hamli demek, mukayyed'in mutlak'ı tefsîr ve beyân etmesi demektir. Âmm lafız, hâss ihtimalini, mücmel lafız da beyân ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşımaktadır. İki lafız arasındaki bu ilişki, mecâz'ın bir türüne benzer ki belagat bilginleri, bunu "itlâkü'l-cüz' irâdetü'l-küll" (parçanın söylenip bütünün kastedilmesi) veya tam tersi olan "itlâkü'l-küll irâdetü'l-cüz'" (bütünün söylenip parçanın kastedilmesi) olarak isimlendirirler. Yani Şâri' Allah Teâlâ'nın bir nass'ta mutlak bir tarzda meselâ, "köle azadı"ndan bahsederken, başka bir nass'ta da mukayyed bir tarzda "mü'min köle azadı"ndan bahsetmesi onun murâdının, aslında mutlak lafızda sarîh olarak geçmeyen ama mukayyed lafzın içerdiği mâna olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine Cumhûr'a göre bu mânanın (azât edilecek kölenin mü'min olmasının) kastedilmesi, mutlak lafzın nâzil olduğu ilk anda bile mevcuttur.⁴¹⁷ Mutlak lafzın, mukayyed lafza hamledilmesi aslında mukayyed'in temel olarak kabul edilmesi, mutlak'ın da ona dayanması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı mukayyed'in muhkem, mutlak'ın da muhtemel konumda olduğu anlamını taşıyan (الْمُطَّلَقُ سَاكِنٌ وَالْمَقْيَدُ نَاطِقٌ) denilmiştir.⁴¹⁸

Hâss bir lafzın, bir nass'ta mutlak olarak diğer bir nass'ta da mukayyed olarak yer alması genel itibariyle iki şekilde olur. İtlâk ve takyîd ya sebepte (hükümün sebebinde) olur veya hükümde (hükümün kendisinde) olur.

b1a. Sebepte İtlâk ve Takyîd

İtlâk ve takyîd hükümün sebebinde olursa ve her iki nass'ta da hüküm aynı olursa mutlak'ın mukayyed'e hamli ihtilafı bir hal alır. Bu durumda Hanefîlere göre

⁴¹⁷ Zerkeşî, *Selâsilü'z-Zeheb*, s. 280-282; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fi Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/83; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, 2/350, 355; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, 1/166; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/317; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, s. 410; Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 169-171

⁴¹⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/267; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 1/120; Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhü'l-Pezdevî*, 3/1133; Osmân, Ömer b. Abdülazîz, *en-Naksu mine'n-Nassi Hakikatuhu ve Hükmuhu ve Eseru Zâlike fi'l-İhticâci bi's-Sünneti'l-Âhâdiyyeti*, s. 73

olduğu kişilerin (karısı, hizmetçisi gibi) ister müslüman olsun ister gayr'ı-müslim olsun sadaka'i-fitrını ödemesi vâciptir.⁴²¹

Cumhûr'a göre ise mutlak, mukayyed'e hamledilir. Bir konuda aynı anda hem itlâk'ın hem de takyîd'in olması kabul edilemez. Bundan dolayı, mükellef bir müslüman'ın, nafakasını teminle yükümlü bulunduğu ve üzerinde velâyet hakkına sahip olduğu sadece müslüman kişilerin sadaka'i-fitrını ödeme yükümlülüğü vardır. Bu mükellef için gayr'ı-müslim kimselerin sadaka'i-fitrını ödeme zorunluluğu yoktur.⁴²²

Hanefîler'e göre bu meselede mutlak'ın mukayyed'e hamledilemez olmasının en mühim gerekçesi, hükümlere delâlet eden lâfızda asıl olan hususun, onu Şâri''den geldiği gibi kabul etmek gerektiği düşüncesidir. Onlara göre kendisiyle amel etme imkanına sahip olan mutlak lafzın iptal edilmemesi, olması gereken hâldir. Aksi takdirde kelâm sahibi mütekellim'in (Şâri' Allah Teâlâ'nın) muradının iptali söz konusu olur.

Yine Hanefîler'e göre kelâmda asıl olan, her lafzın kendi mahallinde kalarak amel etmesidir. İmkân olduğu halde mutlak'ın mukayyed'e ham'line başvurmak, mutlak'ı iptal edip mukayyed'le yetinmek, dolayısıyla Şâri''in emrini daraltmak demektir. Ayrıca Hanefîlere göre, mutlak'ın mukayyed'e hamli, -Şâfiîlerin savunduğu gibi-iki delili birleştirmek anlamına da gelmemektedir, tam tersine mukayyed'le amel esas alındığında, bu durum, tabii olarak mutlak'ın iptali anlamına gelmektedir.

Hanefî düşüncesinde iki nass'ta da aynı olan hükmün birden fazla sebebinin olması önünde herhangi bir engel yoktur. Bu nedenle onlara göre, mutlak'ın bir sebep, mukayyed'in de bir sebep olması pekâlâ mümkündür. Yani burada mukayyed,

⁴²¹ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/286-289; Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhi'l-Pezdevî*, 3/1132; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 1/296; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 2/282; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/334

⁴²² Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, 5/2162; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/813; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*, s. 147; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/636; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/8

mutlak'ı beyân eder, denilmez. Belki hüküm, sebeplerden herhangi bir sebeple sâbit olur, denilir.

Ayrıca, “mukayyed'in hükmü, mutlak'tan anlaşılır. Eğer mutlak, mukayyed'e hamledilmezse mukayyed'in iptali lazım gelmez mi?” şeklindeki itiraz sorusuna da Hanefiler'ce şöyle cevap verilmiştir: “Hayır, mutlak, belki mukayyed'in güzel ve faziletli olduğunu bildirir, bu yönüyle de mukayyed azimettir, mutlak ruhsattır, denilir, fakat bu, mutlak'ın bütünüyle iptal edilmesi anlamına gelmez. Çünkü mümkün olduğu sürece bir konuda var olan iki delilin ikisini de aktif olarak harekete geçirmek gereklilik arz eder, bu da ancak haml olmadan, mutlak'ın mutlak, mukayyed'in de mukayyed olarak kendi yerlerinde bırakılmasıyla mümkün olur. Sonuç itibariyle Hanefiler'e göre tercihe şayan husus şudur ki, kelâm'ın i'mâli, ihmâlinden evladır.”⁴²³

Cumhûr ise mutlak-mukayyed ilişkisini şuyû'un varlığı/yokluğu açısından âmm-hâss arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde ele almaktadır. Yani mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilip onunla takyid edilmesi bir beyân'dır. Beyân'ın mübeyyen'in derecesinde olması veya ondan kuvvetli olması da şart olmayıp sahil derecede olması yeterlidir. Bu yönüyle mukayyed, mutlak'ın beyânı sayılır. Kur'ân'ın Kur'ân'la ve sünnetle, sünnet'in sünnet'le ve Kur'ân'la, Kur'ân'ın ve sünnet'in kıyasla, mefhûm'i-muvafakat'la, mefhûm'i-muhâlefet'le, Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiilleri ve takrîrleriyle takyîd'i de zaten bundan dolayı câizdir.⁴²⁴

Yine cumhûra'a göre mutlak'ı mukayyed'e hamletmek, iki nass'ı birleştirmek demektir, çünkü mutlak, mukayyed'in bir parçasıdır, mukayyed'le amel edildiğinde

⁴²³ Sadrüşşeria', *Tenkîhü'l-Usûl*, 1/121; Sadrüşşeria, *et-Tavdîh fî Halli Ğevâmidi't-Tenkîh*, 1/121; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 1/121; Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhü'l-Pezdevî*, 3/1133; Emîr Pâdişâh, *Teyşîrü't-Tahrîr*, 1/331; Tavîle, Abdüvehhâb Abdüsselâm, *Eserü'l-Lugat fî İhtilâfi'l-Müctehdîn*, s. 405

⁴²⁴ Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2/84; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/84; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l- Kevkebi'l-Münîr*, 3/399; Cîzânî, *Me'âlimu Usûli'l-Fıkh 'İnde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, s. 439

ikisiyle de amel edilmiş olur. Eğer mukayyed'le amel edilmezse ikisinden birisi iptal edilmiş olur⁴²⁵ bu da şâri'in maksadına aykırıdır.

Cumhûr'un görüşünü temellendirerek savunan Mâlikî usûlcüsü Karâfi (v. 684/1285), mutlak'ın mukayyed'in bir parçası olduğunu kabul etmeyen dolayısıyla mutlak'ın mukayyed'e hamledilemeyeceğini savunan usûlcüler'in, "itlâk ve takyîd iki zıttır. İki zıt bir arada bulunmaz. Mutlak'ta kapsamlı/yayımlı bir mana vardır, yani onun bir hükmü vardır ki o da mükellefin istediği anlamı çıkarma serbestisine sahip olmasıdır, takyîd ise bu kapsamlı anlama çerçevesini daraltıyor, öyleyse mutlak lafzın takyîd edilerek mukayyed lafza hamledilmesi isabetli değildir." şeklindeki itirazlarına şöyle cevap verir: "öncelikle söylememiz lazım ki mutlak lafız, mukayyed lafızdan bir cüzdür ve mutlak lafız, hakikatlerini kendi içinde barındıran bir mahiyettir. Bu mâhiyet içinde ne bir reddin/yokluğun (kaydü's-selbi) kaydı ne de kabulün/varlığın (kaydü's-sübûti) kaydı dikkate alınır, böyle olması aslında mutlak lafzın kendi içinde kaydın reddini/yokluğunu (selbü'l-kaydi) ve kaydın kabulünü/varlığını (sübûtü'l-kaydi) barındırdığı anlamına gelmektedir. Bu durumda eğer mutlak lafız kendi içinde kayıt barındırırsa mukayyed lafza da zıt olmaz ve aralarında herhangi bir zıtlık kalmamış olur. Aslında asıl çelişki ve zıtlık, sizin mutlak'ı kayıtsız, mukayyed'i de kayıtlı olarak almanız durumunda ortaya çıkar. Mükellef'in mutlak lafzın hakikatinden istediği mânayı veya hükmü alabilme serbestisine gelince; mutlak lafız, tüm fertler arasında müşterek bir hakikat olduğu için istenilen hükmün çıkarılabilmesi salt aklın bir neticesidir, yoksa lafzın verdiği bir sonuç değildir, mutlak'ı bir kayıtla kayıtlamak ise lafzın getirdiği bir sonuçtur. O halde lafzın getirdiği manaya ve hükme riâyet aklın getirdiği mânadan ve hükümden evladır."⁴²⁶

Netice itibariyle Cumhûr'a göre bir şeyin aynı anda hem mutlak hem mukayyed olması düşünülemez. O halde mutlak'ı takyid eden bir beyân'a ihtiyaç

⁴²⁵ Attâr, *Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/85

⁴²⁶ Karâfi, *el-'İkdü'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*, 2/403-405

vardır. Mutlak sâkit/sınırsız, mukayyed ise nâtik/sınırlı olduğu için mukayyed lafzın beyân'a temel yapılması daha uygundur.⁴²⁷

b1b. Hükümde İtlâk ve Takyîd

İtlâk ve takyîd hükmün kendisinde olursa dört şekil söz konusu olur:

a. Hükümün ve Sebebin Bir Olması:

Her iki nass'ta hükmün ve hükmün dayandığı sebebin bir olması halinde Hanefîler'in⁴²⁸ ve Cumhûr'un ittifakıyla⁴²⁹ mutlak, mukayyed'e hamledilir. Çünkü bu durumda hüküm ve sebep bir olduğundan mutlak ve mukayyed arasında herhangi bir farklılığın tasavvuru düşünülemez. Yani, tek bir sebep aynı anda birbirine zıt iki hüküm doğuramaz. Ayrıca mukayyed lafızda bir ziyâdelik vardır ki bu, mutlak lafızda yok ama, onun hükmüyle de çelişmez. Tüm bu hususlar dikkate alındığında, mukayyed'le amel, aynı zamanda mutlak'la amel sayılır; ancak mutlak'la amel,

⁴²⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3/4; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l- Kevkebi'l-Münîr*, 3/402; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/8; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîrû'n-Nusûs*, 2/203

⁴²⁸ Erken dönem Hanefî usûlcüsü Pezdevî, kendi eserinde “bize (Hanefîler'e) göre mutlak, mukayyed'e asla hamledilmez. (وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ مُطْلَقٌ عَلَى مُتَّيِّدٍ أَبَدًا) şeklinde bir ifade kullanır. Onun bu ifadesinden hareketle bazı bilginler (Zencânî [v. 656/1258], İzmîrî [v. 1165/1751] gibi), Pezdevî'nin mutlak'ın mukayyed'e hamlinin hiçbir çeşidini kabul etmediği yorumunu yapmışlardır. Ancak Pezdevî usûlü'nün ünlü şârihi Abdülazîz Buhârî, hüküm ve sebebin bir olması halinde mutlak'ın mukayyed'e hamledileceği görüşünün Pezdevî dahil tüm Hanefîler'in ortak görüşü olduğunu, Pezdevî'nin eserinde geçen ifadesinin, hükmün ve sebebin farklı olması durumları söz konusu olduğunda ancak mutlak'ın mukayyed'e hamledilmeyeceği anlamında olduğunu savunur. (Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rîfeti'l-Usûl*, s. 132, 133; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/289; Zencânî, *Tahrîcû'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, s. 262; İzmîrî, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-Usûl* 1/346)

⁴²⁹ İtlâk ve takyîd'in bu türünde bazı Hanefî, bazı Mâlikî ve bazı Hanbelî âlimler'inin farklı/aykırı görüşlerinin olduğuyla ilgili gelen bazı rivayetlerle birlikte, bu konuda kabul edilen asıl görüşe göre bahsi geçen mezheplerin Cumhûr'u/çoğunluğu, hükmün ve sebebin bir olması halinde mutlak'ın mukayyed'e haml'ini kabul etmektedir. Bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/6

mukayyed’le amel sayılmaz. O halde mutlak lafzı mukayyed lafza hamledip ikisini birleştirmek gerekir.⁴³⁰

Bu duruma, (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ) “meyte (murdar et/ölmüş hayvan) ve kan...size haram kılındı.” âyetinde⁴³¹ geçen (الدَّم) “kan” lafzı ile, (فَأَنْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا) “De ki bana vahyolunan (Kur’ân) da, meyte (murdar et/ölmüş hayvan) veya akıtılmış kan...dan başka, yemek yiyecek kimse için haram kılınmış bir şey bulamıyorum.” âyetinde⁴³² geçen (دَمًا مَسْفُوحًا) “akıtılmış kan” lafzını örnek verebiliriz. İlk âyette geçen (الدَّم) “kan” kelimesi mutlak bir lafızdır, herhangi bir kayıt taşımamaktadır. İkinci âyette geçen (دَمًا) “kan” kelimesi ise mukayyed bir lafızdır, (مَسْفُوحًا) “akıtılmış” kaydını taşımaktadır. Her iki âyette hükmün sebebi aynıdır, o da kan yiyip içmenin zararlı olmasıdır. Yine her iki âyette hükmün kendisi de aynıdır, o

⁴³⁰ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/289; Gazzâlî., *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, 256; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 1/119; Şevkânî, *Neylü'l-Evtar Şerhu munteka'l-Ahbâr*, 4/361

⁴³¹ Mâde 5/3: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِلَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالطَّيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى الطُّصْبِ وَأَنْ تُسَنَّفَسُوا بِالْأَنْزِلَةِ ذَلِكُمْ فَسَقٌّ الْيَوْمَ تَيَسَّرَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تُحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمَانِهِ فِئْتَانِ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fisk (Allah'a itaatten kopmak)tır. Bugün kafirler dininizden (onu yok etmekten) ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim. Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”

⁴³² En'âm 6/145: (فَأَنْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلِيَ لِعَبْتِهِ) “De ki: "Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak şartıyla, kim (yasaklananlardan) yemek zorunda kalırsa, bilsin ki rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.”

da kan yiyip içmenin Şâri' tarafından haram kılınmasıdır. Hem hüküm hem sebep aynı olduğundan ilk âyetteki mutlak lafız, ikinci âyetteki mukayyed lafza hamledilir. Hanefiler'in ve Cumhûr'un ittifakıyla kabul edilen bu haml işlemine göre, haram kılınan kan, akıtılmış olan kandır. Damarda ve ette kalan kanın yenmesi/içilmesi haram değildir.⁴³³

b. Hükümlerin ve Sebeplerin Farklı Olması

Her iki nass'ta hem hükümlerin kendileri hem de hükümlerin dayandığı sebeplerin farklı olması halinde Hanefiler'in ve Cumhûr'un ittifakıyla mutlak, mukayyed'e hamledilmez. Çünkü konuların birbirinden farklı olması ve aralarında herhangi bir teâruz'un olmaması nedeniyle burada mukayyed lafız, mutlak lafzın beyân'ı sayılmaz. Mutlak ve mukayyed lafızlar, oldukları hâl üzere bırakılır. Zaten delilde asıl olan da onun bir başkasına muhtaç olmadan müstakil olarak kendi başına var olmasıdır.⁴³⁴

İtlâk ve takyîd'in bu türüne Kur'ân'ın, (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ) (وَاللَّهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) "Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir." âyeti⁴³⁵ ile (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) "Ey iman edenler! namaz

⁴³³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 206; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, 1/145; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/290; Simlâlî, *Ref'ü'n-Nikâb 'an Tenkîhi's-Şihâb*, 3/351; Şinkîti, *Müzekkire fî Usûli'l-Fıkh*, s. 279; Birmâvî, *el-Fevâidü's-Seniyye fî Şerhi'l-Elfiyye*, 4/239; en-Nemle, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkhî'-Mukâren*, 3/1208; Şa'bân, *Zekiyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, 321,322

⁴³⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/26; Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, s. 256; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3/4; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/644; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/290; Tefâtânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 1/120; Vehbe, *Zuhaylî, Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 214

⁴³⁵ Mâide 5/38

kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.” âyetini⁴³⁶ örnek verebiliriz.

Birinci ayette geçen (أَيْدِيَهُمَا) “(ikisinin) elleri” ifadesi mutlak bir lafız iken, ikinci ayette geçen (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) “dirseklere kadar elleriniz(i)” ifadesi ise mukayyed bir lafızdır. Her iki âyetin sebepleri birbirinden farklıdır. Bu sebep, ilk âyette hırsızlık suçu iken, ikinci âyette ise namaz iradesi ve ona hazırlıktır. Yine her iki âyetin hükümleri de birbirinden farklıdır. Bu hüküm, ilk âyette hırsızın elini kesme cezası iken, ikinci âyette namaz için elleri yıkamanın farz olmasıdır. İşte sebeplerin ve hükümlerin farklı olmasından, yani iki nass arasında herhangi bir bağ olmadığından dolayı burada mutlak, mukayyed’e hamledilmez. Her biri ile ait oldukları konuda ayrı ayrı amel edilir.⁴³⁷

c. Hükümlerin Farklı, Sebebin Bir Olması

Her iki nass’ta hükümlerin kendileri farklı ancak hükümlerin sebebi bir olursa yine Hanefiler’in ve Cumhûr’un⁴³⁸ ittifakıyla mutlak, mukayyed’e hamledilmez. Her

⁴³⁶ Mâide 5/6: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْطَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla mesh edin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”

⁴³⁷ Simlâlî, *Ref’ü’n-Nikâb ‘an Tenkihi’s-Şihâb*,4/251; Zekeriyâ el-Ensârî, *Ġâyetü’l-Vusûl fi Şerhi Lübbi’l-Usûl*, s. 86; Cîzâvî, *Hâşiyetü’l-Cîzâvî ‘ale’l-Muhtasar ve Şerhi ve Hâşiyeti’s- S’ad ve’l-Cürcânî*, 3/104; Minyâvî, *eş-Şerhü’l-Kebîr li Muhtasari’l-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl*, s. 310; Sâ’idî, *Hamd b. Hamdî, el-Mutlak ve’l-Mukayyed*, s. 235; Tavîle, Abdüvehhâb Abdüsselâm, *Eserü’l-Lugat fi İhtilâfi’l-Müctehdîn*, s. 407-408

⁴³⁸ Şâfiî usûlcü Sübkî (v.771/1370), itlâk ve takyîd’in bu türünün Şâfiî fakihler arasında ihtilâflı bir konu olduğunu eserinde belirttiikten sonra, onun şârihi Celâlüddîn el-Mahallî (v. 864/1459), Şâfiî mezhebinde, hükümlerin farklı, sebebin bir olması halinde, mutlak’ın mukayyed’e hamledilmeyeceği görüşü yanında, mutlak’ın mukayyed’e hamledileceği görüşünün de var olduğunu, bunun da ya lafzen (salt olarak mukayyed lafzın vârid olması) ya da kıyasen (her iki nass’ın aynı sebepten dolayı vârid

bir nass'la ayrı ayrı amel edilir. İtlâk ve takyîd'in bu türünde de hükümlerin birbirinden farklı olması, dolayısıyla mutlak ile mukayyed arasında herhangi zıtlığın bulunmaması, beraberinde mutlak'ın mukayyed'e hamledilmemesini getirmektedir. Çünkü haml işlemi, hükümlerde çift başlılığı ve teâruzü ortadan kaldırmak için yapılır. Burada ise herhangi bir zıtlık ve teâruz söz konusu değildir ve her bir hüküm kendisiyle ayrı ayrı amel edilme kuvvetine sahiptir.⁴³⁹

İtlâk ve takyîd'in bu çeşidine Kur'ân'ın yine abdestle ilgili, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) “Bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla mesh edin.” âyetini⁴⁴¹ örnek verebiliriz.

Abdest ile ilgili kısımda âyet, (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) “dirseklere kadar ellerinizi...” şeklinde mukayyed olarak gelirken, teyemmüm ile ilgili kısımda ise âyet, sadece (وَأَيْدِيَكُمْ) “ellerinizi...” şeklinde mutlak olarak gelmiştir. Her iki nass'ta hükümler birbirinde farklıdır. Birinci âyet'te abdest için elleri yıkamanın vucûbiyetinden bahsedilirken, ikinci ayette teyemmüm için elleri mesh etmenin vucûbiyetinden bahsedilmektedir. Ancak her iki nass'ta da sebep birdir. O da namaz kılmak için temizlenmenin farz olmasıdır. İşte burada sebep bir olduğu halde hükümler farklı

olması) mümkün olduğunu, râcih olan görüşün de bu görüş olduğunu yazar. (Bkz. Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2/86; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fi Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/86)

⁴³⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/270; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/287; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/4; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Usûlî*, 3/99; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, 2/639; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh ve Hulasetü't-Târihi't-Teşri'*, s.181; Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 240;

⁴⁴⁰ Mâide 5/6

⁴⁴¹ Mâide 5/6

olduğundan fakihlerin ittifakıyla mutlak, mukayyed'e hamledilmez. Yani her bir nass'la ayrı ayrı amel edilir. Böylece teyemmümde ellerin meshi, mutlak anlamı üzerinde bırakılır.⁴⁴²

d. Hükümün bir, Sebeplerin Farklı Olması

Her iki nass'ta hüküm bir, ancak hükümün dayandığı sebepler farklı olursa Hanefîler'e göre mutlak, mukayyed'e hamledilmez. Cumhûr'a göre ise mutlak, mukayyed'e hamledilir.⁴⁴³

⁴⁴² Teyemmüm ile ilgili âyetin, Kur'ân'da mutlak lafız tarzında gelmiş olması, teyemmüm alınırken kolların tümünü mesh etmenin farz olduğu ve bir kısmını mesh etmenin geçerli olmadığı hükmünü ortaya çıkardı. Çünkü lafzı mutlak anlama biçimi, bu sonucu gerektiriyordu. Ancak fakihler, daha sonra söz konusu mutlak lafzın sünnet nass'ıyla sınırlandırılarak mukayyed hale geldiğini tespit ettiler ve birbirinden farklı iki sonuca ulaştılar. Şöyle ki; Hanefî ve Şâfiîler, (الْيَسْمُ ضَرْبَانِ ضَرْبُهُ لِلْوَجْهِ وَضَرْبُهُ لِلْيَدَيْنِ) "Teyemmüm iki darp'tan (vuruş) ibarettir. Bir darp yüz içindir. Bir darp da dirseklere kadar olmak üzere eller içindir." (Dârekutnî, es-Sünen, 1/332 [no: 685]; Aynı anlamda bkz. Tirmizî, "Tahâret", 110) hadisini temel alarak teyemmümde ellerin kol dirseklerine kadar mesh edilmesinin farz olduğu sonucuna ulaştılar. Mâlikî ve Hanbelîler ise Hz. Peygamber'in (a.s.s.), 'Ammâr b. Yâsir'e (v. 37/657) hitaben söylediği, (إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَمْسَحَ وَجْهَكَ وَكَفَيْكَ بِالتُّرَابِ، ضَرْبُهُ لِلْوَجْهِ، وَضَرْبُهُ لِلْيَدَيْنِ) "Yüzünü ve iki avucunu toprakla mesh etmen yeterlidir. Bir darp (vuruş), yüz içindir. Bir darp da iki avuç içindir." (Tâberânî, el-Mu'cemü'l-Evsât, 7/148 [no: 7121]; Aynı anlamda bkz. Buhârî, "Teyemmüm", 7; Nesâî, "Tahâret", 199; Dârimî, es-Sünen 1/577 [no: 772]; Dârekutnî, es-Sünen, 1/337 [no: 699]) şeklindeki hadisi delil kabul ederek teyemmümde ellerin sadece el bileklerine kadar mesh edilmesinin farz olduğu sonucuna ulaştılar. Her dört mezhebe göre de burada artık "hüküm ve sebep bir" kapsamına girildiği için mutlak Kur'ân nass'ı, mukayyed sünnet nass'ı üzerine hamledilmiştir. Buna göre teyemmümde kolların tümünün mesh edilmesi farz değildir. Mezheplerin birbirinden farklı ictihâdlarına bağlı olarak teyemmümde ellerin ya kol dirseklerine kadar (Hanefî, Şâfiî) ya da el bileklerine kadar (Mâlikî, Hanbelî) mesh edilmesi farziyetin yerine gelmesi için yeterli olur. (Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/236; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, 2/171; Karâfî, *el-'İkdü'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*, 2/401; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 267; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 278; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh*, 2/638; Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 324,325; Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2/45

⁴⁴³ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/287; Sadrüşşeria, *et-Tavdîh fi Halli Ğevâmidi't-Tenkîh*, 1/118; İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 117; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/5; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-*

İtlâk-takyîd ilişkisinin bu çeşidine Kur’ân’ın zihâr keffâreti ile yanlılıkla adam öldürme keffâretini açıklayan âyet’lerini örnek verebiliriz. Zihâr keffâreti ile ilgili âyet⁴⁴⁴ şöyle gelmiştir: (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) “Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.” Hata ile adam öldürme keffâretini bildiren âyet⁴⁴⁵ de şöyle gelmiştir: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) “Yanlılıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi...gerekir.”

Birinci âyette lafız, (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) “bir köle âzadı” şeklinde mutlak olarak geçerken, ikinci âyette ise (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) “mümin bir köle âzadı” şeklinde mukayyed olarak geçmiştir. Her iki nass’ta hüküm birdir. O da köle âzat etmenin gerekli olmasıdır, ancak sebepler farklıdır. Birinci âyette hükmün sebebi zihâr iken, ikinci âyette ise hükmün sebebi yanlılıkla adam öldürmedir.

Hanefîler itlâk-takyîd ilişkisinin bu türünde mutlak’ın mukayyed’e hamlini kabul etmediklerinden her bir âyetle ayrı ayrı amel etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre ilgili nass, mutlak geldiği için zihâr keffâretinde kâfir olan bir kölenin âzat edilmesi de yeterli olur. Ancak ilgili nass, mukayyed geldiği için hata ile adam öldürme keffâretinde âzat edilecek kölenin müslüman olması şarttır.⁴⁴⁶

Muhît fî Usûli’l-Fıkh, 5/15; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fî Usûli’l-Fıkh*, s. 145; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 2/7; Hallâf, Abdülvehhâb, ‘*İlmu Usûli’l-Fıkh ve Hulâsetü’t-Târihi’t-Teşri*’, s.182

⁴⁴⁴ Mücâdele 58/3

⁴⁴⁵ Nisâ 4/92

⁴⁴⁶ Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhü’l-Musannif ‘ale’l-Menâri’l-Envâr*, 1/425; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 3/330; İbn Kutluboğa, *Hülâsetü’l-Efkâr Şerhu Muhtasari’l-Menâr*, s. 117; Leknevî, *Fevâtihi’r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi’s-Sübût*, 1/381; Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 325,326

Cumhûr ise bu türde mutlak'ın mukayyed'e hamlini kabul etmektedir. Bundan dolayı onlara göre hata ile adam öldürme keffâretinde olduğu gibi zıhâr keffâretinde de âzat edilecek kölenin müslüman olması gerekir.⁴⁴⁷

İtlâk-takyîd ilişkisinin “hükümün bir, sebeplerin farklı olması” türünde ister lugat ister kıyas yoluyla yapılmış olsun haml işleminin tümünü reddeden çoğunluk Hanefiler'in dayandığı delillerin başında, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ سَأَلْتُمَا) (Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur. Allah çok bağışlayıcıdır, halîm'dir.” âyet'i⁴⁴⁸ gelmektedir.

Hanefiler'e göre mutlak lafız sâkit'tir. Yani şâri' tarafından bize herhangi bir kayıt olmaksızın gelmiştir. Mutlak lafzın hükmünün ne olduğunu öğrenmek için mukayyed lafza rucû etmek, bizi bu işten meneden yukarıdaki âyetin uyarısını dikkate almamak demektir. Ayrıca âyetin bu anlama geldiğini Hz. Peygamber'in (a.s.s.) şu hadisi de bize açıklar mâhiyettedir: (ذُرُونِي مَا تَرَكْتُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاحْتِيَافِهِمْ عَلَيَّ) “Ben sizleri kendi halinize bıraktığım sürece sizler de beni kendi halime bırakınız. Çünkü sizden öncekiler, çok soru sormaları ve peygamberlerine ihtilaf etmeleri sebebiyle helâk oldular. Ben size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince onu yerine getirin. Size bir şeyi yasakladığımda da onu derhal terk edin.”⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/144; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3/5; Îcî, *Adudüddîn, Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Münteha'l-Usûli*, 3/99; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, 5/14; Bâcî, *el-İşâret fî Usûli'l-Fıkh*, s. 66; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 266; İbn Cüzey, *Takribü'l-Vusûl İlä İlmi'l-Usûl*, s. 162; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, 2/105; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639; Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 325,326

⁴⁴⁸ Mâide 5/101

⁴⁴⁹ Müslim, “Hac”, 160; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/355 (no: 10607)

Yine Hanefî usûlcülere göre hükmün bir, sebeplerin farklı olması durumunda mutlak'ın mukayyed'e haml'ini kabul etmek, itlâk ve takyîd'in aslına aykırılıktır ve dinde zorluk-darlık meydana getirmektir. Bilinmelidir ki itlâk ve takyîd konusunda asıl olan, ihtiyaç olmadığı ve her bir lafızla müstakil amel etme imkânı olduğu sürece haml işlemine başvurmadan mutlak'ın mutlak, mukayyed'in de mukayyed olarak kendi yerlerinde bırakılmasıdır. Hal böyle olunca itlâk-takyîd'in bu türünde her bir nass ile müstakil olarak amel etmenin önünde hiçbir engel yoktur. Çünkü böyle yapıldığında birbiriyle çelişecek herhangi bir durum yoktur. Ayrıca sebeplerin farklı olması da mutlak'ın mukayyed 'e hamledilmesine ihtiyaç olmadığı ve her bir nass'la müstakil olarak amel edilmesinin asla daha uygun olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁵⁰

İtlâk-takyîd ilişkisinin bu çeşidinde mezheplerin çoğunluğu haml işlemi kabul etmekle birlikte bazı usûlcüler Hanefîler gibi haml işlemi reddetmişlerdir. Meselâ, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin haml'i kabul eden ağırlık görüşü yanında her iki mezhebe bağlı bazı usûlcüler, Hanefîlerin haml'i reddeden görüşünü paylaşmışlardır.⁴⁵¹

Şâfiî mezhebinin ise, İtlâk-takyîd ilişkisinin bu türüyle ilgili temelde iki ana yaklaşımını görmekteyiz. Mezhebin ilk görüşüne göre, -ki bu görüşü bazı Mâlikî⁴⁵² ve Hanbelîler⁴⁵³ de savunmaktadır.-herhangi bir delil şartı aramaksızın sadece lafzın delâletine ve lugât'ın iktizâsına bakılarak mutlak, mukayyed'e hamledilir.

Bu görüştekilere göre iki nass'tan birinin mukayyed olarak gelmesi, lafzen diğeri olan mutlak'ın da mukayyed olmasını gerektirmektedir. Bakara 2/282 âyetinde

⁴⁵⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, s.317; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/268; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr*, 1/426; Tefâtânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 1/120; Emîr Pâdişâh, *Teyrirü't-Tahrîr*, 1/333; Bihârî, *Müsellemü's-Sübût*, 1/383; Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 254-267; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-Nusûs*, 2/216-225

⁴⁵¹ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl*, s. 162; Tilimsânî, *Miftâhü'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, s. 544; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, 2/105; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639; İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Ahmed b. Hanbel*, s. 262

⁴⁵² Bâcî, *el-İşâret fi Usûli'l-Fıkh*, s. 66;

⁴⁵³ Âlu Teymiyye, *el-Müsevede fi Usûli'l-Fıkh*, s. 145

geçen (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) “Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun.” mutlak ifadesinin, Talak 65/2 âyetinde geçen (وَاشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) “İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun.” mukayyed ifadesine hamledilmesi bu kabildendir.

Yine zihâr ve yemin keffâretleri için bir kölenin âzat edilmesini belirleyen nass’ın mutlak ifadesinin, hatayla öldürme keffâreti için imân sıfatına sahip (mü’min) bir kölenin âzat edilmesini belirleyen nass’ın mukayyed ifadesine hamledilmesi bu görüşün örnekleri arasında yer almaktadır.

Bu görüş, Şâfiî mezhebinin “zâhir” görüşü olarak kabul edilmektedir. Bazı Mâlikî ve Hanbelîler’in de kabul ettiği bu görüşe göre, Kur’ân, tek bir kelime gibidir. Bütünlüklü bir hitap olan bu kelime, itlâk ve takyîd yoluyla parçalanmamalıdır. Kur’ân’ın bir kısmı diğer kısmına dayanıp birbirlerini tefsir ederler. O’nun herhangi bir yerinde bir hükmü beyân için gelen bir kelime, geçtiği her yerde aynı hükmü vermelidir ki aynı konuda nass’lar arasında bir çatışma meydana gelmesin.

Kur’ân’ın itlâk ve takyîd ile ilişkisini bu şekilde değerlendiren bu görüşe göre sahâbe de Kur’ân’ı tek bir âyet olarak görüp kabul etmiştir. Onlara göre, İbn Abbâs’ın (v. 68/687), Hakem vak’ası’ndan sonra (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) “Hüküm ancak Allah’ındır.” âyetinin⁴⁵⁴ sadece zâhir’ine sarılarak Hz. Ali’ye (v. 40/661) savaş açan Hâricîler’e

⁴⁵⁴ En’âm 6/57: (قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عَزَبَتْنِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَمُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ) “De ki: "Şüphesiz ben, rabbimden gelen apaçık bir delile dayanıyorum. Siz ise onu yalanladınız. Çabucak gelmesini istediğiniz (azap) benim yanımda değildir. Hüküm ancak Allah’ındır ve Allah hakkı anlatır; O, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır.”; Ayrıca bkz: Yûsuf 12/40: (مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَتْمَمَ) “Allah’ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir. Hüküm sadece Allah’a aittir. O size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”; Yûsuf 12/67: (وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ) (الْمُتَوَكِّلُونَ) “Sonra şunu söyledi: "Oğullarım! (Şehre) hepiniz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah’tan gelecek hiçbir şeyi sizden savamam. Hüküm Allah’tan başkasının değildir. Ben yalnız O’na güvenip dayandım. Güvenecek olanlar yalnız O’na güvenip dayansınlar.”

karşı, âyetlerin birbirleriyle irtibatını kurarak Kur'ân'ı bir bütünlük içinde ortaya koyması⁴⁵⁵ Kur'ân'ın tek bir hitap olduğunu ispatlamaktadır.⁴⁵⁶

Kur'ân'ın tek bir kelime gibi olduğu, dolayısıyla birleştirici herhangi bir illet olmadan da mutlak'ın mukayyed'e hamledileceği görüşü, mezhebin etkili bazı usûlcüleri tarafından "Kur'ân'ın tek bir kelime gibi olmasının anlamı, âyetlerinin birbirleriyle çelişmeyip birbirini tefsîr ettiği anlamında olup, tüm âyetlerde de böyle bir şeyin gerekli olmadığı, aksi takdirde Kur'ân'da geçen her amm ve her mutlak lafzın hâss ve mukayyed lafızlarla sınırlandırılmasının kaçınılmaz olacağı" deliliyle tenkide uğrayarak kabul edilmemiştir.⁴⁵⁷

Özellikle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), bahsi geçen görüşü ve sahiplerini sert bir dille şöyle eleştirmektedir: "Allah'ın kelâmının tek bir hitap hükmünde olduğuna dayanarak mutlak'ın mukayyed'e hamlini lafız/lugat yoluyla gerekli görmek hezeyânın türlerindedir. Çünkü asıl olan husus, Allah'ın kitabında geçen lafızların birbirinden farklı olmalarıdır. Bu lafızların bir kısmında ta'alluk ve ihtisâs hükmü, bir kısmında ise istiklâl ve inkitâ' hükmü bulunur. Kim Allah'ın kitabında nefy, ispât, emr, nehy gibi birbirinden farklı hükümlerin var olduğunu bildiği halde hitâbın tek bir kelâm hükmünde indiğini iddia etse şüphesiz büyük bir şey iddia etmiş olur."⁴⁵⁸

Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili ikinci görüşüne göre ise itlâk ve takyîd'in bu türünde, gerekli şartları ve rükünleri taşıdığında mutlak lafız, kıyas yoluyla mukayyed lafız üzerine hamledilir. Bu görüş Şîrâzî (v. 476/1083), Fahreddin er-Râzî (v.

⁴⁵⁵ İbn Abbâs (v. 68/687) ile Hâriciler arasında geçen münâzara'nın detayları için bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemîn*, 2/378-379

⁴⁵⁶ Şâfiî mezhebinin bu konudaki ilk görüşüyle ilgili geniş bilgi için bkz: Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/144-145; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/5-8; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Usûl*, 2/503-506; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, 5/14-15; Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 67-77

⁴⁵⁷ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/6; Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 2/201-202

⁴⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, 1/160

benzetilmesidir. Buna göre mutlak'ın takyîd'i, âmm'in tahsîs'i gibidir. Âmm'in tahsîs'i kıyas yoluyla câiz olduğuna göre mutlak'ın takyîd'i de kıyas yoluyla câiz olur.

Son olarak bu görüşe göre mutlak ile mukayyed lafızlar arasında sahih bir kıyas var olduğunda bu, kıyasın gerektirdiği hükümde de mutlak ile mukayyed arasında bir eşitliğin var olduğunu göstermektedir. Yani ne zaman ki sahih bir kıyas bulunsa takyîd de sabit olur. Buna göre zihâr ile hata ile adam öldürme keffâretleri arasında sahih bir kıyas vardır. O da her birisinin işlenen günaha keffâret olarak bir köle âzat etmeyi gerekli görmesidir. O halde zihâr keffâretinde mutlak gelen lafzı, hata ile adam öldürme keffâretinde mukayyed gelen lafza hamletmek gerekir. Böylece bu haml işlemlerle birlikte hata ile adam öldürme keffâretine kıyasen zihâr keffâretinde de âzat edilecek kölenin Müslüman olması gerekir, sonucu ortaya çıkar.⁴⁶⁰

c. Emir

(أمر) sülâsî fiilinin mastar'ı olan “emr” lafzı, zamanla (افعل كذا) “şunu yap!” şeklinde emreden kişinin sözüne bir isim olmuştur.⁴⁶¹ Istlâhî olarak, usûlcüler tarafından birçok tanımı yapılan emir'in en çok tercih edilen tanımı şudur: (هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى طَلْبِ الْفِعْلِ بِطَرِيقِ الْإِسْتِعْلَاءِ) “Emir, bir fiilin yapılmasını isti'lâ/otoriter bir tarzda talep etmeye delâlet eden lafızdır.”⁴⁶²

“Emrin tanımında dilciler sîgayı, usulcüler ise bu sîganın gerektirici ve bağlayıcı bir üslûpta kullanılmasını ölçü alırlar. Bu tanımda “emir kipinin kesinlik

⁴⁶⁰ Şâfiî mezhebinin bu konudaki ikinci görüşüyle ilgili geniş bilgi için bkz: Şîrâzî, *et-Tefsira fi Usûli'l-Fıkh*, s. 212-217; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/144-147; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/6-8; Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 2/201-205; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, 5/14-18; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639-640; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhü't-Tahrîr*, 6/2728-2732; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*, s. 145; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 1/120-124; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/6-8; Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 277-283; Sâlih, Muhammed Edîb, *Teşîrî'n-Nusûs*, 2/226-228

⁴⁶¹ Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 93

⁴⁶² Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 1/101; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 2/140

(cezm) ifade etmesi” ile “emredenin kendini üstün sayması (isti‘lâ)” hususlarının gerekliliği usulcüler arasında tartışmalıdır. Hanefî usulcüler tarafından, bir işin yapılmasını talep etmenin hakikaten emir olabilmesi için “kesinlik ve zorlama” (cezm ve ilzâm) üslûbunda söylenmesi şart koşulurken Bâkılânî de dahil Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu bu şartı aramaz. “İsti‘lâ” şartı ise Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğu ile bazı Eş‘arî usulcüler ve Mutezîle’den Ebü’l-Hüseyn el-Basrî tarafından aranmıştır. Mutezîle âlimleri, emredenin gerçekten üstün olmasını şart koşarken Eş‘arî ve Şâfiî usulcülerinin çoğunluğu her iki şartı da aramamaktadır.”⁴⁶³

Bu nedenle emir’de ‘uluv veya isti‘lâ şartını aramayan Malikî ve (çoğunluk) Şâfiîler’e göre, müstakbelde yapılması talep edildikten sonra ister emir sîgasında olsun ister emir lâm’ına bitişik muzârî sîga’sında olsun ya da ister kendisinden talebin kastedildiği haberî cümle formunda olsun söz konusu her lafız, emir olarak kabul edilir. Hanefî ve Hanbelîler ise -isti‘lâ şartını dikkate aldıklarından- bu şekilde düşünmemektedirler.⁴⁶⁴

Cumhûr’a göre kural olarak emir, me’mûrün bih’in/emredilen şeyin “vucûb”una delâlet eder. Özel bir delil/karine olmadıkça da emir’in, vucûb’tan başka bir şeye delâlet etmesi doğru değildir. Ancak eğer başka bir karine var ise o vakit emir, karine’nin gösterdiği mâna’ya hamledilir.⁴⁶⁵ Vucûb’a delâlet eden bir karinenin olmaması durumunda ise emir, bazen ibâha bazen nedb veya bazen irşâd-duâ gibi birçok hususa delâlet edebilir.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Ögüt, Salim, *DİA*, “Emir”, 11/119

⁴⁶⁴ Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 218

⁴⁶⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkh*, s 36: (وقال جمهور العلماء: حكمه الوجوب إلا بدليل مسقط.); Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, 2/86: (لَعْنَةُ أَوْ شَرَعًا أَوْ عَدْلًا) (حَقِيقَةً فِي الْوَجُوبِ) فَحَقُّ (لَعْنَةً أَوْ شَرَعًا أَوْ عَدْلًا); Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 1/250: (أَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ يُقِيدُ الْوَجُوبَ شَرَعًا، مع تجرده عن القران؛ إذ لولا ذلك لَفُتِحَ التَّخَذِيرُ)

⁴⁶⁶ Şa‘bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 329-3330

Şâri' tarafından yasaklanan ve haram kılınan bir fiilden sonra gelen emir sîgasının vucûp mu ibâhâ mı yoksa başka bir şey mi ifade ettiği hususunda fakihler temelde üç görüş serdetmişlerdir:

-Birinci görüşe göre, bu şekildeki emîr sigası, ibâha'ya delâlet eder. Yani emredilen fiilin mubâh olduğunu gösterir. Çünkü şer'î örfte haramdan sonra gelen emir, büyük çoğunlukla mübâhlığı ifade etmiştir. Emr'in yasaktan sonra gelmesi, onun vucûb'tan alınıp ibâha anlamına çekilmesi için bir karîne hüviyetini taşımaktadır. Bu görüş, İmâm Şâfiî, (bazı) Mâlikî ve Hanbelîler'in görüşü olarak nakledilmiştir. Meselâ, (عَبَّرَ مُجَلِّي الصَّيِّدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ) “ihrâmlı iken avlanmayı helâl saymamanız şartıyla...”⁴⁶⁷ âyetinden sonra gelen (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) “ihrâmdan çıkınca avlanın/avlanabilirsiniz.”⁴⁶⁸ emrinin, hüküm olarak ibâha anlamını taşıdığı âlimlerin ittifakı ile kabul edilmiştir.⁴⁶⁹

İkinci görüşe göre, bu şekildeki emir sîgası, vucûb'a delâlet eder. Çünkü başka bir anlama gelen karîne'nin olmaması şartıyla emir'de asıl olan, onun vucûb için olmasıdır. Artık yasaktan sonra gelip gelmemesi mühim değildir. Yani Emr'in yasaktan sonra gelmiş olması, onu vucûb'tan başka bir anlama çekmeyi gerektiren bir karîne değildir. Hanefîler, (bazı) Şâfiîler ve Mâlikîler bu görüştedir. Meselâ, (فَإِذَا انْسَلَخَ

⁴⁶⁷ Mâide 5/1: “Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin. İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki "en'âm" denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır. Şüphesiz Allah dilediği gibi hükmeder.”

⁴⁶⁸ Mâide 5/2: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَالَيِدَ وَلَا أَيْمَانَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ فُضُلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاؤُكُمْ أَنْ صَدُّوكم عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) “Ey iman edenler! Allah'ın işaretlerine, haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara, rablerinin büyük lutf ve rızasını dileyerek Beytülharâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Harâm'a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir.”

⁴⁶⁹ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, 1/559; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/373; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*, s. 16; Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 223

(وَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ يَـرْدَةً أَلْيَنَ وَإِنَّ الْإِسْلَامَ كَرِهَ لَكُمْ وَكَرِهْتُمْ لَهُمْ) “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.”⁴⁷⁰ âyetindeki müşriklerle savaşıma emri, haram aylarda bu fiilin yasaklanmasından sonra⁴⁷¹ gelmiştir. Ancak bu emrin vucûb ifade ettiği hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. İlk görüşe göre ise buradaki emr’in vucûba delâlet etmesi haricî bir delilden dolayıdır.⁴⁷²

Üçüncü görüşe göre, bu şekildeki emir sîgası, yasaklamadan önceki hükme tabidir ve onun hükmünü alır. Yani bu haldeki emir sîgası, yasak ve haramlık hükmünü kaldırır ve emredilen hususun yasaktan önceki -vucûb, ibâha gibi- hükmünün geri gelmesini sağlar. Meselâ, kabirleri ziyaret etmek mendûp hükmündedir. Ancak şâr’i bir maslahat gereği önce bunu yasakladı, sonra Hz. Peygamber (a.s.s), (فَدَكُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَقَدْ أُذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ، فَرُؤُوهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ) “Size daha önce kabir ziyaretini yasaklamıştım. Muhammed’e annesinin kabirini ziyaret için izin verildi. Artık siz de kabirleri ziyaret edin. Zira bu, ahireti hatırlatır.”⁴⁷³ sözüyle tekrar kabir ziyaretine izin vermiştir. Bilginlerin de ittifakla kabul ettiği buradaki nedb hükmü, yasaklamadan önceki hükmün aynısıdır.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Tevbe 9/5: (فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْضُرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yarlıgayıdır, bağışlayıcıdır.”

⁴⁷¹ Tevbe 9/4: (إِنَّمَا اللَّهُ يُوَفِّي الْغَيْبَاتِ الَّتِي كَانَ يَنْصُرُكُمْ فِيهَا إِذْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ) “Ancak Allah'a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaşmalarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Şüphesiz Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları sever.”

⁴⁷² İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 57; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 2/1; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, 3/302-308; Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 334

⁴⁷³ Tirmizî, “Cenâiz”, 60

⁴⁷⁴ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, 1/307

d. Nehiy

Lugatte “keff/men’/engellemek” anlamına gelen nehiy usûlî ıstılâhta, “bir işten sakınmayı otoriter/buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet lafızdır.”⁴⁷⁵

Şâri’in, mükellef’e nehy’i şu uslûplardan biri yoluyla olur:⁴⁷⁶

- Nehiy sîgasıyla. (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın.” âyet’inde⁴⁷⁷ geçtiği gibi.

- Terk’e delâlet eden emir sigâsı ile. (وَدُّرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ) “Günahın açığını da gizlisini de bırakın!” âyet’inde⁴⁷⁸ geçtiği gibi.

- Nehiy masterından türetilmiş fiil ile. (وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ) “Allah...çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar.” âyet’inde⁴⁷⁹ geçtiği gibi.

- Tahrîm masterında türetilmiş lafız ile. (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ) “Size anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz (ile evlenmek) haram kılındı.” âyet’inde⁴⁸⁰ geçtiği gibi.

- Hill/Helallığı nefyeden lafız ile. (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) “Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz.” âyet’inde⁴⁸¹ geçtiği gibi.

⁴⁷⁵ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve ’t-Tahbîr ’ale ’t-Tahrîr*, 1/328: (وَأَمَّا النَّهْيُ فَالْتَفْسِيْرُ طَلَبَ كَفِّ عَنْ فِعْلٍ عَلَى جِهَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ); Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-Esrâr ’an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 1/256: (هُوَ اسْتِدْعَاءُ تَرْكِ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ)

⁴⁷⁶ en-Nemle, *el-Mühezzeb fi İlmi Usûli’l-Fıkhî’-Mukâren*, 1/298; Şa’bân, *Zekiyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 338

⁴⁷⁷ İsrâ 17/33

⁴⁷⁸ En’âm 6/120

⁴⁷⁹ Nahl 16/90

⁴⁸⁰ Nisâ 4/23

⁴⁸¹ Bakara 2/229

Cumhûr'a göre nehiy, tahrîm'e/haramlığa delâlet eder. Yani menhiyyün 'anh'in (nehyedilen fiil) haram kılındığını gösterir. Nehy'in temel mânası budur. Çünkü dil kuralları açısından nehiy, fiilin terkedilmesinin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini göstermek üzere konmuş sîga demektir. Cumhûr'a göre ancak, özel bir karîne olduktan sonra nehiy'in, o karîne'nin gösterdiği anlamda anlaşılması mümkün olur.⁴⁸²

Hanefîler'e göre de nehiy, tahrîm'e/haramlığa delâlet eder. Ancak onlara göre, bu delâlet/muktezâ, zarûrî bir tarîk/yol ile sabit olmalıdır. Başka bir ifade ile, delil, subûtu ve delâleti açısından kat'î bir delil ise menhiyyün 'anh'ın/yasaklanan hususun, haram olduğunu gösterir. Eğer delil, subûtu zannî veya delâleti zannî bir tarzda ise bu durumda menhiyyün 'anh/yasaklanan husus; haram değil, tahrîmen mekrûh hükmünü taşır.⁴⁸³

2. Hâss'ın Delâleti (Beyânı)

Usûl ilminde hâss lâfzın delâletine (beyânına) dair iki görüş karşımıza çıkmaktadır: Birinci görüşe göre; hâss lâfız, hangi manâ için vaz'olunmuş ise -aksine bir delil olmadıkça-o manâya kat'î (kesin) ve yakînî (şüphesiz) bir şekilde delâlet eder.

⁴⁸² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 216: (وما نهى عنه رسول الله فهو على التحريم، حتى تأتي دلالة عنه على أنه أراد به غير التحريم); Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 1/217; Kelvezânî, *et-Temhid fî Usûli'l-Fıkh*, 1/373; İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 8/2: (وما نهى عنه فهو حرام); Şa'bân, *Zekiyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 339

⁴⁸³ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 2/333; Siğnâkî, *el-Kâfî Şerhü'l-Pezdevî*, 3/1195; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1/280: (وقالت الحنفية: إنه يكون للتحريم إذا كان الدليل قطعياً، ويكون: (وما نهى عنه فهو حرام); Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 234-235; Şa'bân, *Zekiyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 339-343

Başta Irak Hanefî fakîhlerinin geneli olmak üzere fakîhlerin çoğunluğu (cumhûr) bu hususta müttefiktir.⁴⁸⁴

Ancak, bu görüşe göre “kat’î”likten maksat⁴⁸⁵ hâss lafzın, söz konusu delilden kendi manâsı dışında -aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir ihtimali kabul etmemesidir. Yoksa maksat, hâss lafzın kendi manâsı dışında -aksine bir delil olsa dahi-hiçbir şekilde başka bir ihtimali kabul etmemesi değildir.⁴⁸⁶. Yani hâss’ın kat’îliği, “asla başka ihtimalin bulunmadığı değil, delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı manasındadır.”⁴⁸⁷

Başka bir ifadeyle hâss’taki kat’îlik, “hâss’ın aslî vaz’ının hiç değişmeyeceği anlamında olmayıp onun hakkında çeşitli açıklamalar yoluyla birtakım tasarruflarda bulunulamayacağı mânasına gelir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Sadrüşşerîa (v. 792/1390) gibi bazı Hanefî hukukçuları, mücerret ihtimalin hâss’ın kesinliğini ortadan kaldırmayacağını ve onun delâletindeki kesinliğin başka bir ihtimâlin bulunmadığı anlamında bir kesinlik (ilmü’l-yakîn) değil, delile dayanan bir ihtimâlin bulunmadığı kesinlik (ilmü’t-tuma’nîne) olduğunu ileri sürmüşlerdir.”⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl (Usûlü’l-Pezdevî)*, 1/79: (اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً وبقينا
(يكون حكم الخاص ثابتاً ; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/139: بلا شبهة لما أريد به الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع
(الخاص قاطع أو اشدّ تصريحاً و أقل احتمالاً) : 3/954; İbn Müflih, *Usûlü’l-Fıkh*, 3/954)

⁴⁸⁵ Usûlcülere göre “kat’î”liğin iki anlamı vardır. Birincisi âmm olan kat’îliktir ki bu, delilin kendi anlamı dışında-aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir anlam ihtimalini taşımamasıdır. Hâss lafzın kat’îliğinden mûrâd işte bu türden bir kat’îliktir. Bu yolla elde edilen bilgiye “ilmü’t-tuma’nîne” denilir, “zâhir”, “nass” ve “meşhûr hadis” lâfızlarından elde edilen bilgiler bu kategoriye girmektedir. İkincisi de hâss olan kat’îliktir ki bunun anlamı delilin asla ve hiçbir şekilde başka bir anlam ihtimalini taşımamasıdır. Bu yolla elde edilen bilgiye ise “ilmü’l-yakîn” denilir, “mütevâtir ve muhkem” lâfızlarından elde edilen bilgiler de bu kategoriye girmektedir. Bkz. Tefâtânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh*, 1/242; Tavîle, Abdulvahhâb Abdusselâm, *Eseru’l-Lugat fi İhtilâfi’l-Müctehidîn*, s. 352

⁴⁸⁶ Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 1/205

⁴⁸⁷ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), s. 312

⁴⁸⁸ Koca, Ferhat, “Has”, *DİA*, 16/266

Yani bu görüşe göre “gerçekten hâss bir lâfızdan kendi vaz’ olunduğu mânadan başka bir mâna kastedilmiş olabilir; fakat bu ihtimali gösteren bir delil bulunmadığından, hâss’ın kat’iliğine tesir etmez. Zira bir delile dayanmayan ihtimâl ile, böyle bir ihtimâlin bulunmaması aynı şeydir.”⁴⁸⁹

İkinci görüşe göre ise hâss lafız, hangi mâna için konulmuş ise o mânaya delâlet etmekle birlikte hükmü kat’î değildir.⁴⁹⁰ “Çünkü her hakikat, mecâz ihtimalini ve her âmm da husûs ihtimalini taşır. İşte var olan ihtimalle birlikte herhangi bir kat’îlik tasavvur edilemez.”⁴⁹¹ Bu görüştekilere göre mücerret ihtimâl, hâss lafzın kat’iliğini ortadan kaldırır. Bundan dolayı da hâss’ın zâhiriyle amel vacip olmakla birlikte yakîni gerektirmez.⁴⁹² Bu görüşü Şâfiî fakîhlerin çoğunluğu ile Semerkant Hanefî fakîhleri savunur.⁴⁹³

Sonuç itibariyle birinci görüştekiler, “hassın mecaz ifade ettiğine dair bir delil bulununcaya kadar hakikatı üzere devam edeceğini, ikinci görüştekiler ise hakikatın mecâza ihtimâli olduğunu ve ihtimâl ile kesinliğin birlikte düşünülmemeyeceğini, bu sebeple hâss’ın kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bir kesinlikte olmadığını ileri sürmüşlerdir.”⁴⁹⁴

Hâss-Beyân ilişkisi açısından da mesele incelendiğinde karşımıza bahsi geçen iki görüşün yine farklı mülahazaları ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki;

Birinci görüş sahipleri (Irak Hanefileri-Cumhûr), hâss lafzın beyân ihtimalini taşıdığını kabul etmezler. Onlara göre beyân’ın hakikatı, açık olmaktır (zuhûr) ve kapalılığı gidermektir (izâletü’l-hafâ), bundan dolayı da beyânı kabul eden lafzın ya mücmel ya da müşkil bir lafız olması lazımdır. Halbuki bu iki lafız hâss lafız

⁴⁸⁹ Şa’bân, *Zekiyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 312

⁴⁹⁰ Tavîle, Abdüvehhâb Abdüsselâm, *Eserü’l-Lugat fi İhtilâfi’l-Müctehdîn*, s. 352

⁴⁹¹ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl*, s. 301

⁴⁹² Koca, Ferhat, “Has”, *DİA*, 16/266

⁴⁹³ Tavîle, Abdüvehhâb Abdüsselâm, *Eserü’l-Lugat fi İhtilâfi’l-Müctehdîn*, s. 352

⁴⁹⁴ Koca, Ferhat, “Has”, *DİA*, 16/266

pozisyonunda olan lafızlar değildir, çünkü hâss lafız, bir manayı tek tek ortaya koymak üzere konulduğu için zaten açık olan (zâhir) bir lafızdır. Buna rağmen hâss lafzın beyânı kabul ettiğini söylemek tahsîlü'l-hâsıl kabilinden boş bir çaba olur.⁴⁹⁵

İkinci görüştekilere (Semerkant Hanefileri-Şâfiîlerin çoğunluğu) göre ise, hâss lafız beyân ihtimalini taşır. Yani hâss lafızda delile bağlı olarak mecâz ihtimalinin varlığı hâss'ın beyân'ı kabul ettiği anlamına gelmektedir, çünkü mecâz, murâd edileni beyân etmek için vardır. Böyle olunca da hâss lafzın mecâz'ı kabul ettiğini ama beyân'ı kabul etmediğini savunmak sadece çelişkidir.⁴⁹⁶

Hâss lâfız, delâletini, dolayısıyla kendi payına düşen hükümleri beyân etme işlevini Kur'ân'da geçen bazı ayetler üzerinden şöyle gerçekleştirmektedir. Meselâ:

(لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ
(on), “selâse” (üç) lafızları ve اللَّهُ فِي دِينِ الرَّائِيَةِ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ (ayetinde⁴⁹⁷ geçen “rakabe” (boyun), “aşera”
(on), “selâse” (üç) lafızları ve اللَّهُ فِي دِينِ الرَّائِيَةِ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ (ayetinde⁴⁹⁸ geçen “mie” (yüz) lafzı
ile (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)

⁴⁹⁵ Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 77

⁴⁹⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, s. 300-301; Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, s. 78

⁴⁹⁷ Mâide 5/89: (Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır.)

⁴⁹⁸ Nûr 24/2: (Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanyorsanız, Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.)

ayetinde⁴⁹⁹ geçen “semânîn” lafzı hâss lafızlardır. Bunların başka bir tarafa çekilmeksizin kendilerinden anlaşılan delâletlerinin kat’î olduğu kabul edilir.⁵⁰⁰

Yine (وَاقْبِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا الرُّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) ayetinde⁵⁰¹ geçen emr sîgaları ile (وَلَا تُقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) ayetinde⁵⁰² geçen nehy sîgası ve bunlara benzer sîgalar birer hâss lafızdır, çünkü hem emr hem de nehy sîgaları hâss lafızlardan kabul edilir. Buna göre namaz kılmak, zekât vermek ve Rasûl’e itaat etmek kat’î olarak vucûbiyet, cana kıymak da kat’î olarak harâmlılık ifade eder.⁵⁰³

Hâss lafızla ilgili kabul edilen genel prensip kât’ilik olmakla birlikte onu hakikî manâsının dışına çıkararak bir delil var olduğunda hâss lafzın delâleti kât’î olmaktan çıkar ve hâss lafız te’vîl yoluyla kendi manâsının dışında muhtemel başka bir mânaya çekilebilir. Meselâ, “ben bir aslan gördüm.” denildiğinde bu söz, malum bir hayvan olan aslan’ın kastedildiği ihtimali dışında aslan gibi cesur bir insanın da kastedildiği ihtimalini barındırmaktadır. İlk anlam hakîkî, ikinci anlam ise mecâzîdir.⁵⁰⁴

Buna Hz. Peygamber’in (a.s.s.) (فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً) “Her kırk koyunda bir koyun (zekât verilmesi) gerekir.”⁵⁰⁵ hadisi de örnek verilebilir. Hadiste geçen “şât (koyun)” lafzı Hanefiler tarafından asıl anlam olan koyunun “ayn’ı” yanında karşılığı olan “kıymet’i” olarak da yorumlanmış. Hadisteki (kırk) ve (bir) lafızları birer hâss lafız olup daha fazla veya daha az miktardaki sayıya delâlet etmezken, Hanefilerin hadisteki hâss lafzın taşıdığı ihtimali dikkate almalarının temelinde Şâri’in, zekâtı fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak için farz kıldığı düşüncesi yatmaktadır. Onlara göre zekâtın

⁴⁹⁹ Nûr 24/4: (Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir.)

⁵⁰⁰ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s.312

⁵⁰¹ Nûr 24/56: (Namaz’ı dosdoğru kılın, zekât’ı verin, Resûl’e itaat edin ki size merhamet edilsin.)

⁵⁰² İsrâ 17/33: (Haklı bir sebep olmadıkça, Allah’ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın.)

⁵⁰³ Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü’n-Nusûs*, 2/166; Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 1/205

⁵⁰⁴ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 1/79

⁵⁰⁵ Tirmizî, “Zekât”, 4

gayesi ihtiyacı karşılamak olduğuna göre bu, koyunun “ayn’ı”yla karşılanacağı gibi “kıymet’i”yle de karşılanabilir. Çünkü burada delilden kaynaklı bir ihtimâl söz konusudur.⁵⁰⁶

İslam Hukukunda özellikle Hanefî fakihleri ile diğer mezhep fakîhleri arasında ihtilafli olan birçok fikhî mesele hâss’ın delâletine dayandırılarak karara bağlanmıştır. Konuyu örneklemek için ihtilafli meselelerden yalnızca bir tanesini zikredeceğiz:

(وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَضَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine (evlenmeden) üç kur’ süresi bekler.”⁵⁰⁷ âyet’inde geçen “kur” kelimesi tüm fakihlerin ittifakıyla “müşterek” bir lâfızdır ve lugatte hem “temizlik” hem de “hayız” manasına gelmektedir. Âyet’te ise belli bir mânâ yani bu iki mânâdan biri kastedilmektedir.⁵⁰⁸ İşin bu kısmıyla ilgili başlayan ihtilâf sonrasında “kur” kelimesini, Hanefî ve Hanbelî müctehidler “حيض/hayız” olarak, Şâfiî ve Mâlikî müctehidler de “طهر/temizlik” olarak kabul etmişlerdir.⁵⁰⁹

“Kur” kelimesinin “hayız” anlamında olduğu ictihâdını benimseyen Hanefiler,⁵¹⁰ işte bu sonuca hâss lâfzın beyân edip ortaya koyduğu kat’î delâleti üzerinden ulaştılar.

Şöyle ki; Hanefilere göre ayette geçen (ثَلَاثَةَ) / (üç) lafzı hâss bir lâfızdır ve iddetin eksik/fazla olmaksızın tam olarak “üç kur” olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise,

⁵⁰⁶ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr ‘ale’t-Tahrîr*, 1/153; İcî, Adudüddîn, *Şerhü’l-‘Adud ‘alâ Muhtasari’l-Münteha’l-Usûli*, 3/148, 149, 153, 375

⁵⁰⁷ Bakara 2/228

⁵⁰⁸ Çünkü dil kurallarına göre de tek bir lâfız aynı anda iki farklı anlama gelecek şekilde kullanılamaz. Bkz. Kelvezânî, *et-Temhid fi Usûli’l-Fıkh*, 2/246

⁵⁰⁹ İbn Cüzey, *Takrîbü’l-Vusûl İlä İlmi’l-Usûl*, s. 203; Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 2/60

⁵¹⁰ Kendi usûl eserinin “bâbü’l-ihlâf” kısmında bu meseleyi delilleriyle tartışan imâm Şâfiî, ise, sonuç olarak-Hanefî ve Hanbelî ictihâdının aksine- “el-kur” kelimesinin “tuhr/temizlik” anlamında olduğu ictihâdını benimser. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 561-572; Ayrıca konuyla ilgili Şâfiî’yle aynı olan Mâlikî ictihâdının dayanakları için için bkz. Simlâlî, *Ref’ü’n-Nikâb ‘an Tenkîhi’s-Şihâb*, 2/351-356; Hanefî’yle aynı olan Hanbelî ictihâdını için de bkz. İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-Kebir*, 24/42-47

ayetteki “kur” kelimesinin “tuhr” olarak değil, ancak “hayz” olarak anlaşılmasıyla mümkün olmaktadır. Çünkü “kur” dan kasıt, “tuhr” olsaydı hâss bir lafız olan “selâse” lafzının manası bozulurdu ve iddet süresinde artma veya eksilme olurdu. Yani eğer talâkın/boşamanın içinde gerçekleştiği tuhr/temizlik süresi, iddet süresinden sayılmazsa, mutalleka/boşanmış olan kadının üç temizlik süresi ve biraz da dördüncü temizlik süresini beklemesi gerekir ki bu durumda iddet süresinde artma meydana gelir. Yok, eğer talâkın/boşamanın içinde gerçekleştiği tuhr/temizlik süresi, iddet süresinden sayılırsa, mutalleka/boşanmış olan kadının iki temizlik süresi ve biraz da üçüncü temizlik süresini beklemesi gerekir ki bu durumda da iddet süresinde azalma meydana gelir. Bu durum icmâya aykırıdır. O halde iddet süresinin tam olarak tespiti ancak “kur” lafzının “hayz” anlamında olduğu ictihâdıyla mümkündür. Çünkü bu durumda “selâse/üç” hâss lafzı, ihtimale yer vermeyecek şekilde kat’î bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.⁵¹¹

B. ÂMM

(العام) “Âmm, lugavî olarak, (عَمَّ) fiilinin ism’u-fâilidir. (شمل) mânasındadır.

Umûm demek şumûl demektir. Şumûl ise kapsamak, kaplamak, içine almak, içermek, ihata etmek, kışatmak, himayesine almak anlamlarını taşımaktadır.⁵¹²

Usûlcülerin ıstılahında ise âmm, şöyle tanımlanmıştır: “Lafza veya mânaya dair tüm isimleri kendi içinde toplayan lafızdır.”⁵¹³ Tanımda geçen (esmâ) “isimler”den kasıt, (müsemmeyyât) “isimlendirilen şeyler”dir, (tesmiyyât)

⁵¹¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/128, 198; Buhârî, *Abdülazîz, Keşfü’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 1/43, 80; Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhü’l-Pezdevî*, 2/815

⁵¹² Tahânevî, *Mevsuâtu Keşşâfi İstilâhâti’l-Funûn ve’l-‘Ulûm*, 2/1234; Kal’acî-Kanîbî, *Mu’cemu Lugati’l-Fukahâ*, s. 302; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü’n-Nusûs*, 2/9

⁵¹³ ; Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), 1/33: (وهو كل لفظ يتنظم جمعا من الأسماء لفظاً) ; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/125 (أو معنى)

“isimlendirmeler” değildir.⁵¹⁴ Bir başka ifadeyle âmm, “sınırları aynı yapıda olan fertleri kuşatıcı bir biçimde içine alan lafızdır.”⁵¹⁵

Hanefî usûlcüsü Sadrüşşeria, kapsayıcı bir tanımlamayla âmm’ı, “tek bir vaz’da sınırsız birçok şeyden kendisi için uygun olanların tümünü içine alan lafızdır.”⁵¹⁶ şeklinde tanımlarken, mütekellimûn usûlcülerinden Gazzâlî ise âmm’ı şöyle tarif etmiştir: “Âmm, tek bir lafzın, tek bir yönden iki şeye ve daha fazlasına delâlet etmesidir.”⁵¹⁷

Meselâ, (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) “Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.” âyetinde⁵¹⁸ geçen (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) lafızları âmm lafızlardır. Çünkü tek vaz’ ile tek bir mâna için konulmuştur ki bu mâna “hırsızlıktır”. Bu lafız, kendisinde hırsızlık mânasının gerçekleştiği bütün fertlere şâmindir ve bu fertlerin belirli bir sayıya hasredildiğini göstermez.⁵¹⁹

Âmm ile mutlak arasındaki fark şudur: “Âmm’in umumu, şumûlîdir. Mutlak’ın şumûlü ise bedelîdir. Şumûlî umum küllîdir ve fertlerinin tamamını birden kapsar,

⁵¹⁴ Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhü’l-Musannif ‘ale’l-Menâri’l-Envâr*, 1/159

⁵¹⁵ Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhü’l-Musannif ‘ale’l-Menâri’l-Envâr*, 1/159; İbn Kutluboğa, *Hüülâsetü’l-Efkâr Şerhu Muhtasari’l-Menâr*, s. 76: فإنه (وهو ما): أي لفظ (تناول أفراداً) فخرج الخاص (متفقة الحدود) احترازاً عن المشترك، فإنه يتناول أفراداً متفقة الحدود (على سبيل الشمول): أي لا على سبيل البدل، واحتراز به عن اسم الجنس نحو رجل، فإنه يتناول أفراداً متفقة الحدود (لكن على سبيل البدل).

⁵¹⁶ ; Sadrüşşeria, *et-Tavdîh fî Halli Ğevâmidi’t-Tenkih*, 1/57: (وَالْعَامُّ لَفْظٌ وَضِعَ وَضْعًا وَاجِدًا لِكَبِيرٍ غَيْرِ مَحْضُورٍ مُسْتَعْرِقٍ بِجَمِيعِ مَا يُصْطَلَحُ لَهُ)

⁵¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, s. 224: (وَالْعَامُّ عِبَارَةٌ عَنِ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ الدَّالِّ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ عَلَى شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا)

⁵¹⁸ Mâide 5/38:

⁵¹⁹ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 345

bedelî umum ise küllî olmakla beraber içerdiği fertlerin hepsine birden değil her birine ayrı ayrı delâlet eder ve bir defada yalnızca yaygın bir ferdi içine alır.”⁵²⁰

1. Umûm İfade Eden Lafızlar

Aşağıda örnekleriyle sunduğumuz lafızlar umûm ifade eden lafızlardır.⁵²¹

a. (كُلُّ) ve (جميع) lafızları: “(كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ) “Herkes kazandığı karşılığında rehindir.” âyet’inde⁵²² geçtiği gibi.

b. İstiğrâk ve şumûl ifade eden (أَلْ) ile muarref hale getirilmiş çoğul lafız. (قَدْ) (أَلْحَ الْمُؤْمِنُونَ) “Mü'minler gerçekten kurtuluşa ermişlerdir.” âyet’inde⁵²³ geçtiği gibi.

c. Lâm’ı-tarif (أَلْ) ile veya izâfet ile muarref hale getirilmiş müfred/tekil lafız. (وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ) “Asra yemin ederim ki insan gerçekten ziyan içindedir. Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır.” âyetinde⁵²⁴

⁵²⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, 2/291: (وَالْفَرْقُ بَيْنَ عُمُومِ الشُّمُولِ وَعُمُومِ الْبَدَلِ، أَنَّ عُمُومَ الشُّمُولِ كَلْمِيٌّ يُحْكَمُ فِيهِ عَلَى كُلِّ فَرْدٍ، وَعُمُومُ الْبَدَلِ كَلْمِيٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يَمْنَعُ نَصْرُ مَفْهُومِهِ مِنْ وُقُوعِ الشَّرْكَةِ فِيهِ، وَلَكِنْ لَا يُحْكَمُ فِيهِ عَلَى كُلِّ فَرْدٍ فَرْدًا، بَلْ عَلَى فَرْدٍ شَائِعٍ فِي أَفْرَادِهِ يَتَنَاوَلُهَا عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ، وَلَا يَتَنَاوَلُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ مِنْهَا دُفْعَةً.) Koca, Ferhat, “Mutlak”, *DİA*, 31/403

⁵²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, s 110; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille fi'l-Usûl*, 1/167-170; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/466-475; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, 1/308; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh ve Hulasetü't-Târihi't-Teşri'*, s.171-173; Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 345-348

⁵²² Tûr 52/21: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ) “İman eden ve nesilleri de iman konusunda kendilerinin yoluna uyanlar var ya, biz onların nesillerini kendilerine kattık. Bununla beraber onların amellerinden hiçbir şey eksiltmeyiz. Herkes kazandığı karşılığında rehindir.”

⁵²³ Mü'minûn 23/1

⁵²⁴ Asr 103/1-3

geçen (الْإِنْسَانَ) lafzı birinci duruma örnektir. “Onun suyu temiz, ölüsü helaldir.” hadisinde⁵²⁵ geçen (مَيِّتُهُ) lafzı da ikinci duruma örnektir.

d. İsm’i-mevsûller. (وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمِحْصَنَاتِ) “İffetli kadınlara iftira atan kimselere...” âyetinde⁵²⁶ geçen (وَالَّذِينَ) lafzı ile (وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) “...bunların dışında kalanlar ise size helal kılındı...” âyetinde⁵²⁷ geçen (مَا) lafzı bunlara örnektir.

e. Şart İsimleri. (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) “Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.” âyet’i⁵²⁸ ile (وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ) “Ne hayır işleseniz Allah onu bilir.” âyet’inde⁵²⁹ geçtiği gibi.

⁵²⁵ Tirmizî, “Tahâret”, 52

⁵²⁶ Nûr 24/4

⁵²⁷ Nisâ 4/24: (وَالْمِحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَتَّبِعُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا (Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah’ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir ile) istemeniz size helâl kılındı. Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.”

⁵²⁸ Bakara 2/185: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْقُرْآنَ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى (O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.”

⁵²⁹ Bakara 2/197: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَرَوُودُوا فَإِنَّ حَجَّيْرَ (Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapsak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işleseniz Allah onu bilir. Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır. Öyleyse bana saygı duyun, ey akıl sahipleri!”

f. İstifhâm (soru) isimleri. ^طمَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهٗ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصِطُ (من ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهٗ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصِطُ) “Kim Allah’a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz.” âyet’inde⁵³⁰ geçen (مَنْ) lafzı ile (مَنْ نَصُرَ اللَّهَ) “Allah’ın yardımı ne zaman gelecek?” âyet’inde⁵³¹ geçen (مَنْ) lafzı bunlara örnektir.

g. Nefiy (olumsuzluk) veya nehiyden (yasaklamadan) sonra gelen nekre (belirsiz) lafız. (لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَبَيْتَةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا) “Fetihten (Mekke fethi) sonra hicret yoktur. (Allah yolunda) savaşa çağrıldığınızda hemen katılın.” hadisi⁵³² birinci duruma örnektir. (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ) “Onların arasından ölen birinin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah ve resulünü inkâr ettiler ve yoldan sapmış olarak öldüler.” âyet’i⁵³³ de ikinci duruma örnektir.

Yukarıda sıraladığımız lafızlar kendi kapsamına giren tüm fertler için istiğrâk ve şumûl ifade etmek vaz’olunmuş umûm lafızlardır. Bu, âmm’in vaz’î mânasıdır. Dolayısıyla cumhûra göre, şer’î bir nass’ta geçen âmm bir lafız, -tahsîs edilmiş olma durumu hariç- tüm fertleri kapsayıcı nitelikte hüküm bildiren bir beyâna sahiptir.⁵³⁴

⁵³⁰ Bakara 2/245

⁵³¹ Bakara 2/214: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتِكُمْ أَلَيْسَ الْأَشْيَاءُ وَالصَّرَافُ أَزْوَالًا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ) “Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındakiler, "Allah’ın yardımı ne zaman gelecek?" diye niyaz etmişlerdi. Bilesiniz ki Allah’ın yardımı yakındır.”

⁵³² Buhârî, “Cihâd”, 1

⁵³³ Tevbe 9/84

⁵³⁴ Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 2/52

Âmm'ın bir de isti'mâlî mânası vardır. Bu yönüyle âmm, iki türlü kullanıma sahip bir yapıdadır. Şöyle ki;⁵³⁵

- Âmm, bazen kendi kapsamına giren tüm fertleri ifade etmek üzere hükümleri beyân eder. Meselâ, (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) “Allah her şeyi hakkıyla bilir.” âyeti⁵³⁶ ile (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ) “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz...(ile evlenmeniz) size haram kılındı.” âyet’inde geçen âmm kelimeler ile Şâri, bu kapsama giren tüm fertleri kastetmiştir. Bu âmm lafızların hiçbirinde tahsîs söz konusu değildir.

- Âmm, bazen de bütün fertleri değil, bir kısım fertleri kastetmek üzere hükümleri beyân eder. Bu şekildeki beyân, kendisine delâlet eden bir delilden anlaşılır. Âmm'ın kullanımında daha çok bu ikinci durum söz konusu olur.

Cumhûr'u-ulemâ; âmm'ın, tüm fertlerini değil, bir kısım fertlerini ifade etmek üzere de kullanıldığı hususunda ittifak etmişlerdir, ancak şu hususta ihtilafa düşmüşlerdir:

Âmm'ın, varolan bir delilden dolayı umûm mânasından çıkarılıp sadece bir kısım fertlerinin kastedildiği tüm hâller, -söz konusu delilin ne olduğuna bakılmakızın- mutlak olarak “tahsîs” diye mi isimlendirilecektir? Yoksa “tahsîs”ten söz edebilmek için delilde bazı şartlar mı aranacaktır?⁵³⁷

2. Âmm'ın Tahsîs'i

a. Cumhûr'a Göre Tahsîs

Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî fakîhlerinden oluşan çoğunluğun (cumhûr) usûlünde tahsîs şu şekillerde tanımlanmıştır:

⁵³⁵ Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 348

⁵³⁶ Ankebût 29/62: (اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) “Allah rızkı kullarından dilediğine bol bol verir, dilediğine de kısar. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”

⁵³⁷ Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 348

“Tahsîs, hükümde cümlelerin bir kısmını ayırt etmektir. Âmm’da tahsîs ise, âmm lafızla murâd edilmeyeni beyân etmektir.”⁵³⁸

“Tahsîs, kendisine delâlet eden lafız sebebiyle murâd edileni, siganın umûmünden ayırıp beyân etmektir.”⁵³⁹

“Tahsîs, lafzı medlûlâtından bir kısmı üzerine hamletmektir.”⁵⁴⁰

“Tahsîs, âmm müsemmeâtından bazısı üzerine kasretmektir.”⁵⁴¹

“Tahsîs, lafızdan bir kısım mânânın kastedildiğine delâlet etmesidir.”⁵⁴²

Usûlcülerin tanımlarındaki ortak noktaya dikkat edildiğinde âmm’ın, umûm anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesinin “tahsîs” olarak tanımlandığı anlaşılır. Umûm anlamını engelleyen delilin, müstakil veya gayr’ı-müstakil, mevsûl veya munfasıl olması arasında fark yoktur. Sadece şu hususa dikkat etmek gerekir ki delil, âmm’dan munfasıl (ayrı) ise âmm ile amelden sonra gelmiş olmamalıdır. Çünkü munfasıl delilin âmm’dan sonraya gecikmesi beraberinde âmm’ın tahsîsini değil, neshini getirir.⁵⁴³ Halbuki tahsîs, nesh değildir, bir beyândır.⁵⁴⁴

Cumhûra göre tahsîs, âmm’ı umûm anlamından çıkarıp, kapsamında bulunan bir kısım fertlere hasretmek olduğuna göre bunu sağlayan bir delile ihtiyaç vardır. İşte bu delile, “muhassıs” (المُحَصِّص) denilir. Cumhûra göre muhassıs iki kısımdır: ⁵⁴⁵

⁵³⁸ Şîrâzî, *el-Luma’ fi Usûli’l-Fıkh*, s. 30: التخصيص تمييز بعض الجملة بالحكم وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام

⁵³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, s. 88: (لِكُرِّ التَّخْصِصَ بَيَانُ أَنَّ مَا أُخْرِجَ عَنْ عُمُومِ الصَّبِغَةِ مَا أُرِيدَ بِاللَّفْظِ الدَّلَالَةُ عَلَيْهِ)

⁵⁴⁰ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, 2/252

⁵⁴¹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-Müntehâ’l-Usûlî*, 3/3: (التخصيص قصر العام على بعض مسمياته)

⁵⁴² İbn Kudâme, *Ravdatü’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Münâzir*, 1/223: (فإن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ: البعض)

⁵⁴³ Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü’n-Nusûs*, 2/83-84; Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 349

⁵⁴⁴ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, 2/553

⁵⁴⁵ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 349

a1. Müstakil Muhassıs

Müstakil muhassıs, âmm lafzın geçtiği nass'ın bir cüz'ü olmayan tahsıs delili demektir. Tahsıs delillerinden müstakil muhassıslar şunlardır:

- His (duyu) veya müşâhede (gözlem):

Bu, âmm bir nass ile vârid olan şer'in, his veya müşâhede yoluyla tahsıs edildiğinin bilinmesidir. Bu durumda his veya müşâhede, âmm lafzın muhassısı olmaktadır.

Meselâ, (وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) “Ona (Sebe melikesi Belkıs'a) her şey verilmiş.” âyetinde⁵⁴⁶ geçen “her şey” ifadesi his veya duyu deliliyle tahsıs edilmiştir. Çünkü Hz. Süleyman (a.s.) Peygambere verilen şeyler, Belkıs'ın elinde yoktu. Yine, (تَدِيرُ كُلَّ شَيْءٍ) “O (rüzgâr), Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder.” âyetinde⁵⁴⁷ geçen “her şey” ifadesi, duyu veya gözlem yoluyla tahsıs edilmiştir. Çünkü yer, gök, yıldızlar gibi birçok şey yıkılmamıştır. Ayrıca bu âyet, kendisiyle hâss murâd edilen âmm konumundadır ki şu âyetle takyîd edilmiştir: (وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيبَ مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ) “Âd kavminde de (ibretler var). Onlara silip süpüren rüzgârı göndermiştik. Üzerinden geçtiği hiçbir şeyi bırakmıyor, kül edip savuruyordu.”⁵⁴⁸

“Âyetlerdeki ‘herşey’ kelimesi, sözü edilen şahıs veya kavmin zaman ve mekân boyutuyla sınırlı olduğunu ifade etmektedir ve Şâri’, bu tahsisi (sınırlandırmayı), söz konusu ifadeyi kullanırken ta ilk başta yapmıştır. Aksi halde

⁵⁴⁶ Neml 27/23: (إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ) “Gerçekten, onlara (Sebe'lilere) hükümdarlık eden, kendisine her şey verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadınla karşılaştım.”

⁵⁴⁷ Ahkâf 46/25: (تَدِيرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاكِينَهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ) “O (rüzgâr), Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder. Nitekim (o kasırğa gelince) onların evlerinden başka bir şey görülmez oldu. İşte biz suç işleyen toplumu böyle cezalandırırız.”

⁵⁴⁸ Zâriyât 51/42

Şâri'in haberlerinde yalan ihtimali söz konusu olurdu"⁵⁴⁹ ki Allah noksanlıktan münezzehtir.

- Akıl:

Usûlcülerin çoğunluğu tarafından akıl, âmm bir tarzda gelmiş şer'î mükellefiyetlerin tahsîsinde bir muhassıs kabul edilmiştir.⁵⁵⁰

Meselâ, (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) “Artık içinizden kim bu aya (Ramazan'a) yetişirse onu oruçlu geçirsin.” âyeti⁵⁵¹ ile (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) “Gitmeye gücü yetenin o evi (Kabe'yi) ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” âyeti,⁵⁵² umûm ifade eder ki buna göre Ramazan ayına ulaşan tüm mü'minlerin oruç tutması ve hacca gitmeye gücü yeten tüm mü'minlerin hacca gitmesi gerekir, ancak akıl, bir muhassıs olarak bu âmm lafızları tahsîs ederek çocuk ve deli'nin mükellefiyet kapsamı dışında kalmasını gerektirir. Nitekim, aklın bu hükmünü teyid eden şer'î bir delil olarak hadis de mevcuttur: (رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَغْفَلَ) (Kalem (sorumluluk) üç sınıftan kaldırılmıştır: uyanıncaya kadar uyuyandan, bulûğ çağına ulaşıncaya kadar çocuktan ve akıl temyiz gücüne ulaşıncaya kadar deliden (akıl hastasından)).⁵⁵³

- Örf ve âdet:

Örf'i-kavlî, fakîhlerin ittifakıyla, örf'i-amelî de fakîhlerin ihtilafıyla âmm nass'ı tahsîs eden bir muhassıs olarak kabul edilmiştir. Meselâ, bir akitte “dirhemler” kelimesi geçtiğinde örf, tahsîs göreviyle bunun teâmülde olan para olduğunu belirler.

⁵⁴⁹ Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, s. 225

⁵⁵⁰ Gazzâlî, aklın muhassıs bir delil olamayacağını savunan kimselerin görüşlerinin isabetsiz olduğunu söyleyerek, Allah'ın murâdını beyân etmede aklın da bir delil olduğunu ıspata çalışır. (Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 245)

⁵⁵¹ Bakara 2/185

⁵⁵² Âl'i-İmrân 3/97

⁵⁵³ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 16

Yine mutlak olarak “et” denildiğinde örf, bunun balık veya tavuk eti olmadığını belirlemede tahsîs görevini görür.

Örf-i-amelî, Hanefîler’e ve Mâlikîler’in çoğunluğuna göre nass’ı tahsîs eden bir delîl olarak kabul edilirken, Şâfiîler’e, Hanbelîler’e ve Mâlikîler’den Karâfi’ye göre bir delîl olarak kabul görmemiştir. Meselâ, Şâr’i, ‘yiyecek maddesinde faiz haramdır.’derse, insanların âdeten yiyecek tüketiminin buğday olması durumunda Hanefîler’e ve Mâlikîlerin çoğuluğuna göre tahsîs devreye girer ve haramlık sadece buğdaya kasredilir. Cumhûr (Şâfiîler, Hanbelîler ve bazı Mâlikîler) ise bu durumda tahsisi kabul etmemiştir. Çünkü onlara göre şer’î nass, âmm’dır ve hüccettir. Örf veya âdet, -tahrîrî bir sünnet, sukûtî bir icmâ olmadan- şer’î nass’a aykırı olamaz.⁵⁵⁴

- İcmâ:

Âmm nass’ın icmâ (delîli) ile tahsîsi câizdir.⁵⁵⁵ Çünkü Cumhûr’a göre (Hanefîler hariç)⁵⁵⁶ icmâ, kat’iyyet ifade eder. Âmm ise zann ifade eder. İkisi bir araya geldiklerinde icmâ, âmm’a öncelenir.⁵⁵⁷

Meselâ, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ) “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun...” âyetinin⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 2/64; Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 257; İmâm Mâlik’in, (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ) “Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.” âyetinin (Bakara 2/233) âmm olan ifadesini, âmelî örf deliliyle tahsîs ederek Kureyşlilerde egemen olan örfü göre şerefi ve kadri yüce kadınların çocuklarını başkalarına emzirtmedikleri görüşünü taşıdığı nakledilmiştir. (Bkz. İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/288; Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 2/64)

⁵⁵⁵ Zerkeşî, *Teşnîfü’l-Mesâmi’ bi Cem’i’l-Cevâmi’*, 2/787; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fühûl*, 1/394

⁵⁵⁶ Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 257

⁵⁵⁷ İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ, *el-Vâdih fi Usûli’l-Fıkh*, 3/396; Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 2/64

⁵⁵⁸ Cuma 62/9

umûmu, icmâ delili ile tahsîs edilmiştir. Bundan dolayı fakîhler, kadın ve köle için Cuma namazı mükellefiyetinin olmadığı konusunda icmâ etmişlerdir.⁵⁵⁹

- Sahâbe kavli:

Hanefîler ve Hanbelîler, sahâbe kavlini bir muhassıs olarak kabul ederken Cumhûr'a (Şâfiîler, Mâlikîler ve diğer fakihler) göre sahâbe kavli âmm'ı tahsîs, etmede bir delil olarak kabul edilmez.⁵⁶⁰

Birinci görüştekilere göre âdil olan sahâbe (r.a.), Hz. Peygamber'den (a.s.s.) duyduğunu terketmez. Sahâbe'nin (r.a.), Hz. Peygamber'den (a.s.s.) duyduğunun zıddına amel etmesi, (yani nass'ı tahsîs etmesi) ancak tahsîse uygunluğu kendi yanında sabit olmuş bir delil ile mümkün olmuştur.

İkinci görüştekilere göre ise sahâbe (r.a.), kendi zannındaki bir delil ile Hz. Peygamber'den (a.s.s.) duyduğu şeye muhalefet edebilir. Onlar, delil olmayan bir şeyi delildir diye zannedebilir. Zann ise bir başkası için hüccet olmaz. Müctehîdin bir başka müctehîdi taklit emesinin câiz olmaması da sırf bu sebeptir.⁵⁶¹

- Nass:

Kur'ân'da veya sünnet'te geçen özel bir nass sebebiyle âmm lafız, tahsîs edilebilir. Muhassıs olan nass'ın âmm'a muttasıl/mevsûl olması ile âmm'dan munfasıl/mefsûl olması arasında fark yoktur.

Mevsûl müstakil muhassıs'a şu örneği verebiliriz: (وَإِخْلَ اللَّهُ النَّبِيَّ وَحَرَّمَ الرِّبَا) "Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır." âyetinde⁵⁶² geçen (النَّبِيَّ) "alışverişi" lafzı, her çeşit

⁵⁵⁹ Şevkânî, *Îrşâdü'l-Fühûl*, 1/394

⁵⁶⁰ Şevkânî, *Îrşâdü'l-Fühûl*, 1/396

⁵⁶¹ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, 2/74-75; Şevkânî, *Îrşâdü'l-Fühûl*, 1/396-397

⁵⁶² Bakara 2/275: (النَّبِيَّ) "alışverişi" lafzı, her çeşit (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتُومُونَ إِلَّا كَمَا يُتُومُونَ الَّذِي يَخْتِطُّهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا وَإِخْلَ اللَّهُ النَّبِيَّ وَحَرَّمَ الرِّبَا) "Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, "Alım satım da ancak faiz gibidir" demeleridir. Halbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır. Artık kime Allah'tan

mal mübadelesini kapsamına alan âmm bir lafızdır. (الرِّبَا) “faiz” de bu lafzın umûmuna dahildir. Çünkü o da bir mal mübadelesidir. Fakat, “el-bey’/alışveriş” lafzını ihtiva eden cümleden müstakil ve hemen onun ardından gelen, (وَحَرَّمَ الرِّبَا) “Allah faizi haram kılmıştır.” özel nass’ı ile “el-bey’/alışveriş” lafzının kapsamı daraltılmış ve “er-ribâ/faiz” bu kapsamın dışında bırakılmıştır. Böylece helallik hükmü bakımından (الْبَيْع) “alışveriş” lafzı, tüm fertlerine şâmil olmaktan çıkarılmıştır.⁵⁶³

Münfasıl müstakil muhassıs’a ise Kur’ân’dan şu örneği verebiliriz: (وَالْمُطَلَّاتُ) “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler.” âyetine⁵⁶⁴ göre ister zifâftan önce ister zifâftan sonra boşanmış olsun tüm boşanmış kadınların iddet beklemeleri zorunludur. Fakat Kur’ân’ın başka bir sûresinde geçen, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَهُنَّ) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَهُنَّ) “Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur. Onları bir şeyler vererek memnun ediniz ve güzellikle boşayınız.” âyeti,⁵⁶⁵ zifâftan önce boşanmış kadının iddet beklemesi gerekmediğini belirtmiştir.

bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişte yaptığı kendisine aittir, işi de Allah’a kalmıştır. Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir.”

⁵⁶³ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 350

⁵⁶⁴ Bakara 2/228: (وَالْمُطَلَّاتُ بِتَرْتِيبِنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُعَوِّذُهُنَّ) “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler. Allah’a ve âhîret gününe iman ediyorsa, Allah’ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler. Kadınların, mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”

⁵⁶⁵ Ahzâb 33/49

Şu hâlde, bu özel nass delili, birinci âyette geçen (وَالْمُطَلَّاتُ) “boşanmış kadınlar” lafzını âmm anlamından çıkarıp kapsamı daraltan bir muhassıs olmuştur.⁵⁶⁶

Münfasıl müstakil muhassıs’a hadisten de şu örneği verebiliriz: (وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ) (دَلِكُمْ) “Bunların dışında kalanlar ise size helal kılındı.” âyeti, bir önceki âyet’te zikredilen “muharremmât” dışında kalan kadınlarla evlenmenin câiz olduğunu göstermektedir. O âyette zikredilen yasaklar arasında ise teyze ile yeğenin ve hala ile yeğenin bir nikâh altında birleştirilmesi yoktur. Yani âyet’in âmm lafzından bu tür bir evliliğin câiz olduğu anlamı çıkmaktadır. Ancak Hz. Peygamber’in (a.s.s.), (لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ) (لَا عَلَى خَالَئِهَا) “Kadın, halası ile (veya) teyzesi ile bir arada nikahlanamaz.” hadisi,⁵⁶⁷ bu âmm’ı tahsîs etmiştir.

a2. Gayr’ı-müstakil Muhassıs

Gayr’ı-müstakil muhassıs, âmm’ı kapsayan nass’ın bir cüz’ünü oluşturan tahsîs delili demektir. Muttasıl muhassıs olarak isimlendirilir.⁵⁶⁸ Gayr’ı-müstakil muhassıslar şunlardır:

- İstisnâ:

İstisnâ, bir şeyi cümleden çıkarmak demektir. Eğer istisnâ olmasaydı, kastedilen şey, cümlenin kapsamına dahil olurdu. İstisnâ genellikle şu edatlarla meydana gelir: ⁵⁶⁹(إلا، غير، سوي، حاشا، عدا، ولا يكون، ولا سيما)

Gayr’ı-müstakil bir muhassıs olan istisnâya şu örnek verilebilir: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ) (إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) “Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece

⁵⁶⁶ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 350-351

⁵⁶⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 31

⁵⁶⁸ Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 2/69

⁵⁶⁹ Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 2/69

göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.” âyetinde geçen (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ) ifadesi, Allah'ı inkâr eden herkesi kapsamaktadır. Ancak hemen sonrasında gelen istisnâ, bu umûmu tahsîs etmiş, hükmü kendi istek ve rızasıyla inkâr edenlere hasretmiştir. Şayet bu istisnâ olmasaydı, âyet ister kendi isteğiyle ister zorlanarak olsun küfür kelimesini söyleyen herkese şâmil kalacaktı.⁵⁷⁰

- Şart:

“Şart, yokluğunda diğer bir şeyin de yokluğu gereken, varlığında ise o şeyin bizâtihi varlığı ve yokluğu gerekmeyen şeydir.”⁵⁷¹ Muhassıs olarak şarta şu örnek verilebilir. (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ) “Eğer çocukları yok ise...zevcelerinizin (karılarınızın) geride bıraktıklarının yarısı sizindir.” âyet’inde⁵⁷² geçen şart ifadesi, kocaların miras payını terekenin yarısı olarak gösteren ifadenin “bütün durumlarda” şeklinde anlaşılması imkânını ortadan kaldırmış ve bu hükmü “çocuğun bulunmaması” haline hasretmiştir. Eğer bu şart ifadesi olmasaydı, âyet’in nass’ı, kocanın bütün durumlarda terekenin yarısını alacağını ifade etmiş olurdu.⁵⁷³

- Sıfat:

“Sıfat, zâtın bazı hallerine delâlet eden isimdir.”⁵⁷⁴ Bir muhassıs olarak sıfata şu örnek verilebilir: (وَفِي صَدَقَةِ الْعَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أُزْبَعِينَ فَبَيْهَا شَاةٌ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةً) “Kırk sayısına ulaştığında sâime koyunda -kırktan yüz yirmiye kadar- bir koyun zekât vardır.” hadisinde geçen (الْعَنَمِ) “koyun” lafzı, (dişi) koyun zekât vardır.” hadisinde⁵⁷⁵ geçen (الْعَنَمِ)

⁵⁷⁰ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 351-352

⁵⁷¹ Attâr, *Hâşiyetu’l-‘Attâr ‘alâ Şerhi’l-Celâl el-Mahallî ‘alâ Cem’i’l-Cevâmi’*, 1/121: (وَمَنْ حَدَّ الشَّرْطُ أَنَّ جَعَلَ الشَّيْءَ شَرْطًا مَعْنَاهُ جَعَلَ الشَّيْءَ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ الْعَدَمُ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ وُجُودٌ وَلَا عَدَمٌ لِذَاتِهِ وَهَكَذَا)

⁵⁷² Nisâ 4/12

⁵⁷³ Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 351-352

⁵⁷⁴ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s.133: (الصفة: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعافل وأحمق، وغيرها. وهي الأمانة: هي اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها)

⁵⁷⁵ Nesâî, “Zekât”, 10

“koyun” lafzı, gerek yılın yarısından fazlasını otlaklarda beslenerek geçiren koyunları gerekse böyle olmayan koyunları kapsamaktadır. Fakat hemen ardından gelen (فِي) (سَائِمَتِهَا) “otlaklarda beslenen” sıfatı, âmm hükmü tahsîs etmekte ve hükmü sadece bu vasfı taşıyan koyunlarla sınırlandırmış olmaktadır.

- Gaye:

“Gaye, bir şeyin en sonu, sınırı, kenarı, maksat, alâmet demektir.”⁵⁷⁶ Gaye, hükmün sınırını (إلى) ya da (حَتَّى) harfleriyle uzatmaktır. Bir şeyin gayesi demek o şeyin sonu demektir.⁵⁷⁷ Âmm bir lafızdan sonra gaye harflerinden birisinin gelmesi durumunda nass’ın hükmü o harften önceki mânasıyla tahsîs edilir. Bir muhassıs olarak gayeye şu örnek verilebilir:

(قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) “Ehl-i kitap’tan Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak (boyun eğerek) ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.” âyet’inde⁵⁷⁸ savaşın vucûbiyetinin gayesi/sınırı, cizyenin verilmemesi vaktine kadardır. Cizye veren kişi/ler savaş kapsamından çıkar.

b. Hanefîler’e Göre Tahsîs

Hanefî usûlünde tahsîs şu şekillerde tanımlanmıştır:

“Tahsîs, âmm lafızdan murâdın onun kapsadığının bir kısmı olduğunu beyân etmektir.”⁵⁷⁹ “Tahsîs, sözün aslının kendisini (bütünüyle) kapsamadığını beyân etmektir.”⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, s. 213

⁵⁷⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, 2/45

⁵⁷⁸ Tevbe 9/29

“Tahsîs, âmm’ın, müstakil (bağımsız) mukterin (bitişik) bir delil ile kendine ait bazı fertleri üzerine kasredilmesidir.”⁵⁸¹

Hanefî usûlünün tahsîs konusundaki en kapsamlı tanımı olan bu son tanımda geçen “müstakil” kaydıyla sıfat ve istisnâ devre dışı bırakılmış, “mukterin” kaydıyla da nesih devre dışı bırakılmıştır.⁵⁸²

Sonuç itibariyle Hanefîler’e göre tahsîs, “âmm lafızdan, baştan beri fertlerinden bir kısmının kastedildiğinin müstakil ve mukarin bir delil ile açıklanmasıdır.”⁵⁸³

Umûm anlamını engelleyen delilin, âmm lafzı ihtiva eden nass’tan müstakil ve âmm’a zaman açısından mukârin yani her ikisinin aynı vakitte teşri’ kılınmış olmasına şu âyetler örnek verilebilir:

(وَإِذَا لَمْ يَجِدْ أَهْلَهُ ذَكَرَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْوَ) “Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır.”⁵⁸⁴

(فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) “Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsün. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun.”⁵⁸⁵

⁵⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/142: (الأصل في ذلك: أن وُزِدَ التَّخْصِيصَ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمُرَادَ بِاللَّفْظِ الْعَامِّ بَعْضُ مَا شَمِلَهُ الْإِسْمُ)

⁵⁸⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/254: (لأن التَّخْصِيصَ بَيَانٌ أَنَّ أَصْلَ الْكَلَامِ غَيْرُ مَتَنَاوَلٍ لَهُ)

⁵⁸¹ Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 1/306

⁵⁸² Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 1/306-307

⁵⁸³ Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, s. 126

⁵⁸⁴ Bakara 2/275

⁵⁸⁵ Bakara 2/185

Hanefîlere göre delil; şart, istisnâ ve sıfat gibi gayr'ı-müstakil ise, bu yol ile âmm'in umûm anlamından çıkarılmasına "tahsîs" denilmez, "kasr" denilir.⁵⁸⁶

Yine Hanefîler'e göre delil; müstakil ise ancak âmm'a mukarin değilse, bu yolla âmm'in bazı fertlerine hasredilmesine "tahsîs" denilmez, "zımnî veya cüz'î nesih" denilir.⁵⁸⁷

Meselâ, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا) (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) "Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur. Onları bir şeyler vererek memnun ediniz ve güzellikle boşayınız." âyeti⁵⁸⁸ ile (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) "Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler." âyeti⁵⁸⁹ arasında tahsîs değil, nesih ilişkisi vardır.

Aynı şekilde, (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) "meyte (ölmüş hayvan) size haram kılındı." âyeti⁵⁹⁰ ile (هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ الْجَلُّ مَيْتَتُهُ) "Onun suyu temiz, ölüsü helâldir." hadisi⁵⁹¹ arasında tahsîs değil, nesih ilişkisi vardır.

Hanefîlere göre âmm lafzın tahsîsini gerçekleştiren temelde üç muhassıs vardır: Bunlar da akıl, örf ve âdet ve âmm'a mukârin müstakil nass'tır.⁵⁹²

⁵⁸⁶ Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 352

⁵⁸⁷ Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2/71; Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 352

⁵⁸⁸ Ahzâb 33/49

⁵⁸⁹ Bakara 2/228

⁵⁹⁰ Mâide 5/3

⁵⁹¹ Tirmizî, "Tahâret", 52

⁵⁹² Emîr Pâdişâh, *Teysirü't-Tahrîr*, 1/268, 273, 2/58; Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 264

3. Âmm'ın Delâlet'i (Beyânı)

Hanefîler ve Cumhûr ittifâk etmiştir ki tahsîs edilmiş âmm'ın delâleti kat'î değil zannîdir. “Çünkü tahsîs, ancak bunu gösteren bir delil ile olabilir. Tahsîsi gösteren delil ise çoğu zaman bir illet ile ta'lîl edilmiştir ve bu illet tahsîsten sonra âmm'ın kapsamı dahilinde kalan bazı fertlerde de mevcut olabilir. Böyle bir durumda bu fertler, âmm'ın kapsamı dışına çıkmış olacaktır. O halde tahsîse uğramış âmm'ın tahsîsten sonra kalan fertleri hakkında, âmm'ın kapsamı dahilinde sayılıp sayılmayacağı açısından ikili ihtimal söz konusu olabilmektedir. Böyle bir ihtimal varken, âmm'ın tahsîsten sonra kalan fertlerine delâleti kat'î olamaz; bu delâlet zannîdir.”⁵⁹³

Ayrıca Cumhûr'a (Mâlikîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve çoğunluklu Hanefîler) göre tahîs edilmiş âmm, tahsîs edilmeyip olduğu hâl üzere bırakılmış diğer fertleri açısından mecâzî anlam değil, hakîkî anlam ifade eder. Çünkü lafız, tüm fertleri için daha önceden hakîkî bir anlam ifade ediyordu, tahsîs yoluyla bazı fertlerinin çıkarılması geride kalan diğer fertlerinin hakîkî anlamına zarar vermez.⁵⁹⁴

Tahsîse uğramayıp umûmu üzere kalmış âmm ise -yine tüm usûlcülerin ittifakıyla- kendisinde âmm'ın mânasının gerçekleştiği tüm fertlere delâlet eder ve âmm hakkındaki hüküm, bütün bu fertler hakkında sabit olur.⁵⁹⁵ Ancak, bu şekildeki âmm'ın delâletinin derecesi- zannî mi? kat'î mi? -konusunda ihtilaf vardır:

Cumhûr'a (Mâlikîler, Şâfiîler, Hanbelîler) göre tahsîse uğramayıp umûmu üzere kalmış âmm'ın herbir ferdine delâleti, hâss'ın delâleti gibi kat'î değil, zannîdir. Çünkü Cumhûr'a göre her âmm, tahsîs ihtimalini taşır. Bundan dolayı, Allah'ın, ﷻ)

⁵⁹³ Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 353

⁵⁹⁴ Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2/72; Eş'ârî ve Mutezile'nin çoğunluğuna göre ise âmm, tahsîsten sonra geride kalan fertleri açısından mecâzî anlam ifade eder. Bunlara göre, âmm, kapsamına giren tüm fertleri için konulmuş bir lafızdır. Tahsîs yoluyla onun bir kısım fertlerinin alınması, diğerlerinin bırakılıp alınmadığı anlamına gelmektedir. Bu ise bir mecâzdır. (Bkz. Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 264)

⁵⁹⁵ Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 353

(مَا مِنْ عَاطِمٍ إِلَّا وَهُوَ مَخْصُوصٌ) hariç, “Allah herşeyi hakkıyla bilendir.” sözü⁵⁹⁶ hariç, “tahsîse uğramayan hiçbir âmm yoktur.” sözü⁵⁹⁷ alimler arasında darb’ı-mesel olmuştur. “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.” âyeti⁵⁹⁸ de âmm’in, husûs ihtimâli içerdiğinde dair bir karînedir. Buna göre, bu şekildeki âmm’in delâleti zannîdir.

Hanefîler’e, mutezîle’ye ve İmâm Şâfiî den nakledilen bir rivâyete göre ise, tahsîs edilmediği sürece âmm’in delâleti -hâss’ın delâleti gibi- kat’îdir. Âmm, ancak tahsîs edildikten sonra, delâleti, geri kalan fertleri üzerinde zannî olur.⁵⁹⁹

Bu görüştekiler delillendirmelerini şöyle yaparlar: Âmm lafız, umûm için konulmuş için bir lafızdır. Umûm, -husûs delili ortaya çıkıncaya kadar- âmm’in bir nevi mülâzimidir. Tahsîs ihtimâli de delilden neş’et etmeyen bir ihtimaldir, Bundan dolayı, mecâz ihtimâli, hâss’ın kat’îliğine zarar vermediği gibi, tahsîs ihtimâli de âmm’in kat’îliğine zarar vermez.⁶⁰⁰

Tahsîse uğramayan âmm’in kat’î olup-olmadığı konusunda usûlcüler arasında ortaya çıkan bu ihtilâf, hüküm istinbâtında büyük etkiye sahip iki önemli meselede görüş ayrılığını beraberinde getirmiştir:

Birinci mesele: Kitâb veya mütevâtir sünnette yer alan âmm, ibtidâen/ilk olarak (daha önce başka bir delil ile tahsîs edilmemiş ise) haber’i-vâhid ve kıyas gibi zannî bir delil ile tahsîs edilebilir mi?

⁵⁹⁶ Bakara 2/282

⁵⁹⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 4/281

⁵⁹⁸ Rahmân 55/26

⁵⁹⁹ Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2/54

⁶⁰⁰ Vehbe, Zuhaylî, *Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 251; Zuhaylî, Mustafa, *el-vecîz fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2/53-54

Cumhûr'a göre bu şekildeki tahsîs câizdir. Çünkü onlara göre Kitâb ve mütevâtir sünnet'teki âmm'in subûtu kat'îdir, ama delâleti zannîdir. O halde haber'i-vâhid ve kıyas gibi zannî bir delil ile tahsîsi mümkündür.⁶⁰¹

Hanefîler'e göre ise bu şekildeki tahsîs câiz değildir. Çünkü onlara göre kitâb ve mütevâtir sünnet'teki âmm'in subûtu, kat'î olduğu gibi, fertlerine delâleti de kat'îdir. O halde kitâb'ın ve mütevâtir sünnet'in kat'îsi, haber'i-vâhid'in veya kıyas'ın zannîsiyle tahsîs edilmez.⁶⁰²

Bu meseledeki ihtilaftan dolayı, Hanefîler, (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) “Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin.” âyetinin⁶⁰³ umûmuyla amel etmişlerdir. Çünkü onlara göre, âyet'in âmm ifadesi, boğazlama esnasında besmele çekilmeden kesilen hayvanın etinin haram olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple, besmelenin kasten terkedilmesi hayvanın etini haram hâle getirir. Hanefîler, bu âyetin umûmunu, Hz. Peygamber'in (a.s.s), (ذَبِيحَةُ الْمُسْلِمِ حَالًا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ أَوْ لَمْ يُذْكَرْ؛ إِنَّهُ إِنْ ذَكَرَ لَمْ يُذْكَرْ إِلَّا اسْمُ اللَّهِ) “Keserken Allah'ın adını ansın veya anmasın müslümanın kestiği hayvanı helâldir. Çünkü o, andığında şüphesiz ki sadece Allah'ın adını anar.” hadisiyle⁶⁰⁴ tahsîs etmemişlerdir. Çünkü onlara göre âyetteki âmm'in subûtu da delâleti de kat'îdir. Hadis ise âhâd haber nevindedir. Zannî, kat'îyi tahsîs edemez.⁶⁰⁵

Şâfiîler ise âyetin umûmunu yukarıda geçen hadis ile tahsîs etmişlerdir. Çünkü onlara göre Kitâb'ın âmm'ı, subûten kat'îdir, ancak delâleten zannîdir. Zannî'nin zannî

⁶⁰¹ Şevkânî, *Îrşâdü'l-Fühûl*, 1/387

⁶⁰² Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 2/34

⁶⁰³ En'âm 6/121

⁶⁰⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/402 (no: 18895)

⁶⁰⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 9/491; Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 355

ile tahsisi câizdir. Bundan dolayı, kasten de terkedilmiş olsa kesilirken üzerinde Allah'ın adının anılmadığı hayvanın etini yemek helâldir.⁶⁰⁶

İkinci mesele: Âmm ile hâss', herhangi bir konunun hükmünde ihtilâfa düştüklerinde, yani biri, hükmün subûtuna, diğeri de aynı konuda hükmün ortadan kalktığına delâlet ettiğinde âmmile hass arasında teârüz/çatışma ortaya çıkar mı?

Cumhûra göre bu durumda (bile) âmm ile hâss arasında teârüz ortaya çıkmaz. Onlara göre, delâlet ettiği ölçüde hâss ile amel edilir. Bunun ötesinde ise âmm'a göre amel edilir. Çünkü âmm'ın delâleti zannîdir, hâss'ın delâleti is kat'îdir. Zannî ile kat'î arasında teârüz olmaz.⁶⁰⁷

Hanefiler'e göre ise bu durumda tahsîs edilmemiş âmm ile hâss arasında teârüz ortaya çıkar. Ancak bu teârüz, sadece hâss'ın delâlet ettiği çerçeve ölçüsündedir. Çünkü ikisi de kat'îlik bakımından eşittirler. O halde teârüzün çözümü için üç seçenek ortaya çıkar:⁶⁰⁸

- Eğer hâss'ın, -arada terâhî/zaman farklılığı olmaksızın- âmm'dan sonra geldiği biliniyor ise bu durumda hâss, âmm lafız için bir muhassıs ve mübeyyin kabul edilir.

- Eğer hâss'ın -arada terâhî/zaman farklılığıyla- âmm'dan sonra geldiği biliniyor ise bu durumda sübût bakımından eşit olmaları halinde hâss, teârüz ettikleri ölçüde âmm lafız için bir nâsih/neshedici sayılır.

- Eğer, hâss'ın âmm'dan sonra veya onunla birlikte/mukârin geldiği bilinmiyor ise bu durumda ikisi arasında teârüz ortaya çıkar. Hangisi üstün olup tercihe şâyân ise onunla amel edilir. Bu da tespit edilemiyorsa hiçbirisiyle amel edilmez, tavakkuf edilir.

⁶⁰⁶ Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, 6/106; Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 355

⁶⁰⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 4/281; Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 167

⁶⁰⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/144-151; Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-Nusûs*, 2/125-127

Âmm üzerinden şâriin makâsıdını beyân etmenin bir yöntemi olarak tahsîs'i son bir konuyla sonuçlandıracağız: Hâss/özel bir sebepten dolayı vârid olan âmm'ın umûmî hükmü, özel sebebe mi tahsîs edilir yoksa âmm'ın umûmu mu esas alınır?

Cumhûr'u-ulemâya göre âmm'ın özel bir sebepten dolayı gelmiş olması onu umûmundan çıkarmaz ve onu sadece o özel sebebe hâss kılmaz. Âmm'ın umûmu bakî kalır. Çünkü Kur'ân ve sünnet nass'larının çoğunluğu özl sebeplere binâen gelmiştir ve sahâbiler (r.a.) bu nass'ların umumuna göre etmiştir, nass'ları nüzûl veya vürûd sebeplerine hasretmemiştir.

Ayrıca bu uygulamaya hiç kimse karşı çıkmamış ve sebebin özelliğine değil, lafzın umûmuna bakılması gerektiğine dair icmâ oluşmuştur.⁶⁰⁹ Öyle ki bu ortak görüş, (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) “sebebin özel oluşu değil, lafzın umûmu esastır.” ifadesiyle yerleşik bir kural halini almıştır.⁶¹⁰

⁶⁰⁹ Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 358

⁶¹⁰ Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, 4/1508

SONUÇ

Tezimiz şudur: Bir Şâr'i olarak Allah Teâlâ, kendisini/makâsıdını Kitâbı Kur'ân üzerinden ve Rasûlü Hz. Muhammed (a.s.s.) üzerinden beyân etmiştir. Vahiy ile akıl, lafız ile mâna birbirini sarmalayarak ayrılmaz bir bütün halinde bu beyân'a şahitlik etmiştir. Allah, lafzın güzelliği ile mânanın kıymetini, vahyin kudsiyeti ile aklın şerefini birleştirerek indirdiği Kitâbını kuluna sunduğunda bir elçi/öncü/yol/yöntem zuhûr etmiştir. Bunun adı beyân'dır.

Beyân, Şâr'i'in murâdını Kitâbı üzerinden keşfetmeye cehdederken bir mübeyyin olarak Hz. Peygamber'in (a.s.s.) dinde öncülüğünü, mânayı kavramaya çabalarken lafzın duruşunu, kalbi vahye bağlarken aklın kuvvetini esas alan bir teoriye sahiptir. Bu da beyânın teorisidir.

İslâm Hukuku Usûlü'nde bir aydınlanma ve aydınlatma ameliyesi olarak kabul edilen beyân teorisi, dini sahîh bir şekilde anlamak ve yaşamak için, fakîhlerin nass'lar üzerinde derinleşme çabalarını beraberinde getirmiştir. Fukahâ ve mütekellimûn usûlleriyle Kur'ân ve sünnet nass'larının mâhiyetlerini kavrayıp Şâr'i' Allah Teâlâ'nın maksûduna ulaşma gayesi içinde olan fakîhler, dinin, beyan teorisiyle kuşatıcı bir tarzda insana ve hayata dair her şeyi belirleyip düzenlediği hakikatiyle karşılaştıklarında Kur'ân ile sünnet arasında muazzam bir bütünlük olduğuna mutmain olarak şahitlik ettiler.

Nass'lar arasındaki bu bütünlüğü ele veren en önemli veri ise, lafız ile mâna arasındaki bütünlüktür, ancak nass'ların bir kısmında bunu tespit için kuşatıcı bir güç olan beyân'a ihtiyaç vardır ve beyân olduktan sonra dinde -kulun mükellefiyetini ilgilendiren konularda- anlaşılmaz hiçbir mesele yoktur.

İşte nass'ı derinlikli anlamanın yöntemi olan beyân teorisinin hem fukahâ hem de mütekellimîn ekollerine bağlı usûlcülerin ıstılâhında ne olduğunu, neyi hedeflediğini ve nasıl bir güce sahip olduğunu tetkik, çalışmamızın temeli olmuştur.

Birinci bölümde Hanefîler'e ve Cumhûr'a göre tüm türlerinin incelendiği, ikinci bölümde ise hâss ile âmm üzerinde tatbîkinin yapıldığı fikh usûlünde beyân teorisi çalışmamızın sonuçları aşağıda sunulmuştur:

1. Beyân, fıkıh usulü ilminin temel dinamiklerinden biridir. Bu ilmin bir tarafında hükümler, bir tarafta deliller, bir tarafta delillerin hükümlere delâlet yolları yani beyân ve bir tarafta da bunlar arasında irtibatı sağlayan müctehid bulunur

(بَانَ بَيْنًا) veya (بَيَّنَّ بَيْنًا) fiilinin mastar ismi olan beyân, lugavî olarak âşikâr olmak, açılmak, açık seçik olmak, güzel konuşmak, veya âşikâr etmek, açmak, açık seçik etmek, açıklığa kavuşturmak, ortaya çıkarmak anlamlarını içermektedir.

Beyân, ıstılâhî olarak ise ilk kez İmâm Şâfiî (v. 204/820) tarafından tanımlanmıştır: “Beyân, usûl’ün birleşik köküne, furû’un ayrık dallarına dair mânaları içine alan bir isimdir.” Bu tanımla Şâfiî, beyânın bir taraftan, birçok dallara ayrılan asıllar, bir taraftan da kaide ve kanunlar olduğuna vurgu yaparak beyân alanında fıkıh usulüne ait bir teorinin esaslarını ortaya koymuştur.

Şâfiî sonrası gelen usûlcüler, beyânı daha teknik ve alana özel denilebilecek üç farklı mânada tanımlamışlardır. Kaynağına vurgu yapan ilk mâna’ya göre, “beyân, bir şeyi anlaşılabilirlik sahasından kurtarıp âşikârlık sahasına çıkarmaktır.” Bu yönüyle beyân, ortaya çıkmak değil, ortaya çıkarmaktır. Elde edilmiş sonucuna vurgu yapan ikinci mânaya göre ise, “beyân, delilden ortaya çıkan bir ilimdir.” Maksûd’a ulaştırma metodolojisiye vurgu yapan üçüncü mâna’ya göre de “beyân, var olan sahîh bir nazarla ilme ulaştırma bir delildir.”

2. Hanefî usûlcüler, öncelik sırasına göre beyânı beş kısımda tasnîf etmişlerdir:

Beyânı-takrîr, beyân türleri arasında en açık olan beyândır. Temel işlevi, hakikat murâd edildiğinde mecâzın ihtimalini, âmm murâd edildiğinde hâss’ın ihtimalini ve mutlak murâd edildiğinde mukayyed’in ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (ertelemeli) hükümleri beyân etmesi sahihtir.

Beyânı-tefsîr, kıymet açısından beyânı-takrîrden sonra yerini alan beyandır. Temel işlevi, mücmel, müşterek gibi kapalı lafızları vuzûha kavuşturmadır. Bu beyân türünün de hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (ertelemeli) hükümleri beyân etmesi sahihtir.

Beyânı-tağyîrin temel işlevi, lafzın zâhir mânasını başka bir yöne doğru değiştirmektir. Hükümleri beyân etmesi sadece mevsûlen (anında) sahihtir. Mefsûlen (ertelemeli) sahih değildir. Bu yönüyle tahsîs ve takyîd hallerinde hitâb vaktinden sonraya tehîri câizdir, ancak istisnâ ve şart'a ta'lik hallerinde tehîri câiz değildir.

Beyânı-tebdîl, neshtir. Cumhûrun ıstılâhında nesh temel olarak sonradan gelen şer'î bir delil ile önceden gelmiş şer'î hükmün kaldırılması olarak tanımlanırken, Hanefilerin ıstılâhında ise nesh, ağırlıklı olarak zihnen devam ettiği düşünülen şer'î mutlak bir hükmün süresinin bittiğinin beyânı olarak tanımlanmıştır.

Beyânı-zarûret, derece açısından beyân sıralamasının sonunda yerini almaktadır ve murâdın -beyân için olmaksızın- izhârı anlamını taşımaktadır.

3. Cumhûr'un usûlünde beyân, kuvvet derecesine göre şu şekilde incelenmiştir: Kavî, mefhûm'i-kavî, fiil, takrîr, işâret, kitâbet, terk, aklî delîl veya kıyâs, icmâ ve müctehîd'in kavli.

Arzu edilen murâdı söz yoluyla açığa çıkarmada kavî'in, müstakîl bir beyân yöntemi olduğu ve bu yolla hükümleri beyân ettiği fakihler tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Lafzın mantûk'a (söylenmiş) dair hükmün, meskûtün 'anh (söylenmemiş) için de geçerli olduğuna delâlet eden usûlî bir kavram olan ve Şâri'in, hükümlerin istinbâtı için belirlediği bir delâlet ve beyân yolu olan mefhûm'i-bi'l-kavî de usûlcülerin çoğunluğuna (cumhur) göre, uyulup kendisiyle amel edilmesi vâcib şer'î bir delil kabul edilmiştir.

Sünnet üst başlığı altında önemli bir yer tutan Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiilleri ise onun sözleri ve takrîrleriyle birlikte İslâm Şeriatının Kur'ân'dan sonraki ikinci kaynağı olarak kabul edilmiştir. Fiil yoluyla beyân'ın vâki olup dinde hüccet teşkil ettiği -neredeyse tamamı denilebilecek- çoğunluk usûlcüler tarafından kabul edilmiştir

Fiil yoluyla beyân'ın hükmü; açıklığa kavuşturduğu mücmel'in hükmüdür. Yani mücmel'in hükmü vucûb, nedb veya ibâhe türlerinden hangisi ise beyânı-bi'l-fiil'in hükmü de ona göre şekil almaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiillerinin hükmünü bildiren özel bir delil yok ise eğer, fakihler bu konuda birbirlerinden farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bazıları; Rasûlullâh'ın (a.s.s.) bu fiillerinin vucûb, bazıları; nedb, bazıları; ibâhe konumunda olduğunu savunmuşlardır. Bazıları da vakf

(görüş belirtmeme) halini tercih etmişlerdir. Bu konuda temel alınan görüş ise şu olmuştur. Eğer Hz. Peygamber'in (a.s.s.) fiili, Allah'a kurbet/takarrub (yakınlık) kastını taşıyorsa bu fiil mendûb sayılmış, eğer fiili, Allah'a kurbet/takarrub kastını taşıyamıyorsa bu fiil de mübâh sayılmıştır.

Ancak kanaatimizce, şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: “Bir fiilin mübâh olması, o fiilin yapılmaması daha tercih edilir demek değildir. Bilakis, o fiilin yapılması -kişiyi günahlardan uzaklaştırması gibi- daha tercih edilir. Çünkü Hz. Peygamber'e (a.s.s.) uymayı emreden âyet, bir hususta veya belirli hususlarda değil, yüzde yüz denilebilecek tarzda bütün hususlarda ona uymayı emretmektedir. Usûlde adına “mutâbaat/teessî” denilen bu samimi bağlılık; bir fiili, Hz. Peygamber (a.s.s.) yaptığı gibi, yaptığı durumda ve yaptığı neden ile yapmayı ifade etmektedir.

Hz. Peygamber'in (a.s.s.) takrirleri/onaylamaları da beyân kapsamında dinde şer'î bir delil olarak hukukun kaynaklarından biri sayılmıştır. Hz. Peygamber'in (a.s.s.) takrîrlerinin sadece bu takrîre konu olan kişi veya kişilere has olmayıp tüm ümmet için geçerli olduğu hususu da çoğunluk usûlcüler tarafından kuvvetli bir görüş olarak kabul edilmiştir

Hem işâret hem de kitâbet, hükümlere dalâlet edip onları beyân etmede usûlcülerce birer şer'î yöntem olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber (a.s.s.), hükümleri bazen sadece fiilleriyle beyân ettiği gibi, bazen de fiillerini takviye eden sadece sözleriyle beyân etmiştir. Bu iki durumun dışında Hz. Peygamber (a.s.s.), hükümleri bazen hiçbir söz kullanmadan bir fiili terk ederek, bazen de sözüyle takviye etmekle beraber bir fiili terk ederek beyân etmiştir. Ancak, Hz. Peygamber'in (a.s.s.) bir beşer olarak terk'lerinin ümmeti için haramlık veya mekrûhluk hükmünü doğurmadığı, mücmel hükmü beyân etme veya onu örnek alma sebebiyle meydana gelen terk'lerinin ise bağlayıcılık açısından hem Hz. Peygamber'i (a.s.s.) hem de ümmetini kapsadığı kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in (a.s.s.) hükümleri zor bilinen veya bilinmeyen terk'leri konusunda ise delil vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (a.s.s.) sâdır olan terk hükmüne ulaşıldığında o hükmün, ümmeti için de bağlayıcı olduğu ifade edilmiştir. Bir konuda delil vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (a.s.s.) sâdır olan terk hükmüne ulaşılamadığında ise usûlcüler, iki ihtimal üzerinde durmuşlardır. Eğer, terk'in, taabbud/boyun eğme ve takarrub/yaklaşma amaçlı olduğu ortaya çıkarsa, terk

konusu hususun, kerâhet/mekruh derecesinde olduğu, böylece Hz. Peygamber (a.s.s.) için geçerli olan kerâhet hükmünün aynı şekilde ümmeti için de bağlayıcı olduğu, ancak eğer terk'in hangi amaçla yapıldığı ortaya çıkmazsa, terk konusu hususun, ibâha/mubâh derecesinde olduğu, böylece Hz. Peygamber (a.s.s.) için geçerli olan ibâha hükmünün aynı şekilde ümmeti için de bağlayıcı olduğu kabul edilmiştir.

Bazı usûlcüler, bir sigaya sahip olması, mücmel'e, ma'dûm ve ma'kûla delâlet etmesinin mümkün olması ve hükümlerin genellikle kavil yoluyla açıklanması nedeniyle kavli beyânı, fiilî beyandan daha kuvvetli kabul ederken, bazı usûlcüler, birçok detayların fiil yoluyla meydana gelmesi, nefsi tesiri altına almada güçlü bir etkiye sahip olması, kavlin aslında kuvvetini fiilden alması, fiilin, kendi içinde mecâz, gibi ihtimaller barındırmayıp net olması nedeniyle fiilî beyânı, kavli beyandan daha kuvvetli olarak görmüştür. Bazıları ise, kavil ile fiili eşit derecede görüp gayeye ve şartlara göre birinin diğerine öncelenebileceği görüşünü savunmuştur.

4. Cumhûr, beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya te'hîrinin câiz olmadığı görüşünü savunmuştur. Çünkü onlara göre, teklîf-i mâ lâ yutâk yoktur. Teklîf-i mâ lâ yutâk'ın câiz olduğunu kabul edenler ise beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya te'hîrinin aklen câiz, ancak böyle bir durumun vâki olmadığını savunmuşlardır.

Beyânın hitâb vaktinden sonraya te'hîrinin ise, Cumhûr'a (Mâlikiler, Hanbelîler, çoğunluk Şâfiîler) göre mutlak olarak câiz olduğu, çoğunluk Hanefîler ve Mutezîlîler ile bazı Şâfiîler'e göre mutlak olarak câiz olmadığı bilgisi tespit edilmiştir.

5. Beyân'ı üzerinde tatbik ettiğimiz hâss, birinci görüşe göre, hangi mâna için vaz'olunmuş ise -aksine bir delil olmadıkça-o mânaya kat'î (kesin) ve yakînî (şüphesiz) bir şekilde delâlet etmektedir. Başta Irak Hanefî fakîhlerin geneli olmak üzere fakîhlerin çoğunluğu bu hususta ittifak etmiştir. Bundan dolayı, bu görüştekiler, hâss lafzın beyân ihtimalini taşıdığını kabul etmemişlerdir. Onlara göre beyân'ın hakikati, açık olmaktır (zuhûr) ve kapalılığı gidermektir (izâletü'l-hafâ), bundan dolayı da beyân'ı kabul eden lafzın ya mücmel ya da müşkil bir lafız olması lazımdır. Halbuki bu iki lafız hâss lafız pozisyonunda olan lafızlar değildir, çünkü hâss lafız, bir manayı tek tek ortaya koymak üzere konulduğu için zaten açık olan (zâhir) bir lafızdır. Buna

rağmen hâss lafzın beyân'ı kabul ettiğini söylemek tahsîlü'l-hâsıl kabilinden boş bir çabadır.

İkinci görüşe göre ise hâss, hangi mâna için konulmuş ise o mânaya delâlet etmekle birlikte hükmü kat'î değildir “Çünkü her hakikat, mecâz ihtimalini ve her âmm da husûs ihtimalini taşımaktadır. Var olan bir ihtimalle birlikte herhangi bir kat'îlik tasavvur edilemez. Bu görüştekilere göre mücerret ihtimâl, hâss lafzın kat'îliğini ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı da hâss'ın zâhiriyle amel vâcib olmakla birlikte yakîn'i gerektirmez. Bu görüşü Şâfiî fakîhlerin çoğunluğu ile Semerkant Hanefî fakîhleri savunmuştur. Bu görüştekilere göre ise, hâss lafız beyân ihtimalini taşımaktadır. Yani hâss lafızda delile bağlı olarak mecâz ihtimalinin varlığı hâss'ın beyân'ı kabul ettiği anlamına gelmektedir, çünkü mecâz, murâd edileni beyân etmek için vardır. Böyle olunca da hâss lafzın mecâz'ı kabul ettiğini ama beyân'ı kabul etmediğini savunmak sadece çelişkidir.

6. Hâss'ın birinci çeşidi olarak mutlak'ın, takyîd edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece olduğu gibi alınması gerektiği ve onunla itlâk üzere amel etmenin vucûb ifade ettiği, takyîd edildiğine dair bir delil bulunduğu ise mutlak'ın, mukayyed'e hamledileceği ve onunla takyîd olunmuş bu haliyle amel etmenin vucûb ifade ettiği usûlcülerin ortak görüşü olmuştur. Aynı şekilde, hâss'ın ikinci çeşidi olarak mukayyed'in bir nâss'ta mukayyed olarak yer alması ve başka bir nâss'ta da mutlak olarak gelmemiş olması durumunda onunla mukayyed hâl üzere amel edilmesi gerektiği usûlcülerin yine ortak görüşü olmuştur.

7. Mutlak'ın mukayyed'e hamli konusunda Irak Hanefîleri, göre mutlak'ın mukayyed'e hamledilerek iki nâss'ı tek nâss konumuna indirip sadece birisiyle amel etmenin caiz olmadığını, asıl olanın, haml yapmadan her bir nâss'la ayrı ayrı amel etmek olduğunu, ancak iki nâss'ın aynı vakitte nâzil olmaları veya iki nâss arasında nüzul tarihi sıralamasının bilinmemesi gibi zorunlu nedenlerden dolayı mutlak'ın mukayyed'e hamledilebileceğini ve bu haml işleminin nesih değil, beyân adını taşıdığını savunmuşlardır.

Semerkant Hanefîleri, mutlak'ın mukayyed'e hamlinin nesih olduğunu. Yani haml yoluyla mutlak lafzın, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedildiğini ve bu işlemde sonra mutlak'ın hükmüyle artık amel edilmediğini savunmuşlardır.

Cumhûr ise mutlak'ın mukayyed'e hamlini, mukayyed'in mutlak'ı tefsîr ve beyân etmesi olarak düşünmüştür. Onlara göre, âmm lafız, hâss ihtimalini, mücmel lafız da beyân ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşımaktadır.

8. Hass'ın üçüncü çeşidi olan emir, Cumhûr'a göre me'mûrün bih'in/emredilen şeyin "vucûb"una delâlet etmektedir. Özel bir delil/karine olmadıkça da emir'in, vucûb'tan başka bir şeye delâlet etmesinin doğru olmadığı, ancak eğer başka bir karine var ise o vakit emirin, karîne'nin gösterdiği mâna'ya hamledileceği ortak görüşü kabul edilmiştir. Hass'ın dördüncü kısmı olan nehiy, Cumhûra göre tahrîm'e delâlet etmektedir. Hanefîler'e göre de nehiy, tahrîm'e/haramlığa delâlet etmektedir. Ancak onlara göre, bu delâlet/muktezâ, zarûrî bir tarîk ile sabit olmalıdır. Başka bir ifade ile, delil, subûtu ve delâleti açısından kat'î bir delil ise menhiyyün 'anh'ın/yasaklanan hususun, haram olduğunu gösterir. Fakat eğer delil, subûtu zannî veya delâleti zannî bir tarzda ise bu durumda menhiyyün 'anh, haram değil, tahrîmen mekrûh hükmünü taşıyacaktır.

9. Tahsîs edilmiş âmm'ın delâletinin kat'î değil, zannî olduğu üzerinde Hanefîler ve Cumhûr ittifâk etmiştir. Tahsîse uğramayıp umûmu üzere kalmış âmm ise -yine tüm usûlcülerin ittifakıyla- kendisinde âmm'ın mânasının gerçekleştiği tüm fertlere delâlet etmektedir ve âmm hakkındaki hüküm, bütün bu fertler hakkında sabit olmaktadır. Ancak, bu şekildeki âmm'ın delâletinin derecesi yani beyânı konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Cumhûr (Mâlikîler, Şâfîiler, Hanbelîler), tahsîse uğramayıp umûmu üzere kalmış âmm'ın herbir ferdine delâletinin, hâss'ın delâleti gibi kat'î değil, zannî olduğunu savunmuştur. Çünkü Cumhûr'a göre her âmm, tahsîs ihtimalini taşımaktadır.

Hanefîler, mutezîle ve bir rivâyete göre İmâm Şâfîî ise, tahsîs edilmediği sürece âmm'ın delâletinin, hâss'ın delâleti gibi kat'î olduğunu, âmm'ın, ancak tahsîs edildikten sonra, delâletinin, geri kalan fertleri üzerinde zannî olduğunu savunmuştur.

Özel bir sebepten dolayı vârid olan âmm'in umûmî hükmü, özel sebebe tahsîs edilmemiş, âmm'in umûmu esas alınmıştır. Bunun için, “sebebin özel oluşu değil, lafzın umûmu esastır.” denilmiştir.

Çalışmamızı ana kaynaklar üzerinden yürütürken tesbit ettiğimize göre bizâtihi beyânla doğrudan veya dolaylı alakalı birçok konu vardır ki herbirisi ya bir tez ya da bir makale ağırlığındadır. Meselâ, Hakikat-mecâz konusunda fakihlerin ciddi münazaraları bulunmaktadır. Yine terk yoluyla beyân müstakil bir çalışma sahasıdır. Bize göre en mühimi de Şâri' Allah Teâlâ'nın makâsıdını keşfetmeye ahkâm âyetlerinin birbiriyle ilişkileri üzerinden ulaşmaya dair bir çalışma, belki ağır, fakat hakikatli bir çalışma olacaktır.

Son cümlemiz şudur ki sahîh bir kalp ve müstakîm bir akılla Kur'ân ve Sünnet nass'ları tefekkür edilip incelendiğinde Allah'ın, Kur'ânı 'apaçık bir Kitâb diye tavsîf ettiği sözün hakîkatı ortaya çıkacaktır ve elbette dinin sadece bir mübelliği değil, aynı zamanda bir mübeyyini olan Hz. Peygamber'in (a.s.s) sünnetinin, Kur'an'dan başka bir şey olmadığı hakikati de ortaya çıkacaktır.

Ve sallallâhu 'alâ seyyidinâ Muhammed'in ve 'alâ âlihi ve sahbihi ve sellem. ve'l-hamdu lillâhi rabbi'l-'âlemîn. Amîn.

BİBLİYOGRAFYA

‘Adevî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrem) es-Sâidî (v. 1189/1775), *Hâşiyetü'l-‘Adevî ‘alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*, (thk. Yûsuf Şeyh Muhammed el-Bukâî), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1414/1994, I-II.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (v. 241/855), *el-Müsned*, (thk. Şu'ayb Arnavût, Adil Mürşid ve diğeri), Müessesetü'r-Risâle, yy., 1421-2001, I-XLV.

Ahmed Muhtâr, Abdülhamîd Ömer (v. 1424/2003), *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Mu'asira*, (nşr. ‘Âlimül-Kütüb), yy., 1429/2008, I-IV.

Âlu Muğîre, Abdullâb b. Sa'd Abdullâh, *Delâletü'l-Elfâzi ‘İnde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dâru Kunûzi İşbîliyâ, Riyad 1431/2010, I-II.

Âlu Teymiyye, (Mecdüddîn ebü'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hıdr el-Harrânî (v. 652/1254), Şihâbüddîn ebü'l-Mehâsîn Abdülhalîm b. Abdisselâm (v. 682/1224), Takıyyüddîn Şeyhü'l-İslâm ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (v. 728/1328)), *el-Müsevede fi Usûli'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Muhyeddîn Abdülhamîd), Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, yy., ty.

Âmîdi, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî (v. 631/1233), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Abdurrezzâk ‘Afiî), Mektebü'l-İslâmî, ty., Beyrut, I-IV.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (v. 400/1009), *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, (Muhammed Osmân), Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dinîyye, Kahire 1428/2007.

Aşkar, Muhammed Süleymân (v.1430/2009), Müessesetü'r-Risâle, *Ef'âlü'r-Rasûl Sallâllâhu ‘aleyhi ve Sellem ve Delâletuhâ ‘ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, Beyrut 1424/2003, I-II.

Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr eş-Şâfiî (v. 1250/1834), *Hâşiyetu'l-‘Attâr ‘alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî ‘alâ Cem'i'l-Cevâmî*, Dârü'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, ts., yy., I-II.

Aybakan, Bilal, DİA, “Şâfiî”, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 223-233.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (v. 855/1451), *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000, I-XIII.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî el-Bâcî (v. 474/1081), *el-İşâret fi Usûli'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

Bâhîsîn, Ya'kûb b. Abdulvahhâb, *Turuku'l-istidlâli ve Mukaddemetuhâ 'Inde'l-Menâtiketi ve'l-Usûliyyîn*, Mektebetu Rüşd, Riyad 1422/2001.

Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DİA*, IX, İstanbul 1994, s.119-122.

_____, "Diyet", *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 473-479.

_____, "Katil", *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 45-48.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (v.436/1044.), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Hamidullah, Muhammed Bekr, Hasan Hanefî), el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, Dımaşk 1385/1965, I-II.

Bedir, Murteza, "er-Risâle", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 117-119.

Beyânûnî, Muhammed, Abu Al-Fath, "Hüküm" *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 466-468.

Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (v. 685/1286), *Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, ty., Beyrut.

_____, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, (thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî), Dâru İhyâ't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1418/2000, I-V.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Mûsâ (v. 458/1066), *es-Sünenü's-Sağîr*, (thk. Abdulmu'ti Emîn Kal'acî), Câmi'etu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Pakistan 1410/1989, I-IV.

_____, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I-X.

_____, *Şua'bü'l-Îmân*, (thk. Abdül'alî Abdülhamîd Hâmid), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003, I-XIV.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-Şâfiî*, (tkd. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1414/1994, I-II.

_____, *el-Hilâfiyât beyne'l-Îmâmeyni eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, Kahire 1436/2015, I-VIII.

Bihârî, Muhibbullâh b. Abdişşekûr el-Bihârî (v. 1119/1707), *Müsellemü's-Sübût*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002; I-II.

Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî (v. 831/1428), *el-Fevâidü's-Seniyye fî Şerhi'l-Elfiyye*, (thk. Abdullâh Ramadân Mûsâ), Dârü'n-Nasîha, Medine 1436/2015, I-V.

Bolay, Naci, "Delâlet", *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 119.

Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Darül-Kütübi'l-İslami, ty., yy., I-IV.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (v. 256/870), *el-Câmiü's-Sahîh (Sahîhü'l-Buhârî)*, (thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir), Dâru Tavki'n-Necât, yy., 1422/2001, I-IX.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn (v. 1051/1641), *Keşşâfü'l-Kinâ'alâ Metni'l-İknâ'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy., ty., I-VI.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (v. 370/981), *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, yy., 1414/1994, I-IV.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Sâdik el-Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyye, 1405/1985, I-V.

Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd (400/1009), *es-Sihâh Tacu'l-Luġeti ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulġafûr 'Attâr), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987, I-VI.

Cizânî, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan, *Me'âlimu Usûli'l-Fıkh 'İnde Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1416/1996.

Cîzâvî, Muhammed ebü'l-Fadl el-Varâkî (v.1346/1927), *Hâşiyetü'l-Cîzâvî 'ale'l-Muhtasar ve Şerhihi ve Hâşiyeti's-S'ad ve'l-Cürcânî*, (Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu hâşiyetü's-S'ad ve'l-Cürcânî isimli eser içinde), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, I-III.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (v. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî (v. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uvayda), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, I-II.

_____, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-'Umerî), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut ty., I-III.

_____, *el-Varakât*, (thk. Abdullatîf Muhammed el-'Abd), yy., ty.

Çeker, Orhan, *Fıkh Dersleri*, Ensar Yayıncılık, Konya, 2005.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (v. 385/995), *es-Sünen*, (thk. Şu'ayb Arnavut, Hasan Abdulmun'im Şiblî, Abdullatîf Hirzullâh, Ahmed Berhûm), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424-2004, I-V.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed (v. 255/869), *es-Sünen/el-Müsned*, (Hüseyn Selîm Esedü'd-Dârânî), Dârü'l-Mügnî li'n-Neşri ve't-Tevz'i, Suudi Arabistan 1412/2000, I-IV.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (v. 430/1039), *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Halîl Muhyîddîn el-Mîs), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy., 1421/2001.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe (v. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi'l-Kebîr*, Dârü'l-Fıkr, yy., ty., I-IV.

Dihlevî, Mahmûd b. Muhammed (v. 891/1486), *İfâdetü'l-Envâr fî İdâeti Usûli'l-Menâr*, (thk. Hâlid Muhammed Abdülvâhid), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1426/2005.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Beyân", *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 23-25.

_____, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, (thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed kâmil Kara belelî), Dâru Risâleti'l-Alemiyye, Dimaşk-Hîcâz 1430/2009. I-VII.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef (v. 458/1066), *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mübârekî), yy., 1410/1990, I-V.

Ebû Zehrâ, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Dârü'l-Fikri'l- 'Arabî, ty., yy.

el-İbrâhîm, İbrâhîm Mûsâ, *Buhûsün Menheciyye fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-'Ammâr, Amman 1416-1996.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (v. 987/1579), *Teyşîrû't-Tahrîr*, (nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî), Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1403/1983, I-IV.

en-Nemle, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed, *eş-Şâmil fî Hudûdi ve Ta'rifâti Mustalahâti İlm'i-Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1430/2009, I-II.

_____, *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkhî'-Mukâren*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1420, I-V.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (v. 370/980), *Tehzibu'l-Luga*, (thk. Muhammed 'İvad), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1422/2001, I-XV.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (v. 606/1210), *el-Mahsûl*, (thk. Tâhâ Câbir Feyyâd 'Alvânî), Müessesetü'r-Risâle, yy., 1418/1997, I-VI.

_____, *Mefâtihi'l-Ğayb (et-Tefsîrû'l-Kebîr)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1420/1999, I-XXXII.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Absî (v. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Alî

en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîl eş-Şelebî), Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîfi ve't-Tercüme, Mısır, ty., I-III.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî (v.770/1368-69), *el-Misbâhü'l-Münîr fî Ğarîbi's- Şerh'il-Kebîr*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut yy., ty., I-II.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (thk. Enes Muhammed Şâmî ve Zekeriya Cabir Ahmed), Kahire 1429/2008.

_____, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Lübnan ty.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (v.505/1111), *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, (thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy., 1413/1993.

_____, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1390/1970.

Gölcük, Şerafettin, "Ebû Abdullâh el-Basrî", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 84-85.

Hafnâvî, Muhammed İbrâhim, *Dirâsâtün Usûliyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü ve Matba'atü'l-İş'â'i'l-fennîyye, Mısır 1422/2002.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (v. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn*, (thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhîm Sâmerâî), Dâru ve Mektebetü Hilâl, I-VIII.

Hallâf, Abdülvehhâb (v. 1375/1956), *'İlmu Usûli'l-Fıkh ve Hulasetü't-Târihi't-Teşri'*, Matbaatü'l-Medenî, ty., Mısır.

Heyet, *İlmihal (İman ve İbadetler/İslâm ve Toplum)*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2006, I-II.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (v. 541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-*

Kitâbi'l-'Azîz, (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, I-VI.

İbn Abdüsselâm, 'İzz(üddîn), Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî (v. 660/1262), *İhtisâru Tefsîri'n-Nüketi ve'l-'Uyûn (Tefsîrü'l-Kur'ân)*, (thk. Abdullâh b. İbrâhîm el Vehibî), Dâru İbni Hazm, Beyrut 1416/1996, I-III.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (v. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1412/1992, I-VI.

İbn Âdil, Ebu Hafs Ömer b. Alî (VIII. /XIV. yüzyıl), *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvîd), Beyrut 1419/1998, XIII.

İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dımaşkî (v. 1346/1927), *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Ahmed b. Hanbel*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1401/1981.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğırnâtî (v.741/1340), *Takrîbü'l-Vusûl İlä İlmi'l-Usûl*, (*el-İşâret fi Usûli'l-Fıkh* ile birlikte), (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

İbn Dakîkul'İd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Küsî (v. 702/1302), *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm*, Matbaatu Sünneti'l-Muhammediyye, ty., yy., I-II.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (v. 321/933), *Cemheretü'l-Luga*, (thk. Remzî Münîr Ba'lebekî), Dârü'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut 1407/1987, I-III

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (v. 321/933), *Cemheretü'l-Luga*, (thk. Remzî Münîr Be'albekî), Dârü'l-İlm lil Melâyîn, Beyrut 1407/1987, I-III.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el Halebî (v.879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy., 1403/1983, I-III.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el Kazvinî (v.395/1004), *Mu'cemu Mekâyis 'l-Luga*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, yy, 1399/1979, I-VI.

_____, *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni'l-'Arabi ve Kelâmihâ* (nşr. Muhammed Alî Baydûn), yy., 1418/1997.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (v. 852/1449), *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1379/1959, I-XIII.

_____, *el-'Ucâb fi Beyâni'l-Esbâb*, (thk. Abdülhekîm Mahammed el-Enîs), Dâru İbni'l-Cevzî, yy., ty., I-II.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (v. 456/1064), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Ahmed Muhammed Şâkir), Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, Beyrut, ty., I-VIII.

İbn İmâm el-Kâmiliyye, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân, (v. 874/1469), *Teyîrü'l-Vusûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-ma'kûli ve'l-Ma'kûl (el-Muhtasar)*, (thk. Abdulfettâh Kutb ed-Dahmîsî), Dârü'l-Fârûki'l-hadîsîyye, Kahire 1423/2002, I-VI.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî (v. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemîn*, Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşri ve't-Tevzi', Suudi Arabistan 1423/2002, I-VII.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (v. 682/1283), *eş-Şerhü'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'*, Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, yy., ty., I-XII.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (v. 620/1223), *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, Müessesetü'r-Reyyân Li't-Tibâ'eti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', yy., 1423/2002, I-II.

_____, *eş-Şerhü'l-Kebîr*, (el-Mukni' ve el-İnsâf ile birlikte), (thk. Abdullah b. Abdülmuhşîn et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Halû), Kahire 1415/1995, I-XXX.

_____, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahire, yy., ty., I-X.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (v. 276/889), *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, (İbrâhîm Şemsüddîn), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye., Beyrut ty.

_____, *Garîbü'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Sakar), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy., 1398/1978.

_____, *Garîbü'l-Hadîs*, (Abdullâh el-Cebûrî), Matba'atü'l-'Anî, Bağdat 1397/1977, I-III.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî (v. 879/1474), *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, (thk. Hâfiz Senâullâh ez-Zâhidî), Dâru İbn Hazm, yy., 1424/2003.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (v. 711/1311), *Lisân'l-'Arab, Dârü's-Sâdir*, Beyrut 1414/1993, I-XV.

İbn Melek, Mevlâ Abdüllatîf (v. 821/1418), *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, yy., ty.

İbn Müflih, Şemsüddin Muhammed (v. 763/1362), *Usûlü'l-Fıkh*, (thk. Fehd b. Muhammed es-Sadhân), Mektebetü'l-Abîkân, yy., 1420/1999, I-IV.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 595/1198), *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh (Muhtasarü'l-Mustasfâ)*, (thk. Cemâlüddîn el-'Alevî), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1994.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (v. 728/1328), *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), (nşr. Mecma'ü'l-Melik Fehd li't-tibâ'eti ve'l-Mushaf'i-Şerîf), Medine 1416/1995, I-XXXV.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Me'âfirî el-İşbîlî (v. 543/1148), *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Hüseyin Alî el-Yederî, Sa'îd Favda), Dârü'l-Beyârik, Amman 1420/1999.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I-IV.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (v.646/1249), *Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Usûlî*, (Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu hâşiyetü's-S'ad ve'l-Cürcânî isimli eser içinde), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, I-III.

İbnü'l-Hâim, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. İmâd el-Karâfî el-Mısrî (v. 815/1412), *et-Tibyân fî Tefsîri Ğaribi'l-Kur'ân*, (Dâhî Abdülbâkî Muhammed), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1423/2002.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (v. 861/1457), *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, yy., 1451/1932.

_____, *Fethü'l-Kadîr*, Dârü'l-Fıkr, ty., yy., I-X.

İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Futûhî (v. 972/1564), *Şerhu'l-kevkebi'l-Münîr*, (thk. Muhammed Zuhaylî, Nezîh Hammâd), Mektebetü'l-'Abîkân, 1418/1997, I-IV.

İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (v. 694/1295), *Bedî'u'n-Nizâm (Nihâyetü'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl)*, (thk. Sa'd b. Ğerîr b. Mehdî e-Süllemî), yy., 1405/1985, I-II.

Îcî, 'Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed (v.756/1355), *Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu Hâşiyetü's-S'ad ve'l-Cürcânî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, I-III.

İlkiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî (v. 504/1110), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Musâ Muhammed Alî, İzzet 'Abdün 'Atiyye) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, I-V.

İsfahânî, Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânî (v. 749/1349), *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari'l-İbn Hâcib*, (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Dârü'l-Medenî, Suudi Arabistan 1406/1986, I-III.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (v. 772/1370), *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Usûl*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.

İzmîrî, Mevlânâ Mehmed (v. 1165/1751), *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-Usûl*, Matbaatü'l-Hâcî Muharrem Efendî el-Bosnevî, yy., 1285/1869; I-II.

Kal'acî, Muhammed Ravvâs ve Kanîbî, Hâmid Sadık, *Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ*, Dârü'n-Nefâis, yy., 1408/1988.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî (v. 684/1285), *el-'İkdü'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*, (thk. Ahmed Hatem Abdullah), Dârü'l-Kütübî, Mısır 1420/1999, I-II.

_____, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Alî Muhammed Mu'avvîd), Mektebetu Nezzâr Mustafâ el-Bâz, yy., 1416/1995, I-IX.

_____, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, (Tâhâ Abdurraûf Sâ'd), Şirketü't-Tabâ'eti'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, yy., 1393/1973.

_____, *el-Furûk (Envârü'l-Burûk fi Envâ'i'l-Furûk)*, 'Alemü'l-Kütüb, yy., ty.

_____, *ez-Zahîre*, (thk. Muhammed Hacî, Sa'îd A'râb, Muhammed Bû Hubza), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1414/1994, I-VIII.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (v. 587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, I-VII.

Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn (v.1332/1914), *Kav'idu't-Tahdîs Min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, (thk. Muhammed Behcet Baytâr), Dârü İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Halep 1380/1961.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. El-Hasen (v.510/1116), *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Müfîd Muhammed ebû 'Aşme, Muhammed b. Alî b. İbrâhîm), Dârü'l-Medenî li't-Tibâ'eti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', yy., 1406/1985, I-IV.

Koca, Ferhat, "Has", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s.264-267.

_____, "Mutlak", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 402-405.

_____, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 428/1037), *et-Tecrîd lil Kudûrî*, (thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed), Dârü's-Selâm, Kahire 1427/2006, I-XII.

Kûrânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâîl (v. 893/1487), *ed-Dueru'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, (thk. Saîd b. Ğâlib Kâmil el-Mecidî), Suudi Arabistan 1429/2008, I-V.

Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed el berdûnî, İbrâhîm Etfeyiş), Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964, XX.

Leknevî, Bahrü'l-Ulûm Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî (v.1225/1810), *Fevâtihü'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423-2002, I-II.

Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî (v. 864/1459), *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, (Hâşitetü'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi' isimli eser içinde), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty., yy., I-II.

Mardînî, Şemsüddîn Muhammed b. Osmân b. Alî (v. 871/1466), *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ Halli Elfâzi'l-Varakât fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Abdülkerîm b. Alî Muhammed b. En-Nemle), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1420/1999.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî (v. 333/944), *Tefsîrü'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünnet)*, (thk. Mecdî Bâslûm), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, I-X.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr*, (thk. Şeyh Alî Muhammed Mu'avved, Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999, I-IXX.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî (v. 536/1141), *Îdâhü'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, (thk. 'Ammar et-Tâlibî), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, yy., ty.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî (v. 885/1480), *et-Tahbîr Şerhü't-Tahrîr*, (thk. Abdurrahmân el-Cebîreyn, 'İvad el-Karenî, Ahmed es-Serrâh), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1421/2000, I-VIII.

Mes'ûdî, Menâl binti Mubattî, *Sübülü'l-İstinbâti 'inde'l-Usûliyyîn ve Siletuhâ bi'l-Menheci'l-Belâğî*, Suudi Arabistan 1422/2001.

Mevlây, Muhammed b. Seyyid Muhammed, *Tenvîrü'l-Ukûl bi Ma'rifeti Mesâil min Muhimmâti'l-Usûl*, Dâru İbni Hazm, Beyrut 1427/2006.

Mevsilî, Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Matba'atü'l-Halebî, Kahire 1356/1937, I-V.

Minyâvî, ebü'l-Münzîr Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ b. Abdullatîf, *eş-Şerhü'l-Kebîr li Muhtasari'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*, el-Mektebetü's-Şâmile, Mısır 1432/2011.

Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed (v. 834/1431), *Fusûlü'l-Bedâi' fi Usûli's-Şerâi'*, (thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006, I-II.

Molla Hüsrev, Mehmed (v. 885/1480), *Mir'âtü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâti'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Şirket'i-Sahâfiye'i-Osmâniye, Dersaadet 1321/1903.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (v. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dârü't-Turâsi'l-'Arabiyye, ty., Beyrut, I-V.

Nefrâvî, Ahmed b. Ğânîm b. Sâlim b. Mihnâ Şihâbüddîn el-Ezherî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihü'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî*, Dârü'l-Fikr, yy., 1415/1995, I-II.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî (v. 338/950), *Me'âni'l-Kur'ân*, (Muhammed Alî Sâbûnî), Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409/1989, I-VI.

_____, *el-Kat'u ve'l-İ'tinâf*, (Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî), Dâru 'Alemlî-kütüb, Suudi Arabistan 1413/1992.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horâsânî (v. 303/915), *es-Sünen (el-Müctebâ/es-Sünen'ü-Suğrâ)*, (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, Halep 1406/1986, I-IX.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, ty., Beyrut, I-II.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (v. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, Dârü'l-Fikr, yy., ty. XX.

Nu'mân Cuğaym, *Turuku'l-Keşfi 'an Makâsid's-Şâri'*, Dârü'n-Nefâis, Amman, 1435/2014.

Nu'mân, Nâsîh Sâlih, *el-Beyân 'İnde Ulemâi'l-Usûl*, Mekke 1401/1981.

Osman, Mahmûd Hâmid, *el-Kâmûsü'l-Mübîn fî İstilâhi'l-Usûliyyîn*, Dârü'z-Zâhim, Riyad 1423/2002.

Osmân, Ömer b. Abdülazîz, *en-Naksu mine'n-Nassi Hakikatuhu ve Hükmuhu ve Eseru Zâlike fî'l-İhticâci bi's-Sünneti'l-Âhâdiyyeti*, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine 1408/1988

Öğüt, Salim, "Emir", *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 119-121.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (v. 482/1089), *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, (Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî eseri içinde), Darül-Kütübi'l-İslami, ty., yy., I-IV.

_____, *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, (Abdulkâdir b. Yâsîn b. Nâsir el-Hatîb), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî (v. 666/1268), *Muhtâru's-Sihâh*, (thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed), el-Mektebetu'l'Asriyye, Beyrut 1420/1999.

Râzî, Kutbüddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (v. 766/1365), *Tahrîrû'l-kavâ'idi'l-manţıkiyye fî şerhi'r-Risâleti's-şemsiyye*, Menşûrâtu Beydâr, yy., 1426/2006.

Recrâcî, Ebü'l-Hasan Alî b. Saîd (v. 633/), *Menâhicü't-Tahsil ve Netâicu Letâfi't-Te'vil fî Şerhi'l-Müdevvene ve Halli Müşkîlâtihâ*, Dâru İbn Hazm, 1428/2007, X.

Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-Beyân 'İnde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâğîyyîn*, Münşeâtü'l-Me'ârif, İskenderiye, ty.

Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed, 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî*, Medine 1423/2003.

Sadrüşşeria', Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (v. 747/1346), *Tenkîhü'l-Usûl*, (*Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh* adlı eserle birlikte), Mektebetu sabîh, ty., Mısır, I-II.

_____, *et-Tavdîh fî Halli Ğevâmidi't-Tenkîh*, (*Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh* adlı eserle birlikte), Mektebetu sabîh, ty., Mısır, I-II.

Sâfî, Mahmûd b. Abdurrahîm (v. 1376/1956), *el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kurâni'l-Kerîm*, Dâru'r-Reşîd, Dimaşk 1418/1997, I-XXXI.

Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-Nusûs*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1413/1993, I-II.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (v. 489/1096), *Kavâti'ü'l-Edille fî'l-Usûl*, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1999, I-II.

Semerkandî, Alâüddîn Şemsü'n-Nazar Ebubekr Muhammed b. Ahmed (v. 539/1144), *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, (thk. Muhammed Zekî Abdülberri), Metâbi'u'd-Davheti'l-Hadîse, Mısır 1404/1984.

Serahsî, Ebûbekîr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v.483/1090[?]), *Usûlü's-Serahsî*, Dârü'l-Marife, ty., Beyrut, I-II.

Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyr el-Uzeyzî (v. 330/941), *Garîbü'l-Kur'ân (Nüzhetü'l-Kulûb)*, (thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân), Dâru Kuteybe, Suriye 1416/1995.

Siğnâkî, Hüsamüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî (v. 714/1314), *el-Kâfî Şerhü'l-Pezdevî*, (thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit), Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', yy., 1422/2001, I-V.

Simlâlî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Talha er-Recrâcî eş-Şevşavî (v.899/1494), *Ref'ü'n-Nikâb 'an Tenkîhi's-Şihâb*, (thk. Ahmed b. Muhammed es-Serâh, Abdurrahmân b. Abdillâh el-Cebreyn), Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad 1425/2004, I-VI.

Sînâvînî, Hasan b. Ömer b. Abdullâh (v. 1347/1928), *el-Aslu'l-Câmi' li'İdâhi'd-Dureri'l-Manzûmeti fi Silki Cem'i'l-Cevâmi'*, Matbaatü'n-Nahda, Tunus, 1347/1928, I-II.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâleddîn (v. 911/1505) *Tedribü'r-Râvî bi Şerhi Takrîbi Nevâvî*, (el-Muhtasaru'l-Hâvî li Muhimmâti Tedrîbi'r-Râvî ile birlikte) (thk. Ebû Muâz Târik b. Avdullâh b. Muhammed), Dâru'l-Asime, Riyad 1424/2003. I-III.

_____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî (v. 771/1370), *Cem'u'l-Cevâmi'*, (Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi' eseri içinde), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., yy., I-II.

_____, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, I-III.

Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet vakfi Yayınları, Ankara 2001.

Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (v.204/820), *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetü'l-Halebî, Mısır 1358/1940.

_____, *el-Müsned*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1370/1951, I-II.

_____, *el-Ümm*, Dâru'l-Mâriفة, Beyrut 1410/1990, I-VIII.

Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî (v. 344/955), *Usûlü'ş-Şâşî*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, yy., Beyrut.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî (v. 790/1388) *el-Muvâfakât*, (thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân), Dâru İbn Affân, el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdîyye, 1417/1997. I-VI.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, (thk. Ahmed 'Azû 'Înâye), Dâru'l-Kütübi'l-'Arabîyye, Dımaşk 1419/1999, I-II.

_____, *Neylü'l-Evtar Şerhu münteka'l-Ahbâr*, (thk. 'İsâmüddîn es-Sabâbitî), Dâru'l-Hadîs, Mısır 1413-1993, I-VIII.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad (v. 189/805), *el-Asl (el-Mebsût)*, (thk. Muhammed Boynukalın), Dâru İbn'i-Hazm, Beyrut 1433/2012, I-XII.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an'da Nesh Neselesi*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı,2, 1986.

Şînkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî (v. 1393/1974), *Müzekkîre fî Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1422/2001.

_____, *Edebü'l-Bahsi ve'l-Munâzere*, (Suûd b. Abdulazîz el-'Arîfî), Dâru Almi'l-Fevâid, yy., ty.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (v. 476/1083), *et-Tebşira fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1403/1982.

_____, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy, 2003/1424.

_____, *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy., ty., I-III.

Tâberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Evsat*, (thk. Târik b. 'Avdullâh b. Muhammed, Abdülmühsîn b. İbrâhîm el-Hüseynî), Dârü'l-Haremeyn, ty., Kahire, I-X.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (v. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsîn et-Türkî), Dâru Hicr li't-Tibâ'eti ve'n-Neşri ve't-Tevzi'i ve'l-İ'lân, yy., 1422/2001, I-XXVI.

Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî (v. 1158/1745), *Mevsuâtü Keşşâfi İstilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, (thk. Alî Dahrûc), Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1417/1996, I-II.

Tavîle, Abdulvehhâb Abdusselâm, *Eserü'l-Lügat fi İhtilâfi'l-Müctehidîn*, Dârü's-Selâm, ty., yy.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (v.792/1390), *Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh (et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh)*, Mektebetu Sabîh, Mısır, ty., I-II.

Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî (v. 771/1370), *Miftâhü'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, (thk. Muhammed Alî Ferkûs), Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1419/1998.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhâk (v.279/892), *el-Câmi'u's-Sahîh*, (thk, Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhîm 'Atve 'Avd), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, I-V.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd (v. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, (Abdullâh b. Abdülmühsîn et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, yy., 1407/1987, I-III.

Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Şerhü'l-Usûl min İlmi'l-Usûl*, Dâru ibni'l-Cevzî, Riyad 1435/2014.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (v. 468/1076), *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l 'Azîz*, (Safvân 'Adnân Dâvûdî), Dârü'n-Neşr, Dimaşk 1415/1994.

Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk 1406/1986, I-II.

Zuhaylî, Muhammed Mustafâ, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü'l-Hayr, Dımaşk 1427/2006, I-II.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (v. 1205/1791), *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kamûs* (thk. Heyet), Dârü'l-Hidâye, yy., ty. XL.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî (v. 926/1520), *Ğâyetü'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl*, Dârü'l-Kütübi'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ, yy. ty.

Zelmî, Mustafa İbrâhim, *Usûlü'l-Fıkh fi Nescihi'l-Cedîd*, Şirketü'l-Hansâ Li't-Tibâ'eti'l-Mahdüde, ty., Bağdat.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (v. 538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dârü'l-kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1407/1987, I-IV.

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr (v. 656/1258), *Tahrîcü'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, (thk. Muhammed Edîb Sâlih), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1398/1978.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır (v. 794/1392), *el-Bahrü'l-Muhîl fi Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübî, yy., 1914/1994, I-IIIIV.

_____, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'*, (thk. Seyyid Abdülazîz, Abdullâh Rebî'), Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, yy., 1418/1998, I-IV.

_____, *Selâsilü'z-Zeheb*, (thk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti, Medine, 1423/2002.

Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetu Kurtubâ, ty., yy.

Züheyr, Muhammed Ebû Nûr, *Usûlü'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Ezheriyyeti Li't-Turâs, ty., yy., I-IV.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

Süllemî, ‘İyâd b. Nâmî b. ‘İvad, *Usûlü’l-Fıkhî’l-Lezî Lâ Yesa’u’l-Fakîhe Cehluhu*, Dârü’t-tedmüriyye, Riyad 1426/2005.

Mv.F. (el-Mevsûatü’l-Fıkhıyye), “Beyân”, Vizâretü’l-Evkâfi ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1406/1986, I-XLV.

İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî (v. 513/1119), *el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh*, (thk. Abdülmuhşîn et-Türkî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1420/1999, I-V.

Hatîb el- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (v. 463/1071), *el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh*, (thk. Ebû Abdîrrahmân Adil b. Yûsuf el-Ğerâzî), Dâru İbni’l-Cevzî, Suudi Arabistan 1421/2000, I-II.

Zâhidî, Hâfiz Senâullâh, *Telhîsü’l-Usûl*, Merkezü’l-Mahtûtât ve’t-Turâs ve’l-Vesâik, Kuveyt 1414-1994.

Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkh*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, yy., ty.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî (v. 977/1570), *Muğnî’l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Meânî Elfâzi’l-Minhâc*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, yy., 1415-1994, I-VI.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (v. 255/869), *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1423/2002, I-III.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân (v. 745/1344), *el-Bahrü’l-Muhîd*, (thk. Sidkî Muhammed Cemîl), Dârü’l-Fikr, Beyrut 1420/1999, I-X.



Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, kitabevi, İstanbul 2000

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (v. 970/1563), *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999.

Mecmau'l-Luġati'l-Arabiyye (İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Zeyyât, Hâmid Abdülkâdir, Muhammed Neccâr), *Mu'cemü'l-Vasît*, Dârü'd-Da'vet, yy., ty., I-II.

Meâfirî, Muhammed b. Abdullâh Ebûbekr b. el-'Arabî el-İşbîlî (v. 543/1149), *el-Mesâlik fî Şerhi Muvattai Mâlik*, Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, yy., 1428/2007, I-VIII.



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Öz Geçmiş

Mehmet CENGİZ, 1977 yılında Diyarbakır'da doğdu. Devran köyünde ilkokulu bitirdi. Diyarbakır İmam Hatip Ortaokulundan sonra, 1997 yılında Diyarbakır İmam Hatip Lisesinden mezun oldu. 2002 yılında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2001 yılında Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak Batman ili Kozluk ilçesi Yapraklı köyünde imam hatiplik görevine başladı. 2006 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezinden mezun oldu ve Diyarbakır'ın Çınar ilçesinde vaiz olarak göreve başladı. 2007 yılında Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım) adlı teziyle Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisansını tamamladı. 2012 yılında Konya ili Sarayönü ilçe vaizi görevine tayin edildi. 2012 yılı Aralık ayında Şırnak ili Beytüşşebap ilçe müftüsü görevine atandı. Medrese şer'i ilimler tahsilini babası Seyda Molla İhsan yanında tamamlayarak icâzetini dedesi Seyda Molla Abdullatîf eş-Şemâmi'den aldı.

2013 yılında Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku anabilim dalında Öğretim görevlisi olarak göreve başladı. Halen aynı yerde görevine devam etmektedir.

Çok iyi derecede Arapça bilen Mehmet CENGİZ, beş çocuk babasıdır.