

**T. C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)**  
**ANABİLİM DALI**

**FIKİH USULÜNDE**  
**LAFIZLAR BAHSİ BAĞLAMINDA**  
**UMUM VE HUSUS KAVRAMLARI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Kâmil ÇALIŞKAN**

**ANKARA 2017**

**T. C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)**  
**ANABİLİM DALI**

**FIKİH USULÜNDE**  
**LAFIZLAR BAHSİ BAĞLAMINDA**  
**UMUM VE HUSUS KAVRAMLARI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Kâmil ÇALIŞKAN**

**TEZ DANIŞMANI**

**Prof. Dr. Selahattin EROĞLU**

**ANKARA 2017**

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

**Kâmil ÇALIŞKAN**

**FIKİH USULÜNDE**  
**LAFIZLAR BAHSİ BAĞLAMINDA**  
**UMUM VE HUSUS KAVRAMLARI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Tez Danışmanı : Prof. Dr. Selahattin EROĞLU**

**Tez Jürisi Üyeleri**

**Adı Soyadı**

**İmzası**

.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

**Tez Sınavı Tarihi: 25.09.2017**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları kaynağını göstererek andığımı ayrıca beyan ederim.

Kamil ÇALIŞKAN

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
ÖNSÖZ.....	VI
KISALTMALAR .....	VIII
GİRİŞ .....	1
I. Konunun Önemi .....	1
II. Konunun sınırlandırılması .....	7
III. Konunun sunulması .....	10
IV. Konu ile ilgili kaynakların değerlendirilmesi.....	11
BİRİNCİ BÖLÜM.....	18
KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....	18
(TEMEL KAVRAM VE SINIFLANDIRMALAR) .....	18
I. Zihinsel Yapılar.....	19
II. Anlaşma (Anlam aktarımı).....	33
III. Vâzı' .....	49
IV. Vaz' .....	53
A. Delalet.....	56
B. Vaz' ile İlgili Kavramlar.....	59
1. İstimal .....	59
2. Haml .....	61
V. Mevzû' .....	62
A. Kelime.....	65
Kelimenin Kısımları .....	68
B. Kelam.....	69
VI. Mevzu'un Leh .....	71

A.	Mana .....	71
1.	Zihinsel Yapılar (Mana-ı Zihnî) .....	72
2.	Mana-ı Harici (Dışsal Varlıklar).....	73
B.	Mevzu'un Lehin çokluğu.....	77
C.	Medlul – Mana İlişkisi .....	79
VII.	Vaz' Türleri.....	80
A.	İstimali İçermesi Açısından Vaz' .....	80
1.	Genel Anlamıyla Vaz' .....	80
2.	Aslî (Luğavî – Dar Anlamıyla) Vaz' .....	82
B.	Mevzû'u Bakımından Vaz' .....	83
1.	Şahsî Vaz' .....	83
2.	Nev'î Vaz' .....	84
C.	Mana Bakımından Vaz' .....	85
1.	Manası Âmm Olan Âmm Vaz' .....	85
2.	Manası Hâss Olan Hâss Vaz' .....	87
3.	Manası Hâss Olan Âmm Vaz' .....	88
	İKİNCİ BÖLÜM .....	92
	UMUM VE HUSUS KAVRAMLARI .....	92
I.	Umum.....	92
A.	Sözlük Anlamıyla Umum .....	92
	Âmm – Umum Ayrımı .....	94
B.	Terim Anlamıyla Umum.....	95
C.	Umum İlişkisi .....	96
1.	Kaynağı Bakımından .....	96
2.	Kapsamının Niceliği Bakımından .....	105
3.	Kapsamın Niteliği Bakımından .....	106
D.	Âmm Olan Şeyin Neliği .....	111
1.	Lafızların Umumiliği .....	112

2. Manaların Umumiliği .....	120
E. Umumun Mahalli .....	124
Umumun Göreliliği Meselesi .....	125
F. Umum Tanımları .....	139
1. İstiğrakı Şart Koşan Tanımlar.....	139
2. Şümûl Eksenli (Genel) Umum Tanımı .....	155
3. Hanefî Ulemasının Umum Tanımı .....	162
G. Değerlendirme .....	177
1. İstiğrakın Şart Olduğu Umum Tanım Önerisi .....	182
2. İstiğrakın Şart Olmadığı Umum Tanım Önerisi .....	186
II. Husus .....	188
A. Sözlük Anlamıyla Husus .....	189
B. Terim Anlamıyla Husus.....	190
C. Hususa İlişkin Yaklaşımlar .....	194
1. Tahsis Eksenli Yaklaşımlar .....	194
2. Teklik (Vahdet) Eksenli Tanımlar .....	204
3. İnfirad Eksenli Tanımlar.....	214
4. Bilinebilirlik ve Husus.....	221
5. Belirlilik ve Husus .....	226
D. Değerlendirme .....	228
Husus Tanım Önerisi.....	231
III. Umum ve Husus Kavramlarının Lafızlar Üzerindeki Görünümünün .. Seçili Örnekler Çerçevesinde İncelenmesi.....	234
A. Dilde Umum İfade Eden Lafızların Varlığı Meselesi.....	235
B. Seçili Lafız Örnekleri.....	244
1. Marife İsimler .....	244
2. Nekre İsimler .....	261
SONUÇ .....	270

KAYNAKÇA .....	273
ÖZET .....	284
ABSTRACT .....	285





## ÖNSÖZ

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Hamd insana isimleri öğretip onu yarattıklarının birçoğuna üstün kılan Allah'a mahsustur. O insanı en güzel şekilde yaratıp ona beyanı öğreten, insanları beyan ettiklerinden hesaba çekip çoğunu ise affeden Rahman'dır. Merhametinin bir nişanesi olarak, her elçisini kavminin dilinde gönderen O'dur. Kendisinden emin olarak sözünü anlamaları için, son elçisini, kelamını vahyetmeden önce ümmilerin içinde mukadder bir süre yaşatan yine O'dur. Hamd, apaçık kitabını sözlerin en güzeli olarak kuluna indirip onda hiçbir çarpıklık ve çelişkiye yer vermeyen Allah'ındır. Ta ki, insanlar göklerin, yerin ve dahi dağların üstlenmekten çekindiği ağır yükü kabullendiklerini hatırlasınlar ve kıyamet günü Rablerine karşı geçerli hiçbir hüccete sahip olmasınlar.

Salat ve Selam Allah'ın kelamını insanlara, kolaylaştırıp nefret ettirmeden, yumuşaklık ve af yolunu tutarak tavizsiz ve hakkıyla tebliğ eden nebilerin sonuncusu, ismi yerde ve göklerde övülmüş olana olsun. Allah, melekler ve müminler O'nun insanları karanlıktan aydınlığa çıkarmak için gönderilmiş son elçi olduğuna şahitlik ederler. Zaten kimse şahitlik etmese dahi şahit olarak Allah yeter.

Allah'ın rıza ve mağfireti sözlerin en güzelini dinleyip ona en güzel şekilde uyan, şanı Tevrat ve İncil'de zikredilmiş ashab-ı kirama olsun. Onlar canları ve mallarını feda ederek İslam'ı bizlere ulaştıran, Allah'ın tevbelerini kabul edip affına mazhar kıldığı nesildir. Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi ise, sonuncusu olmasına karşın kıyamet günü diğer ümmetlerin en önünde yer alacak olan, malları ve canları insanlığa haram kılınmış olan Muhammed Ümmeti'nin üzerine olsun. Allah, çalışmamızda zikri geçen yahut geçmeyen, Muhammed Ümmeti'nin tüm âlimlerinden razı gelsin; ilme hasrettikleri vakitleri taksiratlarının affına, derecelerinin yükselmesine vesile kılsın.

Kelam ve kelamı beyan etme Allah'ın bizlere bahşettiği nimetlerden biridir. Allah'ın Kitabında bu nimeti insanın yaratılışından hemen sonra zikretmesi günlük hayatımızda zaman zaman untabildiğimiz bu nimetin ne denli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Adem(as)'a isimlerin öğretilmesinin Meleklerin kendisine

secde etmesi emri ile beraber zikredilmesi de kelâmın ve onu oluşturan kelimeleri kullanabilmenin ne derece yüksek bir üstünlük vesilesi olduğuna bir işaret kabul edilebilir. Şu halde, insanlar tarafından çok sayıda inceleme ve tahkike konu kılınması, bizler için fark edilmeyen yeni hikmet ve ibretlerini ortaya çıkarmakla bu nimetin bir şükrü mesabesinde kabul edilebilir. Bu çalışmalar öncelikle, kelâm nimetinin Adem(as)’a bizzat Allah tarafından bahşedilmesi ile Allah’ın insanlara olan rahmetini ve bizlere ne denli yakın olduğunu zikretmemize vesile olacaktır. Diğer taraftan Allah’ın, en büyük ayetlerinden olan Kitâb’ını, kelâm olarak indirmiş olması, kelâm nimeti üzerine yapılacak her bir çalışmayı, İslâmî ilimlerin gelişimi ve meselelerinin halline katkı sağlar hale getirecektir.

İşte elinizde bulunan çalışma fıkıh usulü bağlamında esas aldığı umum ve husus konusu ile kelâm nimetinin aydınlatılması sürecine bir nebze de olsa katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu sayede söz konusu alanda yapılmış ve inşallah yapılacak çalışmalarla beraber, hak ve yükümlülüklerimizi bilmek olarak tanımlanabilecek fikhin temel taşları ortaya konularak, cevap bekleyen birçok fikhî meselenin hükmünün açığa çıkarılmasına ışık tutabilen, sürekli gelişen ve büyüyen bir birikim oluşabilecektir. Mesaimizi İslâmî ilimlerin yanı sıra, bilhassa Kitab’ında zikrettiği kelâm nimeti ile yakından ilişkili bir konuya tahsis etmiş olmamız, çalışmamızın Rabbimizin bereket ve affına vesile olması yönündeki temennimizi artırmaktadır.

Tezin tamamlama sürecinde anlayış ve emeklerini eksik etmeyen tez danışmanım sayın Prof. Dr. Selahattin EROĞLU hocama; nasihatleri, kaynaklara erişim hususundaki yardımları ve üzerimde sayamayacağım kadar hakkı sebebi ile babam ve hocam sayın Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN’a; anabilim dalı hocalarıma; tezi okuyarak katkılarını esirgemeyen, kardeşim Betül ÇALIŞKAN, sayın Öğr. Gör. Hatice ALSAÇ ve sayın Ar. Gör. Dr. Hadi Ensar CEYLAN’a; ve çalışmam sırasında 2228/A Son Sınıf Lisans Öğrencileri İçin Lisansüstü Burs Programı kapsamında bursundan istifade ettiğim TÜBİTAK’a ilmi çalışmalara verdikleri desteklerden ötürü teşekkürü bir borç bilirim.

Kâmil ÇALIŞKAN

## KISALTMALAR

as : aleyhi's-selam

asv : aleyhi's-salâtu ve's-selâm

b. : ibn

bknz. : bakınız

b.y. : basıldığı yer yok

h : hicrî

çev. : çeviren

m.y. : basıldığı matbaa yok

no : numara

ra : radiyallâhu anh

v. : vefat tarihi

vr. : varak

s. : sayfa, sayfalar

thk. : tahkik eden

t.y. : basıldığı tarih yok

# GİRİŞ

## I.KONUNUN ÖNEMİ

Her ilim dalı, inceleme sahası olarak belirlediği bir konu üzerine bina olunup şekillenmektedir. Bir ilim dalı olarak fıkıhın konusu ise şer'î amelî hükümdür. Fıkıhın konusu olan hükmün şer'î vasfı ile kayıtlanması, verilen bir hükmün fıkıhın konusu olabilmesi için hükmü verenin yani hâkimin Şarî' olması gerekliliğini ifade etmektedir. Amelî kaydı ise Şâri'in verdiği her hükmün değil yalnızca amellere taalluk eden hükümlerin fıkıhın araştırma konusu olabileceğini göstermektedir.

Bir ilim dalının varlığından söz edilebilmesi için öncelikle konusunun tüm cihetiyle bilinmesi bile –ki bu husus belki de ilim dalının uzun vadedeki amacını oluşturabilecektir- en azından bilinebilir nitelikte olması gerekmektedir. Şu halde fıkıh ilminden bahsedilebilmesi için her şeyden evvel şer'î amelî hükmün bilinebilir nitelikte olması lazım gelmektedir. Şer'î amelî hükmün bilinebilir nitelikte kabul edilmesinin başta gelen dayanak noktası ise, Allah'ın birçok meselenin hükmünü bildirerek bizleri bu hükümleri yerine getirmekle sorumlu tutması olsa gerektir. Zira bilemeyeceğimiz bir şey ile sorumlu tutulmak güç yetirilemez bir sorumluluk (*teklif-i ma la yutak*) kapsamına gireceği gibi anlayamayacağımız bir şey ile hitap olunmak, her işi hikmetlerle dolu olan Şâri'in berî' olduğu bir durumdur. Hükümleri bilmemizin yolu ise hükümleri anlamamızdan geçmektedir. Bir şeyi anlamak ise beraberinde akletme sürecini getireceğinden hükümleri bilmek aklî bir süreci zorunlu kılmaktadır. Diğer bir deyişle hükmün bilgisi salt duyu organlarımız vasıtası veya hisler yoluyla ulaşılabilir bir yapı arz etmemektedir. Şu halde, duyu verileri ve hisler her ne kadar hükmün anlaşılmasında rol oynayabilseler de her şeyden önce aklî bir sürecin parçası olmak durumundadırlar. Hükmü anlamadıktan sonra hükmün birer parçasını teşkil eden hususlar hakkında bilgi sahibi olmak, söz konusu parçalar hüküm bağlamında birbirleriyle ilişkilendirilemeyeceğinden, hükmün bilinmesini sağlamayacaktır. Hükmün bilinmesinin onun anlaşılması ile mümkün olduğu gerçeği ise hükmün, anlama sürecinin bir parçası olma zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, anlama sürecinin bir parçası olmayan hükmün bilinmesi de mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda hüküm, anlama sürecinde anlaşılan şey

konumunda bulunmaktadır. Anlaşılan şey ise ileride bahsi geçeceği üzere bir anlam aktarımında anlatım ögesinin bizzat kendisi olup bu ögenin anlaşılabilmesi için bir anlam ifade etmesi zorunludur. Şu halde hüküm bir anlam ifade eden anlatım ögesi halini almakta, hükmün ne olduğu ise ifade ettiği bu anlam sayesinde anlaşılacaktır. Ancak anlam dediğimiz şey mevzu'un leh başlığı altında irdeleyeceğimiz üzere temel olarak zihinsel yapılardan müteşekkil olduğu için zihinsel yolla bizzat paylaşımı mümkün değildir. Zira, farklı öznelerin aynı zihinsel tecrübeye sahip olmaları, ortak bilinç düzeyini gerektireceğinden özne farkını, dolayısıyla anlatım eylemini ortadan kaldıracaktır. Bu sebeple anlamların aktarımının dış dünyada algılanabilir vasıtalar yoluyla gerçekleşmesi bir zorunluluk haline gelmektedir. Bu vasıtaların önde gelenleri arasında anlamın ilişkili olduğu nesneyi işaret yahut şekli olarak tasvir etme sayılabilir de bu yöntemlerin anlam aktarımında her zaman başarılı olamaması sebebiyle en yaygın ve aynı zamanda en gelişmiş yöntem anlamların sembolleştirilmesidir. Anlamanın gerçekleşmesi için anlatan tarafın kullandığı sembollerin anlam düzeyinde karşılıklarının anlayan tarafça da bilinmesi gerekmektedir. Fıkıhın konusu olan şerî amelî hükümlerin anlamlarını sembolize etmesi için Şâri' sembol olarak lafızları seçmiştir. Burada anlamları sembolize eden lafızlar muhataplarınca anlaşılabilmesi için Şâri' tarafından özel olarak seçilen doğal dillerden Arap diline ait olan lafızlardır. Buna göre bir mükellefin üzerine terettüp eden hükmü bilebilmesi için öncelikle bu hükmü anlaması, bu hükmü anlaması için de hükmün anlamına karşılık gelen lafızları bilmesi zorunludur. Bu durum, fıkıhın kendine araştırma konusu olarak belirlediği hükmü lafızlar üzerinden incelemesinin bir zaruriyet olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle lafızları bilmeden veya onları göz ardı ederek hükmün bilgisine ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple hükmü bilmenin yolu esasında lafızları bilmekten geçmektedir. Fıkıh özelinde, ileri düzey Arapça bilmenin fakih olmanın gerek şartı kabul edilmesi temelde bu gerçeği dile getirmektedir.

Vahyin ifade ettiği manalara delalet etmesi sebebiyle lafız, yalnızca hüküm bağlamında fıkıh tarafından değil, farklı ilimlerce çeşitli sınıflandırmalara tabi tutularak inceleme konusu yapılmıştır. Lügat ilmi lafızları taşıdıkları anlamların tespiti noktasında incelerken, sarf ilmi lafızları farklı morfolojik özellikleri ve bu farklılığın anlamlarda meydana getirdiği değişiklikler üzerinden ele almıştır. Yine

nahiv ilmi lafızları, anlamlı bir bütün oluştururken geçirdikleri değişiklikler ve bu anlamlı bütün içerisindeki konuları bakımından incelerken vaz' ilmi, manaları gösterecek şekilde belirlenmeleri süreci bağlamında lafızları araştırma konusu edinmiştir. Tüm bu incelemeler, salt lafızları ele almalarının yanı sıra lafız-mana ilişkisinde farklı noktalara açıklık getirmeleri ve ortaya koydukları çıkarımla hükmün daha doğru ve yetkin bir şekilde anlaşılmasını sağlamaları ile fıkıh bakımından önem arz etmektedir. Şu kadar var ki zikredilen tüm bu ilimlerin yanı sıra lafızlar, fıkıh usulü tarafından da ayrı bir inceleme konusu yapılmıştır. Fıkıh usulünün, fakihin hükümlere ulaşma sürecinde izlediği metodolojiyi inceleme konusu edildiğinden, manayı bilebilme sürecindeki kilit rolü sebebiyle lafız bahsini incelemesi oldukça yerinde ve tutarlı gözükmektedir. Fıkıh usulünün, bu inceleme sırasında lafızları tabi tuttuğu farklı tasniflerden çalışmamızın konusunu oluşturan, lafızların sırasıyla genel ve özel olarak ifade edilebilecek olan umum ve husus yönünden incelenmesidir. Diğer ilim dallarından farklı olarak fıkıh usulünün lafızlara ilişkin neden umum-husus temelli bir incelemeyi tercih ettiği üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bu mesele aynı zamanda umum-husus ayrımının önemi ve sonuçları hakkında bizlere ipuçları verecektir.

Lafızların fıkıh usulünde umum ve husus kavramları bağlamında ele alınmasını, ayrımın fıkıh usulünün hükümleri inceleme sürecinde taşıdığı işlevsellik ve doğurduğu, birçok fikhî meseleye etki eden sonuçlar üzerinden açıklamak mümkündür. Tüm bu işlevsellik ve ortaya çıkan sonuç süreçlerinin irdelenmesi aynı zamanda konunun fıkıh usulü bakımından öneminin daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Umum ve husus kavramlarına ilişkin söz konusu süreçleri ise hükmün kapsamını belirleme, hükmün delaletinin niteliğini ortaya koyma ve tearuzu giderme olmak üzere üç farklı katmanda ele almak mümkündür.

Umum-husus bahsinin belirlenmesine doğrudan etki ettiği hükmün kapsamı katmanı çeşitli boyutlardan oluşmaktadır. Hükmün üzerlerinde fikhî sonuç doğurduğu mükellefler hükmün mahkumun aleyh boyutunu oluşturmaktadır. Bu boyutun kapsamının belirlenmesinde de hükmün mahkumun aleyhe delalet eden lafzının umum yahut husus ifade etmesi kritik önemdedir. Örneğin “Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan bir ceza olmak üzere

kesin.”<sup>1</sup> ayet-i kerimesinde hırsız erkek ve hırsız kadın lafızlarındaki harf-i tarifi ahd için kabul ederse mahkûmun aleyh belirli bir kadın ve erkek olacaktır. Dolayısıyla lafzın delalet ettiği söz konusu kişilerin ellerinin kesilmesi ile hükmün gereği yerine getirilmiş olup hırsızlık yapan diğer kişilerin bu hükmün kapsamına dâhil olup olmayacağı lafızdan anlaşılamayacağı için ayrı bir icthadi faaliyetin konusunu oluşturacaktır. Ancak söz konusu lafızların umum ifade etmesi durumunda hırsızlık yapan tüm erkek ve kadınların ellerinin kesilmesi gereği, genelliğinden dolayı bizzat lafızdan anlaşılacaktır. Hükmün taalluk ettiği fiilin sayısı hükmün kapsamının bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Yükümlülükten kurtulması için mükellefin hükmün gerekli kıldığı fiili kaç sefer yerine getirmesi gerektiği yine lafızların âmm ve hâss olmaları ile yakından ilişkilidir. Ayrıca fiillerin zaruri mazruf olmaları yani mutlaka bir zaman ve mekân ile kayıtlı olmaları fiillerin yerine getirilmesi hususuna zamansal ve mekânsal bir boyut da kazandırmaktadır. Buna göre hükmün talluk ettiği fiilin fevren mi icra edilmek zorunda olduğu yoksa ertelenebilmesinin (terahhî) mümkün olup olmadığı yine umum ve husus ayrımı ile ilişkilendirilebilir.

İkinci olarak, fıkıh usulünde lafızların, hâss (özel) veya âmm (genel) olması, delaletlerinin kesinlik derecelerinin belirlenmesinde önem arz etmektedir. Biri hâss diğeri âmm olan iki lafzın delaletlerinin aynı kesinlikte olup olmadığı noktasında düğümlenen bu tartışmada takınılan tavır farklılığı beraberinde gerek usul gerekse furu’a ilişkin birçok görüş ayrılığı ve icthad farklılığı getirecektir. Bu iki tür lafızdan âmm olanın kapsamının daraltılmış olma ihtimalinin bulunması sebebiyle delaletinin zan içerdiğinin kabulü halinde, bu tür lafızların delaleti hâss olanlara göre daha zayıf olacaktır. Diğer bir deyişle âmm olan lafızların delaleti zannî iken, hâss olan lafızların delaleti kat’î olarak kabul edilebilecektir. Âmm olan lafızların delaletinin zan içermediği görüşünün kabulü halinde ise âmm ve hâss lafızların her birinin delaleti kat’î olup birbirine eşit konumda bulunacaktır. Lafızların, hâss ve âmm olmalarına göre, delaletlerinin kesinliğinin değiştiğinin kabulü, etkisini doğrudan hüküm kesinliği üzerinde göstermektedir. Hükmün kat’îlik ve zannîliğinin sübutu ve delaleti açısından ele alınmasının doğal bir sonucu olarak delaleti zannî olan bir hükmün, bu aşamadan sonra kat’î olduğundan bahsedilemeyecektir. Şu halde, bir lafzın hâss veya âmm olması onun delaletini dolayısıyla da hükmünü etkilemektedir.

<sup>1</sup> 5.Mâ’ide, 38.

Bu etkinin açıkça görüldüğü meselelerden biri sübutu kat'î olan bir delil ile bir fiilin yapılmasının veya terkinin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiği teklîfi bir hitabın delaletinin âmm bir lafız yoluyla olmasıdır. Âmm lafzın delaletinin zannî kabul edilmesi halinde Hanefî terminolojisindeki vacip mertebesinde konumlandırılabilir olan bu talebin gereğini yerine getirmek zorunlu olmakla birlikte bu zorunluluk bünyesinde zan taşıdığından inkârı küfrü gerektirmeyecektir. Ancak âmmın delaletinin kat'î olduğu kabulü halinde hitabın hem sübutu hem delaleti kat'î olduğundan talep artık Hanefî literatüründe farz adını alan mertebede konumlanacak, bu durumda hem ifası zorunlu olacak hem de inkârı küfrü gerektirecektir. Görüldüğü üzere lafızların hâss ve âmm olarak ayrılmaları hükmün derecesini belirlediği gibi bunun da ötesine geçerek kelâmî sonuçlar doğurmaktadır. Bu durum ise söz konusu ayırımın, disiplinler arası etkileri olması sebebiyle çok boyutlu bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

Husus-umum ayırımının önem arz ettiği üçüncü bağlam ise hükümlerin tearuzu(çatışma) meselesidir. Buna göre biri hâss diğeri âmm olan farklı lafız içeren iki ayrı hükmün tearuzu halinde hangi hükme göre amel edileceği sorununun hallinde husus – umum ayırımı kilit bir rol üstlenmektedir. Meseleyi bir örnek üzerinden açıklamaya çalışırsak, B Hanım'ın öğrencisi olduğu sabah saatindeki dersi kaçırdığını varsayalım. B Hanım kaçırdığı dersle ilgili arkadaşlarından topladığı haberler neticesinde öğretmenin yapılmak üzere bir ödev verdiği bilgisini elde etmiştir. Ancak kimlerin bu ödev ile sorumlu olduğu noktasında B Hanım arkadaşlarından iki ayrı haber almıştır. Arkadaşlarının verdiği ilk habere göre öğretmen kendisini kastederek “B Hanım verdiğim ödevi yapın.”, diğer habere göre “Sınıftaki kız öğrenciler bu ödevi yapmasın.” demiştir. Şimdi B Hanım bu ödevi yapmalı mıdır, yoksa yapmamalı mıdır? Elimizde birbiriyle mahkumun aleyhleri bağlamında tearuz (çatışma) halinde olan iki farklı hüküm içeren iki ayrı haber bulunmaktadır. Meselenin çözümü için öncelikle hükümleri bilebilmemiz, bu sebeple onları anlamamız, onları anlamamız için de hükümde kullanılan lafızları ele almamız gerekmektedir. Fıkıh usulcülerinin başvurduğu ölçüt üzerinden lafızlar husus ve umum yönleri ile incelendiğinde ilk haberin içerdiği hükmün mahkumun aleyhini ifade etmek üzere bir “B” alemi (özel ismi) kullanıldığı görülecektir. Çalışmamızda ele alınacağı üzere alemlerin hâss birer lafız olmalarından ötürü delaletleri kat'îdir.



İkinci haberin hükmünün mahkûmun aleyhini ifade etmek üzere ise içerisinde B Hanım'ın da bulunduğu birden çok ferde delalet etmesi sebebiyle yine ileride ele alınacağı üzere umum ifade eden “sınıftaki kız öğrenciler” ibaresi kullanılmıştır. Şimdi ilk görüş sahiplerinin yaklaşımı kabul edildiğinde ikinci haber umum ifade ettiğinden bu umumun kapsamının daraltılmış olması mümkündür, yani öğretmenin umum ifade eden bu cümlesinin kapsamından B Hanım'ı çıkarması ihtimal dâhilindedir. Bu sebeple bu haberin mahkûmun aleyhine delaleti zannîdir. Delaleti kat'î ve zannî iki ayrı hüküm, tearuz halinde bulduklarında kat'î olanın delaleti daha güçlü olduğundan tearuz mahallinde delaleti daha güçlü olan bu haber ile amel edilecektir. Bu sebeple, haberlerin sübut derecelerinin eşit oldukları kabulü edildiğinde, bu yaklaşıma göre B Hanım söz konusu ödevi yapmakla mükelleftir. Âmm lafzın delaletini kat'î kabul eden yaklaşıma göre ise her iki haberin mahkûmun aleyhlerine delaleti kat'î olup kesinlikte eşit derecededirler. Bu durumda meydana gelen tearuzu çözmek için haberlerin vürûd zamanlarına yani söz konusu cümlelerin söylenildiği anlara bakılmalıdır. Eğer iki cümle bir arada söylenmiş ise hâss olan lafız âmm olanın kapsamını daraltacaktır (onu tahsis edecektir). Dolayısıyla B Hanım verilen ödevi yapmalıdır. Eğer hâss lafzı içeren cümle daha sonra söylenmiş ise tearuz mahallinde umum olan lafzı tahsis veya nesh edecektir. Bu nedenle hâss olan “B” lafzı, “kızlar” olan umum lafzını tahsis veya nesh edecek, sonuç olarak B Hanım ödevle yine sorumlu tutulacaktır. Âmm lafız içeren ifadenin daha sonra söylenmiş olması halinde ise bu ifade daha önce söylenmiş olan hâss ifadeyi nesh edecektir. Bu sebeple B hanımı ödev ile yükümlü tutan ifade ile amel edilmeyecek ve B Hanım ödev ile sorumlu olmayacaktır. Bu yaklaşıma göre B Hanım arkadaşlarından öğretmenin söz konusu cümleleri nispî olarak söylenme zamanını öğrendiği takdirde belirtilen hükümler geçerli olacaktır. B Hanım'ın arkadaşlarından, öğretmenin söz konusu cümleleri söyleme zamanlarına ilişkin bir bilgi alamaması halinde ise ihtiyatlı davranarak ödevi her ihtimale karşı yapması yahut cümlelerin beraberce söylenmiş kabul edilmesi çözüm önerileri arasında bulunmaktadır. Her halükarda, lafızlara ilişkin fıkıh usulünce başvuru husus-umum ayrımı iki veya daha fazla hükmün tearuzunun hallinde önemli bir rol üstlendiği görülmektedir.

Tearuz yalnızca aynı delil türü içerisinde yer alan farklı hükümler arasında ortaya çıkmamakta farklı deliller kapsamına giren farklı hükümler de birbirleri ile

tearuz halinde bulunabilmektedir. Bu durumlarda karşılaşılan tearuzun giderilmesi noktasında da husus-umum ayrımı yol gösterici bir nitelik kazanmaktadır. Buna göre Kur'an'da geçen umum bir lafız, delaletinin zannî kabul edilmesi halinde sübutu zannî olan hâss bir haber-i vahid ile tearuz halinde bulunabilecektir. Bu durumda tearuzun giderilmesinde yukarıda özetlenen hükümler uygulanacaktır. Dolayısıyla âmm bir lafzın delaletinin zannî kabul edilmesi, sübutu zannî olan diğer deliller ile tearuz halinde bulunmasını mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan, delaletteki zannîlik sübuttaki zannîliğe mukabil olarak düşünülebildiğinden husus-umum ayrımı deliller hiyerarşisinde sonuçlar doğurabilmekte ve farklı mertebelerde bulunan deliller arasında tearuzu mümkün hale getirebilmektedir.

Gerek aynı gerekse farklı delil mertebeleri kapsamında yer alan hükümlerin tearuzunun halli sürecinde karşımıza çıkan nesh teorisinin uygulanmasında da husus-umum ayrımı önem arz etmektedir. Neshten bahsedilebilmesi için, nâsihin en az mensûh kadar kuvvetli bir delil olması şarttır. Bir delilin kuvvetliliğine ise sübut ve delalet yönleri göz önüne alınarak karar verilebileceğinden delaletin kat'îliği üzerinde doğrudan etkisi bulunan bu ayrımın neshin uygulanması noktasında taşıdığı önem ortaya çıkacaktır. Ayrıca bir diğer çözüm yolu olan cem' ve tevfiik yönteminin uygulanmasında lafızların hâss veya âmm oluşu dikkate değer noktaların başında gelmektedir. Buna göre, tearuzun giderilmesinde cem' ve tevfiik metoduna başvurulduğunda her iki hüküm de âmm yahut hâss ise birbirinden farklı durumlara delalet ettiği, biri hâss diğeri âmm ise aralarında tahsise dayalı bir ilişki bulunduğundan bahsedilebilecektir. Husus – umum ayrımının fıkıh usulüne ilişkin tüm bu etkilerinin furu' fıkha yansımaları düşünüldüğünde ise, söz konusu ayrımın fıkıhın şekillenmesinde ne denli önemli ve kritik bir rol üstlendiği daha iyi anlaşılacaktır.

## II.KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Çalışmamızın konusu fıkıh usulü lafızlar bahsi bağlamında umum ve husus kavramlarıdır.

Fıkıh usulü: Konumuzun fıkıh usulü ibaresi ile kayıtlanmış olması; tefsir, hadis, vaz', lügat, nahiv ve belağat başta olmak üzere bu kavramların fıkıh dışındaki

ilimlerce derin yahut yüzeysel şekilde ele alınması durumunun çalışmamızın esas konusu dışında tutulacağını ifade etmek içindir. Umum ve husus kavramlarının lisan ile olan yakın ve çoğu zaman ayrılmaz ilişkisi bu kavramların dil ve Kitab'ın lafızlardan oluşması sebebi ile temel İslamî ilimlerce irdelenmesi sonucunu doğurmuştur. Her ilim dalı kavramları esas inceleme sahası ışığında ele aldığından, farklı ilim dallarının nazarından irdelenmesi umum ve husus kavramlarının farklı boyutlarının gün yüzüne çıkmasını ve bir bakış açısı ile açıklanamayan noktaların başka bir perspektiften anlaşılmasını sağlayacaktır. İşte çalışmamız da bu farklı ilmi nazarlardan fıkıh usulünü umum ve husus kavramlarının ele alınma bağlamı olarak seçmiştir. Ancak umum ve husus kavramlarının farklı ilimlerin kesişim ve etkileşim noktasında yer alması sebebiyle, çalışmamızın esas bağlamının fıkıh usulü olması diğer ilmi nazarlara incelememizde hiç yer verilmediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Zaten umum ve husus kavramlarının bizzat fıkıh usulünde vaz' kavramı ile ilişkilendirilmesi kimi zaman meseleye ilişkin fıkıh usulü - vaz' ilmi bakış açısı ayrımının muğlaklaşması sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple başta vaz' ilmi olmak üzere umum ve husus kavramlarının anlaşılmasına katkı sağlayan perspektiflere çalışmamızda yer verilmesi çoğu zaman bir tercih değil, zorunluluk halini almaktadır.

Lafızlar bahsi bağlamında: Umum ve husus kavramları fıkıh usulü ilminde tek bir bağlamda zikredilmemektedir. Örneğin, nassların sebab-i nüzul ve sebab-i vürudunun incelenmesi sürecinde umum ve husus kavramlarına başvurulmakta, nassların sebebinin hususiliğinin hükmün umumiliğini ortadan kaldırıp kaldırmayacağı meselesi tartışma konusu olmaktadır. Buradaki tartışma ise teknik anlamda lafızlar bahsi bağlamına ait olmamaktadır Aynı şekilde İslam ümmetine ilişkin özellikle mütekaddimin dönemin son safhalarında yaygınlık kazanan âvam-hâssa ayrımı yine umum ve husus kavramları etrafında şekillense de incelenme bağlamı lafızlar bahsi değildir. Şu halde, ibarenin, lafızlar bahsi dışında kalan umum ve husus kavramlarının ele alındığı bağlamları konu dışında tutmak için konu içerisine ilave edildiği ortaya çıkmış olmaktadır.

Umum ve Husus: Fıkıh usulü lafızlar bahsi lafız, mana ve ikisi arasındaki bağlantılardan neşet eden meseleler, bunların mütekellim ve muhatap ile olan

ilişkileri ve tüm bu meselelerin farklı yönleri ile ele alınması bakımından zengin bir kavram literatürüne sahiptir. Çalışmamızın esas konusunu ise bir hazine olarak değerlendirilebilecek bu kavram bütünü içerisinde umum ve husus kavramları oluşturacaktır.

Kavramlarının: Çalışmamızda umum ve husus temel olarak kavram olmaları ciheti ile ele alınacaklardır. Bu sebeple birinci bölümde kavram teriminin incelenme sürecinde de görüleceği üzere, kavramın örneklem kümesi ve bu kümenin elemanları olan âmm yahut hâss olarak nitelendirilebilecek lafızlar çalışmamızın esas konusunu oluşturmayacaktır. Diğer bir ifade ile, inceleme konumuz umum ve husus kavramlarının bizatihi kendisi olup bu kavramların neliği üzerine varılacak sonuçların lafız türlerinin sınıflandırılması üzerine etkisi fer'î nitelik taşıyacaktır. Dolayısıyla çalışmamız tüm lafız türlerinin umum ve husus açısından değerlendirilmesi gibi bir iddia taşımamaktadır. Ancak fıkıh usulü literatüründe kimi zaman umum ve husus kavramlarının örnekler üzerinden incelenmesi dolayısıyla örnekleminin kavramına baskın gelmesi sebebi ile söz konusu kavramların, kapsamına aldığı fertlerinden ayrı ele alınması mümkün olmamaktadır. Bu sebeple çalışmamızın son kısmında umum ve husus kavramlarının temel lafız türleri üzerindeki görünümleri sınırlı da olsa ele alınmıştır.

Çalışmamızın bir kavram incelemesi mahiyeti taşıması, bir lafzın umum veya husus kavramlarının birinin altında değerlendirilmesinin fıkıh usulündeki sonuçlarının da çalışmanın esas konusu dışında kalmasına sebebiyet vermektedir. Kavramların, lafızların değerlendirilmesi ve nihai olarak fıkıh usulünde doğurduğu neticeler, konunun önemi başlığında incelendiği üzere hükmün kapsamı ve hükmün delaleti olmak üzere iki temel ekseninde belirlemektedir. Şu halde, bu iki araştırma konusu da tezimizin sınırları dışında kalacaktır.

Son tahlilde, çalışmamız İslam hukuku lafızlar bahsi bağlamında umum ve husus kavramlarına dair bir inceleme niteliğindedir. Buna karşın, farklı kavramlar ve ilim dalları ile oldukça karmaşık bir ilişki ağı oluşturması ile umum ve husus, çok sayıda incelemeye konu olmaya elverişli bir mahiyet arz etmektedirler. Şu halde, konunun enginliği ve çok sayıda tartışma ve farklı yaklaşıma açık yapısı karşısında

zaman ve beşeri sınırlılıklardan ötürü çalışmada umum ve husus kavramlarının tüm yönleri ile ortaya konulduğu iddialı ve gerçekten uzak bir yaklaşım olacaktır.

### III.KONUNUN SUNULMASI

Umum ve husus kavramlarının fıkıh usulünün lügat ilimlerinden ayrıldığı bir kesişim noktasında yer alması, kavramların usul-i fıkıh bağlamında ele alınmadan önce dilsel bir altyapı düzleminde temellendirilmesi ihtiyacı doğurmaktadır. Fıkıh usulü literatüründe vaz' kavramı üzerinden ifade edilen bu gereksinim, çalışmamız üzerindeki yansımaları, vaz' kavramını konu edinen vaz' ilminin temel kavramlarının konumuzla ölçüsü oranında ele alınması ile göstermiştir. Vaz' ilmine ilişkin bu kavramlar temelde lafız-anlam ilişkisi etrafında şekillendiğinden çalışmamızda vaz' kavramının da evveline inilerek lafız-anlam örgüsünün oluşum basamakları irdelenmeye çalışılmıştır. Özne-zihin-dış dünya üçlemine yapılanan bu ilişkilerin incelenmesi sayesinde ulaşılan sonuçların ise vaz' dolayısıyla umum ve husus kavramlarının açıklanmasına fayda sağlayacağı düşünülmüştür. Her halükarda, gerek bu aşamada oluşan gerekse vaz'a ilişkin olarak karşılaşılan kavramlar kavramsal çerçeve başlığı altında çalışmamızın birinci bölümünde ele alınmıştır.

İhtiyaç duyulduğu düşünülen kavramsal alt yapının inşa çalışmasının ardından umum ve husus kavramlarının, lügavî anlamlarından başlanarak fıkıh usulcülerini tarafından farklı yaklaşım kümeleri altında değerlendirilebilecek ele alınma ve tanımlanma biçimleri çalışmamızın ikinci bölümünde açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca, kavramlara ilişkin yaklaşım tarzlarının ortaya konulmasının ardından, söz konusu yaklaşımların olumlu ve olumsuz yönleri değerlendirilerek kavramlara ilişkin tanım önerileri getirilmiştir. Umum ve husus kavramlarının nasıl tanımlandığının ilk ve doğrudan sonucunun lafız türleri üzerinde görülmesi ve kimi zaman söz konusu tanımlamaların lafız türlerinin umum yahut hususiyetine göre şekillenmesi çalışmamızda umum ve husus kavramlarının lafız örnekleri üzerindeki görünümünün ele alınması sonucunu doğurmuştur. İkinci bölümün son kısmında ele alınan bu inceleme sahası, önemleri dolayısıyla umum ve husus kavramlarının ele alınmasına etki eden lafız türlerinin irdelenmesine imkanını sağlayacaktır. Diğer

taftan, nispeten daha evvel işlenen kavramsal analizin temel lafız türleri üzerindeki etkisini görmenin, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Çalışmamızda okuma akışını sekteye uğratmamak adına; vaz', mevzû', hüküm örneklerinde görüldüğü gibi terimler mümkün olduğunca Türkçedeki yaygın kullanımları üzerinden verilmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan her bir tercüme, ister istemez mütercimden izler taşıyacağından, aktarımların okuyucuya aslına uygun olarak iletilebilme sorumluluğunun ağır yükünü bir nebze de olsa hafifletilebilmesi amacıyla, ifadelerin çoğunlukla Arapça olan asıllarına çalışmamızda mümkün olduğunca yer verilmeye özen gösterilmiştir.

#### IV. KONU İLE İLGİLİ KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

##### Fıkıh Usulü

Umum – husus incelememizin esas bağlamını oluşturması hasebiyle fıkıh usulü eserleri kaynaklarımızın ana yekününü oluşturmaktadır. Şâfi'î'nin (v.204/820), *er-Risâle*'de bir tanım getirmese de umum ve husus kavramlarına yer vermesi eserin günümüze ulaşan en eski fıkıh usulü eseri olması sebebi ile önemlidir. Mütakellim yöntemi olarak tabir edilen yaklaşım ile kaleme alınmış fıkıh usulü eserlerinden Şîrâzî'nin (v. 476/1083) *Luma'* ve *Şerhu Luma'*, Ebû Ya'lâ'nın (v. 458/1066) *el-Udde*'si, Bâkillânî'nin(v. 403 / 1013) *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ı erken döneme ait olması ile dikkat çekicidir. Bu döneme ait Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (v. 436/1044) *el-Mu'temed*'i ise umum kavramında istiğrak şartına yer vermesi ile umuma ilişkin günümüze kadar süregelen bir ekolün neşet etmesinde kilit rol oynamıştır. Râzî (v. 606/1209), *el-Mahsûl*'ünde kendinden önce gelen Gazâlî'nin (v.505/1111) *el-Mustesfâ*'sında yer verdiği umum tanımından farklı olarak istiğrakı şart koşması ile bu ekolün sürdürülmesinde etkin rol oynamıştır. Ancak Râzî'nin umum literatürü için taşıdığı asıl önem, eserinde vâzî', mevzû' ve mevzû'un leh kavramlarını tanıtarak umum tanımı içerisine vaz' terimini dâhil etmesidir. Hem vaz' literatürünün gelişimi hem de fıkıh usulü – vaz' ilmi etkileşimi açısından önem taşıyan bu yaklaşım Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*'ünde devam ettirilmiştir. Eser üzerine kaleme alınan Subkî'nin (v.773/1372) *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* ve İsnevî'nin (v.772/1370) *Nihâyetu's-Sûl* şerhleri ile bir hâşiye niteliğindeki

Mutî'î'nin *Sullemu'l-Vusûl*'ü içerdikleri tahlil ve değerlendirmelerle fayda mülâhaza ettiğimiz birer kaynak olmuştur. Tâcuddîn el-Urmevî'nin (v. 653/1255) *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*'ü ile Sirâcuddîn el-Urmevî'nin (v. 682/1283) *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*'ünden *el-Mahsûl*'de işlenen umum kavramının okunmasında yararlanılsa da, Karâfî'nin (v. 684/1285) *Nefâisu'l-Usûl*'ü ve İsfahânî'nin (v. 688/1289) *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*'ü umum kavramını bilhassa mantîkî formlar üzerinden ele almaları ile kilit bir konumda durmaktadırlar. Âmidî'nin (v. 631/1233) *el-İhkâm*'ı, Basrî ve Râzî umum çizgisine getirdiği eleştirilerin yanı sıra Gazâlî eksenli yeni tanım önerisi ve meseleye dair kendinden önceki görüşleri anlaşılır bir şekilde sıralaması ile sıkça başvurduğumuz bir kaynak olmuştur. Benzer şekilde İbnu'l-Hâcib'in (v. 646/1249) *Munteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*'de kendinden önceki umum tanımlarını zikredilip eleştiriye tâbî tutması bu bağlamda zikredilebilir. Eserin yine İbnu'l-Hâcib'e ait olan *el-Muhtasar*'ı üzerine kaleme alınan İcî'nin (v. 756/1355) *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ* şerhi sıkça müracaat ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Şerh üzerine Teftazânî (v. 792/1390), Cürçânî (v. 816/1413) ve Herevî'nin (v. 829/1426) *hâşiyeleri* detaylı tartışmaları barındırmaları sebebiyle önem arz etmektedir. Suhreverdî el-Maktûl'ün (v. 587/1191) *et-Tenkîhât*'ı, Şâtıbî'nin (v. 790/1388) *el-Muvâfekât*'ı ve Şevkânî'nin (v. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl* ise konu ile ilgili dikkat çekici tahlillere yer vermesi ile çalışmamızda istifade ettiğimiz eserler arasında yerini almaktadır.

Her ne kadar Kelvezânî'nin *et-Temhîd fî Usûlu'l-Fıkh* ve Tûfî'nin, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*'sında hususa ilişkin tanımlamalara rastlasak da, umum – husus kavramlarının umum perspektifli ele alınması müttekellim eserlerinde gördüğümüz baskın karakter olmuştur. İşte bu husus aynı zamanda Hanefî usulcülerin meseleye yaklaşımlarının farklılaştığı noktayı da oluşturmaktadır. Zira, Hanefî âlimler eserlerinde hususu mahiyeti üzerinden tanımlayarak umumdan önce husus kavramını incelemişlerdir. Umum – husus kavramlarına Hanefî usulcülerin yaklaşımı incelenirken, Cessâs'ın (v. 370/981) *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Debûsî'nin (v.430/1039) *Takvîmu'l-Edille*, Pezdevî'nin (v.482/1089) *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl ve Serahsî'nin (v.490/1090) Temhîdu'l-Fusûl*'u Hanefî usulündeki klasik dönemin yapıtaşları olmaları hasebiyle, esas aldığımız ana çizgiyi oluşturmuştur. *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*' üzerine yazılan Abdulazîz el-Buhârî'nin (v.730/1330)

*Keşfu'l-Esrâr*'ı ve Ebu'l-Berakât en-Neseî'nin (v. 710/1310) klasik Hanefî çizgisini özetleyip tahlil ettiği *Menâru'l-Envâr*'ı umum – husus yaklaşımlarının incelenmesinde fayda mülahaâ ettiğimiz kaynaklardır. Lamişî'nin (v.522/1128) *Kitâbun fî Usûli'l-Fikh* umum – husus yaklaşımı ortaya koyduğu farklı kavramsal açılımlarla önem arz ederken, Usmendî'nin (v. 552/1157) *Bezlu'n-Nazâr fî'l-Usûl*'da Basrî'nin istiğrak yollu umum çizgisini benimsemesi fıkıh usulünde mezc döneminin bir habercisi olarak kabul edilebilir. Bu dönemin tahlilinde ise İbnu's-Sâ'âtî'nin (v. 694/1295) *Nihâteyetu'l-Vusûl*'ü, Sadruşşerî'a'nın (v. 747/1346) *Tenkîhu'l-Usûl* ve yine kendisi tarafından kaleme alınan onun şerhi niteliğindeki *et-Tevdîh*'i esas aldığımız temel eserlerdir. Yine, Teftâzânî'nin *et-Tevdîh* üzerine kaleme aldığı *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fikh* isimli eseri bu bağlamda zikredilebilir.

### **Umum – Husus Üzerine Yazılmış Müstakil Klasik Dönem Eserleri**

Karâfî'nin *el-İkdu'l-Menzûm fî'l-Husûs ve'l-'Umûm*'u umum – hususa ilişkin müstakil olarak kaleme alınmış klasik bir eser olması sebebiyle kritik bir önem arz etmektedir. Eser umum –husus kavramları ile irtibatlı konuları ele almasıyla kapsayıcı bir rol oynamakla birlikte bu durum, konumuzun umum – hususun kavramsal analizine hasredilmiş olması sebebiyle eserden istifade alanımızı da daraltmaktadır. Zira, eserin ağırlıklı yekûnünü umum – hususun lafızlar üzerindeki görünümü ile birlikte tahsis mevzu'u oluşturmakta olup, umum –hususun kavramsal düzlemde ele alınması eserin bir girişi mahiyetinde görülmüştür. Bu karşın, kavramsal incelemenin son derece ince ve titizlikle yürütülmüş olması esere umum – husus bağlamında haklı bir merteye kazandırmaktadır.

Umum kavramı her ne kadar fıkıh usûlü eserlerinin ilgili bölümlerinde ele alınsa da 'Alâ'î (v. 761/1359) konuya ilişkin olarak *Tenkîhu'l-Fuhûm fî Tenkîhi Siyeği'l-Umûm* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. Bizzat umuma ilişkin bir incelemeyi içermekle çalışmamız açısından özel bir konumda bulunan bu eserin, esas yekûnünü konumuzun doğrudan kapsamına girmeyen umum sîğaları oluşturmaktadır. Dolayısıyla eserden, umuma ilişkin kavramsal analiz ve tanımlamalar ekseninde istifade edilebilmiştir. Eserin tahkikini gerçekleştiren 'Alî Mu'avvad ve 'Âdil 'Abdulmevcûd'un esere dair kaleme aldıkları *Mukaddime* gerek



tanım önerileri gerekse kavramsal incelemeler barındırması sebebiyle önem arz etmektedir.

### **Dil İlimlerine İlişkin Eserler**

Umum ve husus kavramlarının lafız – mana örgüsü içerisinde yer alması, konunun incelenmesinde lügat ilimlerine müracaatı kaçınılmaz hale getirmektedir.

Nahiv ilminde Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Mufasssal*'i ile üzerine kaleme alınan İbn Ye 'îş'in (v. 643/1245) *Şerhu'l-Mufasssal*'i ve İbnu'l-Hâcib'in *el-İdâh fî Şerhi'l-Mufasssal*'inden yararlanmakla birlikte İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiyye*'si nahve ilişkin tanımlarda merkezî bir konumda tutulmuştur. Eserin anlaşılıp meselelerin detaylandırılmasında Molla Câmî'nin kaleme aldığı (v. 898/1492) *el-Fevâ'idu'd-Diyâ'iyye* ve Radiyyuddîn el-Esterâbâdî'nin (v. 688/1289'dan sonra) *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni Hâcib* şerhlerinden istifade edilmiştir. Yine, İbn Hişâm el-Himyerî'nin (v. 218/833), *el-İ'râb 'an Kavâ'idil-İ'râb*, İbn Hişâm, el-Ensârî'nin (v. 761/1360), *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârib*, Murâdî'nin (v. 749/1348), *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, Birgivi'nin (v. 981/1573) *İzhâru'l-Esrâr*'i ve Meylânî'nin *Şerhu'l-Muğni*'si nahiv alanında yararlandığımız eserler arasındadır.

Belâgat ilminde, Sekkâkî'nin (v. 626/1229) *Miftâhu'l-'Ulûm*'u, eser üzerine Kazvî'nin (v. 739/1338) kaleme aldığı *Telhîsu'l-Miftâh*'i ve Taftazânî'nin bu eser ilişkin ortaya koyduğu *hâşiyesinden* istifade edilmiştir.

Kavramların lügavi mana ve tahlilleri için Halîl b. Ahmed'in (v. 175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*'i, Ezherî'nin (v.370/980) *Tehzîbu'l-Luğa'sı*, İbn Munzûr'un (v.711/1311), *Lisanu'l-Arab*'i, Curcânî'nin (v. 816/1413) *Mu'cemu't-Ta'rîfât*'i ve Fîrûzâbâdî'nin (v.817/1415) *el-Kâmusu'l-Muhî'ti* ve Zebîdî'nin (v.1205/1791) *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*'undan yararlanılmıştır. Türkçe kavramların ele alınmasında ise Türk Dil Kurumu *Türkçe Sözlük*'ü esas alınmıştır.

### **Vaz' İlimine İlişkin Eserler**

Râzî ve Sekkâkî örneklerinde görüldüğü üzere, vaz' ilmine ilişkin temel incelemelerin gerek fıkıh usulü gerekse lügat ilimlerinde ele alınmasın karşın, İcî'nin *er-Risâletu'l-Vaz'iyye*'si küçük hacimli de olsa vaz' ilmine ilişkin müstakil bir eser

olması ile vaz' ilminin teşekkülünde ktirik bir rol oynamıştır. Eser üzerine İsferyînî'nin (v.945/1538) kaleme aldığı *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye*'si, Akşehrî'nin (v.1285) *ed-Dekâ'iku'l-Muhkeme 'ale's-Sahîfeti'l-Vaz'iyye el-Cedîde*'si, Bekşehrî'nin *Tasvîru'l-Vaz' Şerhu Metni Nemûzecin fil'l-Vaz'ı* vaz' ilmine ilişkin yararlandığımız klasik eserler arasındadır.

Dicvî'nin (1946) *Hulâsatu 'İlmi'l-Vaz'*, Abdulhamid Anter'in *İlmu'l-Vaz'* isimli eserleri vaz' ilmine dair yakın dönemde kaleme alınan eserler arasındadır. Türkiye'de yazılmış İbrahim Özdemir'in, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık vaz' ilminin temel meseleleri* isimli eseri ise vaz' ilmini tanıtıcı karakteri ile istifade ettiğimiz bir eser olmuştur. Bu bağlamda, Abdullah Yıldırım'ın vaz' ilişkin *Vaz İlim ve Unkûdu'z-zevâhir / Ali Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme)* ve *Vaz' İlmi (İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler içerisinde)*, Ayhan Can'ın ise Abdurrahman el-Câmî'nin *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* isimli çalışmaları incelemeye tabi tutulmuştur.

### **Mantık İlimine İlişkin Eserler**

Umum – husus kavramlarının mananın oluşum süreci ile olan yakın ilişkisi, meselenin mantıktan bağımsız olarak ele alınmasını neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Bu bağlamda Ebherî'nin (v. 663/1264) *İsâğûci'si* ve üzerine Molla Fenârî (v. 834/1431) tarafından yazılan *Şerh*, Kutbuddîn et-Tahtânî'nin (v. 766/1365), *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fi Şerhi'r- Risâleti's-Şemsiyye* ve üzerine el-Curcânî'nin yazdığı *Hâşiye* temel aldığımız kaynaklar olmuştur.

### **Umum – Husus Kavramları ile İlişkili Modern Dönem Çalışmaları**

Modern dönemde kaleme alınmış fıkıh usulü kitapları tabii olarak umum ve husus kavramlarına yer vermeleri ile çalışmamızla bağlantılı hale gelmektedirler. Ancak çalışmamızda elimizden geldiğince birinci el kaynaklara başvurmayı hedeflememiz, yeni bir yaklaşım, öneri ve görüş sunmadıkça çağdaş dönem fıkıh usulü eserlerine dipnotlarda yer vermememiz sonucunu doğurmuştur. Bu bağlamda, Abdulkerîm en-Nemle'nin *el-Muhezzeb fi 'İmi Usûli'l-Fikhi'l-Mukârin*'i Devâlibî'nin (v.1424/2004) *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fikh*'ı, Muhammed Ebû

Zehra'nın (1974) *Usûlu'l-Fikh*'ı, Zekiyyuddîn Şa'bân'ın *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî*'si yararlandığımız modern dönem fıkıh usulü eserleri arasındadır.

Modern dönemde, Nâdiyye bintu Muhammed'e ait *el-Umûm ve'l-Husus fi Teşri'i'l-İslâmî* müstakil olarak umum – hususa ilişkin kaleme alınmış bir eserdir. Eseri, temelde İslam hukukunda umum ve husus ile alakalı meseleleri ele alması ile birçok farklı konuyu tanıtıcı mahiyette görmek mümkündür. Eser, çalışmamızın konusunu oluşturan umum ve husus kavramlarının yanı sıra inceleme konumuz dışında kalan umum – hususun hükmü, delaleti ve eserin ağırlıklı bölümünü oluşturan tahsis bahsinden müteşekkildir. Umum – husus kavramları da eserde, çoğunlukla konuyla ilgili farklı görüş ve tanımların aktarımı üzerinden ele alındığından, meseleleri tanıtıcı özelliği bir kenara bırakılırsa eserden salt ortaya konulan özgün tahlil ve değerlendirmeler bağlamında yararlanmak mümkün olmuştur. 'Avâtif bintu Muhayl'in doktora tez çalışması *Siyegu'l-'Umûm ve Envâ'uhu –Dirâsetun Tatbikiyyetun 'alâ Âyâti'l-Ahkâm fi Sûrati'n-Nisâ- (Umum Siğa ve Çeşitleri –Nisâ Sûresi Ahkâm Âyetleri Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma)* umumun siğalarını esas alarak temelde çalışmamızın aslî konusu dışında kalmakla birlikte umuma ilişkin ortaya konan kavramsal tahliller dikkate alınmıştır.

Doğrudan umum – hususu konu edinmemekle birlikte, umum – husus ile ilişkili konuları ele alan eserler arasında Usâme Faysal Necmu's-Sa'dûn'un *et-Tahsîs ve Eseruhu fi'l-İctihâd 'inde'l-Usûliyyîn* zikredilebilir. Müellif her ne kadar tahsis bahsini kendisine konu seçmiş olsa da giriş mahiyetinde de olsa umum – husus kavramlarına ilişkin verilen bilgiler göz önünde bulundurulmuştur. Bu minvalde Hamd b. Hamdî Sâ'idî'nin *el-Mutlak ve'l-Mukayyed ve Eseruhâ fi'htilâfi'l-Fukahâ* mutlak kavramı ile birlikte husus ve mutlak – umum bahislerini ele alması bakımından önemlidir. Abdu'l-Âtî Muhammed, *Mebâhisu'l-Usûliyye fi Taksîmâti'l-Elfâz* isimli çalışmasında kapsamının genişliğinden ötürü, giriş mahiyetinde de olsa umum – husus kavramlarına ilişkin bilgiler vermektedir.

Türkiye'de umum ve hususun kavramsal analizi mahiyetinde yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ferhat Koca'nın *İslam Hukuk Metodolojisi'nde Tahsis* isimli doktora tez çalışmasında her ne kadar umum ve husus kavramlarını esas inceleme konusu olarak belirlemese de, tahsis bahsinden evvel

umum ve hususa ilişkin temel yaklaşım ve tanımlamalara yer vermesiyle çalışmamız bağlamında önem arz etmektedir. Bayram Demir'in *Usulü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsîsi* isimli yüksek lisans çalışması umuma ilişkin temel meseleleri tanıtıcı mahiyeti ile dikkat çekse de konusu gereği umumun kavramsal analizine ilişkin sınırlı bir bilgi sunmaktadır. İmam Rabbânî Çiçek'in *Fahreddin Er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (El-Mahsûl örneği)* yüksek lisans çalışması ise umum lafızları Râzî'nin el-Mahsûl'ü bağlamında ele almaktadır. Murat Sarıtaş'ın *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* yüksek lisans tez çalışması, her ne kadar konumuz dışında kalsa da umum ifade eden lafızların delaletlerinin, bilhassa kelimâ sonuçlarına temas etmesi bakımından dikkat çekicidir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### (TEMEL KAVRAM VE SINIFLANDIRMALAR)

Fıkıh usulcöleri, umum – husus kavramlarını ele alırken fikhın aslı inceleme sahasına girmeyen kavram ve sınıflandırmalara başvurmuşlardır. Umum – husus kavramlarının lafız – mana örgüsü ile yakın ilişkisi sebebiyle bir zorunluluk olarak görölebilecek olan bu durum, umum – husus kavramlarının anlaşılabilmesi için söz konusu temel kavram ve tasnifler hakkında bilgi sahibi olunmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, bu kavram ve sınıflandırmaların detaylı analiz edilerek, sınırlarının net bir şekilde ortaya konulması, fikh usulcölerinin umum – husus kavramlarına ilişkin tanım ve yaklaşımlarının daha iyi anlaşılıp tahlil edilmesine katkı sağlayacaktır. Bu sebeple çalışmamızda, umum – husus kavramlarının incelenmesi sürecine kesinti içermeyen, düşünsel bir akış da sunması hedeflenerek, temel kavram ve sınıflandırmaların tanıtımına ilişkin bir bölüm ayrılmıştır. Ancak hem umum – husus hem de ilişkili diğör kavramların lafız – mana örgüsü ile yakın irtibatı sebebiyle, bu süreçte mananın oluşum süreci ve farklı mana yapılarının incelenmesi zorunluluk halini almaktadır. İncelememize, zihinsel yapılar başlığı altında, zihinsel süreçlerin giriftliği sebebi ile mümkün olduğunca yalın ve berrak zihinsel yapılar ortaya konulmaya çalışılarak başlanması bu durumun bir göstergesidir. Çevremizdeki varlıkları idrak edebilmemizin zihinsel süreçleri gerektirmesinin, dış dünyayı adeta bir zihin süzgecinden geçirerek -diğör bir ifadeyle zihin perdesi altından- okuduğumuz sonucunu beraberinde getirdiği düşünölrse, mananın yapısı ve teşekköl sürecine ilişkin yaklaşımlarımız aynı zamanda kâinat algı ve tasavvurumuzun bir yansıması olacaktır. Bu durum, çalışmamız özelinde umum – husus genelde ise İslâmî ilimlerde kullanılan tüm kavramların hakkıyla ele alınabilmesi için Kur'an ve sünnet-i seniyye üzerine sağlam örgü ve temellerle oturutulmuş, kuşatıcı bir varlık tasavvurunun ne denli elzem olduğunu gözler önüne sermektedir. İslâmî farklı metafiziksel kuramlara kapı aralayabilecek olan söz konusu varlık tasavvur çalışmaları her ne kadar çalışmamızın esas inceleme sahasını

oluşturmasa da, kavramların incelenebilmesi için gereksinimi karşılayacak ölçüde, varlık – zihin ilişkisine dair birtakım ön kabullerden hareket edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda, her ne kadar varlık tasavvurlarına ilişkin temel ipuçlarını yakalamak mümkün olsa da, metafiziksel tahlil ve tartışmalardan mümkün olduğunca kaçınılarak, manaların oluşum ve aktarım süreçlerine odaklanılmaya gayret gösterilmiştir.

## **I.ZİHİNSEL YAPILAR**

İnsanlar olarak dünyaya geldiğimiz andan itibaren çevremizdeki varlıklarla bir arada yaşamaktayız. Bu birliktelik duyu organlarımız vasıtası ile sürekli bir etkileşime dönüşmekte, bu etkileşimden en azından bir kısmı duyu organlarımız vasıtası ile duyumsanmaktadır. Bilincimizin açık olmadığı yahut olsa dahi yoğunlaşmadığı durumlar haricinde belirli bir eşiğin üzerindeki duyumsanmalar tarafımızdan algılanmaktadır. Duyumsanan verilerin zihinsel sürece konu olması ile başlayan algı süreci hem psikolojik hem de yine zihinsel, farklı etki süreçlerinin tetikleyicisi olmaktadır. Dışsal etkilerden bağımsız yalnızca psikolojik bir sürecin varlığına ilişkin tartışmayı bir kenara bırakırsak nefsimizde oluşan etkilerin de yine zihinsel süreçlerin bir başka kaynağını teşkil ettiği açıktır. Dolayısıyla algılanarak zihinsel süreçleri başlatan temel kaynaklar içsel ve dışsal olmak üzere iki farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Algılardan bağımsız diğer bir deyişle dışsal veya içsel etkilerden kaynaklanmayan zihinsel süreçlerin olabileceği kabul edilse dahi algılarımızın zihin dünyamız ve düşüncelerimizin temel kaynaklarından olduğu inkar edilemez niteliktedir. Bu sebeple düşünce ve anlam üzerine bir incelemenin duyumsama ve algı süreçlerini dışsaması mümkün gözükmemektedir. Bunlardan algılanmayan yani zihinsel süreçlere konu olamamış duyumsamalarımızın bulunması sebebi ile algılamanın düşüncemizin temel yapı taşı olarak kabul edilmesinin isabetli olduğu söylenebilir. Diğer taraftan bir yahut birden fazla duyumsamanın, girift fizyolojik ve zihinsel süreçler sonucunda algılanması, duyumsamaların tekliğinden bahsedilmesini güçleştirirken algının söz konusu süreçler sonucunda belirginleşip bir nevi sabitlik kazanması, bir algı için teklikten bahsedilmesini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla

düşünce sürecinin temel birimlerinin başında algı teklikleri gelirken, bir araya gelen bu teklikler algı demetleri olarak diğer zihinsel süreçlere konu olmaktadır.

İster içsel isterse dışsal duyumsamalarla oluşan algı tekliklerinin her biri birbirinden ayrı eşsiz süreçler sonucunda oluşmakta ve yine kendileri gibi eşsiz süreçlere temel teşkil etmektedirler. Bu farklılık sadece farklı varlıkları farklı duyu organlarımız ile algılamamız sonucunda oluşmamakta, aynı duyu organımız ile aynı varlığı algılasak bile her bir duyum tecrübemiz kendine özgü histolojik ve fizyolojik yapısının yanı sıra eğer algı konusu dışsal nesne ise ayrı nesnenin mekânsal ve zamansal bağlamında eşsizleşmektedir. Durumu bir örnek ile açıklamak gerekirse duyu organları sağlıklı A Bey'in her sabah evinden çıktığında, yolunun sağ tarafında bir çam ağacı gördüğünü ve bu tecrübesinin her sabah tekrarlandığını varsayalım. A Bey'in ağacı her seferinde görme duyusu vasıtasıyla tecrübe ettiği açıktır. Ancak her bir tecrübe edişte ağaç bir önceki algılanma anına göre hücre sayısı, dokularındaki yıpranma, metabolizma hızı vb. özellikleri ile muhtemelen farklılık arz edecektir. Üstelik A Bey de bir önceki ana göre tecrübe sayısındaki artış ile de ağaç için geçerli farklılıkların yanı sıra bilişsel düzey bakımından da farklı bir konumda bulunacaktır. Yerküre'nin günlük-yıllık, Güneş ve Samanyolu sistemlerinin yörüngesel hareketleri gibi etkenler sebebiyle de belki biz fark edemesek bile her duyumsayış mekânsal anlamda da bir farklılık arz edecektir. Bir an için algılanan, algılayan ve mekân başta olmak üzere tüm faktörlerin özdeş olduğunu varsaysak bile zamansal olarak her algılayışımız bir diğerinden farklı olacaktır.

Bir an için tüm bu farklı duyumsal etkiler altında, aralarında hiçbir bağlantı kurmadan yaşadığımızı düşünelim. Bir saniye önce algıladığımız dünya şu an için farklı duyu tecrübeleri ile karşımıza çıkmakta, yine bir lahza da olsa geçmiş zamanda konuştuğumuz bir kişi artık farklı duyumsamaların konusu olmaktadır. Bu farklı duyumsal anlıklar üzerinde hiçbir zihinsel bağdaştırma faaliyeti kurmadığımız takdirde yaşadığımız her an farklı bir dünyayı algılayacağımız gerçeğini fark ederiz. Bu durumun hayatımızda bütünlüğü ve sürekliliği ortadan kaldırması sebebiyle tam bir kaos ve karmaşaya yol açacağı açıktır. Ancak yine âşikâr olan bir diğer durum da, hayatımızı farklı duyumsamalara rağmen sürekli ve belirli bir bütünsellik içinde düşünüyor oluşumuzdur. Peki, nasıl oluyor da her biri biricik duyu verilerini belirli

bir düzen içinde - örneğin A Bey'in her sabah gördüğü ağacın aynı ağaç olduğunu düşünmesi gibi - algılıyoruz. İşte bu noktada zihinsel faaliyetlerimizin duyu verilerimizi işlemesi süreci devreye girmektedir. Zihnimiz her biri eşsiz duyu verilerini toplamakta onları niteliksel, niceliksel, mekânsal ve zamansallık başta olmak üzere farklı açılardan ortak bağlamlarda bir araya getirmektedir. Mesela A Bey, duyumsadığı ağaç verilerini zaman geçmesine karşın her ne kadar mutlak anlamda olmasa da aynı mekândaki varlıktan kaynaklanmaları, benzer dış özelliklere sahip olmaları ve sayıları artırılabilir bir çok ortak özellikten ötürü bütünsellik içeren bir teklik olarak algılamaktadır. Bu tekliğin duyular vasıtası ile algıladığımız dünyada olmadığı açıktır. Bu durumda tekliğin duyumsamalarımızın zihin tarafından işlenmesi sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu zihinsel teklik aynı zamanda çok sayıda farklı varlığı bulundurması ile karmaşık bir görünüm arz eden dış dünyayı ayrıştırmayı da beraberinde getirecektir. Şöyle ki, zihnimizde belirlediğimiz herhangi bir teklik, başka varlıkların o teklik içerisine girmemesi—mesela yanında bulunan kaya parçasının örneğimizdeki çam ağacı tekliği içine girmemesi- sonucunu doğuracak, böylece dış dünyayı o teklik ve o teklik içine girmeyenler şeklinde ayırmak mümkün olacaktır. Bu süreçte zihnimizdeki teklik kavramının bütünsellik içerisinde farklı parçaları ihtiva etmesi – örnekte ağacın gövde, yaprak, kozalak vs. bulunması- hem zihinsel teklik düşüncemize hem de bu tekliği diğer varlıklardan ayırma işlemimize zarar vermeyecektir. Zira düşündüğümüz teklik dış dünyada değil aksine zihni tasavvurumuzda mevcuttur. Ancak bu noktada zihnimizdeki teklik ile diğer varlıklar arasındaki sınırı belirleme diğer bir deyişle neyin bu tekliğin kapsamına gireceği hususu gündeme gelecektir. Örneğin, çam ağacının yanında bulunan kaya parçası niçin zihnimizde çam ağacına ilişkin teklik içerisine dahil olmamaktadır. Bu soruna bütünsellik kavramı içerisinde bir çözüm bulunabilir. Çam ağacının kökleri, gövdesi ve yapraklarıyla organizma oluşturacak şekilde fonksiyonel bir bütünlük arz etmesi doğal olarak kendisi ile kendi dışındaki varlık alanı arasında bir sınır oluşturmakta bu da bizim zihnimizde oluşturduğumuz tekliğin kapsamını belirlemektedir. Ancak bu sınırı dolayısıyla zihni tekliğin kapsamını belirlemek her zaman bu kadar açık olmayabilir. Örneğin göl, nehir, orman, tepe gibi hiçbir doğal sınırın bulunmadığı uçsuz bucaksız bir bozkırın ortasında bir kısım toprak parçasını düşünme halinde toprağın ufuk çizgisine kadar bütünlük arz etmesi sebebiyle bu



husus zorlaşacaktır. Bu durumda tekliğin kapsamını belirlemek için zihnimizde hayali sınırlar belirlemek anlık bir çözüm olsa da bu zihni sınırları uzun süreli muhafaza etmek mümkün olmayacağından dış dünyada tel, ip, kaya vb. nesnelere yardımcı ile zihnimizdeki tekliğin sınırlarını somut olarak belirlemek gerekecektir. Bu sayede toprak parçasına ilişkin zihinsel tekliğimize belirlediğimiz somut sınırlar arasında kalması ortak yönüyle bir bütünlük kazandırmış olacaktır. Ancak bu belirlemenin mutlak bir kesinlik arz etme zorunluluğunun bulunmadığını ifade etmekte fayda vardır. Mesela belirlediğimiz toprak parçasının bazı kısımlarının tam belirli olmaması belki sınır tartışmalarına sebebiyet verecek olsa da zihnimizdeki teklik kavramına zarar vermeyecektir. Her halükarda duyu verilerinden yola çıkarak oluşturduğumuz zihinsel tekliğimizin kendi içinde bir bütünlük arz ederek bir kapsamının olması ve bu kapsamın kendi dışındaki varlıklardan mutlak olmasa bile genel bir sınır ile ayırt edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Duyu verileri yoluyla çıkarsadığımız teklik kavramının zihinsel bir ürün olması, dış dünyada kendi başına mutlak bir bağımsızlık göstermese bile varlıkların zihinsel bir tekliğe konu olabileceğini göstermektedir. Örneğimizdeki ağacın gövdesi ve yaprakları ağaç organizmasının parçaları olmaları sebebi ile mutlak anlamda bağımsız bir birim olmasalar da zihnimiz hem gövde hem de yaprak üzerinde bağımsız bir zihinsel teklik üretebilmektedir. Bu durum kendi içerisinde doğal bir bütünsellik içeren ve aynı zamanda zihinsel tekliğin konusunu oluşturan varlıkların da zihinsel bir ayrışmaya tabi tutularak bir zihinsel teklikten kendi içinde bütünsel çok sayıda zihinsel teklik oluşturulabileceğini göstermektedir. Geldiğimiz aşamayı daha anlaşılır kılmak için bir süre kendi elimize baktığımızda çok sayıda duyu verisi algılarız. Zihnimizin işlemesiyle birlikte bu farklı duyu verilerini elimiz adını verdiğimiz zihinsel bir teklik olarak düşünürüz. Ancak elimizin zihinsel bir teklik olması, bu tekliğin kendi içinde farklı zihinsel tekliklere ayrılamayacağı anlamına gelmemektedir. Zira bu tekliğin kapsamında yer alan avuç içi, parmak, parmak boğumları ve tırnak gibi, farklı zihinsel teklikler düşünebiliyoruz. Yeter ki düşündüğümüz her teklik kapsamı itibarıyla genel bir bütünlük arz edip kendi dışındaki varlık alanıyla sınırı çizilebilsin. Zaten elimizle birlikte diğer adı geçen diğer bütün zihinsel tekliklerimizin vücut organizmamızın bağımlı bir parçası olması; damar, sinir, kemik ve kas sistemleriyle ayrılmaz bir bütünlük arz etmesi

düşündüğümüz tüm bu teklıkların aslında gerçek dünyada değil zihin dünyamızda yer alan ayrımlar olduğunu tekrar ortaya koymaktadır.

Farklı algı teklıklarının zihinsel birer teklık yapısı olarak algılanmaları, çevremizi farklı varlık teklıklarından oluşan bir bütün olarak algılamamızı sağlaması ile zihin dünyamızı berraklaştırmakta ve bir bakıma işleyişini kolaylaştırmaktadır. Algı teklıklarının üzerine düşünce inşa edilmesi belki de imkânsız derecedeki sayısal çokluğunun daha az sayıdaki zihinsel teklıklere indirgenmesi bu noktada aslında düşünce sürecimizi sağlıklı bir şekilde işlemesi ve özne tarafından takip edilebilmesi için büyük önem taşımaktadır. Bu durum öznenin algısal teklıklar üzerinden sürekli değişen çevre algısını belirli zihinsel teklıklar üzerinden düşünülebilir ve takip edilebilir bir çerçeveye evirdiğinden ötürü bir bakıma öznenin çevreye aşinalık kazanma sürecine katkıda bulunmaktadır. Bu süreci bir tür zihinsel savunma mekanizması olarak görmek de mümkündür. Zira zihin sürekli bir değişim içerisinde kendine belli başlı çapa noktaları belirlemekte ve düşünme sürecini bu noktalar üzerinden işletmektedir. Bu şekilde her an farklı algılara konu olmasına rağmen daha önce algılanmış ve haklarında zihinsel aşinalık edinilmiş zihinsel teklıklar üzerinden algılanarak, her an için yabancı ve farklı olan çevre tanıdık, olağan, devamlı ve öngörülebilir hale gelmektedir.

Hayatımızda çok sayıda zihinsel teklık ile karşı karşıya kalmamız ve yine her bir zihinsel teklığın kendi içerisinde çok sayıda zihinsel teklığe ayrılmasının mümkün olması, ortaya çıkan çok sayıda zihinsel teklık sebebi ile, tıpkı algısal teklıklerde olduğu gibi zihinsel bir kaosa sebebiyet verecektir. Örneğin muhtemelen hayatımızda çok sayıda ağaç duyumsamış ve bunlara ilişkin zihinsel teklıklar oluşturmuşuzdur. Ancak bu teklıkların her birini zihnimizde saklayarak hatırimızda tutmamız mümkün gözükmemektedir. İşte bu noktada zihinsel etkinliğimiz algısal teklıkları belli bir kapsama sahip olacak şekilde tek olarak düşünmek ile sınırlı kalmamakta farklı zihinsel teklıklar arasında ilişki kurmak suretiyle devam etmektedir. Zihnimiz nasıl farklı algısal teklıkları belirli ortak bağlamlar vasıtasıyla bir araya getirip teklık olarak düşünüyor ise oluşturduğu farklı teklıkları de yine belirli ortak vasıflar (betimler) yönüyle bir araya getirmektedir. Zihinsel teklıkların ortak vasıflar etrafında bir araya getirilme sürecinde zihnimiz soyutlama ve

yaklaştırma şeklinde iki farklı zihinsel eylem gerçekleştirmektedir. Bunlardan ilkinde zihnimiz, zihinsel tekliği bazı vasıflarını göz önünde tutarak bu vasıf haricinde zihinsel tekliğin taşıyabileceği diğer vasıfları bir an için de olsa geri plana atmaktadır. Bu durumda, belirli bir ağaç zihinsel tekliği ağaç olma, uzun, yeşil, genç gibi farklı vasıflar üzerinden zihinsel süreçlere konu olabilir hale gelmektedir. Zihnimizin, zihinsel teklikleri belirli ortak vasıflar etrafında bir araya getirirken, zihinsel tekliğin belirli ortak vasıflarını öncelemesi vasıf – vasfı taşıyan şey olarak birbirinden farklı iki ayrı unsurun var olduğu çıkarımını beraberinde getirmektedir. Bu noktada, dış dünyada böyle bir ayrımın bulunduğuna dair elimizde geçerli bir delil bulunmadığı söylenebilir. Zira, nasıl zihinsel teklikler dış dünyada bulunmayıp zihnimizin birer ürünü iseler, bu tekliklerin belirli vasıflarının soyutlanması da zihnimizin başvurduğu bir eylemdir. Şu halde, soyutlama sonucunda ortaya çıkan vasıf (betim) – vasfı taşıyan unsur ayrımının en azından zihinsel bir mevcudiyeti kabul edilse dahi bu ayrımın vasfı taşıyan unsur zihinsel tekliğin bizzat kendisi olacaktır. Zira, zihin öncelikle bir teklik kurgulamakta ardından bu teklik üzerinde bir vasıf soyutlamasına gitmektedir. Dolayısıyla, bir vasfın soyutlanmasından bahsedilebilmesi için zihnin bir teklik oluşturmaya yeterli olmaktadır. Örneğin, *el-Harezmi* dediğimizde hiçbir bilgisi olmayan kimsenin dahi zihninde *el-Harezmi*'ye ilişkin bir teklik açılmakta ve bu teklik insan, Müslüman, âlim, matematikçi, astronom gibi vasıfları taşımaya müsait hale gelmektedir. Bir kimse *el-Harezmi*'nin kim olduğunu bilmeseyse dahi zihni *el-Harezmi*'ye dair soyutlama ve vasıflandırmayı kabul edebilmektedir. Şu halde, mahiyete ilişkin olsun yahut olmasın vasıfların taşınması, bir şeyin zihinde teklik olarak yapılandırılması ile mümkün olmaktadır.

Zihinsel tekliklere, soyutlama zihinsel eylemi uygulanması ile ortaya çıkan vasıflar, her bir zihinsel teklik gibi biricik ve eşsiz nitelik göstereceklerdir. Bu durum ise çok sayıda zihinsel tekliğin yol açtığı zihinsel kaosun daha da artması anlamına gelecektir. İşte, zihnin vasıflara uyguladığı yaklaştırma işlemi ile bu kaosun önüne geçilmiş olmaktadır. Zihin yaklaştırma işlemi ile, biricik özellik gösterseyse de birbirine benzer vasıflar birbirine yaklaştırılmaktadır. Örneğin, bir yaprağın taşıdığı yeşil olma vasfı ile ham bir domatesin yeşillik vasfı birbirine benzer olduklarından birbirlerine yaklaştırılabilirlerdir. Şu kadar var ki, bu noktada hangi vasfın hangi vasfa yaklaştırılacağı sorunu ortaya çıkacak ve bu sorun biricik vasıfların sayısı

arttikça daha da karmaşık hale gelecektir. İşte ortaya çıkan bu sorunsalın çözümünde zihnin zihinsel teklik sonrası oluşturduğu farklı bir yapı olan kavram zihinsel yapısı devreye girmektedir. Ortaya çıkan her bir biricik vasfın ortak bir noktaya yakınlaştırılıp bu ortak noktada buluşması ile ortaya çıkan bu kavram zihinsel yapısı söz konusu biricik vasıfların her türlü aşırılıktan uzak, ortalama ve ideal prototipi haline gelmektedir. Diğer bir ifade ile, her biri birbirinden farklı vasıfların; kendisi üzerinde bir araya geldiği ortak, aşırılıklardan uzak, ortalama nokta kavram zihinsel yapısını meydana getirmektedir. Bu ideal zihinsel yapının ise, kendisine yaklaştırılan zihinsel teklik vasıflarının her birine yakın olsa da hiçbiri ile özdeş olamayacağı açıktır.

Yaklaştırma zihinsel eyleminin ikinci temel işlevi, oluşturulan kavramların zihinsel tekliklere yüklenmesi (vasıflandırma) sürecinde karşımıza çıkmaktadır. Kavramların oluşumu sürecinde yaklaştırma zihinsel eylemine başvurulduğu gibi, oluşturulan zihinsel yapıların zihinsel tekliklere yüklenmesi esnasında da yaklaştırma zihinsel eylemine başvurulmaktadır. Ağaç örneği üzerinden devam edecek olursak, farklı zihinsel teklikler üzerinden ulaşılan ağaç kavramı, karşılaşılan bir zihinsel tekliğe yüklenirken karşılaşılan bu zihinsel tekliğin ağaç olma vasfının ağaç kavramı ile özdeş olmadığı açıktır. Zira ağaç kavramı, belirli bir tekliğin taşıdığı ağaç kavramının aksine ilgili tüm vasıfların bir ortalama noktasını temsil etmektedir. Dolayısıyla, bir kavramın bir zihinsel tekliğe yüklenmesi sırasında tekrar yaklaştırma zihinsel eylemine başvurularak, karşılaşılan bir ağacın ağaç olarak vasıflandırılması zihnimizce uygun ve makul hale getirilmektedir. Bu süreçte, bir taraftan daha önceden oluşmuş bir kavram karşılaşılan yaklaştırma zihinsel eylemi ile yeni tekliklere yüklenirken diğer taraftan artık kavramın kendilerinden oluştuğu vasıf topluluğu da değişeceğinden, vasıfların ortak noktası konumundaki kavram zihinsel yapısı da değişmiş olacaktır. Şu halde, günlük yaşamımızda bir vasfa ilişkin soyutlama ve yakınlaştırma zihinsel eylemlerine sürekli başvurmamız, kavramları devamlı değişim içerisinde olan esnek yapılar haline getirmektedir.

Kavram zihinsel yapısını, yansıttığı zihinsel teklikleri ortak bir bağlamda düşünmemizi sağlayarak çok sayıda yüklenme (vasıflandırma) bağıntısının birleştiği bir düğüm noktası, birçok zihinsel tekliği vasıflandırma zihinsel eylemi ile

kapsadığından şemsiye bir yapı olarak görmek mümkündür. Buna göre, bir kavram kapsamında kendisi ile vasıflanmasının uygun olduğu bir zihinsel teklik kümesi barındırmaktadır. Bir kavramın örneklem kümesi olarak da isimlendireceğimiz bu kümeyi, ortak bir kavram ile vasıflandırılabilen zihinsel tekliklerden oluşan bir zihinsel teklik topluluğu olarak tanımlamak mümkündür. Buna göre ağaç zihinsel kümesi yahut ağaç kavramının zihinsel kümesi dediğimizde elemanları ağaç olarak vasıflanabilen zihinsel tekliklerden oluşan bir zihinsel teklik topluluğunu ifade etmiş olacağız. Bir kavramın örneklem kümesi Dünya'nın uydusu kavramında olduğu gibi tek bir elemandan oluşabileceği gibi, konuşan çiçekler örneğinde olduğu gibi boş küme olarak da karşımıza çıkabilir.

Kavramlar zihinde yer alan tekliklere belli bir düzen getirmenin yanı sıra henüz duyumsanıp zihinsel teklik haline getirilmemiş duyu verileri için de bir tasnif kolaylığı sağlayacaktır. Buna göre A Bey evinin yanındaki ağaçla beraber günlük hayatında diğer varlıkları duyumsadığında zihninde birçok teklik oluşacak ancak bu tekliklerden bazılarının kök, gövde, dal, yaprak bulundurmaları sebebiyle ortaklık arz ettiğini fark edecek ve zihninde tüm bu tekliklerin altında birleştiği bir ağaç kavramı oluşacaktır. Bu aşamadan sonra A Bey her yeni bir ağaç duyumsadığında zihni, bu nesnenin oluşturduğu zihinsel tekliği ağaç kavramı altına dâhil edecektir. Şu halde, kavramların dış dünyayı kavramamız ve anlamlandırmamızda ne derece hayati bir rol üstlendikleri açığa çıkmaktadır. Şu kadar var ki, kavramların zihin dünyamıza ait olmalarından ötürü, bir nesnenin farklı kavramlarla nitelenmesinin mümkün olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Örneğin A Bey'in evinin yanında bulunan ağaç, ağaç zihinsel kümesinin bir elemanı olmasının yanı sıra canlı bir organizma olması sebebiyle canlı kavramı, var olması sebebiyle de varlık kavramı içerisine dahil olabilecektir. O halde bu noktada yapılması gereken bir zihinsel kümenin hangi ortak vasıflar üzerine kurulduğunun ortaya konarak kapsamını belirlemektir. Ancak bu belirlemenin tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde kesin olması gerekmeyecektir. Zira, örneğin, ağaç kavramının bir zihinsel küme barındırdığı açıkken otsu bitkilerin bu kavram altına girip girmeyeceği, odunsu bitkilerin ise hangi uzunluk ve gövde kalınlığından sonra bu zihinsel kümeye dâhil olduğu, üzerinde tartışmanın mümkün olduğu bir konudur.

Dikkat edilecek olursa kavramların oluşum sürecinde, üzerine yapılandırıldıkları ortak vasfın zihinsel tekliklerin mahiyetine ilişkin olup olmaması tali nitelikte kalmakta, mahiyete ilişkin olsun yahut olmasın bir vasfın kavramın teşekkülüne temel teşkil etmesi mümkün olmaktadır. Diğer bir deyişle, kavramları oluşturan, zihinsel teklikler arasındaki ortak vasıf tekliklerin mahiyetine ilişkin olabileceği gibi onların salt birer özelliğini de yansıtabileceklerdir. Şu halde, vasıf kavramı mahiyete ilişkin nitelikler ile tekliklerin özelliklerine ilişkin nitelikleri kapsamında almaktadır. Örneğin, bir ağaç tekliğinin, mahiyete ilişkin ağaç kavramının örneklem kümesinde yer almasının mümkün olduğu gibi uzun, yeşil, güzel gibi özellikler üzerine kurulu uzun, yeşil, güzel kavramların kapsamında yer alması imkan dâhilindedir. İşte bu nokta kavramın, cins ve tür terimlerinden farklılaştığı noktayı oluşturmaktadır. Şöyle ki, mantık ilminde cins ve tür, bir şeyin zâtına ilişkin olup<sup>2</sup> zâta ilişkin olma ise bir şeyin hakikatine<sup>3</sup> ve mahiyetine dâhil olma şeklinde açıklanmıştır.<sup>4</sup> Gazâlî, bir şeyin, hakikatine ve mahiyetine ilişkin olmasını ise o şey düşünülmeden mananın tasavvur edilmesinin imkansız olması üzerinden izah etmiştir. Buna göre, ağaç kavramı yok sayıldığında artık ağaç olmaktan bahsedilemeyeceğinden ağaç kavramının zata ilişkin olduğu açığa çıkmaktadır.<sup>5</sup> Şu halde, zata ilişkin olmayan nitelikler birer kavram oluşturabilmesine karşın cins – tür olarak adlandırılmayacaktır. Araz olarak isimlendirilen bu niteliklere örnek olarak bir insanın uzun – kısa, ihtiyar – genç, yazıcı, beyaz olması örnek verilmiştir.<sup>6</sup> Ancak tüm bu nitelikler yok sayılarak dahi bir insan tasavvur edilebileceğinden bu özelliklerin hiç biri cins – tür olarak adlandırılmayacaktır.<sup>7</sup> Arazın mahiyetten ayrılması mümkün değilse lazım araz, aksi takdirde müfârik araz söz konusudur. Her iki araz çeşidi de, gülme vasfının insan kavramı ile olan ilişkisinde olduğu gibi, eğer tek bir hakikate has ise o araza hâssa ismi verilmektedir. Araz, müntefis vasfının insan ve hayavânât için geçerli

<sup>2</sup> Esîruddîn el-Mufaddal b. ‘Umer b. el-Mufaddal el-Ebherî (v.663/1264), *İsâğûci*, El-Mektebu’l-Hâşimiyye, İstanbul 2015, s.6.

<sup>3</sup> Ebherî, zâtî olmayı cüz’îlerinin hakikatine dâhil olma şeklinde açıklamıştır. Fenârî ise hakikati mahiyet olarak şerh etmiştir. Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî (v.838/1434-35), *İsâğûci Şerhi Fenârî*, Şirket-i Sahâfiyye-i ‘Usmâniyye Matba‘ası, Çemberlitaş 1322, s.8.

<sup>4</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî (v.505/1111), *el-Mustasfa min İlmi’l-Usûl*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Medine 1993, I/39.

<sup>5</sup> Gazâlî, I/39.

<sup>6</sup> Gazâlî, I/44.

<sup>7</sup> Gazâlî, I/44.

olması gibi, birden fazla hakikate ilişkinse el-arazu'l-âmm (genel araz) adını alacaktır.<sup>8</sup>

Vasıfların, mahiyet üzerinden zatî ve arazî olarak ayırma tabi tutulmasının dış dünya da bir karşılığı olup olmadığı ve ne derece işlevsel olduğu tartışmaya açık olsa da, ne zata ilişkin vasıfların ne de arazî vasıfların her birinin tek başına kavram zihinsel yapısının karşılığı olamayacağı açıktır. Bu noktada zâtî küllî ve arazî küllî olarak ikiye ayrılmakla zatî ve arazî kavramlarını bünyesinde toplayan küllînin kavramın karşılığı olduğu düşünülebilir. Zira küllî, mefhumunun tasavvurunun tek başına, belirli çokluk arasındaki ortaklığı engellemediği şey olarak tanımlanmıştır.<sup>9</sup> Buna göre bir zihinsel yapının tasavvuru kapsamında çok sayıda tekliğin bulunmasını engellemiyorsa o yapı küllî olacaktır.<sup>10</sup> Bu durum, küllîni hasır vechi ile mukabili olan cüz'î kavramı üzerinden daha iyi anlaşılabilir. Zira, belirli bir Zeyd kişisi örneğinde olduğu gibi, bir şeyin mefhumunun tasavvuru çokluğun ortaklığını engelliyorsa o şey cüz'î olarak adlandırılmaktadır.<sup>11</sup> Zihinsel yapılardan kavram farklı zihinsel tekliklerin ortak bir vasıf üzerinden bir araya getirilmesini sağladığından tasavvuru farklı tekliklerin ortak bir şekilde bir araya gelmesini engellemeyen küllî terimine yaklaşmaktadır. Bünyesinde her ne kadar birbirinden farklı zihinsel tekliklerin mülâhaza edilebilmesi mümkün olsa da, söz konusu tekliklerin ortak bir vasıf üzerinden bir araya getirilmesi mümkün olmadığından bir kavramın örneklem kümesinde yer alan zihinsel teklik mantık terminolojisindeki çokluğun ortaklığını kabul etmeyen cüz'î terimine yaklaşmaktadır. Ortaya konulan zihinsel yapı tipolojilerinden kavramın küllî, kavramın kapsamında yer alan zihinsel tekliğin ise cüz'î terimlerinin mutlak anlamda karşılıkları olup olmayacakları ise farklı tümel ve tikel yaklaşımları çerçevesinde ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek niteliktedir. Dolayısıyla şu aşamada, salt ortaklığa elverişli olup olmamaları ölçütünden yola çıkılarak kavram ve kavramın örneklem kümesinde yer alan zihinsel teklik, sırasıyla mantıksal terminolojideki küllî ve cüz'înin karşılığı olarak kullanılabilir.

<sup>8</sup> Ebherî, s.7

<sup>9</sup> Ebherî, s.6.

<sup>10</sup> Ebherî, s.6.

<sup>11</sup> Ebherî, s.6.

Geldiğimiz noktada bir zihinsel kümenin büyüklüğünün, örneklemini oluşturduğu kavramın zihinsel teklikler için nitelenebilmesine doğrudan bağlı olarak değişmesi gözden uzak tutulmamalıdır. Diğer bir deyişle, bir kavramın yüklenebildiği tekliklerin sayısı, o kavramın örneklem kümesinin eleman sayısını dolayısıyla kapsamını belirleyecektir. Bu durumda karşımıza farklı kapsamlarda ve boyutlarda örneklem kümeleri çıkacaktır. Öyle ki, bir kavramın örneklem kümesinin diğer bir kavramın örneklem kümesinin bir öz alt kümesi olması mümkündür. Örneğin, meşe kavramının örneklem kümesinin elemanlarının tamamı aynı zamanda ağaç vasfına da sahip olduklarından meşe örneklem kümesi ağaç örneklem kümesinin bir alt kümesi olacaktır. İşte aralarında kapsama ve kapsanılma ilişkisi bulunan bu kümelerden alt küme ve kapsayan kümelerin ilişkili oldukları kavramlar mantıkçılar tarafından sırasıyla tür (nev') ve cins olarak adlandırılmıştır.<sup>12</sup>

Bir örneklem kümesini kapsayan bir küme aynı zamanda bir başka kümenin alt kümesi olabileceğinden bir türe göre cins konumunda olan bir kavram, alt kümesi olduğu cinse nispetle de tür vasfını taşıyabilecektir.<sup>13</sup> Bu noktada dikkatlerden kaçmayan bir diğer husus ise, bu üçlü kavram ilişkisinde kapsamı en dar olan küme aynı zamanda kapsamı en geniş olan kümenin de alt kümesi olacaktır. Örneğin, insan kavramının örneklem kümesinin elemanları canlı olmasının yanı sıra varlık da olmalarından bir küme aynı anda iki farklı örneklem kümesinin alt kümesi olabilir. İşte kapsayan konumundaki iki farklı kümenin birbirinden ayırt edilebilmesi için mantık uleması, kapsamı geniş olan kümeye *cins-i be'id* (uzak cins), dar olana ise *cins-i karîb* (yakın cins) adını vermişlerdir.<sup>14</sup> Bu bağlamda kendinden daha geniş cins bulunmayan yani hiçbir kavramın alt kümesi konumunda bulunmayan kavrama *cinsu'l-ecnâs* (cinslerin cinsi) adı verilirken kapsamında hiçbir tür barındırmayan kavrama ise *nev'u'l-envâ'* (türlerin türü) adı verilmiştir.<sup>15</sup> Bu bağlamda, *cinsu'l-ecnâs*ın örneği olarak cevher kavramı verilirken, insan kavramı *nev'u'l-envâ'* olarak gösterilmiştir.<sup>16</sup> Ancak mantıkçıların bu yaklaşımı üzerinde fakihlerin tamamının bir uzlaşısının bulunduğunu söylemek ise mümkün değildir. Nitekim Debûsî, insan

<sup>12</sup> Gazâlî, I/42.

<sup>13</sup> Gazâlî, I/42.

<sup>14</sup> Ebherî, s.8.

<sup>15</sup> Gazâlî, I/42.

<sup>16</sup> Gazâlî, I/43; 'Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî (v.730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I/93.



kavramını cins olarak nitelerken altında yer alan türler için kadın ve erkek örneklerini zikretmektedir.<sup>17</sup> Mantıkçılar tarafından ise (bu nedir?) sorusunun cevabının akla gelen ilk cevabının insan olması sebebi ile erkek ve kadının birer tür olamayacağı savunulmakla<sup>18</sup> fıkıh âlimlerinin bu yaklaşımı benimsenmemiş olmaktadır. Zira Buhârî, mantıkçıların erkek kavramının insanın türü olarak kabulünü doğru bulmamalarının fıkıh âlimleri tarafından dikkate alınmadığını açıkça zikretmektedir.<sup>19</sup> Benzer şekilde Ebu'l-Berakât en-Nesefî, erkek ve kadının tür olarak adlandırılmasının şer' e göre olup mantıkçıların ıstılahının hilafına olduğunu ifade etmektedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla bu görüş farklılığını mantık ile fıkıh âlimleri arasında vuku' bulan, ıstıhlara yaklaşım farklılığının somut bir örneği olarak görmek mümkündür. Ancak cins ve tür kavramlarını mantıkçıların hilafına olarak kullanmayı fıkıh usulcülerinin tamamına teşmil etmenin yerinde bir yaklaşım olmayacağına altını çizmekte fayda vardır. Nitekim, Alaüddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-Usûl*'ünde cins ve nev' kavramlarını mantık âlimlerinin ıstılahına uygun olarak kullanmaktadır.<sup>21</sup>

Zemahşerî'nin cins isme dair kabul ettiği *ما علق على شيء وعلى كل ما أشبهه* (bir şey ve onun benzeri her şeye ilişkin olandır) tanımı, cinsi benzer tekliklere ilişkilendirilen şey olarak ortaya koymaktadır.<sup>22</sup> Tanımda, cins ismin taalluk ettiği tekliklere ilişkin, mantıkçıların aksine “Bu nedir?” sorusunun cevabı olup olmamasına göre bir ayırım yapılmadığı görülmektedir. Buna göre, bir teklik ve onunla benzer vasıfları taşıyan diğer tekliklere ilişkin olması bir ismin cins olması için yeterli görüldüğünden, Zemahşerî'nin cinsi kavramın karşılığı haline getirerek, mantıkçıların cins ve tür adını verdiği kavramların tamamını cins olarak nitelendirdiğini kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Çalışmamızda da,

<sup>17</sup> Ebü Zeyd 'Abdullâh b. 'Umer b. 'İsâ ed-Debûsî (v.430/1039), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, s.94.

<sup>18</sup> Gazâlî, I/44.

<sup>19</sup> Buhârî, I/92.

<sup>20</sup> Ebu'l-Berakât Hâfîzuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (v. 710/1310), *Keşfu'l-Esrâr* (Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I/28.

<sup>21</sup> 'Alâuddîn b. Ahmed es-Semerkindî (v.703/1303), *Mizanu'l-Usûl fî Neâtâici'l-Usûl*, İdâretü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, Dûha 1984, s.298.

<sup>22</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (v. 538/1144), *Mufasssal* (Şerhu'l-Mufasssal ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, I/91.

Zemahşerî'nin yaklaşımı takip edilerek nahiv ilmi bağlamında zikredilen cinz terimi kavram zihinsel yapısının karşılığı olarak kabul edilecektir.<sup>23</sup>

Algı teklikleri üzerine inşa edilen zihinsel yapıları birbirinden ayırt edebileceğimiz temel bazı özellikleri üzerinden ele almak faydalı olacaktır. Öncelikle zihinsel teklik doğrudan duyu verilerine, psişik tecrübelerle yahut salt hayali tasavvurlara dayanması ile çok sayıda farklı duyumsama ile algıladığımız nesnenin zihnimizdeki karşılığı olurken kavramlar zihnimizdeki farklı zihinsel tekliklerden soyutlanmış vasıflar üzerinden türetilmektedir. Öyle ki, zihnimiz öncelikle duyu verilerinden bir teklik oluşturmakta ardından bu teklik bir kavramın örneklem kümesinin elemanı olarak kabul edilmektedir. Bu yükleme işleminde vasıf yani kavram yüklem, zihinsel teklik ise yüklenen yani özne konumunda olmaktadır. Bu durumda bir zihinsel tekliğin bir kavramın örneklem kümesinin elemanı olduğunu söylemek ile bir kavramın bir zihinsel tekliğe yüklenmesi uygundur demek aynı gerçeğin farklı ifade biçimleri olacaktır. Diğer taraftan bu süreçte yüklem ile öznenin işlemin farklı tarafları olması zihinsel teklik ve kavramın birbirinden farklılığını ortaya çıkaracaktır. Zihinsel teklik bir kavramın kendine yüklenmesine uygun olduğu yani o kavrama örneklem olduğu anda başka bir kavram veya kavramlara da örneklem olmaya uygun olabilir. Örneğin, A Bey'in evinin yanındaki ağaca ilişkin zihnindeki teklik ağaç kavramına dâhil olmaya yani ağaç vasfını taşımaya uygunken aynı zamanda bitki, canlı, varlık gibi çeşitli kavramlara yani zihinsel kümelere de özne olabilir. Bu durumda A Bey'in söz konusu zihinsel tekliği zihnindeki ağaç kavramı ile betimlemesi o zihinsel teklikle özdeş olmayacağı için bu tekliğin neliği bu vasıflandırma ile ortaya konulamayacaktır. Diğer bir deyişle ağaç demek A Bey'in zihnindeki söz konusu teklik olmayacağı gibi hiçbir zihinsel teklikle de özdeş olmayacaktır.

<sup>23</sup> İbn Ye'îş ise, tanımını şerh ederken nahiv ve fıkıh âlimlerinin cins kavramına yaklaşımlarında kapsamında farklı türlerin bulunup bulunmadığının dikkate alınmadığını ifade etmektedir. (İbn Ye'îş, I/71-72) O halde, ifadenin devamında İbn Ye'îş'in, diğerlerine göre farklı türleri kapsayan dolayısıyla türe nispetle genel (âmm) nitelikte olanın cins olarak kabul edildiği tespitinde diğerleri ibaresi ile kastettiği mantık âlimleri olmalıdır. (İbn Ye'îş, I/71-72) Şu halde İb Ye'îş'in ifadelerinden yola çıkılarak, kavrama dair, kapsamındaki tekliklerin mahiyetine ilişkin olup olmadığı üzerinden bir ayırma başvurmadıklarından, yerleşik fıkıh ve nahiv yaklaşımının cins kavramı üzerinde genel bir uzlaşısından bahsetmek mümkün gözükmemektedir.<sup>23</sup> Ancak bu uzlaşımın her fıkıh âlimi üzerinden geçerli olmadığı Semerkandî örneği üzerinden tekrar hatırlanmalıdır. Semerkandî, s.298.

Dikkatlerden kaçmayacak bir diğerk nokta ise birbirinden farklılık arz eden oluşumlarına karşın zihinsel teklik, kavram ve kavramın örneklem kümesinin zihinsel birer yapı olma ortak paydasında buluşabilmesidir. Zira bu yapılar bünyelerinde çokluk barındırabilseler dahi her biri kendi başına tek olup yine zihinsel bir karaktere sahiptirler. Ancak burada karşımıza çıkan zihinsel teklik yukarıda incelediğimiz teknik anlamda zihinsel tekliklerden farklıdır. Şöyle ki zikri geçen zihinsel teklik çok sayıda algı tekliklerinin bir bütün olarak algılanması sürecinde oluşurken burada algısal tekliklerden oluşsun yahut oluşmasın zihinde yer alıp tek olarak düşünölebilen yapılar söz konusudur. Şu halde burada ele alınan zihinsel teklik, içerik ve kapsamından bağımsız olarak salt zihinde tek olarak belirip netlik kazanabilmesi bakımından ele alınmaktadır. Bu sebeple bu tür zihinsel teklikler yahut teknik anlamda zihinsel tekliklerin dışında küme ve kavramları da içine aldığından genel anlamda zihinsel teklik yahut zihnî taayyün olarak adlandırılacaktır. Bu yapıların her birinin ileride inceleneceğı üzere bir lafzın manası konumunda bulunabilmesi tek olarak mülahaza edilebilmeleri, bu durumun bir diğerk göstergesi konumundadır.

Her bir algılama süreci bir kimsenin duyu organlarında başlamakta ve ardından gelen zihinsel işlemlerle yine aynı öznenin zihninde devam etmektedir. Bu sebeple duyumsama ile başlayan zihinsel süreç zihin sahibi özne ile sıkı sıkıya ilişki halindedir. Bu durum zihinsel süreçler sonucunda oluşan zihinsel teklik ve kümelerin bünyelerinde öznellik barındırmaları sonucuna yol açmaktadır. Peki, bu öznelliğe rağmen zihinsel teklik ve kavramların bir başka özne ile paylaşımı mümkün olabilir mi? Öncelikle, yapılarında öznellik bulunmasından dolayı öznelliğı bir kenara bırakmak zihinsel teklik ve kümelerin tam olarak paylaşımına engel teşkil edecektir. Başka bir ifadeyle bu zihinsel yapılar ancak öznellikleri ile aktarıldıkları takdirde başka bir özne ile paylaşımı tam olabilir. Ancak bünyelerindeki öznelliğın başka bir özne ile paylaşımı olası olmadığından zihinsel teklik ve kümelerin tam olarak aktarımı mümkün gözükmemektedir. Zira bir öznenin, başka bir öznenin zihnindeki yapıları, zihin sahibinin zihnî tecrübesini algılaması öznelere bütünselleşmesi ve zihinsel bağlamda özdeşleşmesi sonucunu doğuracaktır. Bilinç bütünselliğı olarak da ifade edilebilecek olan bu durum paylaşımın rüknü olan iki ayrı tarafın varlığını öznelere tekleştirmek sureti ile ortadan kaldıracak, dolayısıyla paylaşımın

gerçekleşmesine mahal bırakmayacaktır. Ancak tüm bu sorunsallara karşın insanlar arasında iletişimin her zaman sağlıklı şekilde olmasa dahi bir şekilde gerçekleştiği açıktır. Ortaya çıkan bu açmazı çözümlenebilmek için ileri sürülebilecek ilk görüş her bir özne ayrı ayrı bilişsel etkileşim içinde olsa dahi zihinsel kavramların her bir zihinde ortak nesnel zihinsel ideler halinde bulunduğudır. Bu ide sahası Eflâton'da olduğu üzere ayrı bir dünyanın parçaları olabileceği gibi<sup>24</sup> Locke'un kabul ettiği üzere<sup>25</sup> zihne ait ayrı bir varlık sahasının öğeleri de olabilir. Her halükarda söz konusu idelerin her özne için kişisel tecrübe ile bilinmesine karşın kişiden kişiye değişmeyen evrensel ortak bir yapı arz etmesi sebebi ile insanlar arası anlaşma mümkün olmaktadır. Şu kadar var ki, söz konusu ide varlık sahasının duyumsanabilir nitelikte bulunmaması nesnel ide gerçekliğinin bir hakikat mi yoksa anlaşmanın imkanı sorunsalının çözümü için getirilmiş kurgusal bir mekanizma mı olduğu sorusu hala yanıt bekler niteliktedir.

Geldiğimiz noktada zihinsel yapıların eşsizliğini ve öznelliğini kabul edip bu öznelğin tam olarak olmasa da anlaşmaya imkan verecek ölçüde, ortak dilden kaynaklanan belirli kavram kalıpları üzerinden aktarılabilceğini kabul etmek daha makul bir açıklama olarak gözükmektedir. Bu noktada üzerinde uzlaşmış ortak kavramların varlığı söz konusu öznel yapılara bir ölçüde nesnellik kazandırmakta ve anlaşma imkân dâhiline girmektedir. Bu kalıpların, anlaşmadaki öznelliği tam olarak kaldırmaması ise dilde yeni kullanımlara, dolayısıyla kavramsal değişime kapı aralamakta, diğer taraftan dilsel nesnel öğelerin özne iradesi ile şekillendirilmesine imkan tanımaktadır. Geldiğimiz noktada zihinsel yapıların bir öznenen diğer bir özneye aktarımı (anlaşma) sürecini ele almak konunun seyri ve aktarımı için önem arz etmektedir.

## II. ANLAŞMA (ANLAM AKTARIMI<sup>26</sup>)

Yaşamımızda insanların birbirleriyle anlaşabildikleri, bu sayede iletişim kurup birbirlerine aktarımlarda bulunabildikleri bir vakıdır. Anlaşma, Türkçedeki

<sup>24</sup> Plato, *The Republic*, The Penguin Group, England 1987, s.255-264.

<sup>25</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s.97-283.

<sup>26</sup> "Anlam Aktarımı" tabiri için bakınız; İbrahim Bor, *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s.82.

işteş yapısından da anlaşılacağı üzere, iki ya da daha çok tarafın karşılıklı eylemleri sonucunda oluşmaktadır. Anlaşma sürecinde, bir taraf anlaşılması hedeflenen şeyi anlatma, diğer taraf ise bu şeyi anlama eylemi gerçekleştirmektedir. Buradan yola çıkarak anlaşmanın anlatan, anlayan ve anlatım olmak üzere üç temel ögeden oluştuğu sonucu çıkarılabilir. Şu halde, anlatım ögesi üzerinde anlaşmanın gerçekleşebilmesi için, anlam ifade eden (müfid) bir yapı arz etmelidir. Anlatım ögesini incelediğimizde, bu yapının esasen bir şey veya şeyler ile bunlar üzerine gerçekleştirdiğimiz anlatımlardan oluştuğu görüleceğinden anlatım ögesi bir şey ve bu şey hakkındaki anlatımlarımızdan ibaret bir yapı arz eder hale gelmektedir. Buradan anlatım ögesi olan yapının kendi içerisinde anlatılan unsur ve kendisi ile bir şey anlatılan unsur olmak üzere temelde ikili bir oluşum gösterdiği sonucuna varılacaktır. Herhangi bir karışıklığın önüne geçmek için buradaki anlatılan unsurun, anlatım ögesinden farklı olup, anlatım ögesinin anlatılan unsur hakkında anlatmanın gerçekleşmesi ile teşekkül edeceğini belirtmekte fayda vardır.

Anlatım ögesinin oluşması ve anlaşmanın gerçekleşmesi için öncelikle hakkında anlatımın gerçekleşeceği bir anlatılan öge belirlenmelidir. Bu belirlenme ise anlatılan şeyi belirleyecek tarafın yani anlatanın yükümlülüğü olacaktır. Buna göre anlatan taraf öncelikle, hakkında anlatımda bulunacağı diğer bir deyişle anlatımına konu olacak şeyin ne olacağına karar vermelidir. Peki neler bir anlaşmada anlatılan öge olarak belirlenebilir? Bu soruya zihinsel yapılar üzerinden verilebilecek bir yanıt bizi yukarıda ele aldığımız zihinsel yapıların aktarımının imkanı tartışmasına götürecektir. Bu noktada akla gelen bir diğer çözüm, anlaşma ve iletişimin aslında zihnimizden bağımsız dışsal gerçekler üzerinden gerçekleştiği kabulü üzerine inşa edilebilir. Buna göre anlatılan öge, dışsal nesnelere zihnimizde oluşturduğu algı ve bunların üzerine inşa edilen yapılar olmayıp bizzat bu nesnelere kendisidir. Bu yaklaşımın, iletişimi anlatan ve anlayan tarafın zihinsel öznelliklerinden arındırması ile anlaşmayı nesnel bir düzleme oturttuğu düşünülse de aslında bünyesinde tarafların nesnelere varlığı ve bu varlığın ortak algılara konu olduğu inancını barındırmaktadır. Buna göre anlatan taraf dışsal bir nesneyi anlatıma konu kılmak isterken aslında bu nesnenin varlığına en azından karşı tarafça algılandığına dair inancını anlaşmanın konusu haline getirmektedir. Anlaşma sağlıklı bir şekilde tamamlandığında ya da öyle düşünüldüğünde ise bu inanç

perçinlenmektedir. Getirilen bu açıklama dış dünyada karşılığı olan zihinsel yapılarımız için makul gözükse de dış dünyada karşılığı olmayan kavram veya içsel duyumsamalar üzerine şekillenen yapılar için cevaplanması gereken sorular taşımaktadır.<sup>27</sup> Konuyla ilgili tartışmalara mevzu'un leh konusu altında devam etmek üzere anlaşmaya ilişkin incelemeyi anlatılan ögenin zihinsel yapılar olduğu kabulü üzerinden incelemek daha kuşatıcı bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Zira dışsal nesnelere aktarımının yanı sıra içsel kaynaklı algıların veya dışsal karşılığı olmayan zihinsel yapıların aktarımını sağlaması bakımından bu yaklaşımın açıklayıcı niteliğinin daha güçlü olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Her halükarda zihinsel yapıların anlatım ögesi olarak ifade edildiği yerlerde bu tartışmanın varlığını hatırdan çıkarmamak, meselelerin aydınlatılmasına ve eleştirel bir gözle okunmasına katkı sağlayacaktır.

Anlatan tarafın bir şeyin anlatıma konu olmasına karar vermesinin ardından, anlatımına karar verdiği bu zihinsel yapıyı anlatım ögesinin hakkında anlatımda bulunulacak parçası olarak belirlemesi gerekmektedir. Buna göre anlatıma konu olan unsurun belirlenmiş (*muarref* yahut *marife*) olması gerekliliği açığa çıkmaktadır.<sup>28</sup> Bu belirleme sayesinde anlayan taraf, anlatım ögesinin hangi unsurunun hakkında anlatılan, hangisinin ise kendisi ile anlatımda bulunan unsur olduğunu ayırt edebilecek, bu sayede de anlatım ögesini anlaması sağlanabilecektir. Peki, bu

<sup>27</sup> Kavramların anlatımın ögesi kılınması hususunda bu yaklaşım ya kavramlara dış dünyada nesnel bir karşılık bulmak ya da nesnel bir karşılık bulamadığı takdirde kavramların anlatıma konu olamayacaklarını belirtmek durumundadır. Her ne kadar zihni tekliklerin taalluk ettiği, algılayandan bağımsız dışsal nesnelere varlığı kabul edilse dahi, algıladığımız dış dünyamızda bizzat kavramlara karşılık gelen nesnel varlıkların bulunmadığı açıktır. Bu durumda ilk çözüm önerisi kavramların nesnel karşılıklarının bizden bağımsız olarak bulunduğunu ancak bu karşılıkların bizim algılayamadığımız başka bir âleme ait olduğunu varsaymaktır. Ancak bu durumda böyle bir kavram nesnelere âleminin ispatı ve bu nesnelere zihnimizde nasıl yer bulduğu açıklanması gereken bir sorudur. Kavramların bu şekilde bir nesnel karşılıklarının bulunmadığını kabul eden çözüm önerisine göre ise aslında kavramların zihinsel teklikleri ortak vasıfları üzerinden bir araya getiren yapılar olması nedeniyle sahip oldukları teklik elemanlarının haricinde bir gerçekliğe sahip değildir. Diğer bir ifade ile bir kavram sahip olduğu zihinsel teklik elemanlarının ta kendisidir. Zihinsel tekliklerin nesnel karşılıkları ilişkili oldukları nesnelere olduğuna göre, bir kavramın nesnel karşılığı kapsadığı tekliklerin nesnel karşılıklarının ta kendisi olacaktır. Buna göre “Balık omurgalı bir hayvandır.” denildiğinde aslında “Dış dünyada var olan bütün balıklar omurgalı birer canlıdır.” denilmiş olmaktadır. Bu bağlamda, tümellerin reddedildiği farklı adcılık yaklaşımlarının bir incelemesi için bkz; Michael J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, USA and Canada 2006, s. 46-83.

<sup>28</sup> Hakkında anlatımda bulunan ögenin (musnedun ileyhin) belirlilik durumları için bakınız, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî (v. 626/1229), *Miftâhu'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s.175-204.

belirleme (*ta'rif*) ne şekilde gerçekleştirilebilir? Bu soruya yanıt olarak belli başlı birkaç temel yöntem sayılabilir. Bu yöntemlerden ilki anlatılmak istenen ögenin bizzat işaret edilmesidir. Özellikle zihinsel tekliğe kaynaklık eden dışsal nesnelerin duyumsandığı durumlar için başvurulabilecek olan bu yöntem anlatılan ögenin bizzat nesnelere olduğu yaklaşımını güçlendirse de öznenin zihinsel yapısının kaynağını oluşturan algının kaynağını işaret etmekle aslında zihinsel yapısını aktardığı görüşü de bu minvalde ileri sürülebilecektir. Bir diğer anlaşma yöntemi olan şekli betimleme ise, öznenin belirli hareketlerle anlattığı ögeyi, anlayan tarafın zihninde tasavvur ettirmesi yoluyla gerçekleşmektedir.<sup>29</sup> Ancak tüm bu yöntemlerden daha işlevsel ve gelişmiş olanı anlatılan ögenin sembolleştirilmesidir. Bunun için taraflar arasında belirli zihinsel yapıların karşılığı olan belirli semboller üzerinde uzlaşmış olması gerekmektedir. Sembolleştirilme yollarından ilki, belirlenmesine karar verilen zihni teklik ve kavram için özel olarak alem yahut özel isim olarak ifade edilen bir sembol belirlenmesidir. Bu sembol sayesinde anlayan taraf, anlatımın bu sembollerin gösterdiği şey üzerine gerçekleşeceğini idrak edecektir. Örneğin, “Ya’kûb Ebu Yûsuf, kâdî’l-kudât olarak görev yapmıştır.”, “Pinus nigra, bir ağaç türüdür.” ifadelerindeki Ya’kûb Ebu Yûsuf ve Pinus nigra ifadeleri sırasıyla zihinsel teklik ve kavramların alemi olup anlayan taraf bu sözcükleri duyduğunda ister istemez bunların, hakkında anlatımda bulunulacak öge olarak belirlendiğini anlayacaktır.

İşaret ve şekli tasvir yöntemine başvurma imkanının her daim mevcut olmaması ve karşılaştığımız her bir varlığa ilişkin bir alem belirlemenin insan hafızasını insanlarla anlaşmamızda (anlam aktarımlarımızda) bazı kısıtlamalara sebep olacaktır. Bu sebeple karşımıza sembolleştirme yoluyla belirlemenin bir diğer yolu olarak belirlenmek istenen şeyi vasıflandırma (betimleme) yöntemi çıkmaktadır. Vasıflandırma, temel olarak belirlenmek istenen zihinsel yapının ilişkili olduğu kavram üzerinden belirlenmesini ifade etmektedir. Anlatan tarafın zihinsel tekliğini vasıflandırmasındaki temel amaç söz konusu zihinsel tekliğe ilişkin bir alem

<sup>29</sup> Bu belirleme yönteminin misal olarak da adlandırılması için bkz; Nâsiruddîn Ebû Sa’îd (Ebû Muhammed) ‘Abdullâh b. ‘Umer b. Muhammed el-Beydâvî (v. 685/1286), *Minhâcü’l-Vüsûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl (Nihâyetü’s-Sûl ve Sullemu’l-Vüsûl* ile birlikte), Âlemu’l-Kutub, b.y., t.y., II/21. Esasında görme duyusunun duyumsamalarda başat rolü sebebi ile şekli tasvir olarak adlandırılrsa da, bu aktarım yönteminin anlatılan ögeyi çağrıştıracak ses, koku, tat gibi yollarla belirlenmesi hallerine de teşmil edilmesi mümkündür.

bulunmaması sebebiyle bu teklifi sembolize etmekte karşılaşılan problemi aşma gereğidir.

İşaret, şekli tasvir ve sembolleştirilenin farklı görünümüleri olarak alem ve vasıflandırma yöntemleri ışığında zihinsel yapıların aktarımı süreçlerini incelemek önem arz etmektedir. Anlatıma konu kılınan zihinsel yapıların neler olabileceğine ilişkin incelemeye ilk olarak algısal teklikler üzerinden başladığında işaret yoluyla, eğer dışsal ise, ancak bu tekliklerin kaynağının işaret edilebileceği söylenebilir. Bu durumda da zamansal bir süreç gerekeceğinden –daha açık olarak işaret edilen kaynak artık algının eşsizliğinden ötürü ilk algıya kaynaklık edemeyeceğinden- anlatıma konu kılınan bir algı demeti yani zihinsel bir teklik olmaktadır. Şeklini belirleme yöntemi dış dünyanın adeta anlık bir portresini çizme şeklinde düşünüldüğünde algılar için geçerli bir aktarım yöntemi olarak düşünülebilir. Ancak bu noktada da aktarılan algının asıl algının bir sureti olduğu aynı zamanda bu aktarımın da karşı tarafın algılamasını içeren bir süreç olmasından ötürü bir algı demetine dönüşeceği göz önünde bulundurulduğunda bu yöntemin de tam bir aktarım için sıkıntılar barındırdığı gözden uzak tutulmamalıdır. Kullandığımız dil üzerine bir nebze yoğunlaştığımızda da aslında algıların sembolleştirilmesi yoluna çok nadiren belki de hiç başvurmadığımız görülecektir. Vasıflandırma yoluyla aktardığımızda aslında bir algımızı belirli kavramların örneklemeleri haline getirmiş olmakta bu noktada da aslında aktardığımızın tek bir algı mı yoksa bir algı demetinden oluşan zihinsel bir teklik mi olduğu muğlaklaşmaktadır. Belirli bir algımız için alem belirlememiz ise mümkün gözükmeyle birlikte kullanım azlığından ötürü, her halükarda algısal tekliklerin anlatım ögesi olarak belirlenmesi ihmal edilebilir düzeyde durmaktadır.

Zihinsel tekliklere gelince, bu yapıların işaret edilme yahut suretini belirleme yoluyla aktarıma konu kılınması beraberinde getirdiği sınırlılık ve her teklige bir alem belirleme zorluğu bizi zihinsel tekliklerin belirlenmesinde vasıflandırma yöntemini incelemeye sevk etmektedir. Anlatımın konusu olarak belirlenen zihinsel tekligin, sahip olduğu bir vasıf ile sembolize edilmesi, söz konusu vasıf taşıyan başka tekliklerin bulunabilme ihtimali sebebiyle anlatımın konusunun belirli olması gerekliliğine aykırılık oluşturacaktır. Daha açık olarak tekligin vasıf ile sembolize



edilmesi durumunda vasfı taşıyan her tekliğin anlatıma konu olma ihtimali vardır. Ancak taraf bu çok sayıdaki zihinsel teklikten yalnızca birini veya belirli bir kısmını anlatımına konu kılmak istediğinden<sup>30</sup> anlatıma konu kılacağı teklik yahut tekliklerin hangisi yahut hangileri olduğunu belirlemek durumundadır. Örneğin A Bey evinin yanında bulunan ağaca ilişkin zihinsel tekliğini kastederek “Ağaç, bu bahar çok büyüdü.” dediğinde söz konusu ağaca ilişkin tekliğini ağaç olarak vasıflandırarak anlatımının konusu yapmıştır. Ancak ağaç olma vasfına sahip çok sayıda varlık mevcut olduğundan, ifadenin “Herhangi bir ağaç bu bahar çok büyüdü.” şeklinde anlaşılması anlatım konusunun belirsizliğine sebep olacaktır. Bu ihtimalinin önüne geçmek içinse vasıflandırılan şeyin belirli bir teklik olduğunun ifade edilmesi zaruriyet halini alacaktır. Diğer bir deyişle A Bey anlam karışıklığının önüne geçmek için herhangi bir ağacı değil, belirli bir ağacı anlatıma konu kıldığını belirtmek durumundadır. Türkçede bu belirleme ses tonu, bağlamdan anlaşılma ya da yazılı sembollerde büyük harfle başlama yahut tırnak işareti içerişe alma gibi yollarla sağlanabilse de Arapçada bu amaca hizmet için harf-i tarif olan lam harfi<sup>31</sup> bulunmaktadır. Bu harf ile kullanıldığı anda anlatan taraf herhangi bir ağacı değil belirli bir ağacı kastettiğini belirtmiş olmaktadır. Bu sayede teklik, söz konusu ağaca ilişkin özel bir isim kullanılmadan sahip olduğu bir vasıf üzerinden, anlatılan bir öge kılınabilmektedir. Bu noktada vasıflandırılarak anlatıma konu olmuş, ancak harf-i ta’rif ile belirlenmemiş tekliklerin mevcudiyeti bir sorun olarak gündeme gelebilir. Meseleyi, örnekler üzerinden açıklamak gerekirse, جاءني رجل (Bana bir adam geldi.) ve على الطاولة كتابٌ (Masanın üzerinde bir kitap var.) cümlelerinde “bir adam” ve “bir kitap” ifadeleri harf-i tarif ile belirli olmadığı halde anlatıma konu olmuştur. Anlatılmasına karar verilen tekliğin anlatım ögesinin bir parçası haline gelebilmesi için ise belirli olması zorunlu olup aksi takdirde hangi şeyin üzerine anlatımlarda bulunduğu anlaşılacaktır. Şu halde, söz konusu ifadelerin belirsiz olarak kabulü mümkün değildir. Şu kadar var ki, verilen örneklerdeki anlatıma konu olan söz konusu ifadeler incelendiğinde görülecektir ki her ne kadar söz konusu ifadeler belirsiz gibi gözükseler de aslında cümlenin içerisinde kullanılmaları sebebiyle belirli

<sup>30</sup> Anlam aktarımında bulunan tarafın vasıflandırma yöntemiyle, kendisiyle vasıflandırmanın yapıldığı kavramın örneklem kümesindeki tekliklerin tamamını da belirleyerek anlatıma konu kılmaları mümkündür. Lâmu’l-istiğrâk ile ilgili açıklamalar için bakınız, s.261.

<sup>31</sup> Lâmu’t-ta’rîf ile ilgili açıklamalar için bakınız, s.253.

hale gelmişlerdir. Örneğin ilk cümlede “bir adam” ifadesi, “geldi” fiilinden sonra zikredildiğinden ötürü artık herhangi bir adamı ifade etmemekte, gelme vasfının kendine yüklendiği bir adamın karşılığı olmaktadır. Aynı şekilde ikinci cümledeki “bir kitap” ifadesi görünüşte belirsiz olsa da “şu masanın üzerinde” ifadesinden sonra zikredilmekle belirli bir kitabın karşılığı olmaktadır. Dolayısıyla vasıflanan teklikler her ne kadar harf-i tarif ile belirlenmeseler de kendinden önce zikredilen hususlar sebebiyle bir bağlam içerisine girerek belirlilik kazanabilmektedirler. Peki harf-i tarife bitişmeden vasıflanmış bir teklik kendinden önce hiçbir şey zikredilmeden belirlenebilir mi? Bu durumda söz konusu teklik anlatım ögesinin başında bulunduğu için ifadenin öncesinden kaynaklanan bir bağlam içerisinde yer almamaktadır. Ancak bunun dışındaki başka karineler vasıtasıyla bu tür tekliklerin anlatıma konu olabileceğinden bahsedilebilir. Bu karineler *سلام عليكم* (Selam üzerinize olsun.) ile *شرُّ* (Kötü bir şey, köpeği hırlattı.) ifadesinde<sup>32</sup> örneğinde hal karinesi veya vurgu<sup>33</sup> ve *رجلٌ كريمٌ جاعني* (Cömert adam geldi.) cümlesinde fazladan bir vasıflanma şeklinde karşımıza çıkabilecektir.<sup>34</sup> Özetle, bir tekliğin vasıflandırılarak anlatıma konu kılınması yönteminde zikredilen vasfa sahip diğer tekliklerden ayırt edilip anlatım ögesinin konusu olarak belirlenmesi harf-i tarif yoluyla olabileceği gibi ifadenin içinde yer alması halinde sibak, aksi halde hal, vurgu veya ayrıca vasıflanma karineleriyle de gerçekleşebilir.<sup>35</sup>

Zihinsel tekliklerin vasıflanma yolu ile anlatımın konusu kılınması yönteminde karşılaşılabilecek sorunlardan biri de söz konusu vasfın aynı zamanda bir kavramı üzerinde yapılandırıldığı ortak vasıf olmasıdır. Bu ortak vasfın kavramın kapsamını belirlemesi sebebiyle kazandığı önemden ötürü, söz konusu vasfın sembolü ile aynı zamanda kavramın bizzat kendisi de sembolize edilmektedir.

<sup>32</sup> Ebu'l-Mekârim el-Çârperdi Fahrüddîn ‘Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf (v. 746/1346), *el-Muğni* (Şerhu'l-Muğni'nin içerisinde), Dâru's-Şefeka, İstanbul 2014, s.79.

<sup>33</sup> Meylânî, nekre olan şer ifadesinin mütedâ konumunda bulunabilmesini takdirinin fâil olması yahut kendisine *عظيم* (büyük) sıfatının takdir edilmesini göstermektedir. Muhammed b. Abdurrahim el-Meylânî (v.?), *Şerhu'l-Muğni*, Dâru's-Şefeka, İstanbul 2014, s.79-80. Her halükarda söz konusu takdirlere kelamın bağlamından ulaşıldığını belirtmek mümkündür.

<sup>34</sup> Nitekim Sibeveyh, kelama nekre ile başlanılan *سلام عليكم* gibi örnekleri “Nekrenin Masdar ve İsimlerden Kendisinde Elif – Lâm Bulunanlar Yerine geçmesi” başlığı altında incelemektedir. Ebû Bişr (Ebû ‘Usmân, Ebu'l-Hasen, Ebu'l-Huseyn) Sibeveyhi ‘Amr b. ‘Usmân b. Kanber el-Hârisî (v. 180/796), *el-Kitâb (Kitâbu Sibeveyh)*, Mektebetu'l-Hâneci, Kâhira 1988, I/330.

<sup>35</sup> Muhteda özelinde musnedun ileyhin belirsiz (nekre) olabileceği durumların genel bir incelemesi için bkz; Nüreddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (v. 898/1492), *el-Fevâ'idu'd-Diyâ'iyye*, Şifa Yayınları, İstanbul 2015, s.106-109.

Örneğin, “Horoz kümeden kaçmış.” ve “Horoz genellikle sabahları öten bir kuş türüdür.” cümlelerinin ilkinde horoz kelimesi belirli bir zihinsel tekliğin, ikincisinde ise bir kavramın karşılığı olarak kullanılmasına rağmen her iki zihinsel yapı da aynı sözcük ile sembolize edilmiştir. Bu durumda aynı sözcük hem vasfın kendisi için kullanılmasının uygun olduğu zihinsel tekliklerin her birini hem de tüm bu zihinsel teklikleri kapsayan kavramın kendisi için kullanılmış olmaktadır. Şu halde kavramın, kendini oluşturan vasıf ile sembolize edilmesi durumunda da bir belirsizlik karşımıza çıkmaktadır. Kavramın anlatıma konu kılınabilmesi için bu belirsizlik giderilmelidir. Bu sebeple söz konusu vasfı kavramın karşılığı olarak kullanmak diğer bir deyişle anlatım konusunu kavramın bizzat kendisi kılmak isteyen kişi, zihinsel tekliklerin belirlenmesi durumunda olduğu gibi bu vasfı ayrıca belirleyerek kullanmak zorundadır. Bu belirleme ile, anlatan taraf, vasıflandırma yöntemi ile anlatım konusu kıldığı şeyin söz konusu vasfı taşıyan herhangi bir zihinsel teklik olmayıp vasfın oluşturduğu zihinsel küme olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bu amaçla başvurulacak belirleme yöntemi ise zihinsel tekliklerin belirlenmesinde kullanılan harf-i tarif veya bahsi geçen karine yollarından biri olacaktır. Bu noktada kullanılan harf-i tarif her ne kadar lâmu’l-ahd<sup>36</sup> olarak isimlendirilen ilk harf-i tariften ayrı olarak lamu’l-cins<sup>37</sup> başlığı altında incelense de Arapçada ayrı sembollere sahip değildirler. Dolayısıyla belirlenen zihinsel teklik ve zihinsel kümeyi gösteren sembollerin aynı olma ihtimali karşımıza çıkacaktır. Örneğin, A Bey’in “Ağaç güzeldir.” demesi halinde “ağaç” sembolünün aynı olması sebebiyle hem belirli bir ağacın güzelliğini hem de ağaç kavramının güzelliğini ifade etme ihtimali taşıyacaktır. Bu durumda hangi anlamın kastedildiği ancak bağlamdan anlaşılabilir.<sup>38</sup>

Kavramların bu şekilde ortak vasıf yoluyla anlatıma konu kılınmasının dışında “Usame” yahut zikredilen “pinus nigra” örneklerinde olduğu gibi alem yoluyla belirlenmesi de mümkündür. İşaret yahut şeklini tasvir etme yöntemlerinde

<sup>36</sup> Lâmu’l-ahd ile ilgili açıklamalar için bakınız, s.254.

<sup>37</sup> Lâmu’l-cins ile ilgili açıklamalar için bakınız, s.260.

<sup>38</sup> Tarif harfî olan lâm’ın ahd için mi yoksa cins için mi olduğunun bağlamdan tespitinin güç olması yahut mümkün olmaması halinde anlatım ögesinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair tartışmalar için bakınız, Sadruşşerî‘a es-Sânî ‘Ubeydullâh b. Mes‘ûd b. Tâcişşerî‘a ‘Umer b. Sadrişşerî‘a el-Evvel ‘Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (v. 747/1346), *et-Tevdîh (Tenkîhu’l-Usûl ve Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tevdîh* ile birlikte), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût t.y., II/96. Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tevdîh li Metni’t-Tenkîh fî Usûli’l-Fikh*, I/96; *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tevdîh li Metni’t-Tenkîh fî Usûli’l-Fikh*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût t.y., II/96.

ise kavramların dış dünyada yalnızca örneklemelerinin olabileceği bizzat kendilerinin ise gösterilemeyeceği gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Anlatan tarafın bir nesneyi gösterip o nesnenin örnekleme olduğu kavramı anlatım konusu kılması ise ancak bağlamdan anlaşılabilir bir durum olmaktadır. Örneğin, bir kimsenin belirli bir çilek meyvesini gösterip çilek kavramını kastederek ona güzel yükleme yapması durumunda sağlıklı bir aktarım, ancak bu kastın anlaşılması halinde mümkün olabilecektir.

Belirleme sonucunda belirlenen unsur hakkında anlatımda bulunulmaya uygun hale gelir. Bu aşamada anlatan taraf, belirlediği şeye ilişkin anlatımlarda bulunabilir. Anlatım denilen şeyin ne olduğu sorgulandığında ise, dil âlimlerinin anlatımı, muhataba anlam ifade eden söz temelinde açıkladıkları hususu karşımıza çıkmaktadır.<sup>39</sup> Bir şeyin anlam ifade etmesinin ölçütü olarak ise anlatan tarafın üzerine sükût etmesinin câiz olması kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Ögeye söz konusu yapıyı kazandıran ise hakkında anlatımda bulunulan unsur ile hakkında anlatılan şey unsuru arasındaki isnad (yükleme) bağlantısıdır.<sup>41</sup> Şu halde anlatım eylemini iki veya daha fazla zihinsel yapı arasında gerçekleşen yükleme işlemi olarak tanımlamak mümkündür. Bu işlem sırasında zihinsel teklilerden en az biri yüklenen taraf, yine en az biri kendisi ile yükleme yapılan taraf olmalıdır. Üzerine bir şeyin yüklenmesi sebebiyle anlatıma konu olan öge musnedun ileyh<sup>42</sup> veya özne<sup>43</sup> olarak, buna karşılık kendisi ile yüklemede bulunulan unsur ise musnedun bih -yahut kısaca musned-<sup>44</sup> veya yüklem<sup>45</sup> olarak isimlendirilmektedir.

<sup>39</sup> İbn Hişâm Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (ö. 218/833), *el-İ'râb 'an Kavâ'idî'l-İ'râb*, 'İmâdetu Şu'ûni'l-Mektebât - Câmî'atu'r-Riyâd, Riyâd 1981, s.35; Câmî, s.46.

<sup>40</sup> İbn Hişâm, s.35; Câmî, s.46.

<sup>41</sup> Zemahşerî, I/70; Câmî, s.46.

<sup>42</sup> Câmî, s.47.

<sup>43</sup> Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğü, özneyi “Bir cümlede bildirilen işi yapan, yüklem bildirdiği durumu üzerine alan kimse veya şey, fail, süje: Çocuk uyudu. Çocuk henüz küçüktür cümlelerinde çocuk sözü öznedir.” Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 4. Akşam Sanat Okulu Matbaası, Ankara 2005, s.1558. Ancak tanımda yer verilen fail ibaresi öznenin karşılığı değil, bir çeşidi olarak kabul edilmelidir. Zira “Çocuk henüz küçüktür.” örneğinde özne fiil cümlesinin fâili değil, isim cümlesinin mübtedasıdır.

<sup>44</sup> Câmî, s.47.

<sup>45</sup> Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğü, yüklemi “Cümlede oluş, iş ve hareket bildiren kelime veya kelime grubu, haber, mahmul: “Çocuk çalışkandır” ve “Çocuk çok çalışır” örneklerinde çalışkandır” ve “çalışır” birer yüklemidir.” şeklinde açıklamaktadır. Türk Dil Kurumu, s.2205.

Yükleme işlemi, yüklenilen şeyin, kendisine yüklenilen her unsur için, yüklenilmesinin uygun olmasını gerektirir. Diğer bir ifade ile musned, musnedun ileyhin her bir ferdi için geçerli olmalıdır. O halde, kendisi ile yükleme yapılan unsur, üzerine yükleme yapılan unsurdan daha genel olmalı yani onu kapsamalı ya da ona eşit olmalıdır. Diğer bir ifade ile musnedun ileyh musnedun bihin bir alt kümesi olmalıdır. Şu halde, yüklemenin, iki zihinsel unsur arasında vakı' olduğunu belirttiğimizden musnedun ileyh ve musnedun bihin hangi zihinsel yapılar olabileceği hakkında karşımıza şöyle bir durum çıkmaktadır. Anlatılan ögenin belirlenmesi hususunda ele alındığı üzere, kendisine yükleme yapılan yani anlatıma konu olan unsurun zihinsel teklik veya kavram olabileceği açıktır. Musnedun ileyhin zihinsel teklik olması durumunda musnedun bih zihinsel teklik veya kavram olabilir. Musnedun ileyhin kavram olması durumunda ise musnedun bih yalnızca kavram olabilir. İlk ihtimalin söz konusu olduğu durumda anlatımın her iki ögesi de zihinsel birer teklik dolayısıyla belirli olacaktır. Ayrıca her iki ögenin belirli bir tekliği göstermesi ve bir tekliğin diğerine yüklenmesi bu anlatımın bir özdeşlik olmasını gerekli kılmaktadır. Örneğin, “Numan b. Sabit Ebû Hanîfe'dir.” ifadesinde aynı zihinsel teklik farklı alemler kullanılarak sembolize edilmiş ve bir özdeşlik ifadesi meydana gelmiştir. Zihinsel teklikleri incelerken, kapsamlarının değişiklikler gösterebileceğini belirlemiştik. Bu yükleme türünde yüklemenin unsurları olan zihinsel tekliklerin kapsamlarının farklı olması halinde ise ifade mecazi anlama yorumlanmalıdır. Zira özdeşliği gerektiren bu tür yüklemelerde ögelerin kapsamlarının farklı olması özdeşlik ilkesi ile çelişeceğinden muhaldir. “Kalemim hayatımdır.” diyen bir yazar anlatımının her iki ögesini vasıflama yoluyla belirleyerek zihinsel tekliklerinden ibaret kılmıştır. Yazarının sahip olduğu hayatının kalemi olması (en azından yaşamını idame ettirmesi için gerekli hayati organlara sahip olduğundan) mümkün değildir. Bu sebeple ifade, asıl anlatılmak istenenin kalemin yazar için önemi olduğu öngörülerek, mecaz anlamına hamledilmelidir.

Musnedun ileyhin zihinsel teklik, musnedun bihin ise kavram olma ihtimali anlatım biçimlerinde en çok karşımıza çıkan ve daha önce betimleme veya vasıflandırma olarak isimlendirdiğimiz yükleme biçimidir. Şu halde, vasıflandırma

---

Ancak tanımda yer verilen haber ibaresi yüklem karşılığı değil, bir çeşidi olarak kabul edilmelidir. Zira “Çocuk çok çalışır.” örneğinde yüklem isim cümlesinin haberi değil, fiil cümlesinin fiilidir.

yönteminin, musned – musnedun ileyh arasında işletilmesi durumunda, vasıflandırma yöntemi aynı zamanda bir yükleme eylemi haline gelmektedir. Zihinsel bir tekliğin, bir kavramın örneklem kümesinin bir elemanı olduğunu ifade eden bu yükleme biçiminde musnedun ileyh anlatıma konu olduğu için belirli olmak zorunda iken musnedun bih kendisi ile yüklemenin gerçekleştiği öge olduğundan ötürü belirsiz olacaktır. Zira kendisi ile yüklemenin yapıldığı yapı bir zihinsel küme olup yüklem kılınan ne bu zihinsel kümenin kendisi ne de belirli bir elemanı olduğundan belirli kılınması söz konusu değildir. Diğer bir deyişle bu yükleme türünde yüklem bir vasıf olup bu vasıf belirli bir zihinsel tekliğin ya da oluşturduğu kavramın karşılığı olarak kullanılmamıştır. Örneğin, “İbn Battuta bir seyyahdır.” anlatım ögesinde “İbn Battuta” alemi ile sembolize edilen bir zihinsel teklik “bir seyyah” olma vasfı ile betimlenmiştir. Burada musnedun bih olan “bir seyyah” ifadesi belirsizdir, zira seyyah kavramının veya seyyah olma vasfına sahip bir kimsenin karşılığı olarak kullanılmamıştır. Bu belirsizliği sembolize etmesi için Türkçede “bir” belgisiz sıfatı<sup>46</sup> kullanılırken Arapçada mana harflerinden olan *tenvin*<sup>47</sup> kullanılmaktadır. Bu yükleme türünde her iki ögenin belirli olması halinde bir zihinsel tekliğin bir kavram ile özdeşleştirme söz konusudur. Bu durum ancak söz konusu zihinsel kümenin tek elemanının belirlenen zihinsel teklik olması halinde gerçek anlamı ile kabul edilebilir olacaktır. Örneğin, “Dünya, yaşanabilir bir gezegendir.” dediğimizde “gezegen” ifadesi belirsiz olduğundan klasik bir betimlemede bulunmuş oluruz. Ancak “Dünya, yaşanabilir gezegenin ta kendisidir.” dediğimizde “yaşanabilir gezegen” ifadesi belirli olarak kullanıldığından yaşanabilir gezegen olma zihinsel kümesinin bizzat kendisi kastedilmiştir. *Lâmu'l-cins* ile *lâmu'l-ahd*'in sembolleri aynı olduğundan bu noktada “yaşanılabilir gezegen” vasfı ile belirlenen şeyin belirli bir zihinsel teklik yani Dünya olmadığı varsayılmaktadır. Zira bu durumda cümle, iki zihinsel teklik arasında bir özdeşlik ifade edecektir.- Dünya'dan başka yaşanılabilir bir gezegen olmaması halinde yukarıdaki ifade mecaza hamledilmeden olduğu gibi kabul edilebilecektir. Ancak bu kabul üzerine de itiraz da bulunulabilecektir, zira tümellerin örneklemelerinden ayrı bir varlığı kabul edildiğinde bir kavram hiçbir elemanı ile özdeş olamayacaktır. Tümelleri reddeden

<sup>46</sup> Vecihe Hatiboğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1972, s.128.

<sup>47</sup> *Tenvin ve çeşitleri için bkz; Meylânî*, s.588.

bir yaklaşım ise kavramların bizatihi kendisini anlatımın bir ögesi olarak kabul etmediğinden böyle bir özdeşleştirmede sakınca görmeyecektir. Belirlenen zihinsel kümenin belirlenen zihinsel teklikten başka elemanlarının bulunduğu durumda ise anlatım ögesi özdeşlik ilkesine aykırı olacağından mecaza hamledilecektir. Örneğin, “Elma meyvenin ta kendisidir.” ifadesinde “meyve” sözcüğünün lâmu’l-cins ile beraber kullanılıp meyve kavramının bizzat kendisini sembolize ettiği kabul edildiğinde elmadan başka meyveleri de kapsadığı görülecektir. Ancak, anlatan kimse elmaya diğer meyvelere nazaran ayrı bir önem verdiği için onu meyve kavramının kendisi ile eş tutmuştur.<sup>48</sup> Cümlelerin olduğu şekilde kabulü özdeşlik ilkesine aykırı olacağından ifade mecaza hamlolunmalıdır.

Yükleme işleminin üçüncü ihtimali ise yüklemenin iki tarafının da kavram olmasıdır. Bu iki kavramdan musnedun ileyh olan anlatıma konu kılındığından belirli olacak iken diğeri musnedun bih konumunda bulunacağından belirsiz olacaktır. Hatırlanacağı üzere, musnedun bih olan kavramın musnedun ileyh olandan daha genel ya da en azından onunla aynı kapsamda olması gerekmektedir. “İnsan canlıdır.” ifadesinde hem insan hem de canlı ifadesi birer kavram olup canlı kümesi insan kümesinden daha geneldir. “İnsan düşünen canlıdır.” dediğimizde ise “insan” ve “düşünen canlı” kavramlarının kapsamları eşittir. Ayrıca anlatım ögesindeki “insan” kümesi hakkında anlatımda bulunulduğundan belirli iken “canlı” ve “konuşan canlı” kavramı belirsizdir. Belirli bir kavramın aynı kapsamlı belirsiz başka bir kapsam ile ifade edilmesi bizi tanımlama işlemine ulaştırmaktadır. Mantık ilminde bir şeyin tanımını (haddini) الحدّ قولٌ دالٌّ على ماهية الشيء (Tanım, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.) şeklinde tanımlanır.<sup>49</sup> Bu tanım, “İnsan konuşan canlıdır.” örneğinde olduğu gibi tanımlanan şeyin fasl-ı karîb’i ile cins-i karîb’inden

<sup>48</sup> Yüklem işleminin bu türü, Murâdî’nin lâmu’l-cinsin, hakikate değil cinsin hususiyetine mübalağa yoluyla delalet ettiği kısmının karşılığı olarak görülebilir. Zira Murâdî lamu’l-cinsin mecâzî türü olarak kabul ettiği bu kullanıma örnek verdiği, أنت الرجل علماً (Sen ilimce adamsın.) ifadesinin kişinin bu sıfat bakımından kâmil olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ebû Muhammed (Ebû ‘Alî) Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. ‘Abdillâh b. ‘Alî el-Murâdî (v. 749/1348), *el-Cene’d-Dânî fî Hurûfi’l-Me’ânî*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1992, s. 194. Benzer bir yaklaşım için bakınız, İbn Hişâm Ebû Muhammed Cemâluddîn ‘Abdullâh b. Yûsuf b. ‘Ahmed b. ‘Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî (v. 761/1360), *Muğni’l-Lebîb ‘an Kutubi’l-E’ârîb*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1964, I/50; ‘Abdulhâdî el-Fadlî, I/35; ‘Abdulhâdî el-Fadlî, *el-Lâmât –Dirâse Nahviyye Şâmile fî Dav’i’l-Kirâ’ati’l-Kur’âniyye-*, Dâru’l-Kalem, Beyrût 1980, s.36.

<sup>49</sup> Ebherî, s.8.

meydana gelmiş ise الحد التام (tam tanım) adını almaktadır.<sup>50</sup> Tanımın, “İnsan konuşan cisimdir.” örneğinde olduğu gibi tanımlanan şeyin fasl-ı karîb’i ile cins-i be’îd’inden oluşması halinde ise الحد الناقص (eksik tanım) söz konusudur. Bu bağlamda, “İnsan gülen canlıdır.” tarifi, insan cins-i karîbi olan canlının yanında mahiyetine ilişkin olmayan araz-ı lazımı ve hâssası olan gülen vasfından oluştuğundan, getirilen bu tarif tanım niteliği taşımadığından ötürü<sup>51</sup> mantık ilminde الرسم التام (tam resim) olarak isimlendirilmiştir.<sup>52</sup> Açıklamanın salt kavrama ilişkin arazlardan oluşması halinde ise الرسم الناقص (eksik resim)den bahsedilebilecektir.<sup>53</sup> Görüldüğü üzere belirli bir kavramın kapsamı aynı belirsiz bir kavram ile açıklanması mantıkçılar tarafından bir tanımın teşekkül etmesi için yeterli görülmemiş, açıklamanın mahiyete ilişkin olması şart koşulmuştur.

Anlatım ögesinin her iki tarafında yer alan kavramın belirli olması durumunda ise iki zihinsel kümenin kapsamlarının tam olarak aynı olduğu ifade edilmiş olacaktır. “İnsan düşünen canlının ta kendisidir.” ifadesi “insan” kavramı ile “düşünen insan” kavramlarının kapsamlarının birebir örtüştüğünü belirtmektedir. Yüklemin belirsiz olduğu ilk durumda “düşünen insan” kavramının kapsamının “insan” kavramından daha geniş ya da ona eşit olmasının belirlenmesi anlatım ögesinden ayrı bir araştırmayı gerektirecekken, yüklemde belirli olduğu bu durumda ayrı bir incelemeye başvurmadan ifadenin kendisinden kapsamlarının aynı olduğu anlaşılacaktır. Kapsamları aynı iki kavramın özdeş olup olmayacağı ise tümellerin varlığına ilişkin yaklaşımlara göre farklılık arz edecektir. Anlatım ögesinin tarafları olan belirli iki zihinsel ögenin kapsamlarının farklı olması halinde ise anlatım ögesi ancak mecaza hamledilmesi halinde anlaşılır olabilecektir. Örneğin “Muhammed (asv) ümmeti kurtulanların ta kendisidir.” ifadesinde hem Muhammed (asv) ümmeti ögesi hem de “kurtulanlar” ögesi belirlidir, ancak kapsamı farklıdır. Zira Muhammed (asv) ümmeti dışında önceki ümmetlerden de kurtuluşa eren

<sup>50</sup> Ebherî, s.8.

<sup>51</sup> Nitekim Fenârî bu durumu hadde benzer olarak nitelendirmiştir. Fenârî, s.22.

<sup>52</sup> Ebherî, s.8. Fenârî, bu resmin tam olarak nitelendirilmesini, cins-i karîbi içermesi sebebiyle tam hadde benzemesi üzerinden açıklamaktadır. Fenârî, s.22.

<sup>53</sup> Ebherî, s.8. Ebherî, eksik resme örnek olarak “İnsan iki ayağı üzerinde yürüyen, geniş tırnaklı, bedeni tüysüz, dik duran ve yapısı gereği gülen bir canlıdır.” tarifini vermektedir. Karâfi ise eksik resmi, “İnsan gülendir.” örneğinde olduğu gibi bir şeyin salt hassası üzerinden tanımlanması şeklinde açıklamaktadır. Karâfi, *Nefâisu 'l-Usûl*, I/184.



kimseler mevcuttur<sup>54</sup>, bu sebeple “Muhammed (asv) ümmeti” ögesinin kapsamı “kurtulanlar” ögesine göre daha dardır. Böyle bir anlatıma başvurulması ise, Muhammed (asv) ümmeti kurtuluşa erenler arasındaki önem ve önceliği ile kurtuluşa erenlerin çoğunluğunu oluşturması sebebiyledir.

Anlatıma konu olan ögenin bir kavram, kendisi ile anlatımın gerçekleştirildiği ögenin ise daha dar kapsamlı bir kavram yahut bir zihinsel teklik olması halinde yüklem daha dar kapsamlı olduğundan ifade mecaza hamledilmek durumundadır. “Meyve elmadır.” ve “Şefkat annemdir.” ifadeleri sırasıyla bu durumun örnekleri olup doğru şekilde anlaşılmaları ancak mecaza yorumları halinde mümkündür.<sup>55</sup>

Anlatım ögesi musnedun ileyh (özne), musnedun bih (yüklem) ve isnad (yükleme) unsurları mevcut hale geldikten sonra tamamlanmış olacaktır. Anlatım ögesinin tamamlanması ise bu ögenin bir anlam ifade etmesini (mufid) sağlayacaktır. Bir anlam ifade etme ise anlayan tarafça bu ifadenin anlaşılabilmesi imkânını doğuracak, bu sayede anlaşma süreci tamamlanmış olacaktır. Bir anlatım ögesinin tamamlanmış yani anlam ifade ediyor olması ise anlatımdan sonra anlatan tarafın susmasının caiz olması ile ortaya çıkacaktır. Buna göre anlatan tarafın anlatımdan sonra sessiz kalması uygun ise anlatım ögesi tamamlanmış sayılacaktır.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız zihinsel yapıların anlatım ögesi kılınması sürecinde gözden kaçırmamız gereken husus, bu yapıların zihinsel bir oluşum arz etmeleri sebebiyle anlatıma öge kılınmalarının ancak dış dünyada algılanabilir iletişim vasıtaları ile mümkün olduğudur. Bu vasıtaların biri, zihinsel yapılara köken olan duyu kaynaklarının işaret edilmesidir. İşaret ile anlatıma bir zihinsel tekliğin konu kılınması halinde nispeten basit bir süreç ile karşılaşılabilecek iken söz konusu kavram olduğunda bazı problemlerle karşılaşılması olası gözükmektedir. Öncelikle anlatan tarafın muhatabına bir kavramı işaret yolu ile anlatabilmesi için, bu kavramı meydana getiren ortak vasfın anlaşılabilmesi için bu vasma sahip yeterli sayıda zihinsel teklik kaynağını işaret etmelidir. Ancak yeterli sayının ne olduğu sorusu bir yana muhatabın anlatılmak istenen şeyin ne olduğunu işaret yoluyla tam olarak idrak

<sup>54</sup> Bakınız, 2.Bakara, 62; 5. Mâ’ide 69; 22.Hacc, 17.

<sup>55</sup> Yükleme işleminin bu türü de, lâmu’l-cinsin, hakikate değil cinsin hususiyetine mübalağa yoluyla delalet ettiği kısmının karşılığı olarak görülebilir. Murâdî, 194; İbn Hişâm, I/51; Abdülhâdî el-Fadlî, s.36.

edememesi önemli bir sorun teşkil edecektir. Bunun yanı sıra bir kavramın anlatıma her konu kılınmak istendiğinde bu işaret etme sürecinin tekrarlanması anlatımın akımını bozacağı gibi, zaman israfına da yol açacağından kavramların anlatıma konu kılınmalarında sembolize edilmelerinin bir zorunluluk olduğu açığa çıkacaktır. Şu halde bir kavramı ifade etmek için bu zihnî yapıyı gösterecek bir sembol belirlenmelidir. Bu yolla ilk olarak kavram işaret yolu ile anlatılmak istendiğinde kavram kapsamına giren aktarıma yetecek sayıda nesne işaret edilerek bu sembol tekrarlanmalıdır. Bu sayede farklı nesnelere ilişkin aynı sembolün kullanılması muhatap nesnelere arasındaki ortak noktaları dikkate almaya sevk edecektir. Bu sayede muhatap, ortak noktalardan yola çıkarak zihninde bir kavram oluşturacak, bu kavramı gösteren sembolün de anlatan kişinin her defasında tekrarladığı sembol olduğunu anlayacaktır. Bu süreçte bu sembolün bir nesnenin karşılığında ilk kullanımında sadece o ağaca ilişkin teklifin sembolü olma ihtimali zihne gelse de sembolün çok sayıda tekrar edilmesi ile bu kelimenin ağaç kavramını sembolize ettiği anlaşılacaktır. Bir kez kavram anlaşıldığında ise artık bu sembol kullanıldığında gösterdiği kavramın akla gelmesi sağlanacaktır. Kavramların bu şekilde sembolize edilmeleri aynı zamanda zihinsel tekliflerin vasıflandırma yoluyla sembolize edilmeleri imkânını sağlayacaktır.

Geldiğimiz noktada sembollere başvurmanın kavramların anlatıma konu kılınmalarında bir zorunluluk arz etmesi, zihinsel tekliflerin ise işaret yolu ile imkanının çoğunlukla mümkün olmaması sembolizmin anlaşma sürecinde ne denli büyük bir önemi haiz olduğunu göstermektedir. Bu sebeple sembolleştirmenin nasıl gerçekleştiğini, sembol - sembolize edilen şey arasında ne tür bir ilişki olduğunu açığa çıkarmak anlaşmanın, anlamanın dolayısıyla hükmün bilinmesinin olmazsa olmaz bir şartı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zihinsel yapıların sembolize edilmeleri sürecinde, öncelikle söz konusu sembollerin mevcudiyeti için sembolleştiren bir tarafın bulunup bulunmadığı hususu irdelenmelidir. Sembolleştirme için bir sembolleştirenin gerekli olmayabileceği hususunda, Mutezilî düşünür Abbad b. Süleyman es-Saymerî (v. 205/820) tarafından

savunulduğu ileri sürülen,<sup>56</sup> sembol (mevzu') ile mana (mevzu' leh) arasında doğal bir ilişkinin var olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır. Bu görüşün, sembol ile sembolize edilen mana arasında kendinden kaynaklanan doğal bir ilişki olduğunu kabul etmesi sebebiyle sembollerin varlığı için bir sembolleştirenin mevcudiyetine gerek duymadığı akla gelebilir.<sup>57</sup> Ancak bu görüş kabul edilse dahi buradaki doğal ilişkinin de sonuçta sonradan ihdas edilmiş olması sebebiyle bir muhdise ihtiyaç duymasına binaen sembolleştirenin nihai anlamda bizatihi Allahu teala olduğu savunulabilir. Diğer taraftan özdeşliği tartışmaya açık olsa bile aynı manaların farklı dillerde farklı sembollerle ifade edilmeleri, manaların haddi zatında sembollere sahip olduğu görüşünün benimsenmesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla, çalışmanın ilerleyen safhalarında manaları gösteren sembollerin doğal bir ilişkiden kaynaklanmayıp sonradan konulduğu (vaz' edilediği) ön kabulü üzerinden hareket edilecektir. Nitekim, Saymerî'ye nispet edilen görüşün İslam düşünürlerince genel kabul görmemesinin bir ispatı niteliğinde olarak, sembolleştiren öge (vâzî'), sembolleştirme sürecinin içerisinde ele alınmıştır. Bu sebeple hem sembolleştiren ögeye iltizami olarak delalet ettiği için hem de diğer öğeleri mef'ul alarak bu öğelerle ilişkilendirilebildiği için *vaz' et-* (sembolleştir-) fiili meselenin merkezi konumunda yer almıştır. Diğer bir deyişle mevzu' konumunda olan sembolün, sembolü belirleyen ögeyi çağrışımı zayıf olduğundan konuyla ilgili literatür, bu ögeyi iltizami olarak göstermesi bakımından sembolleştir- yani *vaz' et-* fiili etrafında şekillenmiştir. Buna bağlı olarak mesele, *vaz' et-* fiilinin mastarı *vaz'*, fâili (*vâzî'*), mef'ûlun bihi (*mevzû' bih* ya da sadece *mevzû'*), mef'ûlun lehi (*mevzû' leh*) üzerinden incelenmiştir.<sup>58</sup> Şimdi *vaz'* kavramı etrafında gelişen ilmi tartışmaları *vaz'*a tekaddüm etmesi ve *vaz'*ın varlığının kendisine bağlı olması sebebiyle *vâzî'* kavramından başlayarak inceleyelim.

<sup>56</sup> Râzî, I/246; Karâfî bu görüşün Saymerî'ye isnadının güç olduğunu ifade etmektedir. Ebu'l-'Abbas Ahmed b. İdrîs b. 'Abdirrahmân el-Karâfî (v. 684/1285), *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l Mahsûl*, thk. 'Abdulkâdir 'Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, I/458.

<sup>57</sup> Karâfî (v. 684/1285), *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l Mahsûl*, I/458-459.

<sup>58</sup> Beydâvî, *vaz'* ile ilişkili kavramları sebab-i *vaz'*, *mevzu'*, *mevzu'*un leh, *vaz'*ın faydası, *vâzî'* ve bilinme yolu olmak üzere altı başlığa ayırmıştır. Beydâvî, II/12-13

### III.VÂZÎ'

Sembolleştirenin yani vâzî'nin kim olduğunun sembolleştirme meselesinde öncelik arz etmesi, İslamî her ilmi disiplinin tevhid ilkesine uygun ve ona bağımlı olarak konumlandırılması çabasının yanı sıra fâil etkeni göz önünde bulundurmanın vaz' meselesinin farklı, derin ve kapsamlı boyutlar üzerinden ele alınmasını sağlaması ile açıklanabilir. Tüm bu açıklamalar vaz' literatürünün gelişme sürecini aydınlatma bakımından önem taşısa da meselenin ele alış biçiminin temelinde erken dönem İslam düşüncesinde büyük yer işgal etmiş kelimî bir tartışma yatmaktadır. İlerleyen dönemlerde *halku'l-Kur'an* ismi ile şöhret kazanan tartışma, Mutezile ekolünün Allah'ın zatından ayrı kadîm bir kelam sıfatını, dolayısıyla Kelamullah olan Kur'an'ın kadîm olmasını kabul etmemesinden neşet etmektedir.<sup>59</sup> Şu halde, kadîm olmamak bir varlığın sonradan halk olunmasını icap edeceğinden Kur'an'ın sonradan yaratılmış olmaktadır. Kur'an'ın insanların kullandığı bir dil üzerinden nazil olması, Kur'an'ın sonradan yaratılması sebebiyle söz konusu sembollerin sonradan ihdas edilmesi sonucunu doğuracaktır. Bu durum ise sembolleştirilen yani vaz' edenin insan olabilmesi imkânına kapı aralamaktadır. Şu halde, *ıstılah teorisi* olarak bilinen vâzî'nin insanların kendisi olduğunu savunan görüşün Mutezile kelamı ile ilişkilendirilmesi<sup>60</sup> tesadüf değildir. Zaten, bu teorinin kurucusunun ünlü Mutezile kelamcısı Ebû Haşim el-Cubbâî (v. 321) olduğunun kabul edilmesi<sup>61</sup> bu bağlamda yadırganacak bir durum olarak görülmemelidir. Bu teorinin karşısında ise vâzî'nin bizzat Allah'ın kendisi olduğunu dolayısıyla vaz'ın ancak vahye dayanabileceğini savunan *tevkif teorisi*<sup>62</sup> yer almaktadır. Teorinin temelinde yine kelimî bir mesele olan kadîm ve zattan ayrı bir Kelam sıfatının kabul edilmesi gerçeği yatmaktadır. Buna göre Kur'an Kelamullah olması sebebiyle kadîm yani yaratılmamış olmalıdır. Bu durumda Kur'an'daki sembolleştirme işleminin sonradan ihdas edilmeyip kadîm olarak varlığından bahsedilmelidir. Dolayısıyla da kadîm olmadıkları için insan veya başka varlıklar değil, biricik kadîm olan Allah'ın bizzat kendisi vâzî' olmalıdır.

<sup>59</sup> Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât 'Abdulcebbâr b. Ahmed b. 'Abdilcebbâr el-Hemedânî (v. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1965, s.531.

<sup>60</sup> Fahreddîn Muhammed b. 'Umer b. Huseyn er-Râzî (v.606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fikh* (thk. Câbir Feyyâz Allâvî), Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, Riyâd 1979, I/245.

<sup>61</sup> Râzî, I/245.

<sup>62</sup> Teorinin İbn Fûrak ve Eş'arî ulemasına nispeti için bknz; Râzî, I/244; Ebû's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî (v. 682/1283), *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, Muessesetu'r-Ris'ale, Beyrût 1988, I/194.

Dolayısıyla, vâzı'nın insan olabileceğini söylemek insanın kadîm bir varlık olmasını ve Allah'ın kadîm sıfatına ortak koşulmasını gerektireceğinden muhaldir. Eş'arî'nin İbn Kullâb'a (v.240) nispet ettiği<sup>63</sup> kelim-i nefsi ve kelim-i lafzi ayrımı temelde bu iki görüşün uzlaştırılmasını ve meseleye bir çözüm getirilmesini amaçlamaktadır. Bu ayrıma göre Kur'an'a Kelamu'l-Allah denilmesini mümkün kılan insanların telaffuz ettiği lafızlardan farklı, Allah'ın nefsinde kâim bir sıfattır ve bu kelim mahlûk değildir. İnsanların tilavet ederken kullandıkları kelim ise lafzi olup her telaffuz esnasında tekrar yaratılması sebebiyle kadîm değildir. Ulaşılan bu sonuç, vâzı'nın kimliği tartışmasının sahip olduğu merkezi ve ilgi odağı olan konumunu kaybetmesine sebep olmakla beraber mesele üzerine kelimî tartışmalara girmeden çeşitli kuramlar geliştirilmesine imkan sağlamıştır. Bu süreçte ıstılah ve tevkif teorileri doktrinel bazda tartışılmaya devam etse de dilin oluşumunda hem Allah hem de insanların vâzı' konumunda olabileceğini ifade eden uzlaştırmacı görüşlerin ileri sürülmesi imkânı yakalanmıştır. Ancak hem meselenin sahih inancın saptanması noktasındaki temel işlevini yitirmesi hem de uzunca bir dönem tartışılmasına rağmen kesin bir sonuca ulaşamaması vâzı'nın kimliğinin kesin olarak belirlenmesi noktasındaki çabaları sekteye uğratmıştır. O derece ki tevakkuf, yani vâzı'nın bizzat Allah yahut da insan olduğu farklı görüşlerin aynı derecede savunulabilir olduğu bu sebeple de tartışmanın lüzumsuz olup meselede sessiz kalmanın en doğru çözüm olduğu görüşüne ilmi çevrelerde rağbet artmıştır.<sup>64</sup>

Vâzı' hususunda değindiğimiz tartışmalara bakıldığında aslında burada tartışılan vâzı'nın herhangi bir manayı sembolize eden kişi anlamında olmayıp özel bir vâzı' olduğu görülür. Çünkü tartışmada bahsedilen sembolleştirme öncelikle Kur'an'ın anlamının sembolleştirilmesine ilişkin olup semboller de özel nitelikler göstermektedir. Zira, Kur'an'da kullanılan semboller lafızlar olup bu lafızlar da doğal dillerden Arap diline ilişkindir. Bu bağlamda, aslında tartışma herhangi bir şeyi gösteren bir sembolü kimin belirlediği olmamakta spesifik bir meseledeki vâzı'nın belirlenmesine ilişkin olmaktadır. Şu kadar var ki, çalışmamızın bağlamını oluşturan fıkıh usulünün incelediği sembollerin de Arapça lafızlar olması ve Kitab dışındaki

<sup>63</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (v. 324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi 'lmüsallîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1995, II/257-258.

<sup>64</sup> Sirâcuddîn el-Urmevî, I/195.

diğer kaynaklarda da bu sembollerin kullanılması söz konusu vâzı' tartışmasının inceleme konumuzla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Özneler arası anlam aktarımına nesnel bir zemin bulunma çabalarına tevkif teorisinin katkı sağlar nitelikte gözükmese vâzı' bağlamında zikre değer bir meseledir. Şöyle ki, Allah'ın tüm isimleri Hz. Adem'e öğretmiş olması<sup>65</sup>, bizi aslında zihinsel tekliklerin temel olarak ilk insanın zihninde şekillenmiş olması sonucuna götürmektedir. Zira Allah'ın öğrettiği isimlerin, her eşya için ayrı ayrı alemler şeklinde mi yoksa her eşyayı içine alacak şekilde bir kavramlar kümesi mi yoksa ikisini de içeren bir isimler topluluğu mu olduğu noktasında mutlak anlamda bilgi sahibi olamasak dahi insanlar olarak kullandığımız dillerin bu hususta bir dayanak noktası olarak kabul edilmesi halinde en azından kavramların bu isimler topluluğunun içinde olması ihtimal dahilindedir. Şu halde vâzı'ın insan değil bizzat Allah'ın kendisi olduğu iddiasında olan tevkif teorisi aslında kavramların insanlar tarafından değiştirilemezliği, dolayısıyla zihinde kodlu nesnel ideler olduğu görüşüne kapı aralamaktadır. Buna göre ilahi kelam, içerdiği manalarla insan zihninin değişmez ortak idelerini temsil etmelidir. Ancak bu noktada dünya üzerinde, birbirinden farklı kavram kalıplarına sahip doğal dillerin bulunması açıklanması gereken bir konu olarak kalmaktadır. Diğer bir deyişle her dil ortak öğelerin yanı sıra farklı zihinsel kavramları barındırması ile dili kullananlar için zihinsel kalıplar içerse de farklı dil sahiplerine nazaran farklı zihin dünyaları meydana getirecektir. Tüm dillerde ortak kavramların ide kabulü hali ise insan zihnini bir bakıma daraltıp küçümsemek anlamına geleceği gibi bir dil içerisinde ortak olmayan ideler üzerinden meydana gelen anlaşmayı da açıklayamayacaktır.

Sembollerin yalnızca belirli anlamları gösterme işlevi dışında yeni nesillere aktarımları sürecinde anlamları bizzat belirleyici fonksiyonları bulunmaktadır. Bir nesil aslında doğal dil üzerinden biraraya getirilen sembolik yapıları öğrenerek, bir semboller sisteminin mirasçısı olmaktadır. Sembollerin zihinsel yapıları temsil ettiği göz önünde bulundurulduğunda bir neslin doğal dilini yeni nesillere aktarması aslında bir zihin yapısının aktarılması anlamını taşımaktadır. Buna göre her nesil dil öğrenmekle, kendinden öncekilerin zihinsel yapısını dolayısıyla dünyayı nasıl

---

<sup>65</sup> 2. Bakara, 31.

anlamlandırdıklarını tevarüs etmektedir. Şu halde, ilahi hitabın muhatapları olan Arapların da sahip oldukları bu zihinsel kalıpları önceki nesillerden doğal dil öğrenimi yoluyla miras aldıkları anlaşılmaktadır. Ancak ilahî hitabın Arapça olması sebebiyle söz konusu Arapların sahip olduğu bu zihinsel yapılar üzerinden –şer’î örfî yolla kısmen değiştirilse de- nazil olması vâzî’ tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmaktadır. Buna göre her işi hikmetlerle dolu olan Şâri’in son ilahi Kitab’ın hem anlamlarını sembolize etme hem de onları belirleyici konumda olan sembollerinin ilahi hitabın yapısına en uygun vasıfları taşıması beklenecektir. Bu durumda ilâhî hitâbın muhatabı konumundaki Arapların sahip olduğu bu semboller kümesinin yani doğal dillerinin son ilahi hitabı en iyi aktaracak yapıya kavuşacak veya bu yapıya sahipse bunu koruyacak şekilde ilahi bir gözetim altında tutulması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Diğer bir deyişle mu’ciz olan son ilahi hitabın en doğru ve güzel şekilde nazil olabilmesi için ilahi bir koruma yahut mükemmele evrilen bir şekilde ilahi bir gözetim altında kendilerine kadar ulaşan doğal Arap dilini öğrenmeleri ile bu nesil, ilahî hitabın en doğru ve güzel şekilde anlaşılıp gelecek nesillere aktarılmasının bir parçası olmuşlardır. Aslında doğal bir dilin anlamları göstermesinin yanında kuşakların zihinsel yapılarını şekillendirmesi gerçeğini göz önüne alan bu yaklaşım, Kur’an’ın nüzulüne kadarki Arap dilinin korunum yahut gelişiminde ilahi gözetimi savunması ile tevkif teorisine yaklaşmaktadır. Zira, bu süreçte belirli manaların belirlenip karşılığında Arapça lafızların konması insanlar tarafından gerçekleştirilse bile bu son ilahi Kitab’ın anlam bütünlüğünün mükemmelliğini sağlayacak doğrultuda ilahî gözetim ve yönlendirme sonucu olacaktır. Ayrıca Kitab’ın, nüzülü tamamlandıktan sonra bizzat Şâri’ tarafından koruma altına alınması<sup>66</sup> aynı zamanda bu anlam yapı ve bütünlüğünün korunmasını da gerektireceğinden bu sembol ilişkisindeki kayma ve değişimlerin önlenmesi yine ilahi koruma altında mümkün olabilecektir.

Görüldüğü üzere, Kur’an ve Arapça üzerinden irdelenen vâzî’ tartışması çok yönlü problemlere ışık tutmaktadır. Bu meseleler, karşımıza kimi zaman dilde husus-umum ifade etmesi için lafız vaz’ olunup olunmadığı, vaz’ olunmuş ise husus-umum lafızlarını belirleyen kim olduğu, bu lafızların belirlendiği anlamların dışında

---

<sup>66</sup> 15.Hicr, 9.

kullanılıp kullanılamayacağı, bu lafızların değişime açık olup olmadıkları şeklinde farklı görünümlemlerle çıksa da temelinde vâzı' meselesi ile ilişkilidirler.

#### IV. VAZ'

Vâzı'nın sembolleştirme amacıyla başvurduğu eylemin adı vaz'dır. Vaz' kavramı menkul bir terim olup ıstılahî manasına lugavî manası ile irtibatlı bir şekilde aktarılmıştır.<sup>67</sup> Dolayısıyla ıstılahî manasının anlaşılabilmesi için lugavî anlamından yola çıkılması gerekmektedir. Vaz' lügatte birçok anlamda kullanılsa da<sup>68</sup> ıstılahî anlamına kaynaklık eden lugavî manası, fî harf-i cerri ile, bir şeyi bir mekana koyup yerleştirmek şeklindeki kullanımı olarak kabul edilmektedir.<sup>69</sup>

Terim anlamıyla vaz', تخصيص شيء بشيء بحيث متى أطلق أو أحس الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني (bir şeyin bir şey için tahsis edilmesidir ki ilk şey kullanıldığında yahut hissedildiğinde ondan ikinci şey anlaşılır.)<sup>70</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

تخصيص شيء بشيء (bir şeyin bir şey için tahsis edilmesidir): Tanımda yer alan tahsis cins konumunda olup her vaz' aynı zamanda bir tahsis iken vaz' olmayan tahsis mevcuttur. Vaz', bir şeyin başka bir şeye hâss kılınması olarak ifade edildiğinden tanım gereği vaz'dan bahsedilebilmesi için en az iki farklı şeyin bulunması gerekliliği açığa çıkmaktadır. Bu şeylerden tahsis edilene mevzu<sup>71</sup> tahsis olunana ise mevzu'un leh<sup>72</sup> adı verilmektedir. İfadede tahsis lafzının izafe edildiği "şey" ibaresi yalnızca müfred olan lafızları değil, mürekkep lafızları da

<sup>67</sup> Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. 'Ahmed b. Nasr ed-Dicvî el-Mâlikî (v.1946), *Hulâsatu 'İlmi'l-Vaz'*, Mektebetu Kâhire, Mısır 1920, s.3;

<sup>68</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram b. 'Alî b. 'Ahmed el-Ensârî (v.711/1311), Dâru's-Sâdir, Beyrut, *Lisanu'l-Arab*, VIII/396-398.

<sup>69</sup> İsferyânî, İsmâduddîn İbrâhim b. Muhammed (v.945/1538), *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'îyye el-'Adudîyye* (sonunda *Şerhu Risâleti'l-Vad'îyye* ile birlikte), y.y, b.y., t.y. (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kitaplığı Ayniyyât No:4774), s.9; Dicvî, s.3.

<sup>70</sup> Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî el-Hanefî (v. 816/1413), *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Fadîle, Kâhire t.y.. s.211; Câmî, s.35; İsnevî ise vaz' إذا علم الأول علم الثاني (İlkinin bilinmesi ile ikincisinin bilinecek şekilde bir şeyin diğer bir şeye tahsis edilmesi olarak tanımlamaktadır. İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Uşûl*, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1999, I/179. Görüldüğü üzere bilinme yollarının tanımda açılmaması ile daha kısa bir tanıma ulaşılmıştır.

<sup>71</sup> Râzî, I/261.

<sup>72</sup> Râzî, I/265.



kapsayacaktır.<sup>73</sup> Ancak tek tarafın var olduğu ilişkiler her halükarda tanımın kapsamı dışında kalmaktadır.

Bir kısım vaz' âlimi ise tanımlarında cins olarak تخصيص (tahsis) yerine تعيين (tayin) ibaresine yer vermişlerdir.<sup>74</sup> Bu tercihi, müşterek lafızlarda olduğu üzere bir lafzın birden fazla manaya vaz olunabilmesi sebebi ile vaz olunduğu bu manalar ile arasında tahsis ilişkisinden bahsedilemeyeceği eleştirisini bertaraf etme amaçlı olduğu düşünülebilir. Zira bu sayede lafız bir manaya hâss kılınmamış olacak, birden fazla manaya konulmasına imkân sağlanmış olacaktır.

بحيث (ki) : Ancak her tahsis bir vaz' olmadığı için vaz'ı diğer tahsis türlerinden ayırt eden özelliklerini yani tanımın fasılasını dile getirmek gerekmektedir. Buna göre vaz' dan bahsedilebilmesi için tahsis eylemi zikredilecek nitelikleri taşımalıdır. Bu kayıt, söz konusu niteliklerin belirtilmeye başlayacağına işaret ettiğinden hece harfleri tariftan çıkar.<sup>75</sup>

متى أطلق أو أحس الشيء الأول (ilk şey her kullanıldığında veya hissedildiğinde) : Vaz'a ilişkin kullanılmak ve hissedilmek şeklinde iki farklı yoldan bahsedilmesi mevzu'daki farklılıkla ilgilidir. Mevzu' başlığı altında inceleneceği üzere kullanılmak ifadesi ile mevzu'un lafız, hissedilme ifadesi ile de lafzın dışında kalan “الدول الأربع” (dört gösteren (dâll)) olma durumu kastedilmektedir.<sup>76</sup> O halde “hissedildiğinde” ibaresi ile işitme dışındaki duyumsamalar amaçlanmış olmalıdır. Aksi takdirde sadece “hissedildiğinde” denilmekle lafızlar da kapsama dâhil olacağından ayrıca “kullanıldığında” denilmesine gerek kalmayacaktır.<sup>77</sup>

فهم منه الشيء الثاني (ondan ikinci şey anlaşılır) : Vaz'da mevzû' zikredildiği yahut hissedildiğinde mevzû' leh anlaşılmalıdır. Ancak bu noktada mevzû' lehin anlaşılabilmesi için yalnızca mevzû'un kullanılması yahut hissedilmesinin yeterli olmadığı, ayrıca tahsisin ne olduğunun bilinmesi gerektiği açıktır. Örneğin, “masa”

<sup>73</sup> Câmî, s.35, muhakkikin 8 no'lu dipnotu.

<sup>74</sup> Dicvî, s.3.

<sup>75</sup> Câmî, s.35.

<sup>76</sup> Câmî, s.35, muhakkikin 11 no'lu dipnotu.

<sup>77</sup> Câmî, s.35, muhakkikin 11 no'lu dipnotu. Cürcânî ise farklı bir yaklaşımla itlakın lafzın mana murat edilerek kullanılması, ihsasın ise böyle bir irade olsun yahut olmasın lafzın daha genel anlamda kullanımını ifade ettiğini belirtmiştir. Cürcânî, s.52. Ancak bu yaklaşım, mevzû'u lafız olmayan vaz'ları tanım dışı bıraktığı ve daha geniş olan ihsas kavramına yer verildikten sonra tanımda bir daha itlakın zikredilmesinin fazlalık olduğu şeklinde iki yönden eleştirilebilir.

lafzı Türkçede masa kavramının karşısına vaz’ olunmuş olsa da Türkçe bilmeyen bir kimse “masa” lafzını duysa dahi tahsisi bilmediği için masa kavramını anlayamayacaktır. Bu sebeple ifadeye “و علم ذلك التخصيص” (ve bu tahsisin bilinmesi) ibaresinin eklenmesi gerektiği itirazı ileri sürülmüştür.<sup>78</sup> Ancak bu itiraza ifadeden tahsisin iki şey arasında delaleti gerektiren bir alaka olduğunun, zaten anlaşıldığı şeklinde yanıt verilebilir. Zira bir yerde delaletin olduğu anlaşılıyorsa iki şey arasında bir alakanın varlığı zaten çıkarılacaktır.<sup>79</sup> Ancak yine de tüm bu tartışmalardan uzak kalmak için علم ذلك التخصيص veya benzer bir ibarenin tanıma eklenmesi olası bir yöntem olarak görülebilir. Nitekim Dicvî, vaz’a ilişkin getirdiği تعيين اللفظ بإزاء المعنى بحيث يفهم منه هذا المعنى عند العلم بذلك التعيين (Bir lafız, tayinin bilinmesi durumunda kendisinden mananın anlaşılacağı şekilde bir mananın karşısına tayin edilmesidir.)<sup>80</sup> tanımı ile bu yönde bir tercih ortaya koymuştur.<sup>81</sup>

Kelimelerin bir türü olan harflerin ancak başka kelimelerle beraber anlam ifade edebilmeleri<sup>82</sup> yalnız başına kullanıldıklarında anlamlarının anlaşılmamaları sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple kelime olmaları sebebiyle vaz’ olunduklarında herhangi bir şüphe bulunmayan harflerin tanımın kapsamından çıktıkları, dolayısıyla tanımın efradını cami’ olmadığı itirazı gündeme gelebilir.<sup>83</sup> Bu noktada Câmî tanımı, kullanım kavramıyla doğru bir kullanımın kastedildiği, harflerin doğru kullanımı ise ancak başka kelimeler vasıtasıyla olabileceğinden harflerin tanım dışı kalmadığı şeklinde savunmaktadır. Buna göre, ayrıca kullanım ibaresinin doğru vasfı ile kayıtlanması ilim sahipleri açısından bir fazlalık teşkil edecektir.<sup>84</sup>

Geldiğimiz noktada, vaz’ın iki şeyden biri zikredilir yahut hissedilirse diğerinin anlaşılması özelliğini taşıyan bir tahsis ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle vaz’ı diğer tahsis şeylerinden ayıran fasılası vaz’a konu iki şeyden birinin zikredilmesi yahut hissedilmesi halinde diğerinin anlaşılması olgusudur. Bu

<sup>78</sup> Câmî, s.35, muhakkikin 11 no’lu dipnotu.

<sup>79</sup> Câmî, s.35.

<sup>80</sup> Dicvî, 3.

<sup>81</sup> Benzer yaklaşımla للعالم بالوضع (vaz’ı bilen kimse için) ibaresi ile kayıtlanmış bir vaz’ tanımı için bakınız; . Ahmed Şâkir b. Ahmed el-Hâfiz el-Bekşehrî (Beyşehirli) (v.1315), *Tasvîru'l-Vaz'Şerhu Metni Nemûzecin fil'l-Vaz' (el-Mecmû'u'l-Muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz'* içerisinde), Dâru Ğari Hirâ', Dimeşk 2005, s.110.

<sup>82</sup> Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (v. 646/1249), *el-Kâfiye (eş-Şâfiyye ile birlikte)*, Mektebetü'l-Edeb, Kahire 2010, s.11; Birgivî, s.60; Meylânî, s.412.

<sup>83</sup> Molla Câmî sahibini belirtmeden itiraza eserinde yer vermektedir. Câmî, s.36.

<sup>84</sup> Câmî, s.36.

fasıla ise delalet olarak isimlendirilen kavramın ta kendisidir. Dolayısıyla vaz'ı iki şey arasında delalet ilişkisi kuran bir tahsis olarak tanımlamak da mümkündür. Şu halde, vaz' konusunu anlamak için delalet kavramını incelemek bir zorunluluk halini almaktadır.

## A. DELALET

Delalet terim anlamı ile *كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر* (Bir şeyin kendisinin bilinmesi ile başka bir şeyin bilinmesini gerektirmesi halidir).<sup>85</sup> Şu halde, delaletten bahsedilebilmesi için öncelikle iki farklı şey bulunmalıdır. Bunlardan kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerekli kılan delil<sup>86</sup> veya dâll<sup>87</sup> adı verilirken, bilinmesi lazım gelen şey ise medlûl<sup>88</sup> ismini alır. Tanım gereği delil, medlule delalet ederek onun bilinmesi yani hakkında ilim sahibi olunmasını sağlar.<sup>89</sup>

Delalet, delilinin ne olduğuna göre lafzî ve ğayr-i lafzî<sup>90</sup>; delil ile medlul arasındaki ilişkinin mahiyetine göre ise aklî, tabîî ve vazî ayrımlarına tabi tutulmuştur.<sup>91</sup> Dolayısıyla karşımıza altı türden oluşan bir delalet sınıflandırması çıkmaktadır:

- i) Gayr-i lafzî aklî delalet: Dumanın ateşe delalet etmesi
- ii) Gayr-i lafzî tabîî delalet: Mahcup olan bir kimsenin yüzünün kızarmasının utanca delalet etmesi
- iii) Gayr-i lafzî vazî delalet: İşaret dili ile anlaşmada bedensel işaretlerin anlamlara delalet etmesi
- iv) Lafzî aklî delalet: Yan odadan gelen insan sesinin odada bir insanın varlığına delalet etmesi.
- v) Lafzî tabîî delalet: Acı çeken bir kimsenin “Ah” sesinin acıya delalet etmesi

<sup>85</sup> Curcânî, s.91.

<sup>86</sup> Ebu'l-Hasen (Ebu'l-Kâsım) Seyfuddîn 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî (v. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru's-Sami'î, Riyad 2003, I/23.

<sup>87</sup> Curcânî, s.91.

<sup>88</sup> Curcânî, s.91.

<sup>89</sup> Ancak medlul hakkında elde edilen ilim değil zan ise, zanna ulaştırılan şeye artık delil değil, emare adı verilecektir, Âmidî, I/23.

<sup>90</sup> Âmidî, I/32.

<sup>91</sup> Kutbuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (v. 766/1365), *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantukîyye fî Şerhi'r- Risâleti's-Şemsiyye (er-Risâleti's-Şemsiyye ve es-Seyyîd eş-Şerîf el-Curcânî'nin Hâşiye 'si ile birlikte)*, Menşûrâtu Bîdâr, Kum 1424, s.83-84.

vi) Lafzî vazî delalet: İnsan lafzının konuşan canlı manasına delalet etmesi.

Görüldüğü üzere vaz' işlemi, gerçekleşmesi için delalet ihtiyacı duyarken aynı zamanda bir delalet yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Vaz'î yolla delalet, aklî ve tabiî yollara bağlı olmadığından sembolleştirme sayesinde oldukça geniş bir delalet ağının oluşmasına imkân tanımaktadır. Daha açık olarak, vaz'da mevzû' ile mevzû'un leh arasında aklî bir zorunluluk veya tabiî bir bağlantı bulunmadığından ötürü istenilen herhangi iki şey arasında vaz' yollu bir delalet ilişkisinin kurulması mümkündür. Bu sebeple delalet yöntemleri arasında en yaygın uygulamaya sahip delalet türü vaz'î delalet olmuştur. Vaz'î delaletin lafzî ve gayr-i lafzî olarak ayrılması ise mevzu'un ne olduğuna bağlı olarak zuhur eden bir tasniftir. Bu tasnif içerisinde mevzû'u lafız olan delalet türü mevzû' bahsinde inceleneceği üzere yaygın bir kullanıma kavuşmasından ötürü vaz'a ilişkin incelemelerin temelini oluşturmaktadır. Lafzî vaz'î delalet üçlü bir taksime tabi tutulmuştur:<sup>92</sup>

i) **Mutabikî delalet:** Bir lafzın kendisi için vaz' olduğu mananın tamamına delalet etmesidir. "İnsan" lafzının vaz' olduğu "konuşan canlı" manasına delaleti gibi.<sup>93</sup>

ii) **Tazammunî delalet:** Bir lafzın kendisi için vaz' olduğu mananın bir kısmına (cüz'üne) delalet etmesidir.<sup>94</sup> "Canlı" lafzının insan manasına delaleti insan canlı kavramının yalnızca bir kısmını oluşturduğundan bu delalet türüne örnek verilmiştir.<sup>95</sup> Şu halde, cüz'ü (parçası) bulunmayan şeyler için vaz' olunmuş lafızlar bu şeylerin cüz'lerine delalet edemeyeceğinden besâit adı verilen şeyler üzerinden tazammunî delaletin kurulması mümkün dözükmemektedir. Dolayısıyla mutabikî

<sup>92</sup> Ebherî, s.5-6; Ebu'l-Hasen Necmuddîn Debîrân 'Alî b. 'Umer b. Alî el-Kâtibî (v. 675/1277), *er-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-Kavâ'idî'l-Mantıkîyye (Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkîyye fî Şerhi'r- Risâleti's-Şemsiyye* ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin *Hâşîye* 'si ile birlikte), Menşûrâtu Bîdâr, Kum 1424, s.82; Curcânî, s.92.

<sup>93</sup> Ebherî, s.5-6; Râzî, I/299; Âmidî, I/32; Kâtibî, s.82; Curcânî, s.92.

<sup>94</sup> Ebherî, s.5-6; Kâtibî, s.82; Curcânî, s.92.

<sup>95</sup> Ebherî, s.5-6; Kâtibî, s.82; Curcânî, s.92. İleride cüz kavramı incelenirken görüleceği üzere insan ve canlı küllîleri arasında cüz – kül ilişkisi kurulmasının üzerinde uzlaşma sağlanan bir yaklaşım olarak görülmesi çok olası gözükmemektedir. Dolayısıyla, tazammunî delalet örneği lafzın, kendisi ile ilk akla gelen külle değil, o küllün cüz'üne delaleti üzerinden verilebilir. Buna göre, Zeyd kişisi ile yüz yüze gelen bir kimse "Zeyd'i gördüm." ifadesini kullandığında ilk akla gelen kişinin Zeyd küllünün tamamını görmesi olduğu halde görülen Zeyd kişisinin salt ön yüzü olup mütekellim tarafından Zeyd'in arkası görülmemiştir. Şu halde, Zeyd lafzı, Zeyd küllünün tamamına değil, salt ön taraf cüz'üne delalet ettiğinden bu delalet türü tazammunî bir delalet olacaktır.

delaletin medlulü, parçası bulunmayan en basit şeyler de olabileceğinden, mutabikî delaletin tazammunî delaletten daha genel (e'amm) olduğu belirtilmiştir.<sup>96</sup>

iii) **İltizâmî delalet:** Lafzın medlûlüne delaleti sırasında, zihnin lafzın müsemmasından, müsemmanın dışında yer alan lazımına intikal etmesi ile gerçekleşen delalettir.<sup>97</sup> Bu süreçte zihnin intikali olmadığı takdirde lazımın anlaşılması mümkün değildir.<sup>98</sup> İnsan lafzının ilim öğrenme kabiliyetine delalet etmesi bu türün örneği olarak zikredilmiştir.<sup>99</sup> Mutabiki delalette medlulün şeyin bizzat kendisi, tazammunî delalette ise parçaları olması hasebiyle bu iki delalet türü ile delalet edilebilecek şeyler Gazâlî'ye göre sınırlı iken iltizâmî delalette medluller için bir sınır konulamamaktadır. Zira, örneğin çatı lafzı iltizâmî olarak duvara delalet ederken duvar aynı aynı şekilde temele, temel de yine iltizâmî olarak yeryüzüne delalet etmekte ve bu süreç devam etmektedir.<sup>100</sup>

İltizâmî delaletin zihinsel süreçlerin dahli olmadan gerçekleşmesi mümkün olmadığından mutabikî ve tazammunî delaletten farklı olarak iltizâmî delalet gayr-i lafzî bir delalet türü sayılmıştır.<sup>101</sup> Bu takdirde mutabakat, tazammun ve iltizam yollu delalet tasnifi lafzî vaz'î delaletin değil, vaz' olunmuş bir lafzın delaletine ilişkin bir ayırım olmalıdır.

Gazâlî mutabikî, tazammunî ve iltizâmî şeklindeki üçlü taksim in hasr veçhi ile olduğunu savunmaktadır.<sup>102</sup> Bu durumda, söz konusu üçlü delalet taksimindeki delalet kısımlarını artırmak Gazâlî'ye göre mümkün değildir. Şu halde Kârâfî'nin *Şerhu't-Tenkîh*'inde delalete ilişkin yer verdiği فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزءه أو لازمه (Dinleyenin mütekellimin kelimadan müsemmanın tamamını veya cüzünü yahut da lazımını anlamışdır.)<sup>103</sup> tanımı delaletin farklı türlerini bizzat zikrederek hasr veçhi ile kapsamına almış olmaktadır. Tazammunî delalet türünde, lafızdan önce medlulü olan bütünün (küllün) anlaşılması sonrasında ise zihnin bu

<sup>96</sup> Râzî, I/300; Âmidî, I/33.

<sup>97</sup> Râzî, I/299-300.

<sup>98</sup> Âmidî, I/32.

<sup>99</sup> Curcânî, s.92; Kâtibî insan lafzının yazma sanatına delaletini de bu minvalde zikretmektedir. Kâtibî, s.82

<sup>100</sup> Gazâlî, I/93.

<sup>101</sup> Bu noktada Âmidî'nin mutabikî, tazammunî delaleti lafzî delalet, iltizâmî delalleti ise gayr-i lafzî bir delalet türü olarak zikretmektedir. Âmidî, I/32.

<sup>102</sup> Gazâlî, I/92.

<sup>103</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2004, s.25.

bütünün bir parçasına (cüz'üne) intikal etmesi sebebiyle Râzî bu delalet türünü iltizâmî delalet ile birlikte akîl bir delalet türü olarak kabul etmektedir.<sup>104</sup> Buna göre, iltizâmî bir delalet için salt zihnin intikali yeterli olup intikal olunan şeyin müsemmanın dışında olması şart koşulmamaktadır.<sup>105</sup> Şu halde Râzî'ye göre lafzî-vaz'î delaletin salt mutabikî delaletten müteşekkil olduğu açığa çıkmaktadır.<sup>106</sup> Ancak tazammunî delalette iltizâmî delaletten farklı olarak zihnin intikal ettiği şey lafzın medlulünden ayrı olmayıp onun bir parçası olduğundan Amidî tazammunî delaleti aynı mutabikî delalet gibi lafzî vazî bir delalet olarak addetmektedir.<sup>107</sup>

## B. VAZ' İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

### 1. İSTİMAL

İstimal, genel olarak lafzın kullanımını ifade etmektedir.<sup>108</sup> Lafzın kullanılabilmesi içinse öncelikle telaffuz edilmesi gerekmektedir. İbn Cuzeyy'in التکلم باللفظ بعد وضعه (İstimal, vaz' oluduktan sonra lafızla tekellüm etmektir.) tanımı<sup>109</sup> esasında bu duruma işaret etmektedir. Dikkatlerden kaçmayacağı üzere, getirilen bu tanım vaz'a konu olmamış bir lafzın telaffuzunu istimal saymamaktadır. Diğer bir ifade ile tanım gereği mühmel bir lafız telaffuz edilse dahi müstamel değildir. Şu halde istimalin konusu kelime yahut kelimeler olmakta bu sebeple terim anlamıyla mustamil (istimalde bulunan) mütekellim manasına gelmektedir. Şu kadar var ki, vaz'a konu olmuş bir lafzın her telaffuzunu bir istimal olarak görmemek gerekir. Zira lafız telaffuz edilirken manası vasıtası ile anlaşmanın gerçekleşmesi amaçlanmalıdır. Bu sebeple lafzın manası ile mütekellim tarafından anlatım ögesinin bir parçası kılınma iradesi istimalin bir unsurunu oluşturmaktadır. İstimal ile murad edilen anlamın lafzın vaz' olunduğu mana ile ilişkisine göre iki farklı durum ortaya

<sup>104</sup> Râzî, I/299-300.

<sup>105</sup> Ebû 'Abdillâh Tâcuddîn Muhammed b. Huseyn el-Urmevî (v. 653/1255), *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*, Menşûrâtü Câmî'ati Karyûnis, Binğâzî 1994, I/296.

<sup>106</sup> Zira bu husus bizzat Râzî tarafından açıkça ifade edilmiştir. Râzî, I/299; benzer bir şekilde Sekkâkî vaz'î delaleti mutabikî delalet olarak adlandırmaktadır. Sekkâkî, s.329; Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. 'Abdirrahmân b. 'Umer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfî (v. 739/1338), *Telhisu'l-Miftâh (el-Havâşî'l-Muntehabe* ile birlikte), Mektebetu'l-Buşrâ, Karâçî 2010, s.81; Tefâtânî, *Muhtesari'l-Me'ânî*, Dâru'l-Fikr, Kum t.y., s.185.

<sup>107</sup> Âmidî, I/32.

<sup>108</sup> Ebu'l-'Abbas Ahmed b. İdrîs b. 'Abdirrahmân el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s.24

<sup>109</sup> İbn Cuzeyy Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (v. 741/1340), *Takrîbu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, (thk. Muhammed el-Muhtâr eş-Şenkîti), Medîne 2002, s.129.

çıkmaktadır. Lafzın istimali ile murad edilen mana vaz' olunduğu mana ile aynı ise lafız hakiki anlamında, aksi takdirde mecaz anlamında istimal edilmiş olur. Bu durumda, bir lafzın hem hakîkî hem de mecaz anlamından bahsedilebilmesi için istimal olunması gerekliliği ortaya çıkmış olmaktadır. Nitekim İbnu'l-Humâm, “Şüphe yok ki, mevzû'un (vaz' olunan şeyin) istimal edilmeden önce ne hakîkiliği ne de mecâzîliğinden bahsedilebilir.” ifadelerine yer vererek bu noktanın altını çizmiş olmaktadır.<sup>110</sup> Karafî tarafından getirilen “istimal, bir lafzı zikredip ondan hakiki anlamı veya bu hakiki anlamla ilişkili bulunan mecazi anlamı irade etmektir.” tanımı ise konunun bir özeti mahiyetindedir.<sup>111</sup>

Öncelikle bir lafzın hakiki anlamıyla istimalini ele alırsak bu durumda müstamil (anlaşmanın anlatan tarafı) lafızla üzerinde uzlaşmış manayı irade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir kullanımda lafzın içerisinde yer aldığı dilin bir kullanımı olmak irade olunan manayı anlamak için yeterli olacak, salt lafzın anlaşılmasına ilişkin bir karine araştırmasına gerek kalmayacaktır. Şu kadar var ki, buradaki karine aslî olarak vaz' olunduğu manada kullanılmayan lafzın manasına delaletini sağlayan unsur olup lafzın hakîkî manasında kullanıldığının anlaşılabilmesi için mütekellimin iradesi her türlü göz ününde bulundurulmak zorundadır. Lafzın mecazî istimalinde ise lafız, vaz' olunduğu mananın sınırlarını geçerek bu mana ile bir şekilde ilişkili başka bir anlama delalet etmektedir. Bu durumda ilk mana, üzerinde vaz' yoluyla uzlaşıldığı için mecazî istimalin nesnel boyutunu oluşturmakta diğer taraftan mecazî anlamın kendisi ile ilişkili olması gerektiğinden mecazî kullanımlara da bir çerçeve çizmiş olmaktadır. Lafzın mecazî anlama delalet etme sürecinde ise müstamil, lafzın asli ilk manasında anlaşılmasına engel teşkil eden karine yahut bağlamlar yardımıyla lafzın vaz' olunduğu manadan ayrı ancak onunla ilişkili başka bir manaya delalet etmesini sağlamakta ve lafzı üzerinde uzlaşmış olan manasından uzaklaştırmaktadır. İkili bir yapı arz eden bu süreci, mütekellimin lafzı vaz' olunduğu manadan alarak onunla ilişkili başka bir mananın karşısına koyması yani vaz' etmesi olarak görmek de mümkündür. Bu sebeple genel anlamıyla

<sup>110</sup> Kemâluddîn İbnu'l-Humâm Muhammed b. 'Abdilvâhid b. 'Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (v. 861/1457), *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fikh*, Mustafe'l-Bâbî ve Evlâduh, Mısır 1301, s.167.

<sup>111</sup> Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l Mahsûl*, I/269.

vaz' kavramı incelerken görüleceği üzere mecazî istimler genel anlamda vaz' kavramı altında da değerlendirilmiştir.

## 2. HAML

Vaz' vâzı'a, istimal mütekellime (anlam aktarımında bulunan tarafa) iltizami olarak delalet ederken haml kavramı muhataba (anlam aktarımının anlayan tarafına) referansta bulunmaktadır. Buna göre hamli temel olarak muhatabın anlatılan şeyi anlama faaliyeti olarak görmek mümkündür.<sup>112</sup> Eğer anlatım ögesi açık, net ve herhangi bir farklı yorumlamaya kapalı ise haml işlemi anlatım ögesinin anlaşılması ile son bulacaktır. Aksi takdirde, anlatım ögesinin yapısındaki kapalılık sebebiyle farklı haml durumlarına imkân verecek diğer bir ifadeyle farklı anlama *ihimallerini* bünyesinde barındırabilecektir. Şu halde mütekellimin anlatımında, farklı şekilde anlaşılmaya yani farklı manalara haml edilmeye uygun ihtimallerin bulunması haml sürecinde mütekellimin iradesine ulaşabilmek için daha yoğun bir çabayı gerekli kılacaktır. Bu süreçte mütekellimin iradesine net olarak ulaşılabilmesi anlatımın hangi anlama hamledileceği hususunda muhataba bir netlik kazandırmaktadır. Aksi bir durumda ise karşımıza iki farklı haml süreci çıkmaktadır. İlkinde mütekellimin iradesi tam olarak kavranılamasa da muhatap kuvvetle muhtemel gördüğü bir kastı mütekellimin iradesi olarak kabul etmekte ve anlatım ögesini bu şekilde anlamaktadır. İmam Şafi'î'ye nispet edilen diğer sürece göre ise mütekellimin iradesi tam olarak açıklığa kavuşturulamadığından, anlatım ögesinden, ihtimal dahilindeki manaların tamamı anlaşılacaktır.<sup>113</sup> Bu yöntem ile bir anlatımın birden fazla manaya gelmesi gibi bir sorunsal ortaya çıksa da mütekellimin murat ettiği mananın bu anlamlardan biri olması, anlatımın mütekellimin iradesi dışında hiçbir manaya haml edilememesi sonucunu doğurmaktadır.

Son tahlilde, mütekellimin lafzı istimali, lafızla ne kastedildiğini ister açıkça isterse kapalı bir şekilde ortaya koysun, mütekellimin iradesi bünyesinde bulundurduğu öznellik sebebi ile muhatap tarafından tam olarak bilinemeyeceğinden haml eylemi, ister istemez özünde bir inanç unsuru barındıracaktır. İbn Cuzeyy'in hamle ilişkin getirdiği *اعتقاد السامع لمراد المتكلم من لفظه* (Dinleyenin, lafzından

<sup>112</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s.24.

<sup>113</sup> Râzî, I/371.



mütekellimin muradına ilişkin inancıdır.) tanımı bu durumu gözler önüne serer mahiyettedir.<sup>114</sup>

## V.MEVZÛ'

Mevzû mevzu'un lehe delalet etmesi için konulmuş olan şeydir.<sup>115</sup> Sembolleştirme olarak değerlendirebileceğimiz vaz' sürecinde mevzû' sembole tekabül etmektedir. Bu semboller ise devâll-i hamse adı verilen lafız, işaret, sayı (akd), çizgi ve tabela ve lafız varlık türlerinden biri olabilir.<sup>116</sup> Bunlar içerisinde lafız diğer mevzû' türlerine (devâll-i erba'a) nispetle yaygınlığı sebebiyle ayrı bir önem taşımakta ve incelemeyi hak etmektedir.

Lafız lügatte أكلت الثمرة و لفظت النواة (Hurmayı yedim çekirdeğini fırlattım.) cümlesinde görüleceği üzere<sup>117</sup> bir şeyi ağızdan atmak anlamına gelmektedir.<sup>118</sup> ıstilahî kullanımda ise bu sözlük anlamından terim anlamına, olduğu gibi (ibtidâen) veya ism-i mef'ul anlamıyla<sup>119</sup> melfûz manasına gelecek şekilde, nakledilmiştir.<sup>120</sup> Hangi ihtimal benimsenirse benimsensin, lafzı, insanın hakikaten veya hükmen<sup>121</sup> telaffuz ettiği mühmel ya da mevzû' olan şey, olarak tanımlamak mümkündür.<sup>122</sup> Ancak getirilen tanım, lafzı yine lafızdan türemiş bir başka kelime ile tanımladığından teselsül meydana geleceği öne sürülerek eleştirilebilir. Bu sebeple lafza ilişkin, صوت يعتمد على مخارج الحروف (Harflerin mahreçlerine dayanan sestir.)<sup>123</sup>

<sup>114</sup> İbn Cuzeyy, s.129.

<sup>115</sup> Râzî, I/261.

<sup>116</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (v. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhira 1998, I/76; İbn Ye'îş I/70.

<sup>117</sup> Örneğin zikri için bkz; Câmî, s.32; Meylanî, s.14.

<sup>118</sup> Halîl b. Ahmed IV/93; Câmî, s.32; Meylanî, s.14. Bu noktada, Allah'ın Kelamının lafız olarak isimlendirilmesinden içtinap edilmesinin lafzın lügavî anlamı ile temellendirilmesi mümkündür. Ebu'l-Kâsım el-Leysî b. Ebî Bekr es-Semerkindî (v. 888/1483'ten sonra), *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye el-'Adudiyye (el-Mecmû'u'l-Muntehab* içerisinde), Dâru Gâri Hirâ', Dimeşk 2006, s.48. Nitekim Radî, lafzın ağızdan çıkan şey şeylere hâss olması sebebi ile "lafzullah" ibaresinin kullanılamayacağını bunun yerine "kelamullah" denilmesinin yerinde olacağını ifade etmektedir. Radî, I/4.

<sup>119</sup> Necmu'l-e'imme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) (v. 688/1289'dan sonra), *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni Hâcib*, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed İbni Su'ûd el-İslâmiyye, b.y., 1993, I/3; Câmî, s.32.

<sup>120</sup> Câmî, s.32; Radî, I/3. İkinci ihtimal, halkın mahlûk anlamında kullanılması gibi müsebbebin sebebinin ismi ile adlandırılmasına örnek teşkil etmektedir. Câmî, s.32.

<sup>121</sup> Hükmi lafız hakiki lafızdan farklı olarak, ses ile telaffuz edilmeyen lafızdır. (Döv!) emrindeki müstetir sen zamiri bunu örneğidir, çünkü zamir telaffuz edilmediği halde manası niyet edilmektedir. Açıklama için bkz; Câmî, s.33.

<sup>122</sup> Câmî, s.32-33.

<sup>123</sup> Meylanî, s.16.

tanımı önem kazanmaktadır. Tanım gereği lafzın cinsi olduğundan her lafız evvela bir sestir. Ancak her ses bir lafız olmadığından lafzı diğer ses türlerinden ayıran fasıla harflerin mahreçlerinden neşet etmesidir.

Lafzın diğer mevzû' türlerine göre yaygınlık kazanmasının başlıca sebeplerini ise şöyle sıralamak mümkündür:

- i) Lafzı ortaya çıkarmak diğer mevzû' türlerine göre daha kolaydır.<sup>124</sup>
- ii) Lafzı ortaya çıkarmak gibi ihtiyaç duyulmaması halinde ortadan kaldırmak da oldukça kolaydır.<sup>125</sup> Lafzın kalıcılıktan uzak sayılabilecek olan bu yapısı ile bir anlatıma istenmeyen kişilerin vukufiyeti engellenmiş olmaktadır.<sup>126</sup>
- iii) Mevzû'un lehlerin çok sayıda olması her biri için ayrı sembolleri gerektirdiğinden çok sayıda sembolün akılda tutulması zor olabileceği gibi, sembollerin azlığı da iştiraki ve anlaşmanın zorlaşmasını gerektirecektir. Lafızlar ise karmaşık mevzû' sistemlerinin bir parçası olmaları ile bu amaca en iyi hizmet eden araç konumundadırlar.<sup>127</sup>
- iv) Lafızların tonlama ve vurgulamaya açık yapısı çok sayıda farklı his ve yaklaşımın kendileri ile aktarılmasına imkân tanımaktadır.<sup>128</sup>

Bir lafız vaz'a konu olmasının ardından mevzû' vasfı kazanmakta ve vaz'a konu olmayan lafızlardan ayrılmaktadır. Şu halde, lafızları mühmel ve mevzû'<sup>129</sup>

<sup>124</sup> Râzî, I/262; Beydâvî, II/14; Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. Huseyn el- İsnvî (v.772/1370), *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl (Minhâcu'l-Usûl ve Sullemu'l-Vusûl ile birlikte)*, Âlemu'l-Kutub, b.y., t.y., II/14.

<sup>125</sup>Râzî, I/262; Beydâvî, II/14.

<sup>126</sup> İsnvî, Âlemu'l-Kutub, II/14.

<sup>127</sup> Râzî, I/263.

<sup>128</sup> İsnvî, Âlemu'l-Kutub, II/14. Sayılan durumlar dışında İsnvî dış dünyada algılanamayan varlıkların veya varlık sahasına hiç çıkmamış şeylerin yahut da yokluğun bizzat kendisinin sembolize edilmesi lafız ile mümkün olduğundan lafızların işlevsellik ve faydasallık unsurunu bu bağlamda zikretmektedir. İsnvî, Âlemu'l-Kutub, II/14. Ancak bu unsura, vaz'ın delaletteki önemini yansıtır farklı mevzû' türleri içerisinde niçin lafzın yaygınlık kazandığı ile doğrudan ilgili olmadığı itirazı getirilebilir.

<sup>129</sup> Nahivcilerin nazarında mevzû' yerine müstamel teriminin kullanılması yaygındır, bkz., Basrî,I/15. Ancak mühmelin mukabili olarak mevzû' teriminin kullanılmasının daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira, mühmel lafızlar kullanıma konu olmayabilecekleri gibi konu da olabilirler -ki bu son ihtimalde mevzû' olmayacaklarından anlam ifade etmeyecektir-. Aynı şekilde mevzû' lafızlar da ağırlıklı olarak kullanıma konu olsalar da henüz kullanıma konu olmamış çok spesifik kelimelerin varlığı tasavvur edilebilir. Örneğin, "Antarkikalılaşamayasıcalıştırabildiklerimizdenmişçesine" lafzı anlaşma konu dolayısıyla mevzû' olduğu halde belki de daha önce hiç istimal olunmamıştır.

olarak iki kısma ayırmak mümkündür.<sup>130</sup> Mühmel lafızlar, vaz'î delaletlerinin olmamasından ötürü mana taşımayan lafızlardır.<sup>131</sup> Mevzû' kılınmış lafızlar ise vaz'a konu kılınmış olup bir kısım fıkıh usulcüsü tarafından kelim olarak isimlendirilmektedir.<sup>132</sup> Buna göre ister müfred ister mürekkep olsun, anlamlı bir bütün oluştursun ya da oluşturmasın vaz'a konu olmuş bütün lafızlar kelim adını alacaktır.<sup>133</sup> Bu yaklaşımın somut bir örneğini Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin benimsediği الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على السعمالها في المعاني (Kelim iştilen, ayırt edilen, manalara kullanılmak için vaz' edilmiş, harflerden oluşan şeydir.)<sup>134</sup> tanımı oluşturmaktadır. Basrî tanımında yer verdiği المسموعة kaydı ile yazılı ifadelerin, المتميزة ibaresi ile çoğu hayvan sesinde olduğu gibi ayırt edilemeyen seslerin<sup>135</sup> المتواضع على السعمالها في المعاني ifadesi ile de mühmel lafızların tanım dışı bırakıldığını ifade etmektedir.<sup>136</sup> Diğer taraftan tanımdan, kelamın en az iki harften oluşması sonucunun zuhur etmesi<sup>137</sup> mana ifade eden harflerin kelamdan sayılmaması gibi istenmeyen bir sonuç ortaya çıkaracaktır. Tanımın eleştiriye maruz kaldığı bir diğer husus ise tanım gereği müfred kelimelerin kelim sayılması durumudur.<sup>138</sup> Zira, nahiv uleması mevzû' lafzı, müfred - mürekkep şeklinde mürekkep olan lafızlardan ise anlamlı bir bütün oluşturanlara ise kelim adını vermiştir.<sup>139</sup> Râzî lafız bahsinin lügate ilişkin bir konu olduğundan tercih edilmesi

<sup>130</sup> Leysî, s.48.

<sup>131</sup> Âmidî bu sebeple mühmel lafızlara itibar edilmediğini belirtmektedir. Âmidî, s.30.

<sup>132</sup> Râzî her ne kadar vaz'a konu lafızların kelim olarak kabulünü usulcülere nispet etse de (Râzî, I/238.) bu yaklaşımı usulcülerin tamamına teşmil etmek doğru olmayacaktır. Zira mesele hakkında usulcülerin görüş ayrılıkları için bakınız; Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî (v. 688/1289), *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl, Dâru' l-Kutubi' l-'İlmiyye, Beyrût* 1998, I/412-414.

<sup>133</sup> Râzî, I/238.

<sup>134</sup> Ebu'l-Huseyn Muhammed b. 'Alî b. Tayyib el-Basrî (v. 436/1044), *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûlu'l-Fıkıh*, Institut Français de Damas, Dimeşk 1964, I/14.

<sup>135</sup> Basrî'nin, söz konusu ibaresi ile tanım dışı bırakılan hayvan seslerinin tamamı olarak görmemesi, bazı kuş türlerinin insan lafızlarını taklit ederek çıkardığı seslerin ayırt edilebilirlik niteliği taşıdığı yorumuna kapı aralayabilir. Bu noktada Râzî 'nin kayıtle çok sayıda kuş sesinin çıktığını zikretmesi dikkate alınabilir. Râzî, I/237.

<sup>136</sup> Basrî, I/15. Basrî bu nokta da dilcilerin, kelamı mühmel ve müstamel olarak ikiye ayırarak mühmel lafızları da kelim olarak vasıflandırdıklarını belirtmekte, المتواضع على السعمالها في المعاني kaydına bu bakımdan bilhassa önem atfetmektedir. Basrî, I/15. Râzî tanıma إذا صدر عن قادر واحد (tek bir kimseden sadır olduğu takdirde) kaydının ilave edilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Zira bir kelimenin mana etmeyen kısımlarının farklı kimselerce söylenerek oluşturulan harf topluluğu Râzî'ye göre kelim olarak vasıflanmamalıdır. Râzî, I/ 237.

<sup>137</sup> Basrî, I/15.

<sup>138</sup> Sirâcuddîn el-Urmevî bu hususta nahivcilerin usulcülere muhalif yaklaşım sergilediklerini açıkça belirtmektedir. Sirâcuddîn el-Urmevî, I/193.

<sup>139</sup> Râzî 238.

gereken yaklaşımın nahivcilerin görüşü olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>140</sup> Biz de bu görüş doğrultusunda meseleyi nahiv ulehasının ele aldığı şekliyle inceleyelim.

## A. KELİME

Kelime<sup>141</sup> ve kelimeler, insanların nefislerine etkide bulduklarından yaralama anlamına gelen kelimeler masdarından türemiştir.<sup>142</sup> Kelimenin gerek manen gerekse resmen kelimenin bir parçası olması sebebiyle kelimenin incelenmesi kelime tekaddüm etmiştir.<sup>143</sup> İbnu'l-Hâcib kelimeye ilişkin olarak *الكلمة لفظٌ وُضِعَ لمعنى مُفْرَدٌ* (Kelime mana için vaz' olunmuş müfred lafızdır.<sup>144</sup>) tanımını benimsemiştir.<sup>145</sup>

*الكلمة* (Kelime) Kelime *كَلِمَة* cins isminin<sup>146</sup> vahdet tâ'sı ile bir araya gelmesinden oluşmuştur.<sup>147</sup>

*لفظٌ* (Lafızdır) Her kelime aynı zamanda bir lafız olduğundan lafız tanımında kelimenin cinsi konumundadır. Musannifin *لفظة* ibaresini kullanmaması tek olmayı kelime için şart koşmaması sebebiyledir.<sup>148</sup> Lafız ibaresinin masdar olmasından ötürü, haberi olduğu kelimenin mübtedasına mutabakatı gerekmediğinden tanımında bu bakımdan herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>149</sup>

*وُضِعَ* (vaz' olunmuş) Vaz' et- fiilinin meçhul olarak kullanılmasıyla vâzî' konusundaki tartışmalardan kaçınılmaktadır. Bu kayıtla aklî ve tabîî delalet yolları tanım kapsamının dışında kalmaktadır.

*لمعنى* (mana için) Lam harf-i cerri vaz'ın mevzû'u lehine işaret etmektedir. Mananın ne olduğu, mevzû'un leh kavramı ile yakından ilişki içerisinde olduğundan, mevzû'un leh başlığı altında incelenecektir.

<sup>140</sup> Râzî, I/239.

<sup>141</sup> Kelime lafzının telaffuz biçimleri için bkz; Meylânî, s.14.

<sup>142</sup> Kelm isminin masdar olup çoğul ifade etmediğine ilişkin bkz; Câmi, s.30.

<sup>143</sup> Meylânî, s.13.

<sup>144</sup> İbarencin tercümesinde bir sonraki sayfada ele alınacağı üzere *مُفْرَدٌ* kaydının lafzın (*لفظٌ*) sıfatı olduğu ihtimal tercih edilmiştir.

<sup>145</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.11. Benzer bir yaklaşım için bakınız, Takiyyudîn Mehmed b. Pîr 'Alî el-Birgîvî (v. 981/1573), *İzhâru 'l-Esrâr*, Dâru' l-Minhâc, Beyrût 2010, s.59.

<sup>146</sup> Radî, I/3; Câmi, s.30-31.

<sup>147</sup> Câmi s.30-31.

<sup>148</sup> Câmi s.35.

<sup>149</sup> Câmi s.35.

مُفْرَد (müfred olan) Tanım bağlamında müfredin ıstılâhî anlamı, her bir cüzünün bütüne ilişkin ayrı ayrı delaletinin olmadığı şeydir.<sup>150</sup> Örneğin, masa lafzında “ma” hecesi masa manasının ayrı, “sa” cüzü ayrı anlam ve parçalarına delalet etmediğinden müfreddir. Müfredin mukabilinde yer alan mürekkep kavramı ise bu durumda cüzlerinin ayrı ayrı delaletlerinin olmadığı şeyi ifade etmiş olmaktadır.

Müfred ibaresinin ifadedeki irabına göre tanımın anlamı şu şekilde değişmektedir:

i) Mecrur olması halinde müfred ibaresi, mananın sıfatı olacak kelimenin tanımı ise müfred olan mana için vaz’ edilmiş lafızdır, şeklinde olacaktır. Müfred mana ise lafzının cüz’ü kendi cüz’üne delalet etmeyen manadır.<sup>151</sup> Bu durumda mananın müfredliğinin, vaz’dan önce var olduğu sanısı oluşmaktadır. Halbuki mananın müfred veya mürekkep olması vaz’dan sonra ortaya çıkacağından, müfred ibaresinin mecrur irabı durumunda tanımda mecaz-ı mürselin varlığı kabul edilmelidir.<sup>152</sup>

ii) Her ne kadar hatta uymasa da mensub olması halinde müfred ibaresi ya وُضِعَ fiilinin altındaki gizli zamirin yahut da lam harf-i ceri ile mef’ulun bih konumunda bulunan mananın hali olacaktır. Vaz’ müfred olmaya zat bakımından tekaddüm etse de zaman bakımından ona denk sayılabileceğinden müfredin vaz’ın hali olmasında bir sıkıntı bulunmamaktadır.<sup>153</sup> Şu halde tanımın anlamı, kelime manaya müfred olarak vaz’ edilmiş lafızdır, olacaktır. Müfredin mananın hali olması ihtimalde ise tanım; kelime, manaya mana müfred olacak şekilde vaz’ edilmiş lafızdır, anlamına gelecektir.<sup>154</sup>

iii) İbarenin merfû’ olması halinde ise müfred, lafzın sıfatı olacaktır. Bu takdirde tanım, kelime manaya konulmuş müfred lafızdır, şeklinde olacaktır. Müfred lafız ise hatırlanacağı üzere cüz’ü manasının cüz’üne delalet etmeyen lafızdır.<sup>155</sup> Dolayısıyla kelime, bir manaya vaz’ edilmiş ve müfred olmak üzere iki sıfatla mevsuf olan bir lafız olmaktadır. Tanımda müfred sıfatının, vaz’ edilmiş olma sıfatından sonra

<sup>150</sup> Ebherî, s.6; Râzî, s.301; Âmidî, I/31; İsnevî, Dâru İbni Hazm, I/197; Meylânî, s.13.

<sup>151</sup> Ebherî, s.6; Râzî, s.301; Âmidî, I/31; İsnevî, Dâru İbni Hazm, I/197; Meylânî, s.13.

<sup>152</sup> Câmî, s.39.

<sup>153</sup> Câmî, s.39.

<sup>154</sup> Câmî, s.39.

<sup>155</sup> Ebherî, s.6; Râzî, s.301; Âmidî, I/31; İsnevî, Dâru İbni Hazm, I/197; Meylânî, s.13.

zikredilmiş olması ise vaz'ın müfredliğe tekaddümünden dolayıdır. Zaten vaz' edilmenin müfredin aksine mazi sığada getirilmesi bu tekaddüme işaret etmektedir.<sup>156</sup>

Zikredilen ihtimallerden müfredin lafzın sıfat yahut hali olması durumunda mürekkep lafızlar tanım dışı kalacaktır. Müfredin mananın sıfat veya hali olması durumunda ise mananın lafzının cüz'ünün mananın cüz'üne delalet etmemesi gerektiğinden mürekkep lafızlar yine tarifin kapsamı dışında kalacaktır. Şu halde her halükarda, الرجل (adam), رجلٌ (bir adam), المؤمنة (mümine kadın), اصفهاني (İsfahanlı) lafızlarının mürekkep olduklarından yani cüz'ü manasının cüz'üne delalet ettiklerinden tanımın haricinde kalması gerekecektir.<sup>157</sup> Aynı şekilde عبدالله (Abdullah) özel isminin cüzlerinden herhangi biri manasının cüz'üne delalet etmediğinden tek bir lafızdan oluşmasa da bir kelime kabul edilecektir.<sup>158</sup> Ancak nahiv ilmince aksi durumun daha evla olması gözlerden kaçmamaktadır.<sup>159</sup> Tanımın ortaya çıkardığı bu istenmeyen sonuç bizleri kelime kavramını bir başka tanım üzerinden incelemeye sevk etmektedir.

Zemahşerî ile ilgili معنى مفرد على اللفظة الدالة “Kelime, vaz' yoluyla müfred manaya delalet eden tek lafızdır.” tanımını getirmektedir.<sup>160</sup> Zemahşerî, lafzı tek olma kaydı altına aldığından عبدالله birden fazla lafızdan oluştuğundan tanım dışı kalmaktadır. الرجل, المؤمنة, اصفهاني, رجلٌ, mürekkep lafızları kaynaşmalarının şiddetinden ötürü اللفظة ibaresinin kapsamına dâhil olacaktır. Ancak her ne kadar اللفظة olarak kabul edilseler de cüzleri manalarının cüzlerine delalet ettiğinden bu lafızların vaz' oldukları manalar müfred değildir. Zira örneğin الرجل ibaresinde ال marifeye delalet ederken رجل tarif edilen mananın hangi cinsten olduğunu göstermektedir. Tanımda ise müfred kaydının zikredilmesi sebebi ile الرجل, المؤمنة, اصفهاني, رجلٌ lafızları yine tanımın dışına çıkmış olacaktır.<sup>161</sup> Ayrıca delaleti bulunmayan vaz'dan

<sup>156</sup> Câmî, s.39.

<sup>157</sup> Câmî, s.40.

<sup>158</sup> Âmidî, I/31.

<sup>159</sup> Benzer bir yaklaşımla Âmidî alem olan عبدالله lafzının müfred, tamlama olan عبدالله ise mürekkep bir lafız olduğunu belirtmektedir. Âmidî, I/31.

<sup>160</sup> Zemahşerî, I/70; İbn Yeîş tanımda ses yahut araz yerine lafzatun denilmekle kelimenin cins-i karibinin tercih edildiğine işaret etmektedir. İbn Yeîş, I/70.

<sup>161</sup> İbn Yeîş, I/70.

bahsedilemeyeceğinden tanımda yer alan delalet ibaresinin ayrıca zikredilmesine gerek bulunmamaktadır.

## KELİMENİN KISIMLARI

Nahiv uleması kelimeyi hasr vechi ile isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayırmıştır.<sup>162</sup> Dolayısıyla bir kelime ya isimdir ya fiildir ya da harftir. Bu taksim temelinde bir kelimenin manasına müstakil olarak delalet edip edemediği ayırımına dayanmaktadır.<sup>163</sup> Eğer bir kelime manasına tek başına müstakil olarak delalet edemeyip delalet için başka sözcüklerle beraber kullanılmaya ihtiyaç duyuyorsa harf adını almaktadır. Kelimenin, manasına tek başına delalet edebildiği durumda ise, eğer manası üç zamandan biri ile kayıtlı ise fiil, değilse isim olarak adlandırılmaktadır.<sup>164</sup>

**i) İsim:** ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد أزمنة الثلاثة (Tek başına üç zamanla ilişkili olmayan bir manaya delalet eden şeydir).<sup>165</sup>

(bir manaya delalet eden şey) ibaresi bütün kelime kısımlarını içine almaktadır.

(tek başına) ibaresi ile harf tanım dışı kalmaktadır. İbaredeki harf-i cerrin asli anlamı olan zarfıyyet manasında olması ve zamirin ism-i mevsûle dönmesi durumunda lafzın kendindeki manaya delalet etmesi anlamına gelecektir. Zamirin manaya dönmesi ihtimalinde ise ibare, mananın kendisinde bulunan manaya delalet eden şey anlamına gelecektir. İbaredeki harf-i cerrin ب manasında kabul edilmesi halinde zamir ism-i mevsule dönecek, bu durumda ibarenin anlamı tek başına başkasına ihtiyaç duymadan delalet eden olacaktır.<sup>166</sup>

(üç zamanla ilişkili olmayan) ibaresi ile fiiler tanım dışı kalmaktadır. İbare, gayr ifadesinin mecrur olması halinde mananın sıfatı,<sup>167</sup> mensub olması halinde ise (bir manaya delalet eden şey) ibaresindeki müstetir zamirin hali olacaktır. Merfu' ihtimalinde ise ibare haberi olduğu mahzûf mübteda ile birlikte yine söz konusu

<sup>162</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.11; Birgivî, s.59; Câmî, s.41.

<sup>163</sup> Râzî, I/307.

<sup>164</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.11; Câmî, s.41-45.

<sup>165</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.11.

<sup>166</sup> Câmî, s.54; Meylânî, s.27.

<sup>167</sup> Câmî, s.55.

müstetir zamirin hali olacaktır. Ancak isim cümlesinin sadece zamir ile hal olması zayıf bir ihtimaldir. İbarede sadece zaman değil özel olarak üç zaman ifadesine yer verilmesi الغبوق, الصبوح gibi zaman ile ilişkili isimleri tanımın kapsamında tutmak içindir.<sup>168</sup>

**ii) Fiil:** (Tek başına üç zamandan biri ile ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد أزمنة الثلاثة<sup>169</sup> ilişkili olan bir manaya delalet eden şeydir.)<sup>170</sup> İsmın tanımına ilişkin getirilen açıklamalar fiil için de geçerlidir. Ancak isimden farklı olarak fiil, üç zamandan biri ile ilişkilidir. Bu sebeple isim bahsinde gayr'in irabına ilişkin söylenenler fiilin tanımındaki mukterin için geçerli olacaktır.<sup>171</sup> Fiil, sahip olduğu mastar anlamına zaman ile beraber delalet etmesinin yanı sıra iltizami olarak da bir faile delalet etmektedir.

**iii) Harf:** İsim ve fiile mukabil olması için harfin tanımına mezkur tanımlarda geçen nefis ifadesi yerine gayr ibaresi konularak ulaşılmıştır. Bu durumda harfin tanımı ما دل على معنى في غير نفسه (Manaya başkası vasıtası ile delalet eden şeydir.) olmaktadır.<sup>172</sup> Tanımda geçen fi harfi cerrinin zarfiyyet manasında anlaşılması<sup>173</sup> - zamirin raci'ine göre- harfin lafzında yahut manasında bulunmayan bir manaya delalet etmesi olarak tanımlanması sonucunu doğuracaktır. Ulaşılan bu sonuç ise mananın lafzın mevzû'u lehi olması sebebiyle, lafzın mevzû'un lehi olmayan bir şey için vaz' olunmuş olması gibi kabulü zor bir çıkarıma yol açacaktır. İstenmeyen bu durumdan kaçınmak için, في (fi) harf-i cerri sebebiyyet manasında kabul edilerek harfin, manaya başkası vasıtası ile delalet eden şey olarak tanımlanması daha isabetli gözükmektedir.<sup>174</sup>

## B. KELAM

Vaz'a konu olmuş lafızlar içerisinde kelime tanımına girmeyenler, vaz'a konu olmuş birden fazla lafızdan yani birden fazla kelimedenden oluşan kelime öbekleridir. Kelime öbeklerinden tam bir anlam ifade edenler anlatım ögesini oluşturduklarından

<sup>168</sup> Meylânî, s.27.

<sup>169</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.11.

<sup>170</sup> Benzer bir tanım için bkz; Birgivî, s.59.

<sup>171</sup> Câmî, s.481.

<sup>172</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.11.

<sup>173</sup> Bu yönde bir yaklaşım için bkz; Birgivî, s.60.

<sup>174</sup> Getirilen çözüm önerisi için bakınız; Meylânî, s.412 (2 no'lu muhakkik dipnotu).



ayrı bir inceleme konusu oluşturmuşlardır. Kalam olarak adlandırılan bu kelime öbekleri, İbn Hâcib tarafından ما تضمن كلمتين بالإسناد (Kalam, isnad ile iki kelimeyi kapsayan şeydir.)<sup>175</sup> şeklinde tanımlanmıştır:

ما (şey) ibaresi ile gayri lafız, mühmel lafız, kelime ve bütün kelime öbekleri tanımın kapsamına dahil olmaktadır.

تضمن كلمتين (iki kelimeyi kapsayan) ifadesi ile mühmel lafızlar ve kelime olan tek lafızlar tanım dışı kalmaktadır. Nûreddîn el-Câmi her ne kadar müfred kelimelerin de bu kayıtle tanım dışına çıkmış olduğunu belirtse de<sup>176</sup> buradaki müfredin yukarıda geçen mürekkebin mukabili olan anlamı ile kabulü mümkün gözükmemektedir. Zira عبدالله lafzı, cüzünün, manasının cüzüne delalet etmemesi sebebi ile müfred iken birden fazla kelime içermesi sebebi ile kaydın kapsamına girmektedir.

بالإسناد (isnad ile) İsnad, bir kelimenin hakikaten veya hükmen diğer bir kelimeye, muhataba üzerine susulmasının uygun olduğu tam bir fayda sağlayacak şekilde nispet edilmesidir.<sup>177</sup> İsnad kaydı ile kalam dışındaki kelime öbekleri isnad ile birbirine bağlanmadığından tanım dışına çıkmaktadır.

İsnad ile birbirine bağlanıp kalam oluşturan kelimelerden isnadın kendisi ile yapıldığı ögeye hatırlanacağı üzere *musned*, isnadın kendisi üzerine yapıldığı ögeye ise *musnedun ileyh* adı verilmektedir.<sup>178</sup> Dikkat edilecek olursa tanım gereği bir lafız öbeğinin kalam olarak nitelendirilebilmesi için bu iki temel ögeyi bünyesinde barındırması yeter şart olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu iki ögeyi içerdikten sonra öbeğin başka kelimeleri de bünyesinde barındırması kalam olmasına engel teşkil etmeyecektir. Şu halde cümlede yer alan fâil dışında amil-i lafzî'ye ma'mul olmuş tüm ögeler kalam kapsamında yer alacaktır.<sup>179</sup> Ancak Zemahşerî tarafından getirilen الكلام هو المركب من كلمتين أُسْنِدَتْ إحداهما إلى الأخرى (Kalam biri diğerine isnad

<sup>175</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.11.

<sup>176</sup> Câmi, s.46.

<sup>177</sup> Câmi, s.46.

<sup>178</sup> Câmi, s.49.

<sup>179</sup> Câmi, s.48.

edilmiş iki kelimededen mürekkebe lafızdır.)<sup>180</sup> tanımı, görüldüğü üzere musned ile musnedun ileyh dışındaki cümle öğelerini kelam kapsamına almamaktadır.

## VI. MEVZU'UN LEH

Vâzı'nın vaz' işlemini hangi şeyin sembolleştirilmesi amacıyla yaptığı sorusu bizi mevzu' leh kavramının incelenmesine yöneltmektedir. Mevzu'un ne için konulmuş olduğu dolayısıyla neye delalet ettiği sorusunun cevabı mevzû'un lehin bizzatihi kendisi olmaktadır. Yukarıda kelime tanımında görüldüğü üzere mevzû'un vaz' olduğu ve delalet ettiği şeyin mana olduğunun ifade edilmesi mevzû'un lehin mana olduğunu göstermektedir. Şu halde, mananın mahiyetinin ortaya konulması aynı zamanda mevzû'un lehinin neliğinin anlaşılmasını sağlayacaktır.

### A. MANA

Mana, kastetmek anlamına gelen nakıs عني fiilinden gelmektedir.<sup>181</sup> Nakıs fiillerin masdar, ism-i mekan ve ism-i zaman kalıpları mef'al vezninde geldiğinden mana, kastetmek, kastetme yeri ve kastetme zamanı anlamlarına gelebilir.<sup>182</sup> Ancak terim anlamı mananın lügatteki masdar anlamından nakledilmiştir. Masdarların terim anlamlarına ibtidâen yahut ism-i fâil veya ism-i mef'ul manaları üzerinden nakledilmesi mümkündür. Lugavi ilimlerde ise mana terim anlamına mastarının ism-i mef'ul anlamı üzerinden nakledilmiştir.<sup>183</sup> Buna göre mananın terim anlamına temel teşkil eden ما يُقصد بشيء (Mana, bir şey ile kastedilen şeydir.)<sup>184</sup> kullanımı olmaktadır. Mevzû', manaya delalet etmesi için konulduğundan yani vâzı'nın, mevzu'u ile göstermeyi kastettiği şey mana olduğundan genel anlamıyla mana mevzû'un lehin bizzat kendisi olduğu tekrar açığa çıkmaktadır. Lugavî ilimler delalet yolu olarak vaz'ı, mevzû' olarak ise lafzı temel aldıklarından mana, herhangi bir şey ile değil lafız ile vaz' yollu delalet etmesi amaçlanan şey halini almaktadır.

<sup>180</sup> Zemahşerî, I/70.

<sup>181</sup> Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Furhûdî) (v. 175/791), Kitâbu'l-'Ayn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2002, III/243.

<sup>182</sup> Câmî, s. 36.

<sup>183</sup> Câmî, s. 36.

<sup>184</sup> Curcanî, s.185.

Lafzın vaz' yoluyla delalet ettiği şey yani mevzû'un lehin ne olduğu sorusuna ilişkin iki temel yaklaşımdan bahsedebiliriz. İlk yaklaşım mevzû'un lehin zihinsel yapılarımız olduğunu kabul ederken diğer yaklaşım lafzın delalet ettiği şeyin zihnimizin haricinde dış dünyada bulunan varlıklar olduğunu savunmaktadır.<sup>185</sup>

## 1. ZİHNİSEL YAPILAR (MANA-I ZİHNÎ)

Lafzın zihinsel yapılara delalet etmesi için vaz' edildiğinin kabulü mevzû'un lehin mana-i zihnî olduğu yaklaşımını doğuracaktır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak kelime tanımında yer verilen mana unsuru mana-i zihnî olarak anlaşılacak durumdadır.<sup>186</sup> Şu halde, mananın, karşılığında lafzın vaz' olunduğu zihni suret olarak tanımlanması manayı zihinsel yapılara hasredeceğinden bu yaklaşımın bir tezahürü olarak görülebilir.<sup>187</sup> Esasında mana denilince akılda ilk olarak zihinsel bir mahiyet belirmesi, lafızların zihinsel yapıların karşısında kullanıldığına ilişkin temayülü ortaya koymaktadır.

Mevzû'un lehin, mana-i zihnî olduğuna ilişkin yaklaşımın temelinde vaz' işlemi sırasında mevzû'un leh olan şeyin zihne getirilerek tahayyül edilip bu zihinsel yapı karşılığına lafzın vaz' edildiği kabulü yatmaktadır.<sup>188</sup> İsnevî bu noktada ilim gibi hariçte var olmayan şeylere delalet eden lafızların mevzû'un lehlerinin dışsal varlık olamayacağını zikrederek mezkur yaklaşım lehinde bir delil ortaya koymuş olmaktadır.<sup>189</sup>

Râzî yaklaşıma ilişkin delillerini şu iki örnek üzerinden açıklamaktadır:

i) Uzağımızda bulunan bir cismi taş olarak gördüğümüzde onu taş olarak isimlendiririz. Cisme biraz yaklaştığımızda onu bir hayvan olarak algıladığımız takdirde onu hayvan diye nitelendiririz. Ancak cismin yanına gelip onun bir insan olduğunu anladığımızda artık ona insan deriz. Dış dünyada aynı cisim bulunduğu halde zihinsel suretlerimizdeki değişikliğin isimlendirmemizde değişikliği

<sup>185</sup> Râzî, I/270.

<sup>186</sup> Bu bağlamda lafız-vaz' ilişkisini incelerken Beydâvî lafızların mana-i zihnî için vaz' olduğunu açıkça zikretmektedir. Beydâvî, II/11.

<sup>187</sup> Beydâvî, II/11.

<sup>188</sup> İsnevî, Âlemu'l-Kutub, II/16.

<sup>189</sup> İsnevî, II/17-18. İsnevî'nin meseleye ilişkin görüşünün tespiti hususunda bir inceleme için bkz; Muhammed Buhayt el-Mutî'î, *Sullemu 'l-Vusûl (Nihâyetu 's-Sûl içerisinde)*, Âlemu'l-Kutub, II/17.

gerektirmesi lafızların medlülünün mana-i harici (dışsal varlıklar) değil, zihinsel suretler olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>190</sup>

ii) Mürekkep lafızlara gelince bir kimse Zeyd kalktı dediğinde bu lafız Zeyd'in kalkma eylemine değil, o kimsenin karşılaştığı olaya ilişkin verdiği Zeyd'in kalkması hükmüne delalet etmektedir. Dolayısıyla verdiği bu hüküm bir başkası için ancak Zeyd'in kalktığına aksi ispatlanabilir bir delil teşkil edecektir. Zira hükmü veren kimsenin yanılma yahut yalan söyleme ihtimali bulunmaktadır. Lafzın vaz'ının dış dünyadaki somut varlıklara ilişkin olması halinde ise söz konusu mürekkep lafzın yanlışlanma ihtimali bulunmayacaktır.<sup>191</sup>

## 2. MANA-I HARİCİ (DIŞSAL VARLIKLAR)

Lafzın medlülünün zihinsel süreçlerden bağımsız dışsal varlıklar olarak kabulü, anlaşma başlığı altında değindiğimiz üzere insanlar arası iletişimin nesnel üzerinden gerçekleştiği sonucunu doğuracağından anlaşmanın imkânı sorununa önemli bir katkı sağlayacaktır. Şöyle ki, anlaşma sürecinin zihinsel manalar üzerinden yürümesi anlatılan ve anlaşılan şeyin aynı olup olmadığının zihinsel öznellik sebebiyle bilinmemesi sorunu bu yaklaşım tarzında gündeme gelmeyecektir. Zira, anlatım öğelerinin zihnin dışında nesnel varlık alanına taşınması, iletişimin tarafı olan yahut olmayan özneler açısından iletişime objektif bir nitelik kazandıracaktır. Peki bu durumda anlaşma sürecinde beliren bu nesnellik anlaşmanın imkanının kesin bir açıklaması ve ispatı niteliği taşıyacak mıdır? Bu çıkarıma şüpheyle yaklaşılması daha yerinde bir tutum olacaktır. Zira, bir nesnenin, kendisini algılamamız dolayısıyla zihnimizde bir izdüşümde bulunması, bu nesnenin dış dünyadaki varlığına ve bizzat kendisinin anlaşmaya konu olabilmesine dair önemli bir kanıt olsa da, sırf biz veya başka özneler tarafından algılanması bir nesnenin kesin olarak var olduğunun kabulü tartışma götürür niteliktedir. Buna göre bir nesneyi algılıyor oluşumuza dair bilgi o nesnenin varlığına ilişkin bilgimizden nispeten daha yakîni nitelik taşıdığından, algılama nesnenin varlığına ilişkin ancak ciddi bir kanıt olabilecek mahiyettedir. Şu halde, dış dünyadaki nesnelere var olduğu yaklaşımı güçlü gerekçelere sahip olan bir kanımızın gerçek olduğu savunusundan

<sup>190</sup> Râzî, I/270; benzer bir örnek için bkz; İsnvî, Dâru İbni Hazm, I/181.

<sup>191</sup> Râzî, I/270. Örneğin benzer bir aktarımı için bkz; Sirâcuddîn el-Urmevî, I/198.

öteye geçmemektedir. Doalyısıyla dışsal bir varlığı anlatımımızın bir ögesi olarak belirlediğimizde aslında bu nesnenin varlığına olan inancımızı anlaşma sürecine dâhil etmiş olmaktadır. Buna göre, mevzû'un lehin mana-i hâricî olduğu yaklaşımı gereğince anlaşmanın gerçekleşmesi, tarafların dışsal nesnelere varlığına olan ortak inancına bağlı olmaktadır. Süreci, anlatan tarafın “Şu ağaç güzeldir.” anlatımı üzerinden açıklamak istersek mütekellim bu anlatımı ile esasında, benim duyumsadığım ve bir teklik olarak algıladığım şu nesnenin dış dünyada var olduğu kanaatindeyim ve bu dışsal varlığa güzel kavramını yüklüyorum, demiş olmaktadır. Anlayan taraf ise anlama sürecinde öncelikle, dış dünyada varlığına inandığım nesne benim üzerimde de duyumsamalara neden olmakta ve teklik olarak algıladığım bu nesnenin varlığına ben de inanmaktayım, ön kabulü ile hareket ederek anlaşmanın dışsal nesnel varlık ortak zemininde devamını sağlamaktadır. Sürecin devamında ise mütekellimin belirlenen öge olan dışsal nesneye dair yüklemesinin anlaşılması ile süreç tamamlanmış olacaktır. Bu bağlamda Sirâcuddîn el-Urmevî'nin Râzî'nin müfred lafızlara ilişkin verdiği ilk örneğe karşı zikrettiği argüman önem kazanmaktadır. Buna göre bir lafzın bir şey için kullanılması salt zihinsel yapılarla sınırlı kamayacak, bu zihinsel suretin aynı zamanda dış dünyada da mevcut bulunduğu inancını beraberinde getirecektir.<sup>192</sup> Bundan ötürü yaklaşan bir insanı başta taş sonra hayvan zannedişimizde, Râzî'nin öne sürdüğünün aksine değişen salt zihnî suretlerimiz değil, aynı zamanda dışsal varlıkların mahiyetine olan inancımızdır.<sup>193</sup> Bu durumda, her seferinde öznenin istimal ettiği lafzın değişmesi, öznenin dışsal varlığın ne olduğuna ilişkin inancının değişmesinden kaynaklanmasından ötürü, Râzî'nin zikrettiği örnek lafızların zihinsel yapıların karşısında vaz' edildiğinin bir ispatı olmayacaktır. Ancak her halükarda mevzu'un lehin mana-i hâricî olduğu yönündeki yaklaşımın, dışsal nesnelere varlığının ispatı sorunsalına ve bu bağlamda tarafların varlığa dair inançlarının anlaşma sürecindeki yerine dair açıklama getirmesi beklenmektedir.

<sup>192</sup> Sirâcuddîn el-Urmevî, I/198.

<sup>193</sup> Salt *et-Tahsîl*'den yola çıkılarak Sirâcuddîn el-Urmevî'nin konuya ilişkin yaklaşımını kesin olarak tespit etmek bir hayli güç gözükmektedir. Zirâ, *et-Tahsîl*'de Râzî'nin delillerine karşı zikredilen itirazların, İsnevî'de görüldüğü üzere (İsnevî, Âlemü'l-Kutub, II/16) Sirâcuddîn el-Urmevî'nin meseleye ilişkin kendi yaklaşımı olarak kabulü mümkün olmakla birlikte Râzî'nin delillerinin zikri sırasında Sirâcuddîn el-Urmevî'nin bu delillere katıldığı savunulması da mümkündür. Sirâcuddîn el-Urmevî, I/198. Nitekim el-Mahsûl mukakkiki Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Ulvânî, *et-Tahsîl*'de Sirâcuddîn el-Urmevî'nin meseleye ilişkin yaklaşımının Râzî'ye muvafık olduğunu ifade etmektedir. Râzî, I/270, (1 no'lu muhakkik dipnotu).

Algılarımız üzerine zihnimiz tarafından inşa edilen kavramların dış dünyada en azından gösterilebilir nitelik taşımadığı halde anlatıma musned yahut musnedun ileyh olarak öge kılınabilmesi mevzu'un lehin dışsal nesnelere olduğu yönündeki yaklaşımın açıklaması gereken hususlardan bir diğeri'dir. Diğeri taraftan isnadî terki' ile oluşmuş "Mü'min sözüne sadıktır." şeklindeki cümlelerin manalarının dış dünyada gösterilme sorunu bu yaklaşıma yöneltilebilecek itirazlar arasındadır. Kelamın hüküm bildirmesi halinde ise ayrıca Râzî'nin ikinci delili olan yanlışlanan yahut doğrulanan şeyin mana-i haricî olmayacağı hususu gündeme gelmektedir. Zira, verilen hüküm yanlış ise, dış dünyadaki durumda herhangi bir değişiklik olmadığı halde, hüküm kendisine aktarılan kimsenin zihninde dış dünyaya ilişkin yanlış bir tasavvur meydana gelecektir. şu halde, değişen dışsal dünya değil kimselerin zihinsel tasavvurları olduğundan mevzû'un leh konumunda bulunan mana-i haricî değil, bilakis mana-i zihnî olmalıdır. Sirâcuddîn el-Urmevî'nin zikrettiği, bu itirazın yanlış olan hükmün delaletinin kat'î olması şartına bağlı olduğu şeklindeki görüş ise<sup>194</sup> Râzî'nin delilini tam olarak bertaraf edememektedir. Zira, bu karşı argüman hükmün delaletinin kat'î olması durumunda itirazın geçerli olduğunu üstü kapalı kabul etmiş olmaktadır.

Razî'nin söz konusu ikinci argümanına şu şekilde karşı görüş belirtmek mümkündür. Esasında bu argüman, lafızların dışsal varlıklar için vaz' edildiğinin bir delilidir, çünkü kelamın zihinsel suretler üzerine değil bizzat dışsal varlıklara dair hüküm bildirdiğini göstermektedir. Zira, hükmü anlayan taraf anlatının hükmü kendi zihinsel tasavvuru için değil aksine dış dünyadaki durum için zikrettiğinden hareket etmektedir. Anlatım sonucunda, muhatabın doğru yahut yanlış olan tasavvurunun dış dünyaya ilişkin olması bunun bir ispatı niteliğindedir. Bu minvalde Mutî'î'nin zikrettiği, bir kimsenin "Köle azad et." kelamı ile kastettiği zihinsel bir yapının azadı değil, bizatihi dış dünyada var olan bir kölenin azad edilmesidir,<sup>195</sup> delili önem kazanmaktadır. Yöneltilen tüm bu argümalara mevzû'un leh ile medlûlün ilişkili olsa da birbirinden farklı kavramlar olduğu şeklinde karşılık verilebilir. şöyle ki, Mutî'î'nin zikrettiği örnekte görüldüğu üzere bir lafzın kullanıldığı bağlamda dışsal bir varlığa delalet etmesi mümkündür, ancak bu durum lafzın söz konusu mana-i

<sup>194</sup> Sirâcuddîn el-Urmevî, I/198.

<sup>195</sup> Mutî'î, II/17.

hâricî için vaz' olunduğu anlamına gelmemektedir. Bu durumda, vâzı'nın zihinsel bir yapının karşısında vaz' ettiği köle lafzı, mütekellim tarafından dışsal bir varlığa delalet edecek şekilde istimal edilmektedir.

Lafzın mevzu'un lehinin mana-ı zihnî kabul edilmesi durumu zihinsel yapıların dışsal varlıklardan tamamen bağımsız bir yapı arz ettikleri anlamına gelmemektedir. Zihinsel yapıları dışsal varlıklarla olan ilişkisine göre farklı kategorilerde değerlendirmek mümkün olup bu tür sınıflandırma mevzû'un lehin mana-i zihnî olarak kabulü halinde manaların kendilerine kaynaklık eden dışsal varlıklarla ilişkilerine göre tasnifi anlamına gelecektir. Bu bağlamda Gazâlî'nin manalarının idrak edilen sebepleri ölçütünden yola çıkması sebebiyle, manalara ilişkin başvurduğu mahsûse, mütehayyele ve ma'küle ayrımı önem kazanmaktadır.<sup>196</sup> Biz ise Gazâlî'nin söz konusu ayrımını göz önünde bulundurarak, manalara ilişkin, kendilerinin teşekkülünde rol oynayan duyumsamaların kaynağı konumundaki dışsal varlıklarla öznenin ilişkisine göre dördü bir tasnif önereceğiz:

**i) Mana-i hissî (hissi mümkün mana):** Teşekkül ettiği sırada, kaynağını oluşturan dışsal varlığın özne tarafından duyumsanabildiği manadır. Dolayısıyla isminde geçen hissedilebilirlik vasfı manaya değil manaya kaynaklık eden şeye aittir. Bir insanın ağaca bakarken zihninde ağaç tekliği manasının oluşumu bu mana türünün bir örneğini teşkil etmektedir. Zira özne zihninde zihinsel tekliği mülahaza ederken aynı zamanda onun kaynağı konumunda olan nesneyi duyumsamaya devam etmektedir. Kaynağının duyumsanması sebebi ile mana-i hariciye en yakın olan mana türü, mana-i hissî olmaktadır.

**ii) Mana-i mütehayyel (Tahayyül edilen mana):** Mananın zihinde mülahaza edildiği sırada, kaynağı konumunda bulunan şeyin duyumsanmadığı mana türüdür. Özne yanında bulunmadığı sırada daha önce duyumsadığı bir şeyi yahut kimseyi aklına getirdiğinde mülahaza ettiği zihinsel yapı mana-i mütehayyel olacaktır. Mülahaza sırasında kaynak niteliğindeki şey duyumsanmadığından tahayyül edilen mananın mana-i hâricî ile olan irtibatı, mana-i hissîye nazaran daha zayıftır.

**iii) Mana-i mücerred (Soyutlanmış mana):** Örneklemi dış dünyada bulunsa da bizatihi kendisi duyumsanamayan kavram zihinsel yapısı mana-i mücerred

<sup>196</sup> Gazâlî, I/103-106.

oluşturmaktadır. Bu zihinsel yapıların mücerred (soyutlanmış) vasfı ile nitelenmesi, hissî yahut mütehayyel birçok zihinsel teklikten soyutlanan vasıflar üzerine yapılandırılmaları sebebiyledir. Şu halde, örneklemi bulunup kendi kaynağı dış dünyada bizzat mülâhaza edilemediğinden mana-i mücerred, hissi ve mütehayyel manalara göre harici manalardan daha uzakta ve dolayısıyla nispeten daha zihinsel bir konumda yer almaktadır.

**iv) Mana-i mutesavvar (Tasavvur edilen mana):** Kendisine kaynaklık eden şeyin özne tarafından daha önce hiç algılanmamış olduğu manadır. Böyle bir mananın zihinde tasavvur edilebilmesi, ancak başka öznelere tarafından anlam aktarımına konu kılınması halinde mümkün olmaktadır. Tasavvur edilen mananın kaynağının algılanmamış olması sebebiyle söz konusu anlam aktarımın işaret yoluyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira işaret yoluyla mananın kaynağının algılanması halinde artık mana-i mutesavvar değil, mana-i hissiden bahsedilebilecektir. Geriye kalan anlam aktarımı yöntemlerinden şekli betimleme kullanım azlığı ve zorluğu sebebiyle bir kenara bırakılacak olursa, mana-i mutesavvarın vasıflandırma (betimleme) yoluyla öznenin zihninde teşekkül edebileceği anlaşılmaktadır. Vasıflandırmanın ise temelde bir kavramın bir zihinsel tekliğe yüklenmesi olduğu göz önüne alındığında mana-i mutesavvarın, kaynağı duyumsanmadığı halde bir tekliğin mana-i mücerred yoluyla özne tarafından tasavvur edilmesi sonucu meydana geldiği anlaşılmaktadır. Örneğin, bir kimse arkadaşına yeni aldığı atını anlatırken at yanlarında bulunmadığından ata ilişkin zihinsel teklik daha önce atı duyumsadığı için at sahibinin zihninde mana-i mütehayyel olarak teşekkül edecektir. Arkadaşı ise atı daha önceden duyumsamadığı için ata ilişkin manayı ancak at sahibinin ata ilişkin kullandığı at, erkek, siyah, yağız, uzun gibi vasıflar üzerinden zihninde oluşturabilecektir. İşte at sahibinin arkadaşının zihninde oluşan bu ata ilişkin zihinsel teklik mana-i mutesavvarın bir örneğini teşkil edecektir.

## B. MEVZU'UN LEHİN ÇOKLUĞU

Birden fazla manaya vaz' olunması durumunda müşterek bir lafız söz konusudur. Burada zikredilen vaz', istimalden bağımsız ilk vaz' olduğundan lafzın delalet ettiği manaların tamamı, istimal oldukları takdirdeki hakiki anlamı yansıtmalıdır. Şâî, bu hususu müşterek ilişkine getirdiği مختلفين أو لمعان مختلفة الحقائق



المشترك ما وضع لمعنيين (Müşterek, hakiki yolla farklı iki veya daha fazla mana için vaz' olunmuş şeydir.)<sup>197</sup> tanımında açıkça belirtmiştir. Zira الحقائق kaydı lafızların hakiki manalarında kullanılmadığı mecazi istimleri tanım dışına çıkarmaktadır. Tanımda لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفة kaydı ile aynı zamanda vaz' olunmuş manaların sayısının iki veya daha fazla olabileceği ifade edilmiş olmaktadır. Lafza müşterek isminin verilmiş olması lafızda farklı manaların ortak olması sebebiyledir. Zira farklı manaların mevzu'u konumunda olan lafızlar, bu lafız türünde aynılaşıp özdeş hale gelmiştir. Dolayısıyla farklı manalar aynı lafzı mevzu' olarak kabul ettiklerinden, aynı lafızda ortak yani müşterek taraflar haline gelmektedirler. Müşterek kelimesi ise, esasında müşterekun fih (kendisinde ortak olunan) manasında olup ibaredeki car-mecrur semai olarak hazfedilmiştir.<sup>198</sup>

Müşterek lafzın farklı manaların mevzu'u konumunda bulunması, müşterek lafza ilişkin birden fazla vaz' ilişkisinin mevcut bulunduğu çıkarımını beraberinde getirecektir. Şöyle ki, vâzî' bir mananın karşısına bir lafız vaz' ederken aynı lafzı bir başka mana için de vaz' etmektedir. Dolayısıyla ortada mevzu'ları ortak olan iki farklı vaz' ilişkisi bulunmaktadır. هو ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير (Birden çok manaya birden çok vaz' ile vaz' olunandır.)<sup>199</sup> tanımında vaz'ın çokluğuna ilişkin ulaşılan bu sonucun açık tezahürünü görmek mümkündür.

<sup>197</sup> Nizâmuddîn b. İshâk eş-Şâşî (v. 507/114), *Usûlu's-Şâşî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s.28.

<sup>198</sup> Birgivî, s.71.

<sup>199</sup> Cürcânî, s.180. Cürcânî tanımda geçen kesret ibaresinin azlığın değil, teklîğin mukabili olduğu belirttikten sonra müşterek tabirinin manalarının tamamına nispetle olup tek bir manaya nispet söz konusu olduğunda artık mücemlikten bahsedileceğini ifade etmektedir. Farklı nispet durumlarına göre ortaya çıkan müşterek çeşitlerini ise Cürcânî şu şekilde sıralamaktadır:

- ممثلة (Mümâsele): İki şeyin nev'de müşterek olmaları halidir. Zeyd ve Amr'ın insanlıkta ortak olmaları gibi.
- مجانسة (Mücânese): İki şeyin cinste müşterek olmaları halidir. Zeyd ve Amr'ın insanlıkta ortak olmaları gibi. İnsanın ve atın canlılıkta ortak olmaları gibi.
- مادة (Madde): İki şeyin bir çokluğun genişliğinde müşterek olmaları halidir. Kütük ve kumaşın uzunlukta eşit zirâ'larda bulunmaları gibi.
- مشابه (Müşâbehe): İki şeyin vasıfta müşterek olmaları halidir. İnsanın ve taşın siyahlıkta ortak olmaları gibi.
- مناسبة (Münâsebe): İki şeyin izafe olundukları şeyde müşterek olmaları halidir. Zeyd ve Amr'ın Bekr'in oğulları olmada ortaklıkları gibi.
- مشاكلة (Müşâkele): İki şeyin şekilde müşterekolmaları halidir. Hava küre ve yer kürenin kürelikte ortak olmaları gibi.
- موازنة (Müvâzene): İki şeyin ölçülerde müşterek olmaları halidir. Her bir feleklerin uzaklıkta ortak olmaları gibi.

Geldiğimiz noktada akıllara gelebilecek olan bir itiraz müşterek lafızların birden fazla manaya vaz’ olunmaları sebebi ile kelimeye ilişkin getirilen tanımların müşterek lafzı kapsamaması dolayısıyla câmi olmadığıdır. Bu argümana tanımlarda zikredilen mana lafzı masdar olup masdarın müfred olması tekliği zorunlu kılmadığından, mana ibaresi tekliğe delalet etmeyeceği şeklinde cevap verilebilir.

### C. MEDLUL – MANA İLİŞKİSİ

Mutî’î’nin “Köle azat et.” örneği üzerinden dile getirdiği mevzû’un lehin mana-i hâricî olması yönündeki argümanın<sup>200</sup> yanıtlanmasında ileri sürülen medlûl – mevzû’un leh ayrılığı, bu iki kavramın ilişkisinin irdelenmesini bir zorunluluk haline getirmektedir. Bu bağlamda lafzın, vâzı’ tarafından her ne kadar mananın karşısına vaz’ edilmiş olsa da her durumda manasına delalet etmediğini belirtmek mümkündür. Diğer bir ifade ile mana, mevzu’u olan lafzın mevzû’un lehini oluştursa da her durumda onun medlulü konumunda bulunmamaktadır. Şu halde, vaz’a konu bir lafzın mevzu’un lehi haricinde medlullerinin bulunabileceği gerçeği ile karşılaşılmaktadır:

i) **Lafzın yazıya delaleti:** Lafız bazı durumlarda kendisini sembolize eden yazılı sembollere delalet ederek kendisine medlul almaktadır. Örneğin, sözlü olarak “İnsan, beş harften oluşur.” dediğimizde ağızımızdan dökülen insan lafzı vaz’ olduğu insan manasına değil, kendisini yazılı olarak sembolize eden “insan” sembolüne delalet etmektedir. Hece harflerinde yahut salt sesli okumalarda ise delalet yönü ters çevrilmekte lafız yazılı sembollerin medlulü haline gelmektedir.

ii) **Lafzın kendisini göstermesi:** Bazı durumlarda lafzı kendi dışındaki bir varlığa delaleti söz konusu olmayıp lafızdan yine bizzat kendisi anlaşılabilir. Başlıkta delalet teriminin kullanımından kaçınılması, hatırlanacağı üzere delaletin tanımı gereği iki farklı unsurdan oluşması gerekmesinden ötürüdür. “İnsan derken zorluk çekmiyorum.”, yahut “İnsan lafzı kulağa hoş geliyor.” sözlü ifadelerinde dile getirdiğimiz insan lafzı manasına yahut başka bir gerçekliğe değil, bizzat kendisini ifade etmektedir.

• مطابقة (Mutâbaka): İki şeyin boyutlarda müşterek olmaları halidir. İki kabın boyutlarının ortak olması gibi. Bknz; Curcânî, s.180.

<sup>200</sup> Mutî’î, II/17.

iii) **Lafzın manasına delaleti:** Lafzın vâzı' tarafından kendisine delalet etmesi için vaz' olduğu mevzu'un lehine delalet etmesi halidir. "İnsan, mükerrer bir varlıktır." cümlesinde insan lafzının mevzu'un lehine delalet etmesi bu duruma örnektir.

iv) **Lafzın dışsal varlığa delaleti:** Lafza ilişkin bu delalet kategorisi, lafzın mevzu'un lehinin zihinsel yapılar olup vaz'a konu mananın mana-i zihni olarak kabulü halindedir. Bu kabul sebebi ile lafzın dışsal varlıklara delalet etmesi ancak özne tarafından özel olarak ifade edilmesi ya da istimal bağlamından anlaşılması halinde mümkündür. Örneğin, "Şu gördüğün zihinlerimizden bağımsız varlığına inandığımız insan ahlaklıdır." anlatım ögesinde insan lafzı vaz' olduğu kabul edilen zihinsel yapıya değil bizzat dışsal bir varlığa delalet etmektedir.

## VII. VAZ' TÜRLERİ

Vaz', bizatihi konusunu oluşturması hasebiyle vaz' ilminde vâzı'ı, mevzû'u, mevzû'un lehi ve medlûlü itibari ile farklı açılardan tasnife tabi tutulmuştur.<sup>201</sup> Fıkıh usulü bağlamında, vaz', incelememizin doğrudan konusunu oluşturmadığından biz farklı vaz' türlerinden konumuzla ilişkili olabileceğini düşündüklerimizi yine çalışmamızla alakalı olabilecek hususlar çerçevesinde ele alacağız. Ancak söz konusu türlerin irdelenmesi süresince konumuz açısından önemi dolayısıyla incelememiz mevzu'u lafız olan vaz' türü, diğer bir ifade ile lafzî vaz' üzerinden gerçekleşecektir. Dolayısıyla aksi belirtilmedikçe vaz' ile lâfzî vaz'ın kastedildiği göz ardı edilmemelidir.

### A. İSTİMALİ İÇERMESİ AÇISINDAN VAZ'

#### 1. GENEL ANLAMıyla VAZ'

Vaz'ın تعيين الشيء بإزاء المعنى (şeyin bir mananın karşısına tayin edilmesi) şeklindeki tanımı<sup>202</sup> bizi genel anlamıyla vaz' kavramına ulaştırmaktadır. Zira söz konusu tayin vaz'dan bahsedilebilmesi için yeterli olmakta, tayinin hangi yolla ve hangi aşamaları içine alacak şekilde yapıldığı önemini yitirmektedir. Buna göre

<sup>201</sup> 'Abdulhamîd 'Anter, 'İlmu'l-Vaz', Dâru'z-Zâhiriyye – Merkezu'r-Râsihûn, m.y. 2017, s.27.

<sup>202</sup> İsferyânî, s.9.

lafzın mütekellimden bağımsız olarak üzerinde uzlaşıldığı manaya tahsisi bir vaz' olacağı gibi, lafzın uzlaşım yoluyla evvel emirde tayin edildiği bu manadan çıkarılarak mütekellimce başka bir mana için tayin edilmesi de vaz' olarak isimlendirilecektir. Şu halde, mütekellimin lafzı vaz' olduğu manada kullanması hakiki istimal, karine yardımı ile vaz' olduğu manadan farklı manalar için kullanması ise mecazî istimal olarak karşımıza çıkacak,<sup>203</sup> ancak her halükarda bir mananın karşısına lafız tayin edildiğinden her iki yöntem de vaz'ın kapsamında kalacaktır.<sup>204</sup> Söz konusu farklı iki yöntemden yola çıkılarak tahkîkî ve te'vîlî olmak üzere iki farklı vaz' türü ortaya çıkmaktadır. Buna göre, anlaşma sırasında lafzın vâzî'nin vaz' ettiğinden başka bir manada anlaşılmasını gerektiren bir karineye başvuruluyorsa te'vîlî vaz', aksi takdirde tahkîkî vaz' söz konusu olmaktadır.<sup>205</sup>

Mecazî kullanımdan kaynaklanan te'vîlî vaz'ın varlığı, aslî olan ilk vaz'ın mevcudiyetine ve ardından bu ilk vaz' üzerine gerçekleşen mütekellimin istimaline dayandığından, bu vaz' türü aslî yahut lugavî olarak adlandırılan vaz'<sup>206</sup> üzerine kurulu bir yapı arz etmektedir. Diğer bir ifade ile ilk vaz'dan kaynaklanan anlam söz konusu olmadığında mecazî istimalden kaynaklı vaz'dan –ya da asli anlam<sup>207</sup> olmadan mecazî anlamdan- bahsedilemeyeceğinden te'vîlî vaz' fer'î (ikilcil) bir nitelik taşımaktadır. Bu sebeple her iki vaz' türü de genel anlamıyla vaz' içerisinde değerlendirilse de ikinci tür vaz'ın aslında bir vaz' olmayıp ilk vaz'ın istimali sonucunda oluşan fer'î bir ilişki olduğundan yola çıkılarak salt aslî vaz'ın vaz' olarak kabul edilmesi gerektiği ileri sürülebilir. Bu durum, mecazî anlamları da içine aldığı için genel vaz' tanımının kayıtlanarak kapsamının daraltılması zorunluluğunu doğurmakta ve karşımıza aslî vaz' kavramını çıkarmaktadır.

<sup>203</sup> Sekkâkî, s.358.

<sup>204</sup> Bu bağlamda vaz'ın *تعين اللفظ بإزاء المعنى ولو بمعنوية قرينة* (lafzın bir mananın karşısına karine vasıtası ile dahi olsa tayin edilmesi) şeklinde tanımlanması, hakiki istimalin yanı sıra mecazî kullanımların da vaz' olarak kabul edilebileceği yaklaşımını ortaya koymuş olmaktadır. Leysî, vr.4.

<sup>205</sup> Dicvî, s.7.

<sup>206</sup> Buhârî, I/89.

<sup>207</sup> Bu noktada hakîkî anlam yerine aslî anlam terimine yer vermemiz bilinçli bir tercih olup hatırlanacağı üzere hakîkî anlamdan bahsedilebilmesi için de istimalin gerekli olduğu hususundan ileri gelmektedir. Buna göre aslî anlam, lafzın mütekellimden bağımsız olarak vâzî tarafından kendisi için vaz' olduğu manayı ifade ederken, hakîkî anlam mütekellimin lafızla kendi istimalinde aslî manayı murat etmesi halinde ortaya çıkmaktadır. Şu halde, hakîkî anlamı temelde, aslî mananın istimaline konu olduktan sonraki görünümü olarak ifade etmek mümkündür.

## 2. ASLÎ (LUĞAVÎ – DAR ANLAMıyla) VAZ'

Sekkâkî vaz'a ilişkin, (Vaz', lafzın kendi başına bir mananın karşısına tayin edilmesidir.) tanımını getirmektedir. Karine yoluyla gerçekleşen tayinin vaz' olarak isimlendirilemeyeceğini ifade eden Sekkâkî, tanımda yer alan بنفسها kaydına mecazı tanım kapsamının dışında tutmak için yer verdiğini belirtmektedir.<sup>208</sup> Nitekim İsferyînî, ıstılâhî anlamda vaz'ı iki kısma ayırdıktan sonra بنفسها بجزاء المعنى şeklinde genel anlamıyla vaz'ın mukabili olarak بنفسه على معنى بنفسه (bir şeyin bizzat kendisinin manaya delaleti için tayin edilmesidir.) tanımını vermektedir. İsferyînî aynı zamanda Sekkâkî'nin yaklaşımıyla uyumlu olarak, بنفسها kaydının karneleri dolayısıyla da mecazî anlama delalet eden lafızları tanım dışına çıkardığını belirtmektedir.<sup>209</sup> Şu halde Akşehrî'nin vaz'a ilişkin, بجزاء المعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة (Lafzın delaleti karine ile olmaksızın lafzın mananın karşısına tayinidir.) tanımında karineleri tanım dışı tutması,<sup>210</sup> Sekkâkî'nin bu yaklaşımı ile paralellik arz etmektedir. Bu bağlamda, aslî vaz' türünün aynı zamanda tahkiki vaz' olarak da adlandırılmasını,<sup>211</sup> mecazî anlamların tanım dışı tutulmasından ötürü, salt hakikî anlamda kullanılan lafızların tanım dâhilinde kalmasından hareket etmesi sebebiyle, bu yaklaşımın bir tezahürü olarak görmek mümkündür. Ancak bir lafzın hakikî anlamında kullanıldığının da yine istimal unsuruna bağlı karineler yoluyla anlaşılması, aslî vaz'ın tahkiki vaz' olarak adlandırılmasında, tanım dışı tutulan karineler ile salt, lafzın hakikî manasına gelmesinin mümkün olmayıp başka bir manaya delaletine temel teşkil eden karinelerin anlaşıldığı ortaya çıkmaktadır. Halbükî, tanım dışı tutulan karineler kaydı mutlak olup hiçbir vasıfla kayıtlanmadığından istimalden kaynaklanan tüm karinelerin vaz' tanımı dışında tutulması tanımın zahirine daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Kaldı ki, Sekkâkî'nin tanımında بنفسها (kendi başına) kaydını getimesi vaz'ı belirlemede salt lafzın dikkate alınması gereğini ortaya koymakla lafzı vaz'ın tespitinde esas alınacak tek unsur haline getirmektedir. Şu halde, mecaz anlama delalet etsin yahut etmesin, istimalden kaynaklı tüm karineler ve dolayısıyla da بنفسها

<sup>208</sup> Sekkâkî, s.358.

<sup>209</sup> İsferyînî, s.9.

<sup>210</sup> 'Alî b.'Umer b. 'Usmân el-Akşehrî (v.1285), *ed-Dekâ'iku'l-Muhkeme 'ale's-Sahîfeti'l-Vaz'iyye el-Cedîde (el-Mecmû'u'l-Muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz'* içerisinde), Dâru Ğâri Hirâ', Dimeşk 2005, s.84; Bekşehrî'nin de söz konusu tanımı benimsediği görülmektedir. Bekşehrî, s.113.

<sup>211</sup> 'Anter, s.29.

kaydı gereği istimal unsurunun bizatihi kendisi vaz' kapsamı dışında bırakılmış olacaktır. Dolayısıyla aslî vaz', bir lafzın mütekellimin iradesi ve istimalinden bağımsız olarak ele alındığı vaz' türü haline gelmektedir. Nitekim Anter vaz' denilince anlaşılması gerektiğini savunduğu bu vaz' türünü “ وهو الذي يدل اللفظ بواسطته لا غير ” (Lafzın başkası değil salt kendisi ile manasına delaleti) olarak tanımlayarak<sup>212</sup> esasında istimal unsurunu vaz' dışında tutmuş olmaktadır. Bu durumda, vaz' ilminin konusu aslî vaz' olarak belirlendiğinde, vaz' ilmi mütekellime bağlı kullanımların dışında salt uzlaşımaya dayalı dilsel bir lafız-mana düzlemini esas konusu olarak belirlemiş olmaktadır. Ancak istimalden bağımsız bir lafız-mana düzlemini tespit için yine dili kullanan mütekellimlerin istimallerine bakılması gereği bu yaklaşıma getirilebilecek olan itirazlardan biridir.

## B. MEVZÛ'U BAKIMINDAN VAZ'

Vâzî' tasavvur ettiği mana karşısına bir mevzu' -şu anki incelememiz açısından lafız<sup>213</sup> - belirlerken kimi zaman söz konusu mevzu'u daha önceden tasavvur ettiği kalıplar içerisinde kimi zaman da bu kalıplardan bağımsız olarak mevzû'un kendine özgü karakteri ile belirler. Karşımıza nev'î – şahsî vaz' ayrımı olarak çıkan<sup>214</sup> bu vaz' türlerine verilen isimleri; ilk ihtimalde, mevzû'un belli bir kalıp türüne ait olması; diğer durumda ise mevzu'un nev-i şahsına münhasır konumu üzerinden izah etmek mümkündür.

### 1. ŞAHSÎ VAZ'

Şahsî vaz', lafzın vaz' sırasında vâzî' tarafından kendi hususiyeti ile mülahaza edildiği vaz' türü olarak tanımlanmaktadır.<sup>215</sup> Tanımda geçen kendi hususiyeti kaydı ile mevzû'u olarak belirlenmesi sırasında lafzın siğasının vâzî' tarafından dikkate alınmadığına işaret edilmiş olmaktadır. Buna göre, bir yandan manasına delaletinde lafzın formunun bir etkisi olmamakta, diğer taraftan mana salt lafız üzerinden mevzû'un leh olarak belirlendiği için, lafzın siğasının manasını da ayrıca bünyesinde taşımamaktadır. Dolayısıyla lafzın kendisi ve siğası mananın

<sup>212</sup> Anter, s.29.

<sup>213</sup> Nitekim Anter bu tasnifi “Lafız İtibariyle Vaz” olarak isimlendirmektedir. Anter, s.29.

<sup>214</sup> Dıcvî, s.4; Bekşehrî, s.114; Anter, s.29.

<sup>215</sup> Dıcvî, s. 4; Anter, s.30.

cüzlerine ayrı ayrı delalet etmediklerinden ötürü şahsî vaz' konu olan mananın mürekkepliğinden bahsedilemeyecektir. Şu halde, şahsî vaz'a ilişkin getirilen, vaz' esnasında vâzî' tarafından kendi hususiyeti (müşahhaslığı) ile mülahaza edilen ve manaya delalet etmesinde siğasının (kalıbının, formunun) etkisinin olmadığı vaz' türü, tanımı<sup>216</sup> meseleyi özetler niteliktedir.<sup>217</sup>

## 2. NEV'Î VAZ'

Şahsî vaz'ın mukabili konumunda bulunması hasebiyle nev'î vaz',<sup>218</sup> lafzı vâzî' tarafından hususiyeti ile değil, kalıbı delaletine etki edecek şekilde genel bir şekilde mülahaza edilen vaz' türü olarak tanımlanmıştır.<sup>219</sup> Bu durumda, lafzın vâzî' tarafından genel bir şekilde mülahaza edilmesini sağlayan şey, söz konusu lafzı ve başka lafızları kapsamına alan siğa olarak somutlaşmış ortak mana halini almaktadır. Şu halde, şahsî vaz'dan farklı olarak lafızların manalarına delaleti, salt maddeleri ile olmamakta içinde yer oldukları form lafızların manalarını biçimlendirmektedir. Bu durumda nev'î vaz' türünde lafzın vaz'ından evvel bir form-anlam ilişkisinin belirlenmiş olması gerekmektedir. Diğer bir ifade ile, vâzî' lafızların içerisinde yer alabileceği hey'etlerin hangi anlama delalet edeceğini evvel emirde mülahaza etmektedir. Bu mülahaza, lafızların tek tek anlamları üzerinde olmayıp her lafzın içerisine dâhil olunca kazanacağı genel formel anlamlar üzerinden gerçekleşmektedir.<sup>220</sup> Örneğin, fail kalıbında bulunan her lafız, bir zata ve o zata nispet edilen bir hadese delalet etmesi için vaz' olunur, vâzî'nin bu kalıpta özel lafızlar vaz' etmeden önceki mülahazasıdır.<sup>221</sup> Şu halde ism-i fail, ism-i mef'ul, sıfat-ı müşebbehe, ism-i zaman, ism-i mekan, ism-i tafdil, ism-i mensub ve ism-i alet hey'etleri ile manalarına delalet eden lafızlar nev'î vaz'ın birer örneğini teşkil

<sup>216</sup> 'Anter, s.31.

<sup>217</sup> 'Anter; alem-i şahsî, alem-i cinsî, zamir, işaret ismi, ism-i mevsul, şart ve istifham isimleri, fiil isim, nekre isim, harf, zarf ve mastarların manalarına kipleri ile delalet etmemelerinden ötürü bu vaz' türüne dâhil olduklarını ifade etmiştir. 'Anter, s.30. Ancak bu çıkarımın zamir, ism-i işaret, ism-i mevsul ve nekre isimlerin en azından müfred kullanımları halinde geçerli olabileceğini belirtmek gerekmektedir. Zira هما (o ikisi), تانك (şu iki kadın), اللذين (onlar ki), كاتبون (yazarlar) kelimeleri sırasıyla zamir, ism-i işaret, ism-i mevsul ve nekre isim oldukları halde manalarına delaletlerinde içinde buldukları kalıpların etkisi vardır.

<sup>218</sup> Dıcvî, s.4.

<sup>219</sup> 'Anter, s.32.

<sup>220</sup> Dıcvî, s.4-5.

<sup>221</sup> 'Anter, s.28.

edecektir. Hatta daha da ileri gidilerek vâzı'nın, engel olan bir karine sebebi ile aslı manasına delalet edemeyen lafızların karine bağlantısı bulunan mecâzî bir manaya delalet etmesi de bir nev' sayılarak mecazî kullanımlar da bu vaz' türü içerisinde değerlendirilmişlerdir.<sup>222</sup> Aynı şekilde aralarındaki izafenin vâzı'nın mülâhaza ettiği bir nev' sayılması ile tamlamalar ve isnad ilişkisinin de manayı belirleyen bir vaz' mülâhazası olarak addedilmesi ile kelamın bir nev'î vaz' kabul edilmesi yine bu yaklaşımla mümkün gözükmemektedir.<sup>223</sup> Zira kelam örneğinde vâzı'nın adeta, tüm musned ve musnedun ileyhleri aralarında olumlu yahut olumsuz bir isnad ilişkisi kurulması için vaz' ettim, genel mülâhazası ile lafızları vaz' ettiği kabul edilmiş olmaktadır.<sup>224</sup>

### C. MANA BAKIMINDAN VAZ'

Vâzı', vaz' sürecinde, lafızlar gibi -hatta ondan daha öncelikli olduğu savunulabilecek şekilde- manaları da mülâhaza etmektedir. Bu mülâhaza ediş lafızlarda görüldüğü gibi bir mananın öncelikle genel bir biçimde tasavvur edilişi biçiminde olabileceği gibi mananın haddi zatında bizzat akla getirilmesi şeklinde de olabilir. Bu durumda karşımıza hâss bir mananın hâss, âmm bir mananın âmm ve hâss bir mananın âmm bir biçimde mülâhaza edilmesi şeklinde üç farklı vaz' türü çıkmaktadır. Vaz' âlimlerince özeline geneli kapsamı mümkün görülmediğinden,<sup>225</sup> âmm bir mananın hâss şekilde mülâhaza edilmesi muhal kabul edilip inceleme dışı bırakılmıştır.<sup>226</sup>

#### 1. MANASI ÂMM OLAN ÂMM VAZ'

Âmmın âmm için vaz'ı olarak isimlendirdiği bu vaz' türünü Dıcvî, vâzı'nın genel (küllî) olan bir manayı kendi genelliği (külliği) ile mülâhaza edip şahsî yahut nev'î olarak belirlediği bir lafzı bu mana için tahsis etmesi şeklinde

<sup>222</sup> Dıcvî, s.6.

<sup>223</sup> Dıcvî, s.6.

<sup>224</sup> Dıcvî, s.6; Nasr Suresi'nin nev'î – şahsî vaz' ayrımına göre incelenmesi için bakınız. 'Anter, s.33-35.

<sup>225</sup> Leysî, s.49. Leysî bu durumu hususi bir şeyin küllinin mülâhazasında bir ayna görevi göremeyeceği ifadesi ile izah etmektedir. Benzer bir ifade için bknz; Bekşehrî, s.114.

<sup>226</sup> Leysî dördüncü ihtimalin ortadan kalkması ile mana bakımından geriye üç vaz' türü kaldığını ifade etmektedir. Leysî, s.49; aynı şekilde Bekşehrî dördüncü bir türün bulunmadığını belirtmektedir. Bekşehrî, s.114.



tanımlamaktadır.<sup>227</sup> Âmm bir mananın hâss olarak mülâhaza edilmesi vaz' âlimlerince kabul görmediğinden bu vaz' türünü kısaca manası âmm olan vaz' biçimi olarak tanımlamak mümkündür. Bu vaz' türünün lafız bakımından şahsî türüne, adam, canlı gibi cins isimler<sup>228</sup>, nekre isimler, yine bir kavram türü olarak kıyam gibi mastarlar örnek verilmiştir.<sup>229</sup> Zira bu durumda vâzî' adam lafzını koyarken tüm adamları mülâhaza ederek âmm bir mana mülâhaza etmekte ve buna uygun olarak da yine âmm bir lafız vaz' etmektedir. Bu vaz' türünün nev'î vaz'a konu olan örneklerini ise kalıpları bulunan fiiller ve müştak isimler oluşturmaktadır.<sup>230</sup>

Vaz'ın oluşumuna ilişkin izlenen süreç, lafzın vaz' olunması sonrası farklı bir seyir takip etmektedir. Şöyle ki, vaz' sırasında vâzî' öncelikle dışsal varlıklar yahut onların zihinsel izdüşümlerinden yola çıkarak belirli teklikleri mülâhaza edip bir araya getirmekte ve onlar için belirli yöntemlerle lafızlar vaz' etmektedir. Ancak lafız bir kere vaz' olunup üzerinde uzlaşıldıktan sonra kullanım sırasında muhatap öncelikle lafzın vaz' olunduğu manaya ulaşmaktadır. Bir lafzın tahsis edilmiş olduğu bu mana temelde belirli bir zihinsel taayyünü yansıttığından belirli bir tekliğe delalet eden lafız hâss vasfını kazanacaktır. Manayı idrak etmesinin ardından muhatap mananın içeriğini göz önüne alıp kapsamında yer alan tekliklere ulaşmaktadır. Bu aşamadan itibaren mana, kapsamında birden çok teklik yer almasından ötürü âmm vasfını kazanmaktadır. Şu halde âmm bir manaya ulaşmanın yolu belirli zihinsel bir taayyünün idrakinden geçtiğinden, bir lafız vaz' olunduktan sonra medlulünün anlaşılması hâss olan bir yapıdan âmm olan mananın idrak edilmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Bu durumda vaz' âlimlerinin âmm bir mananın hâss bir yolla mülâhaza edilemeyeceği kabulü, vaz' ilminin vaz' sürecine anlam aktarımlarından bağımsız olarak, vâzî' penceresinden baktıklarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Zira söz konusu kabul salt vâzî'ın vaz' işlemi sürecindeki mülâhazasına ilişkin olup, lafız vaz' olunup anlam aktarımlarına konu kılındığında, âmm bir mananın hâss bir yolla mülâzası mümkün gözükmemektedir.

<sup>227</sup> Dîcvî, s.8.

<sup>228</sup> Leysî, vâzî'ın önce konuşan canlı manasını tasavvur edip ardından bu mananın karşısına insan lafzını vaz' etmesini bu bağlamda örnek olarak vermektedir. Leysî, s.49; Akşehrî, s.89; Bekşehrî, s.109.

<sup>229</sup> Dîcvî, s.8; 'Anter, s.38.

<sup>230</sup> 'Anter, s.39.

## 2. MANASI HÂSS OLAN HÂSS VAZ'

Vâzı'nın, haricen veya zihnen müşahhas olan bir manayı kendi zatı ile mülâhaza edip şahsî veya nev'î olarak mülâhaza edilen bir lafzı bu mana için tahsis ettiği vaz' türüdür.<sup>231</sup> Tanımda geçen haricen veya zihnen müşahhas kaydı temelde vaz'ın medlülün lehi olan mananın harici mi yoksa zihni mi olduğu tartışmasını akıllara getirmektedir. Dicvî haricî müşahhaslığı; dış dünyada mevcut bulunan Zeyd, Amr gibi, yahut da daha doğmamış bebeğe babası tarafından isim verilmesi gibi dışsal varlığı takdir edilmiş şeylerin mülâhaza edilmesi ile açıklamaktadır. Zihinsel müşahhaslığa ise Dicvî tarafından alem-i cins lafız türü örnek verilmektedir.<sup>232</sup> Dolayısıyla zihnen müşahhaslık, bir mananın zihinde belirmesi üzerine kurulup genel anlamda zihinsel teklik (zihni taayyün) manasında anlaşılacağından, teknik anlamda zihinsel teklik, zihinsel küme ve kavramın bizzat kendinin lafzın medlülü olması halinde vaz'ın hâsslığından bahsedilecektir.<sup>233</sup> Bu vaz' türünün şahsî türüne alemler misal verilirken<sup>234</sup> nev'î vaz'a da konu olmuş örneğine ise sarf ilminde kullanılan فعل (feale) harflerinden oluşan heyetleri verilmiştir.<sup>235</sup>

Geldiğimiz noktada, manası âmm ve hâss olan vaz'ın hem şahsî hem de nev'î vaz'a konu örnekleri bulunduğundan, ister şahsî ister ise nev'î vaz türleri ile vaz' edilmiş olsun bir lafzın hâss ve âmm olan bir manaya delalet etmesinin mümkün olduğu açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla salt şahsî – nev'î vaz' ayrımından yola çıkılarak bir lafzın manasının âmm yahut hâss olduğu hakkında kesin bir hükme varılamayacaktır. Ulaştığımız bu sonuç bir lafzın umum yahut husus ifade etmesinin lafzın hey'eti ve yapısına değil bizzat delalet ettiği manaya bağlı olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile, vâzı'nın mevzu'u genel bir mülâhaza ile yahut kalıptan bağımsız olarak belirlemesi, lafzın yapısı ve biçimi üzerinde sonuç doğursa da husus yahut umumiyete salt belirleniş üzerinden doğrudan bir etkide bulunamamaktadır. Bir lafzın âmm yahut hâsslığını belirlemede mananın öncelikli

<sup>231</sup> Dicvî, s.8.

<sup>232</sup> Dicvî, s.8.

<sup>233</sup> Akşehrî ise farklı bir yaklaşımla alem-i cinsleri manası âmm olan âmm vaz' türüne dâhil etmektedir. Akşehrî, s.89.

<sup>234</sup> Leysî, s.49; Akşehrî, s.87; Bekşehrî, s.109; Anter, s.37.

<sup>235</sup> Anter, s.37-38.

konumunu gündeme getiren bu durum âmın neliği tartışması bağlamında da önem ifade etmektedir.

### 3. MANASI HÂSS OLAN ÂMM VAZ'

Mütেকaddim ve mütעהhir vaz' uleması arasında cereyan eden ve vaz' âlimlerinin mezkur şekilde tasnife tabi tutulmasında rol oynayan tartışma, manası hâss olan âm vaz' türünün mevcut olup olmadığına ilişkindir. Mütেকaddimîn böyle bir vaz' türünü kabul etmeyerek âm olan vaz'ı kısaca mevzu'un lehi âm olan vaz' türü olarak tanımlayabilmekte idi.<sup>236</sup> Ancak Adududdîn el-Îcî bu kabule itirazda bulunarak hâss bir mananın âm olarak mûlahaza edilerek vaz'a konu olabileceğini savunmuştur.<sup>237</sup> Bu kabule göre vâzı' bazı manalara lafız tahsis ederken bu manaların bizzat kendilerini tasavvur etmemekte bu manaları *el-kadru'l-müşterek* adı verilen genel bir yapı üzerinden mûlahaza etmektedir.<sup>238</sup> Manaların çokluğu hatta belki sınırsızlığı sebebiyle teker teker mûlahaza edilmelerinin imkânsızlığı temelinde açıklanabilecek olan bu durum, aynı zamanda vâzı' için, mevzu'un leh konumunda olan mananın bizzat mûlahaza edilmesinin bir zorunluluk olmadığı kabulünü de beraberinde getirmektedir.

Meseleyi bu vaz' çeşidi altında ele alınan lafız türleri üzerinden inceleyecek olursak Îcî zamir, ism-i işaret, ism-i mevsul ve harf olmak üzere dört lafız türünün vaz'ının âm mevzû'un lehinin ise hâss olduğunu belirtmektedir.<sup>239</sup> Îcî'ye göre bu lafız türlerinin mevzû'un lehlerinin hâss olmalarının sebebi kapsamlarının ortaklığı kabul etmemesidir.<sup>240</sup> Sözelimi bir ism-i işaret olan هـ (hazihî) lafzı vaz' edilirken öncelikle tekil, dişil olan çok sayıda varlık, vâzı' tarafından "kendisine işaret edilen tekil dişil varlık" şeklinde genel bir biçimde mûlahaza edilmektedir. Ardından vâzı' هـ lafzını bu genel mûlahaza için değil, mûlahaza kapsamında kalan fertlerin her biri için tek seferde vaz' etmektedir. Şu halde tekil ve dişil olup işarete konu olan tüm

<sup>236</sup> Dicvî, s.9-10.

<sup>237</sup> Ebu'l-Fazl 'Adududdîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdilgaffâr el-Îcî (v. 756/1355), *er-Risâletu'l-Vaz'iyye (el-Mecmû'u'l-Muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz'* içerisinde), Dâru Ğâri Hirâ', Dimeşk 2006, s.39.

<sup>238</sup> Îcî, *er-Risâletu'l-Vaz'iyye*, s.39. Benzer bir görüş için bkz; Câmî, s.419.

<sup>239</sup> Îcî, *er-Risâletu'l-Vaz'iyye*, s.39-40.

<sup>240</sup> Îcî, *er-Risâletu'l-Vaz'iyye*, s.39.

varlıkların her biri için هذه lafzı vaz' olunmakta,<sup>241</sup> ancak bu vaz' işlemi, söz konusu varlıkların her birinin ayrı ayrı mülâhazası değil, genel mananın (*el-kadru'l-müşterek*) mülâhazası vasıtası ile gerçekleştirilmektedir. İcî bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

Bu lafız, söz konusu müşahhasların her biri için vaz' edilmiştir. Öyle ki, bu lafızdan el-kadru'l-müşterek değil, hususî olarak yalnızca bir (müşahhas) anlaşılır. Dolayısıyla, söz konusu genel mülâhaza mevzû'un leh olmayıp, mevzû'un lehin anlaşılması için bir alettir. Şu halde, ortada mevzû'un lehi müşahhas genel bir vaz' bulunmaktadır.<sup>242</sup>

İcî'nin açıklamaları sonrası akla gelen ilk soru, bu vaz' türünün örneği konumundaki lafızların, müşterek lafızlardan farkının ne olduğudur. Zira, ortada mevzû'un lehi farklı müşahhas varlıklar olan, dolayısıyla manası birden fazla, tek bir lafız bulunmaktadır. Müşterek lafızların da mevzû'un lehi (manası) birden fazla olduğundan ötürü, İcî'nin önerdiği bu vaz' türüne dâhil olan lafızlar, müşterek bir lafız türü olarak mülâhaza edilebilecektir. Bu durum ise dilde müşterek lafızlara ciddi bir yaygınlık kazandıracığından kabul edilebilir nitelikte gözükmemektedir. Getirilen bu itiraza, müşterek lafızların manalarının her birine ayrı ayrı vaz' edilirken, bu vaz' türünde genel bir mülâhaza üzerinden gerçekleşen tek bir vaz' bulunduğu şeklinde yanıt verilebilir. Ancak bu noktada her biri ayrı bir mevzû'un leh olarak kabul edilen müşahhas varlıklar için tek bir lafzın, tek bir vaz' işlemi ile nasıl vaz' olunabileceği açıklanması gereken bir meseledir. Zira, mevzu'un lehin çokluğunun beraberinde her bir mevzû'un leh için ayrı bir vaz' işlemini gerektireceği pekala savunulması mehtemel bir durumdur. Ortaya çıkan bu sorunsalla bağlantılı bir diğer mesele de, bir şeyin vasıtasını bilmenin bir şeyi bilme sayılıp sayılamayacağı hususudur. Genel mülâhazayı bilmek kapsamındaki manaları bilmek anlamına gelmeyeceği kabulünden hareket edildiğinde, bilinmeyen bir şey için bir mevzu' tahsis etmek mümkün olmadığından, manası hâss olan âmm bir vaz' türünden bahsedilemeyecektir. Şu halde, manası hâss olan âmm vaz' türünde vâzı' tarafından bilinen şey, genel mülâhazanın bizzat kendisi olduğundan, vaz'ın mevzu'un lehi olan mana bu mülâhazanın bizzat kendisi haline gelmektedir. Vâzı' tarafından mülâhaza

<sup>241</sup> Meselenin هذا ism-i işareti üzerinden bir izahı için bakınız; Dicvî, s.9.

<sup>242</sup> İcî, *er-Risâletu'l-Vaz'iyye*, s.39.

edilen bu mana ise âmm nitelikte olduğundan İcî tarafından manası hâss olan âmm vaz' türü altında değerlendirilen lafızlar, mütekaddim vaz' âlimleri nezdinde olduğu gibi, manası âmm olan âmm vaz' türünün birer örneği olacaktır.<sup>243</sup> Örneğin, هذه lafzı vaz' edilirken vâzî' kendisine işaret edilen tekil dişil varlıkların tamamını bilemeyeceğinden, lafzın mevzu'u lehi "kendisine işaret edilen tekil dişil" âmm manasının bizzat kendisi olmaktadır. Dikkat edilecek olursa mütekaddim dönem âlimlerinin yaklaşımında vaz' türünün belirlenmesinde vâzî'in manayı mülâhaza biçimi önem kazanırken, vaz' olunmuş bir lafzın mütekellim tarafından nasıl istimal edildiği arka planda kalmaktadır. Manası hâss olan âmm vaz' türü kapsamında değerlendirilen lafızların büyük çoğunlukla vâzî'in mülâhaza ettiği genel mana için değil, mana kapsamında yer alan teklikler için kullanılması sebebiyle, bu yaklaşım önemli bir soruna da kapı aralamaktadır. Zira bir lafzın vaz' olduğu manadan başka bir mana için istimal edilmesi, bizleri zamir, ism-i işaret, ism-i mevsul ve harflerin çoğunlukla vaz' oldukları mananın dışında yani mecazî anlamda kullanıldıkları gibi yerleşik mecaz anlayış ve kullanımına aykırı bir sonuca götürmektedir.<sup>244</sup> Meseleyi, هذه örneğimiz üzerinden incelemeye devam edersek lafzın, "Hazihi (هذه) tekil ve dişiller için kullanılabilir." şeklinde vâzî'in mülâhaza ettiği genel anlam için istimali, bizzat genel manaya delalet ettiğinden mütekaddimin ulema nezdinde hakiki manasında kullanılmıştır. Ancak "Bu (هذه), salih bir kadındır." istimalinde lafız, vaz' olduğu genel manaya değil aksine belirli bir tekil kişiye delalet ettiği için, mecaz anlamıyla kullanılmış olmakta ve lafzın bu şekilde istimali oldukça yaygın olduğundan dilde mecazî kullanım sahası kabul sınırlarını aşacak biçimde genişlemektedir.

Manası hâss olan âmm vaz' türüne dair ortaya çıkan meseleleri söz konusu vaz' türü kapsamında yer alan lafız türlerinin, istimal ile olan kimi zaman ayrılmaz nitelikte gözükene sıkı ilişkisine bağlamak mümkündür. Dar anlamıyla vaz'ın, istimali vaz' kapsamından dışlaması ile yakından irtibatlı olan bu mesele, her halükarda vaz' ilminin esas iştiğal konusunu oluşturduğundan, çalışmamızda sorunsalın haline ilişkin çözümler ortaya konulmaya çalışılmayacaktır. Meselenin çalışmamızda zikredilmesi ise, istimalin fıkıh usulündeki önemini göstermek ve fıkıh usulünün

<sup>243</sup> Dıcvî s.9.

<sup>244</sup> Dıcvî, s.10.

lafızları istimale konu oldukları halde ele almaları gerektiği yönündeki yaklaşımı güçlendirmesi sebebi ile bilinçli bir tercih olup bu durum aynı zamanda meseleye ilişkin ortaya çıkan sorunsalları fıkıh usulü dışında tutma bakımından da önem arz etmektedir. Zira manası hâss vaz'ı âmm olarak kabul edilen zamir, ism-i işaret, ism-i mevsul ve harf lafız türleri istimal olunduıkları manalar üzerinden elel alındıklarında, bu lafızların vâzı' tarafından ne tür bir vaz' ile vaz' olunduıkları tartışması geri planda kalacaktır. Dolayısıyla, vaz' kavramının istimali içerecek şekilde genel anlamıyla kabulü, fıkıh usulünü esas inceleme sahası olan hükümler üzerine yoğunlaşmaya yönelteceği gibi, fıkıh usulcüsünün doğrudan inceleme sahasını oluşturmayan salt dilsel tartışmalarla mesai harcayıp aslî konusundan uzaklaşması tehlikesini de ortadan kaldıracaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### UMUM VE HUSUS KAVRAMLARI

#### I. UMUM

Umum, fıkıh usulünde lügat anlamıyla ilişkili şekilde terimleştiğinden ötürü menkul bir kavram olup umumun ıstılâhî anlamının daha doğru anlaşılabilmesi için luğavî kullanımının incelenmesi bir zaruriyettir.

#### A. SÖZLÜK ANLAMıyla UMUM

Umum (عُوم) masdarının ilişkili olduğu عَم fiili sözlükte birden fazla anlama gelmektedir. Bu bağlamda عَم fiili ve umum (عُوم) masdarının manaları üç temel istimal üzerinden ele alınacaktır:

i) عَم يَعْ عُمومة şeklinde lazım fiil olarak kullanıldığında عَم fiili “amca oldu” manasına gelmektedir. Bu anlamında masdar hali عُمومة (‘umûme) olup عَم الرَّجُل cümlesi “Adam amca oldu.” manası taşımaktadır.<sup>245</sup> Nitekim bir kimseyi amca olarak çağırma عَمَّ الرَّجُل تَعَمَّتُ olarak ifade edilirken<sup>246</sup> استعممته cümlesi “onu amca kabul ettim.” anlamına gelmektedir.<sup>247</sup>

ii) عَم “başa sarık sarmak” manasında da kullanılmaktadır.<sup>248</sup> Buna göre، العمامة (imame) baştaki sarık anlamına gelirken<sup>249</sup>، اعتم fiili “sarık sardı” manasını ifade

<sup>245</sup> Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, (v.817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2009, s.913; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (v. 400/1009'dan önce), *Mu'cemu's-Sihâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2005, s.743; İbn Menzûr, XII/423-424; Cevherî, s.743; Muhammed Ebû Bekir b. Şemsiddîn er-Râzî (v. 666/1268'den sonra), *Muhtâru's-Sihâh*, Dâru'l-Feyhâ', Dimeşk 2010, 314. Zebîdî bu kullanımda masdarının عُموم olabileceğini de zikretmektedir. Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (v.1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrût 1994, XVII/504.

<sup>246</sup> Cevherî, s.743; Ezherî, I/120; benzer bir örnek için bakınız, Fîrûzâbâdî, s.913; Zebîdî, XVII/504; İbn Menzûr, XXII/424.

<sup>247</sup> Fîrûzâbâdî, s.913; Zebîdî, XVII/504. benzer bir örnek için bakınız, Ezherî, I/120.

<sup>248</sup> İbn Menzûr, XXII/424.

<sup>249</sup> Fîrûzâbâdî, s.913; İbn Menzûr, XXII/424.

etmektedir.<sup>250</sup> Nitekim, ألبسته العمامة عمته cümlesi “Başımı sarıkla örttüm.” anlamına gelmektedir.<sup>251</sup>

iii) عمّ fiilinin bir diğer kullanımı عَامٌّ فَهُوَ عَامٌّ şeklinde tasrif edilmektedir.<sup>252</sup> Cevherî ve Zebîdî bu kullanımda عمّ fiilinin شَمِلَ الجماعة (Bir topluluğu kapsadı.) anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>253</sup> Buna göre, عمهم بالعطية (Eli açıklığı ile, onları kapsadı.) ve يعم القوم بخيره (Toplumu, yaptığı hayırlarla kuşattı.) ifadeleri umumun bu anlamını yansıtmaktadır.<sup>254</sup> Buna göre, خَيْرٌ عَامٌّ (kapsayan hayır) hayrın insanları kapsadığını ifade etmiş olmaktadır. Bu bağlamda, العمّ tabiri topluma iyiliği dokunmuş insanlar için kullanılmaktadır.<sup>255</sup> Aynı şekilde يعم الناس بمعرفه (İyilikte, insanları kapsadı.) cümlesi يجمعهم (onları bir araya getirdi.) üzerinden açıklanmıştır.<sup>256</sup> Bu bağlamda, طال (yayılmak) ve serpilip tam ol-<sup>257</sup>, umumun (عُموم) yakın anlamlı olduğu fiillerdir. Zira, uzayarak yaprakları açılıp genişlemiş hurma ağacı için العميمة yahut العمّ denilirken,<sup>258</sup> cariyeye için de العميمة sıfatı kullanılabilir.<sup>259</sup> Benzer şekilde İbn Menzûr bitkilerin yanı sıra erkekler için de العميم sıfatının kullanılabileceğini ifade etmektedir.<sup>260</sup> Bu bağlamda, uzamış bitki için de نبتٌ يعومُّ<sup>261</sup>, نبتٌ عميمٌ yahut نبتٌ اعتماماً (Bitki uzadıkça uzadı.) ifadeleri kullanılabilir.<sup>262</sup> Umumun kapsamak bağlamında anlamıyla ilişkili olarak görülen bir diğer istimal örneği عمّ المطرُ الرض (Yağmur her yeri kapladı -etkisi altına aldı.) cümlesidir. Buna göre غَيْتٌ عَامٌّ (yaygın yağış) ise yağmurun birçok yere yağdığını ifade etmektedir.<sup>263</sup>

<sup>250</sup> İbn Menzûr, XXII/424-425.

<sup>251</sup> İbn Menzûr, XXII/425.

<sup>252</sup> Zebîdî, XVII/507.

<sup>253</sup> Cevherî, s.743; Zebîdî, XVII/507. Benzer ifadeler için bakınız, Muhammed Ebû Bekir er-Râzî, s.314.

<sup>254</sup> Zebîdî, XVII/507.

<sup>255</sup> İbn Menzûr, XXII/427.

<sup>256</sup> Zebîdî, XVII/507.

<sup>257</sup> Cevherî, s.743; İbn Menzûr, XXII/426.

<sup>258</sup> Zebîdî kelimeyi العمّ (el-‘amm) şeklinde verirken (Zebîdî, XVII/505.), Ezherî'nin *Tehzîbu'l-Luğa*'sında kelime, bir hadis-i şerifin râvîsinin aktarımları delil gösterilerek kelimeyi العمّ (el-‘umm) şeklinde zikredilmektedir. Ezherî, I/119. Benzer ifadeler için bakınız, İbn Menzûr, XXII/426.

<sup>259</sup> Zebîdî, XVII/506.

<sup>260</sup> İbn Menzûr, XXII/425.

<sup>261</sup> Zebîdî, XVII/506.

<sup>262</sup> Ezherî, I/119. İbn Menzûr, XXII/425. Benzer nitelikte örnekler için bakınız, Ezherî, I/119-121.

<sup>263</sup> Debûsî, s.94; Âmidî, II/244.





böyle bir kullanımın hakiki değil mecaz yollu olduğu şeklinde yanıt verilmiştir. Zira, kullanımlarda aslolan hakikî istimal olup, hakikate imkan varken mecaz yollu bir istimale başvurmak uygun değildir.<sup>270</sup> Dolayısıyla, umum ve âmm ayırımına ilişkin ortaya konan bu hassasiyet çalışmamızda da sürdürülmeye çalışılarak umum kapasama ilişkisinin bizatihi kendisi, âmm ise kapsama ilişkisinin kapsayan unsuru olarak kullanılacaktır. Umumun, kapsayan öge olarak anlaşılması gereken yerlerde ise kullanım mecazî olarak kabul edilmelidir.

## B. TERİM ANLAMıyla UMUM

Umuma kaynaklık eden sözlük anlamı olarak tespit edilen هُوَ شَمُولٌ أَمْرٌ لِمَتَعَدِّدٍ الْعُمُومُ (Umum, bir şeyin bir çokluğu kapsamasıdır).<sup>271</sup> lüğavî umum tanımı, umum kavramının terim anlamın incelenmesinde başlangıç noktası olarak kabul edilmelidir. Bu durumda umum temelde bir kapsama ilişkisi haline gelmekte olup bu kapsama ilişkisi; kapsayan, kapsanılan ve kapsama ögelerini gerektirdiğinden, umumun terim anlamına ilişkin getirilen tanımlar söz konusu unsurları içermek durumundadır. Dolayısıyla bir umum ilişkisinde ortaya çıkan

- i) Âmm olan şeyin neliği
- ii) Âmma konu olan şeyin neliği (âmmın mahalli)
- iii) Kapsama ilişkisinin niceliği ve niteliği

unsurlarına ilişkin takınılan tavır farklılığı, umuma ilişkin getirilen tanımlarda karşılaşılan çeşitliliğin temelini oluşturmaktadır. Şu halde, adı geçen ögelere ilişkin yaklaşımları öncelikle incelemek, umumun terim anlamını belirlemek amacıyla getirilen tanımların anlaşılması ve irdelenmesinde kolaylık sağlayacaktır.

Fıkıh usulünün, hükmü inceleme konusu edinmesi hükmün fakih tarafından bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Sünnet ile beraber hükmün ana kaynağını oluşturan Kitap kelimelerden müteşekkil olduğundan, umum kavramı terim anlamını fıkıh usulü bağlamında kelime-mana yani vaz' ilişkisi bağlamında kazanmaktadır. Sünnetin kavli türü yine terimsel incelemeyi lafız-mana ilişkisine yoğunlaştırırken, fiilî ve taktirî sünnet, fiilleri hükmün bir parçası haline getirdiğinden, fiillerin

<sup>270</sup> Şevkânî, I/517.

<sup>271</sup> İsnevî, Dâru İbni Hazm, I/443; İbnu'l-Humâm, s.64; Şevkânî, I/507.

umumuna ilişkin tartışmayla umumun terim anlamına farklı bir boyut kazandırmaktadır. Şu halde, umum terim anlamıyla temelde lafız-anlam ilişkisi bağlamında ele alınırken fiillerin umumundan bahsedilip edilemeyeceği ayrı bir başlık altında incelenmelidir.

### **C. UMUM İLİŞKİSİ**

Lugavi anlamından yola çıkılarak umum kapsama ifade etmesinin anlaşılması kapsama ilişkisini umumun bir unsuru haline getirmektedir. Ancak umumun, ne tür kapsama ilişkisi gerektireceği diğer bir ifade ile her kapsama ilişkisinin bir umum ilişkisi olarak kabul edilip edilemeyeceğinin tespiti için umuma konu kapsama ilişkisinin farklı açılardan ele alınması gerekmektedir.

#### **1. KAYNAĞI BAKIMINDAN**

Hükmün anlaşılmasına temel teşkil etmesi sebebiyle lafız – mana ilişkisi fıkıh usulü bağlamında umum ilişkisinin ortaya çıkış noktasını oluşturmaktadır. Lafzın mana ile olan münasebeti delalet yoluyla kurulduğundan, umum ilişkisi bağlamında kapsama ögesi delalet kavramı üzerine yapılandırılmış olmaktadır. Bu durum umum kavramı bağlamında delalet kaynaklı bir kapsama ilişkisini beraberinde getirmektedir. Fıkıhın konusu konumundaki hükmün dil yoluyla bilinebilmesi sebebiyle burada herhangi bir yolla değil, vaz' yoluyla gerçekleşen bir delalet söz konusudur. Ancak bu noktada vaz' ile ne anlaşılması gerektiği diğer bir ifade ile vaz'ın kapsamı noktasında genel vaz' ve aslî (dar anlamıyla) vaz' şeklinde iki farklı yaklaşımın ortaya çıkması mümkündür. Bu görüş farklılığı temelde istimal unsurunun vaz' kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği hususunda gündeme gelen yaklaşımlar üzerinden izah edilebilir. Buna göre kapsama unsurunun kaynağının istimali bünyesinde barındırmayan dar anlamıyla vaz' ile mütekellimin istimalini de içeren genel vaz' olmasına göre iki farklı umum ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

##### **a. Vaz'î umum**

Şatibi tarafından *kıyasî umum* olarak adlandırılan bu umum ilişkisi kaynağını aslî vaz'dan (dar anlamı ile vaz'dan) almaktadır.<sup>272</sup> Bir umum ilişkisinin varlığı incelenirken lafzı kullanan tarafın istimalinin kapsam dışı tutulması gerektiği yaklaşımının bir sonucu olarak görülebilecek olan bu umum türü esasında bir lafzın âmm olup olmadığına lügatteki anlam veya anlamları üzerinden karar verileceği ön kabulünden hareket etmektedir. Diğer bir ifade ile lafızların ve sığalarının manalarına kullanımlarından bağımsız olarak ulaşılabileceğinin benimsenmesi ile bu yaklaşım, lafızların lügavî ve siğa bakımından ele alınmasını umum incelemelerinin odak noktası haline getirmektedir. Şu halde, eserlerinde umum lafızlarını lügavî anlamları ve sahip oldukları sığalara göre adeta bir liste halinde ortaya koyan usul âlimlerinin vaz'î umum ilişkisine yakın bir tutum benimsedikleri söylenebilecektir.

Vaz'î umum yaklaşımının açık bir örneğini klasik dönem Hanefî usulünün umum anlayışının şekillenmesinde<sup>273</sup> önemli katkıları bulunan Ebu'l-'Usr Fahrulislâm el-Pezdevî'nin *Kenzu'l-vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* adlı eserinde görmek mümkündür.<sup>274</sup> Ulemanın çoğunluğu tarafından<sup>275</sup> Kur'an'ın nazm ve mananın birlikteliğinden müteşekkil olduğu hususundan yola çıkan Pezdevî, bu sebeple şer'î hükümlere ancak hem nazm<sup>276</sup> hem de mananın bilinmesi ile vakıf olunabileceği sonucuna ulaşmaktadır.<sup>277</sup> Buna göre Pezdevî şer'î hükümlerin bilinmesi için dört boyutlu bir taksimi şu şekilde ifade etmektedir:

<sup>272</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnâtî (v. 790/1388), *el-Muvâfekat*, Dâru'bn-i 'Affân, Huber 1997, IV/18.

<sup>273</sup> Umum – husus kavramları bağlamında klasik dönem Hanefî usulü tabiri çalışmamızda, Cessâs – Debûsî – Pezdevî – Serahsî usul çizgisi için kullanılacaktır.

<sup>274</sup> Klasik Hanefî literatüründe, umum ve husus kavramlarının mütekellimin istimalinden bağımsız ele alınması gerektiği yaklaşımının köklerini daha öncesinde Debûsî'de görmek mümkündür. Debûsî'nin âmm ve hâss lafızlarını altında ele aldığı *القول في أسماء الألفاظ في حق قدر تناولها مسميات* (Müsemmayatını Kapsayabilmesi Bakımından Lafızların İsimlerine Dair Söz) başlık mesele ilişkin açık hükme varılmasını zorlaştırsa da; hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye lafız türlerinin *القول في أقسام أنواع استعمال الكلام* (Kelâmın İstimal Türlerinin Kısımlarına Dair Söz) başlığı altında ele alınması âmm ve hâss lafızların tespitinde istimalin belirleyici nitelikte olmadığı yaklaşımına kapı aralamaktadır. Debûsî, s.94 ve 119.

<sup>275</sup> Pezdevî bu noktada Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kavle göre, nazmın Kur'an'ın lazım bir rüknü olmayıp ruhsata binaen, ikrah altında imanın ikrar rüknünde olduğu gibi, sâkit olabileceği yaklaşımına ayrı bir parantez açmaktadır. Bezdevî, s.95.

<sup>276</sup> Pezdevî'nin taksimatında lafız yerine nazm ibaresini tercih etmesi ise, sınıflandırmanın konusu Kitâbullah olduğu için edebe riayet olarak kabul edilmiştir. Zira hatırlanacağı üzere lafız sözcüğü lügavî olarak bir şeyin ağızdan fırlatılması anlamına geldiğinden, lafız ibaresinin Allah'ın kelâmı için kullanılması yerinde bir istimal olmayacaktır. Molla Ciyûn b. Ebî Se'îd b. 'Ubeydillah el-Mîhevî (v. 1130/1718), *Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr (Keşfu'l-Esrâr* ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I/27.

<sup>277</sup> Bezdevî, I/95.

“Şer’î hükümlerin<sup>278</sup> bilinmesi dayandığı dört kısım şudur:

- Birinci kısım: Nazmın siğa ve lügat bakımından<sup>279</sup> vecihlerine<sup>280</sup> ilişkindir.
- İkinci kısım: Bu nazımla gerçekleşen beyanın vecihlerine ilişkindir.<sup>281</sup>
- Üçüncü kısım: Bu nazmın istimalinin vecihlerine ve beyan bahsindeki görünümüne ilişkindir.
- Dördüncü kısım: Bu nazmın istimali ile ortaya çıkan manalar ile (mütেকellime ait) muradın imkân ve güç yettiği ölçüde<sup>282</sup> anlaşılması ve (bu hususta) başarıya ulaşılmasına ilişkindir.<sup>283</sup>

Pezdevî ardından birinci kısmı kendi içerisinde hâss, âmm, müşterek ve müevvel kısımlarına ayırmaktadır.<sup>284</sup> Görüldüğü üzere umum ve husus kavramlarının istimalden bağımsız olarak ele alınması gerektiği hususu, Pezdevî tarafından benimsenmiş gözükmemektedir. Âmm ve hâssin içerisinde yer aldığı nazm vecihlerinin taksimde ilk sırada yer almasını Pezdevî şârihi Buhârî, mana için vaz’ olunmuş lafzın manaya vaz’an tekaddüm etmesi ile açıklamaktadır.<sup>285</sup> Şu kadar var ki, vaz’ işlemi sırasında vâzî’in önce manayı ardından bu mana için bir lafız vaz’ ettiğinden yola çıkıldığında, Buhârî’nin yaklaşımının, vâzî’in değil muhatabın bakış açısını yansıttığı söylenebilecektir. Zira mütেকellimi dinleyen taraf, manaya lafzın nazmındaki tasarruflar üzerinden ulaşabilmektedir. Şu halde, Buhârî’nin serdettiği bu görüş, fıkıh usulü ve vaz’ ilimlerinin lafız – mana örgüsüne yaklaşım farklılıklarının tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Şöyle ki, vaz’ âlimi bir anlatım ögesini incelerken kendini hem mütেকellim hem de müstemi’den soyutlayarak, anlatımda kullanılan lafızları

<sup>278</sup> Buhârî, şer’î hükümler kaydı ile şer’î hükümlere ilişkin olmayan kıssalar ve hikmetli örnekler gibi bölümlerin tanım dışı kaldığı belirtmektedir. Bu bağlamda Buhârî, Kitâb’ın şer’î hükümlerle ilişkili olmayan hiçbir bölümü yoktur yaklaşımını paylaşmadığını da ifade etmektedir. Buhârî, I/80.

<sup>279</sup> Buhârî, lügat ve siğa ayrımının bilinçli bir tercih olduğundan yola çıkarak lügavi mananın lafzın maddesinden, sîgî (siğa ile ilişkili) mananın ise lafzın hey’etinden anlaşıldığının altını çizmektedir. Buhârî, I/80.

<sup>280</sup> Buhârî vecih kavramı ile yol – yöntemin kastedildiğini belirtmektedir. Buhârî, I/80.

<sup>281</sup> Buhârî ikinci kısmın, nazmın manasının dinleyendeki açıklık ve kapalılığına ilişkin olduğundan yola çıkarak, bu kısmın lafzın terkibe girmesi ile ortaya çıktığını belirtmektedir. Buhârî, I/80. Verdiği زيد مُنْطَلِقٌ (Zeyd ayrıldır.) örneğinden her iki lafzın vaz’ bakımından sahip olduğu mananın dışında intilâkın (ayrılmanın) Zeyd’e isnad edilmesi ile terkibden kaynaklanan manaya da sahip olduğunu belirtmesi ile Buhârî’nin terkib ile isnadî terkibi esas aldığı anlaşılmaktadır. Buhârî, I/82.

<sup>282</sup> Buhârî, imkan ve güç ibarelerinin kulun takatinin sınırını gösterme bakımından eş anlamlı olduğunu ifade etmektedir. Buhârî, I/82.

<sup>283</sup> Bezdevî, I/95.

<sup>284</sup> Bezdevî, I/95.

<sup>285</sup> Buhârî, I/80.

vâzî' penceresinden ele alırken; fıkıh usulcüsü hükmü anlamayı amaçladığından lafız – mana örgüsüne anlatımın anlayan (mustemi') tarafı penceresinden yaklaşmaktadır.

Buhârî, kaynağını aslî vaz' olarak da ifade ettiği ilk kısmın istimalden soyutlanmış olmasının bir diğer gerekçesi olarak müşterek lafızların birinci kısım içerisinde yer almış olmasını göstermektedir.<sup>286</sup> Şöyle ki, müşterek lafzın tüm manalarının murat edilmiş olması Buhârî'ye göre mümkün olmadığından, irade nazma eklendiği andan itibaren artık kastedilen tek bir manadan bahsedilebileceğinden müştereklik ortadan kalmış olacaktır.<sup>287</sup> Hâlbuki müşterek lafız birinci kısmın bir veçhi olduğundan, hâss ve âmm lafızların da içinde bulunduğu bu kısım istimalden soyutlanarak belirlenmiş olmalıdır.

### **b. İstimâlî Umum**

Lafzın mütekellim tarafından istimal edilmesi ile lafzın manaya delaleti sürecine mütekellimin iradesi yahut kastı dâhil olmaktadır. Buna göre özne öncelikle bir manayı aktarmayı murat etmekte ardından bu manayı kastederek, kastettiği bu manaya delalet edecek bir lafzı, çoğunlukla bir kelam içerisinde, belirli bir bağlamda istimal etmektedir. Bu durumda muhatabın, mütekellimin kastettiği manayı anlayabilmesi için; vâzî' tarafından vaz' olunmuş lafız, bu lafzın içerisinde yer aldığı kelamî bağlam ve hem lafzın hem de kelamın içerisinde bulunduğu dışsal bağlam olmak üzere üç boyutlu bir yapıdan hareket etmesi gerekmektedir. Zira, irade ve kastın öznel niteliği bu unsurların dışı vurulmadıkça muhatap konumundaki insan tarafından bilinmesini imkansız hale getirmektedir. Dikkat edilecek olursa, anlatım ögesinin anlaşılıp anlaşma sürecinin tamamlanması için muhatap tarafından tespiti amaçlanan esas unsur mütekellimin irade ve kastı olmaktadır. Bu irade ve kastın anlaşılabilmesi için ise lafız tek başına adeta bir karine konumuna geldiğinden, daha güçlü aksi bir karinenin varlığı halinde lafzın, mütekellim tarafından vâzî'in vaz' ettiği anlamdan farklı bir manaya delaleti söz konusu olabilmektedir. Şu halde, anlaşma sürecinde mütekellimin iradesi ve bu iradeyi yansıttığı istimali, mananın anlaşılmasında lafzın lügavi manasının önüne geçerek merkezi bir konuma yükselmektedir.

<sup>286</sup> Buhârî, I/89.

<sup>287</sup> Buhârî, I/89.

Mananın idrakinde lafzın istimalinin merkezi konumundan hareket eden hareket eden Şâtıbî, umumu iki kısma ayırmaktadır. Kıyasî umum ve lafzî umum adını verdiği ilk kısım lafzın aslî vaz'ı gereği siğasının umumuna delalet ettiği lafız türünü oluşturmaktadır.<sup>288</sup> Yukarıdan incelenen vaz'î umumun karşılığı olan bu lafız türünün mukabiline ise Şâtıbî, umumiyetinin tespitinin, lafzın mütekellimce istimaline ilişkin kasta göre yapıldığı *istimalî umum* yerleştirmektedir.<sup>289</sup> Bu noktada Şâtıbî, anlam aktarımında mütekellimin iradesinin esas olup lafzın bu iradenin anlaşılmasında bir karine olabilmesinden yola çıkarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Arapçanın temel esaslarında biri, istimalî bir asıl ile kıyasî bir asıl çatıştığında hüküm istimali olana göre verilir, kaidesidir... Özetle umumda muteber olan istimaldir.”<sup>290</sup>

Görüldüğü üzere lafzın aslî vaz'ından ziyade, mütekellimin o lafzı nasıl ve hangi bağlamda istimal ettiğinin kelamın anlaşılmasında esas olması Şâtıbî'nin umumdan, istimalî umumunu anlamasının gerekçesini oluşturmaktadır. Umumun istimal dolayısıyla mütekellimin kasıt ve iradesi dikkate alınarak belirlenmesi bu durumu lafzın vâzî' tarafından umum için vaz' edilip edilmediği hususunu fer'î bir tartışma haline getirmektedir. Buna göre, mütekellimin kendisi ile umum kastettiği lafzın siğası umum ifade edebileceği gibi bunun aksi de mümkündür.<sup>291</sup> Bu durumun bir diğer sonucu, bir lafzın aslen vaz' olduğu manasında kullanılmasının dahi istimal sonucu anlaşılabilmesinin altını çizmektedir. Dolayısıyla mütekellim lafzın lügavi manasında hiçbir değişiklikte bulunmasa dahi bu durumun anlaşılması yine istimal üzerinden gerçekleşebilecektir.<sup>292</sup> Şâtıbî, mütekellimin lafzı aslî vaz'ının aksine kullanabileceğinin bir göstergesi olarak, lafzın kapsamında yer alan bir sınıfın

<sup>288</sup> Şâtıbî, IV/19.

<sup>289</sup> Şâtıbî, IV/19. Bir diğer tasnifinde Şâtıbî, siğası umuma delalet eden lafızların mukabilinde *istikrâ yollu umum (tümevarımsal umum)* türünü zikretmektedir. Umumuna delalet eden bir siğa bulunmadığı halde farklı çok sayıda istimalden yola çıkılarak adeta hükme ilişkin âmm bir lafızla ortaya konmuş bir kelam varmış gibi hareket edilmesi Şâtıbî'ye göre bu umum türünün esasını oluşturmaktadır. Bu umum türüne raf'u'l-harac (zorluğun kaldırılması) ilkesini örnek veren Şâtıbî, bu ilkeye dair siğası umum olan bir hüküm bulunmadığını savunurken ilkeye çok sayıda farklı hüküm üzerinden ulaşıldığını belirtmektedir. Şâtıbî, IV/57-58.

<sup>290</sup> Şâtıbî, IV/19 ve 21.

<sup>291</sup> Nitekim Şâtıbî bir lafzın aslî vaz'ının aksine istimal ile umum ifade edebileceğini açıkça belirtmektedir. Şâtıbî, IV/19.

<sup>292</sup> Şâtıbî her iki ihtimalin de halin gereği ile anlaşılacağını vurgularken bu duruma işaret etmiş olmaktadır. Şâtıbî, IV/19.

mütekellimce kapsam dışı bırakılabileceği hususunu gündeme getirmektedir.<sup>293</sup> Örneğin, نَذَرَ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا (Rabbinin izni ile her şeyi yok eder.)<sup>294</sup> ayetinde gökler, yer ve dağların kastedilmemesi âmm olan كُلَّ شَيْءٍ ibaresinin aslen vaz' olunduğu manasının mütekellimce kısıtlandığını göstermektedir. Aynı şekilde من دخل داري أكرمه (Eve kim girerse ona ikramda bulunurum), kelamında mütekellim, evine geldiğinde kendine ikram etmeyeceğinden kendini âmm olan من lafzının kapsamı dışında tutmaktadır.<sup>295</sup> Kelam kapsamında değerlendirilebilecek olan bu istimal bağlamını Şâtıbî daha da ileriye taşıyarak aslen umum için vaz' olunmuş lafızların istisnaya başvurulmadan kapsamının mütekellimce daraltılmasını Arapların yaygın kullanımı olarak değerlendirerek<sup>296</sup> bu istimal tarzını adeta bir örf statüsüne çıkarmaktadır. Buna göre, lafzın aslen vaz' olduğu mananın kapsamındaki fertlerin tamamı kastedilmese dahi “Bütün insanlara yardım ettim.”, “Küffarla savaştım.” gibi ibarelere Arapların istimalinde yaygın şekilde rastlanıldığı gibi Arapçayı kullanan bir kimse “Yemin olsun bu evdeki herkesi darb edeceğim.” dediğinde kendini lafzın kapsamından istisna etme gereği duymayacaktır. Söz konusu yerleşik konumundan yola çıkarak bu istimal türünü,<sup>297</sup> lügavî umum, örfî umum ve aklî umum ayırımında örfî umum kısmı altında mülahaza etmek mümkündür.<sup>298</sup> Bu ayırmda, kaynağını doğrudan lügattan alması sebebi ile lügavî umumu vaz'î umumun karşılığı olarak görülebilirken örfî ve aklî umumu istimalî umumun farklı bağlamları olarak mülahaza etmek muhal değildir. Örfî umuma, balık etinin et lafzının kapsamında anlaşılmasına ilişkin yerleşik bir örfün bulunduğu bir yerde “Pazardaki bütün etleri satın aldım.” ifadesini kullanan kimsenin pazardaki balık etlerini kastetmemiş olsa dahi lafzın âmm kabul edilmesi örnek olarak gösterilebilir.<sup>299</sup> Şâtıbî'nin اللهُ خَالِقُ

<sup>293</sup> Şâtıbî, IV/19.

<sup>294</sup> 46.Ahkâf, 25.

<sup>295</sup> Şâtıbî, IV/20.

<sup>296</sup> Şâtıbî, IV/452.

<sup>297</sup> Şâtıbî'nin benimsediği istikrâ yollu umum türü de farklı hükümler üzerinden yerleşik yapısı ile zikredilen örneklerle aynı minvalde değerlendirilebilse de, bu yerleşiklik farklı mütekellimler arası yaygın istimalden kaynaklanmayıp, bizzat Şâri'in hükümlerinde benimsediği temel ilkeleri yansıtmaktadır. Dolayısıyla istikrâ'î umumun örfî umum kapsamında değerlendirilmesi, mütekellimin yerleşik tutumu sebebiyle ortaya çıkan mütekellim örfü kavramının kabulü halinde mümkün gözükmemektedir.

<sup>298</sup> Tâcuddîn el-Urmevî, I/500.

<sup>299</sup> Basrî ve Tâcuddîn el-Urmevî örfî umuma أَمَّا أَنْتُمْ عَلَيْكُمْ حُرْمَتٌ (Anneleriniz size haram kılındı.) (4. Nisâ, 23) ayetindeki tahrimin yararlanmanın her çeşidine delalet etmesini göstermektedir. Basrî, I/207; Tâcuddîn el-Urmevî, I/502. Basrî ayrıca الْمَيْتَةُ عَلَيْكُمْ حُرْمَتٌ (Meyte size haram kılındı.) ayetiyle (5.Mâ'ide 3) meyteden her türlü yararlanmanın yasak oluşunu örfî umum kavramı ile açıklamaktadır.



كُلِّ شَيْءٍ (Allah her şeyi yaratandır ve O her şeye vekildir.)<sup>300</sup> ayetinin Allah'ı kapsamadığını ileri sürmesi<sup>301</sup> yahut Allah'ın gücünün yetemeyeceği bir şeyi yaratmasının muhal olması sebebiyle lafzın aslî vaz'î kapsamının daraltıldığı yaklaşımı aklî umum içerisinde değerlendirilebilir. Zira, aklen mümkün olmaması sebebi ile lafzın kapsamında yer alamayan fertlerin bulunmasına karşın müstamel lafzın umum ifade ettiğinin kabulü aklî bağlamda istimalî umum anlayışının bir tezahürüdür. Tâcuddîn el-Urmevî hükmün illeti ile beraber yahut soranın akabinde zikredilmesini ve kabul edenler nezdinde delîlu'l-hitâb'ı aklî umumun örnekleri olarak zikretmektedir.<sup>302</sup>

Geldiğimiz noktada, umumun mütেকellimin lafzı kullandığı bağlam ve istimal şekline göre belirlenmesi gerektiğini savunan istimalî umum yaklaşımının olumlu yön ve sonuçlarının başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Öncelikle, fıkıh usulü, hükümleri ele alırken lafızlarla kullanımdan bağımsız halleri üzerinden değil, istimaline konu olmuş şekilde karşılaşmaktadır. Diğer bir ifade ile, bir fıkıh usulcüsü, fıkıhın konusu olan hükmü incelerken hükmü anlayan taraf yani muhatap konumunda olup hükme konu lafızları bir dil alimi perspektifinden ele almamaktadır. Dolayısıyla, umumun lafzın istimaline göre belirlenmesi fıkıh usulünün hem ilmî konumu hem de konusu olan hükmü ele alma yaklaşımıyla uyum arz etmektedir.

- Bir lafzın vâzî' tarafından hangi mana yahut manalar için konulmuş olduğu ve vaz' olunmuş bu lafzın istimal sırasında hangi anlamlar için kullanıldığı yahut kullanılabilmesi temelde lügat ilimlerinin inceleme konusudur. Şu halde, lügat ilimlerinin temel inceleme sahasını oluşturan lafızların istimalden bağımsız hallerinin fıkıh usulünün dışına çıkartılması ilimlerin araştırma sahaslarını belirleyerek ihtisaslaşmanın önünü açacaktır. Bu sayede farklı ilim dalları ile ilgili meselelerde mesai harcamak zorunda fıkıh âlimleri çalışmalarını –diğer ilim dallarındaki gelişmeleri de dikkate alarak- uzmanlık sahaslarına hasrecek bu sayede de ilmi gelişim ve derinlik artacaktır.

<sup>300</sup> 39. Zümer, 62.

<sup>301</sup> Şâtıbî, IV/452.

<sup>302</sup> Tâcuddîn el-Urmevî, I/502.

- İstimâlî umum yaklaşımı kullanımlarından bağımsız olarak umum için vaz' olunmuş lafız ve sığaların varlığının reddine kapı açması ile umum bahsinin belirli kaideler ve kalıplar üzerinden incelenmesini zorlaştırmaktadır. Ayrıca umumun varlığı istimalle bağlandığından lafzı kullananın iradesi meselede merkezi konuma gelmekte ve inceleme öznel bir nitelik kazanmaktadır. Bu durum hal ve karinelerin yanı sıra kimi zaman öznenin niyetinin bilinmesine bağladığından umumun tespitini güçleştirmektedir. Ancak istimalin konuya dahil edilmesi mütekellimin iradesini sürecin kapsamına alacağından, mütekellimin lafızla hangi manayı kastettiğinin daha doğru tespiti mümkün hale gelecektir. Bu durum fıkıh usulcüsünü, Şâri'in iradesini tespiti yönlendireceği gibi hükmün fikh edilerek hakkıyla tahlil ve ta'lil edilmesine yardımcı olacaktır.

- Yukarıda incelendiği üzere lafızlar umum ve husus olmaları açısından yalnızca fıkıh usulünce değil vaz' ilmi tarafından da ele alınmıştır. Ancak vaz' ilminin lafızları istimalin dışında vâzî' tarafından vaz' olunduğu halleriyle de incelemesi beraberinde vâzî' tarafından umumi bir şekilde mülahaza edildiği halde istimal durumunda hususi bir manada kullanılan lafızlara ilişkin önemli bir tartışmayı gündeme getirmiştir. Vaz' ilminde zamir, ism-i işaret, ism-i mevsul ve harf olmak üzere dört lafız türü ile ilişkilendirilen tartışmanın temelinde de esasında istimalin vaz' süreci kapsamına dahil edilip edilmeyeceği hususu bulunmaktadır. Zira istimalden bağımsız ele alındığında mülahazalarının dolayısıyla karşılıklarına konuldukları manaların âmm olduğu bu lafızlar, istimal halinde belirli hâss manalar için kullanılmaktadır. Lafızların fıkıh usulü tarafından istimal olunmuş halleri ile incelenmesi vaz' ilmini mütekaddim-müteahhir şeklinde bir ayrıma tabi tutacak ve hala çözüm bekleyen bu denli başat bir sorunsaldan fıkıh usulünü beri tutacaktır. Bu sayede fıkıh usulcülerini çalışmalarını daha berrak bir şekilde aslî araştırma sahalarına yoğunlaştırabilecektir.

- Kimi durumlarda salt lugavî vaz'dan yola çıkılarak bir lafzın âmm yahut hâss olduğuna karar verilememesi istimalin sürece dâhil edilmesi zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Şu halde istimalin evvel emirde lafzın ele alındığı bağlam olarak kabulü umum ve husus incelemelerinin iç tutarlılığına katkı sağlayacaktır.

- Umumun kaynağına dair vaz'î – istimali olarak ifade edilen yaklaşım farklılığını fıkıh usulünde dilde umum için vaz' olunmuş lafızların varlığına ilişkin

geniş yer bulmuş tartışmanın kaynağı olarak görmek mümkündür. Tartışmada dilde umum için vaz' olunmuş lafız bulunmadığını kabul eden görüş istimal sebebiyle dilde birkaç istisna dışında vaz'î umumu üzerine kalan lafız bulunmadığından yola çıkarken aksi görüş sahipleri istimalden bağımsız olarak dilde umum için vaz' olunmuş sözlerin varlığını delil göstermektedirler. İstimâlî umum anlayışı kabul edilip mütekellimin lafza ilişkin istimali net bir şekilde ortaya konulduğu takdirde fıkıh usulünde üzerinde yer bulmuş bu tartışma önemini büyük ölçüde yitirmiş olacaktır. Zira, mütekellimin istimali esas alınıp lafzın mütekellimin iradesini tespit etme bir karine konumuna gelmesi ile lafzın aslî vaz'ının umum ifade edip etmediği meselesi fer'î bir konuma gerilemektedir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, aslî vaz'ı umum ifade etsin yahut etmesin, mütekellimin lafzı umum için istimali mümkün olduğundan lafzın aslî vaz'ının umum için olup olmadığı meselesi yalnızca mütekellimin istimalinin net olarak ortaya konulamadığı takdirde önem ifade edebilecektir.

- Mecaz anlamın varlığı istimal unsuruna bağlı olduğundan, delaleti mecaz yollu olan lafızların umum ifade etmesi doğrudan istimali umum kavramının kabulüne bağlı hale gelmektedir. Şu halde, “Evime aslanlar misafir oldu, ben de o aslanlara izzetu ikramda bulundum.” cümlesinde “aslanlar” lafzının aslî anlamına gelmesi önünde engel bulunduğundan, belirli insan fertlerine karine üzerinden mecaz yoluyla delalet ettiği kabul edilmelidir. Birden fazla mecazî aslan kavramının birçok ferdine delalet etmesinden ötürü “aslanlar” lafzının âmm olarak kabul edilebilmesi için ise öncelikle istimal unsurunun vaz' kavramı içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde istimal unsurunun ile birlikte istimalden doğan karineler de umum ilişkisinin kapsamı dışarısında kalacağından lafzın medlûlüne delaleti umum ilişkisi içerisinde yer alamayacak dolayısıyla umuma kaynaklık edemeyecektir. Şu halde, çokluğa delaleti mecaz yollu olan bir şeyin âmm olarak vasıflandırılabilmesi için istimal unsurunun vaz' sürecinin içerisinde telakki edilmesi, diğer bir ifadeyle istimalî umum yönünde bir yaklaşım sergilenmesi gerekmektedir.<sup>303</sup>

<sup>303</sup> Mecazın umumna ilişkin fakihlerin temel yaklaşımlarının bir arada zikri için bakınız. Nâdiyye bintu Muhammed, *el-Umûm ve'l-Husus fî Teşrî'i'l-İslâmî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2010, s.15-17.

- Umumun kaynağına ilişkin yaklaşım farklılığının sonuçlarını gösterdiği bir diğer bahis ise, tahsis meselesinde akıl ve örfün muhassıs olarak kabul edilmediği hususudur. Vaz'î umum anlayışında umum ilişkisi istimalden önce kabul edildiğinden lafız vaz'ı gereği âmm kabul edilmekte akıl veya örf gereği lafzın kapsamına giremeyen kısımların ise kapsamdan sonradan çıkarıldığı yani akıl ve örfün umumu tahsis ettiği kabul edilmektedir. İstimali umum anlayışında ise umum ilişkisi istimale bağlı olarak akıl ve örf bağlamında kurulduğundan lafzın kapsamından herhangi bir unsurun sonradan çıkmasından, dolayısıyla akıl ve örf muhassıslığından bahsedilemeyecektir.<sup>304</sup>

## 2. KAPSAMININ NİCELİĞİ BAKIMINDAN

### a. Kapsamın Çokluk İçermesi (Şümul Yoluyla Kapsama)

Umumun lugavî anlamı gereği شُمُولٌ أَمْرٍ لِمَتَّعِدٍ (bir çokluğun şümulünü) ifade etmesi<sup>305</sup>, salt lügavî manasından yola çıkılarak umumun fıkıh usulü bağlamında şümul yollu kapsama ifade ettiği sonucuna ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Umum, lügavî anlamı gereği bir şeyin âmm olması birden çok şeyi kapsamına alması sonucunu doğurduğundan, şümul yollu kapsamayı, kapsamı çokluk içeren bir kapsama ilişkisi olarak tarif etmek mümkün hale gelmektedir.

#### aa. Ekallu'l-Cem' (Çokluğun En Alt Sınırı) Meselesi

Umum ilişkisinde kapsamın çokluk içermesi gereği ortaya çıktıktan sonra hangi aşamadan itibaren çokluktan bahsedilebileceği hususu önem kazanmaktadır. Akla ilk gelen birden fazla olanın çok olduğu yaklaşımıdır ki bu yaklaşım ikiliği ve daha fazla şeyi kapsamanın çokluk olarak kabul edilmesine zemin hazırlayacaktır. Ancak Arapçada ikilliği ifade etmek için çoğul sığılardan farklı olarak ayrı bir sığa vaz' olunmuş olması, ikilliğin çokluk olup olmadığı, dolayısıyla çokluğun alt sınırına ilişkin tartışmaları beraberinde getirmiştir.<sup>306</sup> Meseleye ilişkin yaklaşımları ise iki ayrı kısımda değerlendirmek mümkündür.

<sup>304</sup> Şatıbî bu noktada fıkıh usulcülerinin umum için lafzı siğasını dikkate almalarının ötürü akılı, hissi vesair unsuru muhassıs olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Şâtıbî, IV/18.

<sup>305</sup> İbnu'l-Humâm, s.64.

<sup>306</sup> Basrî, I/248; İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî 'Abdülmelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî (v. 478/1085),

İlk yaklaşım çokluğun manasından yola çıkarak tesniyenin haddi zatında bir çokluk bulundurması sebebiyle ikilliğin cem' altında incelenmesi gerektiğini kabul etmektedir.<sup>307</sup> Görüş sahipleri yaklaşımlarını musnedun ileyhin tesniye kalıbında geldiği durumlarda, musnedin kelamda cem' olarak yer alabilmesi hususu ile desteklemektedirler.<sup>308</sup> Bu yaklaşımın kabulü halinde tesniye kalıbındaki kelimeler çoğul kabul edilmeleri sebebiyle âmm vasfını kazanacaklardır.

Fıkıh usulünün hüküm eksenli inceleme sahasının, lafız – anlam ilişkilerinden müteşekkil herhangi bir dil olmayıp bizzat Arap dili olmasından yola çıkan diğer yaklaşım Arapçanın yapısında yer alan bu özel sığanın dikkate alınması gerektiği kanaatindedir.<sup>309</sup> Şu halde, Arapçanın vâzı'ı çoğul için ayrı ikil için ayrı sığalar vaz' etmiştir, bu özel sığaların göz ardı edilmesi ise, fıkıh usulünün lafızların manalarını dolayısıyla hükümleri hakkıyla bilmesine engel teşkil edecektir. Bu sebeple bu görüş sahiplerince çoğulun alt sınırı üç olup ikil lafızlar âmm olarak kabul edilmemelidir.<sup>310</sup>

### b. Kapsamın tek oluşu

Kapsam, niceliği yönünden ele alındığında şümul yollu kapsamanın mukabilinde kapsamının tek olduğu kapsama türü yer almaktadır.<sup>311</sup> Bu kapsama türünün, şümul yollu kapsamanın karşısında yer aldığı için, umum ilişkisine konu olamayacağı açıktır. Tekliğin ne olduğu ve kapsamın hangi hallerde tek olarak kabul edilebileceği ise husus bahsinde ele alınacaktır.

## 3. KAPSAMIN NİTELİĞİ BAKIMINDAN

Kapsamın niteliği, kapsamın kapsanılması uygun ve muhtemel olan şeylerin tamamını tek seferde içine alıp almadığı hususu ile belirlenmektedir. Şu halde

---

*el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, Devletü Katar, b.y., 1399, I/348; Gazâlî, III/311; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s.182.

<sup>307</sup> Gazâlî görüşü Ömer (ra), Zeyd b. Sâbit (ra) ve İmâm Mâlik'e (ra) nispet etmektedir. Gazâlî, III/311. Cuveynî, görüş sahipleri arasında İbn Mes'ûd'u da zikretmektedir. Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, I/348.

<sup>308</sup> Basrî, I/248.

<sup>309</sup> Gazâlî görüşü İbn 'Abbas (ra), Zeyd b. Sâbit (ra) ve İmâm Mâlik'e (ra) nispet etmektedir. Gazâlî, III/311.

<sup>310</sup> Basrî, I/248.

<sup>311</sup> İçine alınan ögenin tek olduğu ilişkilerin kapsama olarak vasıflandırılması için bakınız, Debûsî, s.94.

öncelikle kapsama ilişkisinin mahallini oluşturan mevcut kapsam ele alınmakta, ardından bu kapsamın, muhtemel diğer bir kapsam ile ilişkisine göre niteliği belirlenmektedir. Bu durumda, kapsama ilişkisi nitelik bağlamında incelenirken esasında karşımıza iki katmanlı bir kapsam ilişkisi çıkmaktadır. Bunlardan alt katman hali hazırdaki kapsamı ifade ederken; üst katman tasavvur edilen, kapsanılması uygun şeylerden oluşan muhtemel kapsamı göstermektedir. Kapsanılması uygun olan bu kapsamın, mevcut durumda kapsanıp kapsanmaması yani alt katmanla örtüşüp örtüşmemesine göre iki farklı kapsam niteliği karşımıza çıkmaktadır.

### **a. Bedel Yoluyla Kapsama**

Bir şeyin tek bir seferde, kapsamasının uygun olduğu şeylerin yalnızca bir kısmını içine aldığı kapsama türüdür. Diğer bir ifade ile istimalden kaynaklı mevcut kapsam dar anlamı vaz'a göre belirlenmiş muhtemel kapsam ile örtüşmemektedir. Bu kapsama türünün bedelî olarak vasıflandırılmasının gerekçesi olarak ise, kapsanması uygun olan şeylerin tamamının kapsanmayıp bir kısmın yerine (bedeline yani ona bedel olarak) diğer kısmın kapsamı gösterilebilir. Diğer taraftan kapsanılan ögenin çokluk içermesi halinde bedel yollu bir kapsamanın aynı zamanda şumulünden bahsedilmesi de imkân dâhilindedir. Diğer bir deyişle şumulî-bedelî kapsam ayrımı hasır veçhine dayalı bir tasnif olmayıp bir kapsama ilişkisinin hem bedelî hem şumulî olması önünde bir engel bulunmamaktadır. Bu sebeple bedel yoluyla kapsamayı kapsamının niceliğine göre ikiye ayırmak mümkündür:

#### **aa. Kapsamın Tek Olduğu Bedel Yollu Kapsama (Salt Bedel Yollu Kapsama)**

Kapsamının uygun olduğu şeylerden tek seferde yalnızca birinin kapsandığı kapsama yoludur. Örneğin, müfred nekre olan انسان (insan) lafzının tüm insanlar için istimali mümkün olmakla birlikte bu lafız tek bir seferde yalnızca tek bir insanı kapsayabilir.<sup>312</sup> Bu kapsama, tüm insanların kapsam dâhiline tek seferde

<sup>312</sup> Meselenin benzer bir örnek üzerinden izahi için bakınız, Basrî, I/207.

alamayacağından bedelî, aynı zamanda kapsamın çokluk içermemesi sebebiyle şumulî olmayan bir kapsama türüdür.<sup>313</sup>

### **bb. Kapsamı Çokluk İçeren Bedel Yollu Kapsama (Bedelî – Şumulî Kapsama)**

Kapsamının, kapsanması uygun olan şeylerden tek seferde yalnızca çokluk içeren bir kısmını içine aldığı durumdur. Bu kapsama türü, tek bir seferde uygun tüm şeylerin kapsanamamasından ötürü bedelî olmakla beraber kapsanılan unsur çokluk barındırdığından aynı zamanda şumul yollu bir kapsama haline gelmektedir. Örneğin, cem-i münekker bir lafız olan أناس (insanlar) kelimesi hem tüm insanları kapsayamamakla bedelî olmakta hem de kapsamı birden fazla insandan oluştuğundan şumulî olarak nitelendirilmektedir.

Basrî, kapsama ilişkilerini bedel ve cem' yoluyla olmak üzere ikiye ayırırken, bu kapsama ilişkilerinden cem' yollu kapsamanın umum ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>314</sup> Şu halde, Basrî'nin umum içine istigrak yollu bir kapsamayı şart koştuğundan yola çıkılacak olursa<sup>315</sup> cem' yollu kapsama ile istigrak yollu bir kapsamayı kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bedel yollu kapsamanın istigrak yollu kapsamanın mukabilinde yer aldığı, Basrî'nin bu ayrımı ile açığa çıkmış olmaktadır.

### **b. İstigrak Yoluyla Kapsama**

Bir şeyin, kapsamasının uygun olduğu tüm şeyleri içine alması الإستغراق (istigrak) olarak adlandırılmaktadır.<sup>316</sup> Dışarıda hiçbir şey bırakmadan hepsini almak anlamına gelen الإستيعاب (istî'âb) sözcüğü ile de ifade edilen bu kapsama türünde<sup>317</sup> bir şeyin, kapsamına girmesi uygun olan en az bir şeyi bile kapsamadığı takdirde müstağrik vasfını kazanması mümkün değildir.

<sup>313</sup> Gazâlî, müşterek lafızların umumu meselesini ele alırken, bu lafızların kapsamasının bedel yoluyla olup cem' yoluyla olmadığı görüşüne yer verirken şumul yollu kapsamayı cem' yollu kapsama olarak ifade ettiği görülmektedir. Gazâlî, III/290. Bununla birlikte, bedel – cem' yollu kapsamaların birbirlerinin mukabili olarak zikredilmesi ise bedel yollu kapsama ile salt kapsamın tek olduğu bedel yollu kapsamanın kastedildiği anlaşılmaktadır.

<sup>314</sup> Basrî, I/206.

<sup>315</sup> Basrî, I/203.

<sup>316</sup> 'Alî Mu'avvad – 'Âdil 'Abdulmevcûd, *Mukadimetu Telkîhi'l-Fuhûm fî Tenkîhi Siyeği'l-Umûm*, (*Telkîhi'l-Fuhûm fî Tenkîhi Siyeği'l-Umûm* ile birlikte), Şeriketu Dâri'l-Erkâm, Beyrût 1997, s.7.

<sup>317</sup> Semerkandî, 258; 'Alî Mu'avvad – 'Âdil 'Abdulmevcûd, s.7.

Bedel yollu kapsamanın mukabilinde yer alması sebebiyle bir kapsamın, hem bedel yoluyla kapsanmış hem de kapsam dışı kalmış kısımlarının tamamının kapsanması istiğrak yollu kapsamayla mümkün hale gelmektedir. Şu halde, bedel yoluyla kapsanılmayan kısım yahut kısımlar da istiğrak yollu kapsamın kapsamına girdiğinden, istiğrak yollu bir kapsamanın kapsamı her halükarda çokluk içermek durumundadır. Zira, bedel yollu bir kapsamada kapsam, en alt sınır olan “bir” olarak belirlense dahi kapsanmayan unsurun ilavesi ile istiğrak yollu bir kapsamanın kapsamı birden fazla şeyden oluşacaktır. Şu halde, kapsamı çokluk içerdiğinden ötürü istiğrak yollu bir kapsamanın aynı zamanda şümûlî bir kapsama olduğu açığa çıkmış olmaktadır. Bu noktada istiğrak, temelde şümul yollu bir kapsama olmakla beraber kapsamına ilişkin tüm şeyleri eksiksiz bir biçimde içine alma şartı ile, nitelikli bir şümulî kapsama biçimi halini almaktadır. Dolayısıyla müstağrik bir lafız istiğrak şartının yanında kapsamasının şümul yollu olması yani kapsadığı şeyin çokluk içermesi koşulunu da sağlamalıdır. Şu halde müstağrik -istiğrak şartını taşıyan- bir lafız aynı zamanda umum için gerekli diğer şartları da taşımak durumundadır. Tüm bu şartlar göz önünde bulunduğunda ise, müstağrik bir lafız için getirilen المستغرق المتناول لما تحته من الأفراد دفعةً واحدة (Müstağrik, kapsamındaki tüm fertleri tek seferde kapsayan lafızdır.) tanımı<sup>318</sup> önem kazanmaktadır.

Bedel yollu kapsama lafzın uygun olduğu şeylerin tamamını tek seferde kapsayamaması hali iken istiğrak yoluyla uygun olan şeylerin tümünün tek seferde kapsanması, istiğrak yoluyla kapsamayı bedelî kapsamanın mukabili haline getirmektedir. Şu halde bedel-istiğrak ayrımı hasr vechi ile olup nitelik bakımından bir kapsama ya bedel yahut istiğrak yolludur demek mümkündür. Buna göre geldiğimiz noktada, umum ilişkisinin şümul temelinde şekillenmesinden hareketle karşımıza iki farklı umum ilişkisi çıkmaktadır.

- **Niteliksiz Şümul Yollu Umum İlişkisi**

Lügavi anlamından hareketle umum ilişkisi için yalnızca kapsamının çokluk içermesi yeterli görülmele şümulî kapsamaların hepsi birer umum ilişkisi meydana getirmiş olmaktadır. Şu halde kapsamı tek olmayan tüm kapsama türleri birer umum

<sup>318</sup> ‘Ali Muavvad – ‘Adil Abdulmevcûd, s.7.



ilişkisi ortaya çıkarmış olmaktadır. Dolayısıyla kapsamı tek olmayan bedel yollu kapsamalar ve istiğrak yollu kapsama ilişkileri umumun yapısını oluşturabilecektir.

- **Nitelikli Şümül Yollu Umum İlişkisi (İstiğrak Şartı Taşıyan Umum İlişkisi)**

Umumun lugavi tanımı gereği, şümula dayalı bir kapsam ilişkisinde kapsamın çokluk içermesi gerektiği hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak bir kapsamın umum ilişkisi olarak vasıflandırılabilmesi için kapsamının çokluk içermesinin yanı sıra başka bazı nitelikler taşıması gerekip gerekmediği, umuma ilişkin getirilen tanım örnekleri üzerinde görüleceği üzere, fıkıh usulcileri arasında tartışma konusu olmuştur. Usulcülerin bir kısmı kapsamın çokluk içermesini umum için yeterli görürken diğer bir kısmı bu çokluğu gerek şart olarak kabul etmekle birlikte yeterli görmemiş kapsama ilişkisi için istiğrak şartını getirmişlerdir.<sup>319</sup>

Şümül yollu bir kapsamın umum ilişkisi için gerek şart görülüp yeter şart olarak kabul edilmemesi halinde karşımıza nitelikli umum ilişkisi çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile, kapsamın nicelik yönünden birden fazla olması bir kapsamın umum meydana getirmesi için yeterli olmamakta kapsamın nitelik yönünden de bazı vasıflar taşıması istenmektedir. Kapsamın nitelik yönünden taşıması gereken vasıf ise istiğrak yollu bir kapsama olmasıdır. Zira istiğrak, kapsam bakımından özel bir niteliği ifade etmekte olup yalnızca uygun olan şeylerin tamamının kapsanması halinde gerçekleşebilmektedir. Şu halde istiğrak niteliğini taşıyan bir kapsama ilişkisinde, kapsam hem nicelik yönünden çokluk içerip şümüli bir kapsama ilişkisine uygun olmalı<sup>320</sup>, hem de kapsanılması uygun olan şeylerin tamamını içererek istiğrak niteliğini taşımalıdır. Örneğin, *وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* (Allah her şeyi bilir.) ayetinde<sup>321</sup> *شَيْءٍ* kelamının kapsamına birden fazla şey bulunduğu ortada şümül yollu bir kapsama ilişkisinin bulunduğu açıktır. Bunun yanı sıra, Allah'ın bilgisi dışında hiçbir şey mevcut bulunmadığından *بِكُلِّ شَيْءٍ* kelamının kapsamı dışında hiçbir şey

<sup>319</sup> Basrî, I/203;

<sup>320</sup> Bu noktada, kapsamı tek olan bir kapsama ilişkisi şümül yollu olamayacağından, kapsamın çokluk içermemesi durumunun istiğrak yollu bir kapsama umum ilişkisi meydana getirmeye uygun olmadığına tekrar açığa çıkmaktadır.

<sup>321</sup> 49. Hucurât, 16.

kalmamakta, dolayısıyla şumul yollu kapsama aynı zamanda istiğrak yollu bir kapsama niteliği kazanmaktadır.

İstiğrak şartını taşıyan nitelikli bir umum ilişkisi meydana getirilebilmesinin bir yolu da bedel yollu kapsamaları istiğrak niteliğini taşıır hale getirmektir. Şöyle ki, bedel yolu ile her bir seferde bir kısmı kapsanılan şeylerin, söz konusu kapsama yollarının birleştirilerek tek seferde tamamının kapsanması mümkündür. *İfradî umum* olarak ifade edilen bu duruma, bedel yoluyla kapsayan bir lafzın başına كل ifadesinin getirilmesi ile karşılaşılmaktadır.<sup>322</sup> Şu halde istiğrak yollu kapsama ilişkisinin ortaya çıkma yollarından biri, bedel yollu bir kapsama ilişkisinin istiğraka çevrilmesi ile oluşan ifradî umum ilişkisi olmaktadır.<sup>323</sup>

#### D. ÂMM OLAN ŞEYİN NELİĞİ

Vaz' ilişkisi bağlamında vâzî', vaz', mevzû' ve mevzû' leh (genel anlamıyla mana) unsurlarından hangi veya hangilerinin umumun terim anlamına konu teşkil ettiği, aynı zamanda fıkıh usulünde âmm ile mevsuf olan şeyin ne olduğu veya olabileceği sorusunun yanıtı olacaktır. Fıkıh usulünde vâzî'in umumu ve vaz'ın umumu tartışmaları geri planda kalırken esas tartışma mevzu' (lafız) ve mevzu'un leh (manadan) hangisinin âmm ile nitelendirilebileceği noktasında cereyan etmiştir.<sup>324</sup> Bu hususta ortaya çıkan görüşleri dört başlık<sup>325</sup> altında toplamak mümkündür:

- i) Âmm nitelemesi yalnızca lafızlar için kullanılabilir olup manaların ne hakikaten ne de mecazen âmm olarak nitelenmesi mümkün değildir. İbnu'l-Hâcib'in naklettiği bu görüş için<sup>326</sup> Mutî'î yetkin kimselerin bu görüşü benimsediğinin bilinmediğini kaydetmektedir.<sup>327</sup>

<sup>322</sup> Buhârî, II/20.

<sup>323</sup> Buhârî'nin ifradî umumun mukabilinde zikrettiği kabul edilebilecek *ihâtî umum* kavramına dair açıklamalar için bınız, Buhârî, II/20.

<sup>324</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1193.

<sup>325</sup> Birtakım usulcüler ise dördüncü görüşe yer vermeyerek başlık sayısını üçe indirmektedirler. Bakınız, İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102; Beydâvî, II/312.

<sup>326</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>327</sup> Mutî'î, II/315.

- ii) Âmm vasfı lafızlar için hakikaten, manalar için ise mecazen istimal olunabilir.<sup>328</sup>
- iii) Âmm vasfı lafızlar için olduğu gibi manalar için de hakiki anlamda kullanılabilir. Bu görüşün temel çıkış noktası ise umumun bir şeyin birden fazla şeyi kapsaması şeklindeki lügavi manasıdır. Söz konusu lügat anlamı manalar için de geçerli olduğundan, manaların âmm olarak vasıflandırılması önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.<sup>329</sup>
- iv) Âmm nitelemesi yalnızca manalar için hakiki anlamında kullanılmış olur. Bu görüşün dayandığı temel gerekçe bir lafzın âmm yahut hâss olduğuna manası üzerinden karar verildiğidir. Buna göre âmm olan mananın kendisi olup lafız bu manaya delalet ettiğinden ötürü mecazen âmm vasfını kazanmaktadır. Bu görüşün savunucuları arasında İbnu'l-Humâm sayılabilir.<sup>330</sup>

## 1. LAFIZLARIN UMUMİLİĞİ

Fıkıh usulcülerinin umuma ilişkin getirdikleri başlıca yaklaşımlar ve tanımlar ele alınırken fark edileceği üzere lafızların âmm vasfı ile nitelenebileceği noktada usulcüler arasında yaygın bir kanı olduğu görülmektedir. Öyle ki, umumun lafızların niteliklerinden olduğu hususunda ittifak edildiğini belirtilmiştir<sup>331</sup> Dolayısıyla esas ihtilaf, manaların âmm vasfını taşıyıp taşıyamayacakları noktasında ortaya çıkmaktadır.<sup>332</sup> Âmm vasfının lafızlar için mecaza başvurmadan hakiki olarak kullanılabilmesi savunan yaklaşım, lafızları umum ilişkisinin asli ögesi haline getirmektedir.<sup>333</sup>

<sup>328</sup> İbn Kudâme âmm vasfının manalar dışında ancak mecazî olarak kullanılabilmesini belirterek bu yaklaşımı benimsediğini açıkça ortaya koymuştur. Bknz; Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (v. 682/1283), *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Menâzir*, El-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke 1998, II/5.

<sup>329</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>330</sup> Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Usmendî (v. 552/1157), *Bezlu' n-Nazâr fi' l-Usûl*, Mektebetu Dâri' t-Turâs, Kâhire 1992, s.164.

<sup>331</sup> Âmidî, II/244; Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, II/312; 'Abdulkerîm b. 'Alî b. Muhammed en-Nemle, *el-Muhezzeb fî 'İlmi Usûli'l-Fikh el-Mukârin*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2003, IV/1463.

<sup>332</sup> Âmidî, II/244; Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, II/312.

<sup>333</sup> Usmendî, s.157.

Lafızların âmm olan öge olduğu umum ilişkileri incelendiğinde karşımıza iki farklı durum çıkmaktadır:

- i) Lafzın birden çok manaya vaz' olunması sebebiyle âmm olması (müşterek lafzın umumu)
- ii) Lafzın vaz' olduğu mananın umumu sebebiyle âmm olması (lafzın manası itibariyle umumu)

Öncelikle lafzın hece harflerinden oluşan ses olması dolayısıyla lafzın kendisini oluşturan hece harfleri veya lafızlarla olan ilişkisi bir umum ilişkisi olarak değerlendirilmemelidir. Zira bu ilişkide lafız zihin ve manadan bağımsız dışsal somut bir varlıktır. Dışsal varlıklar arası kapsama dolayısıyla umum ilişkisinden ileride açıklanacağı üzere bahsedilemeyeceğinden tek bir lafzın kendini oluşturan hece harfleri ve bir lafız topluluğunun bünyesindeki lafızlar ile arasındaki ilişki umum olarak nitelendirilemeyecektir.

#### a. Müşterek Lafzın Umumu

Müşterek bir lafzın vaz' olduğu manaları ile arasındaki ilişkide âmm olabilmesi için bu ilişkinin bir umum ilişkisi olması zorunludur. Müşterek bir lafzın vaz' olduğu manalarla olan ilişkisinin umum olarak vasıflandırılması için, öncelikle lafzın vaz' olduğu manaları şumul yoluyla kapsamı gerekmektedir. Ancak bu tür bir kapsamanın mümkün olup olmadığı hususu fıkıh usulcileri arasında geniş çaplı tartışmaların kaynağını oluşturmuştur.<sup>334</sup>

Müşterek bir lafzın vaz' olduğu manaları bedel yoluyla kapsayabileceği aşıkardır. Şâşî'nin eserinde yer verdiği *المُشْتَرَكُ مَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةً الْحُدُودَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ* (Farklı tanımlara ilişkin fertleri bedel yoluyla kapsayan şey müşterektir.)<sup>335</sup> tanımı bu durumu dile getirmektedir. Lâmişî de benzer bir yaklaşımla müşteriye ilişkin *إنه اسم* *بين المسميات يتناولها على البديل*<sup>336</sup> (Bedel yoluyla kapsadığı müsemmalara karşı eşit

<sup>334</sup> Sadruşşeria es-Sânî 'Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria 'Umer b. Sadrişşerî'a el-Evvel 'Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (v. 747/1346), *et-Telvîh ale't-Tevdîh (Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh* ile birlikte), Dâru'-Kurubi'l-İlmiyye, Beyrût, I/47.

<sup>335</sup> Şâşî, s.27-30.

<sup>336</sup> *متساو* kelimesinin sonundaki *ي* (ye) harfî muhakkik tarafından hafz edilmiştir. Bknz; Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lamişi (v.522/1128), *Kitâbun fî Usûli'l-Fikh* (thk. 'Abdulmecîd et-Turkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, s.79 (125-3 no'lu dipnot).

mesafede bulunan isimdir.) tanımını vermektedir.<sup>337</sup> Buna göre müşterek bir lafız her bir seferde başka bir manasına delalet edecek şekilde birden fazla manasını kapsayabilir.<sup>338</sup> Dikkat edilecek olursa burada üzerinde ittifak edilen bedel yollu kapsama şümulî olmayan salt bedel yollu kapsama olmalıdır. Zira burada bedel yoluyla kastedilen müşterek bir lafzın her bir seferde vaz' olunduğu lafızlardan birine delalet edebilmesidir. Müştereke ilişkin getirilen اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر (müşterek, iki veya daha fazla manadan her biri için vaz' olunmuş lafızdır.)<sup>339</sup> tanımı bu hususa dikkat çekmektedir.

Bazı usul âlimleri ise bedel yollu kapsama yerine tanımlarında ihtimal ifadesine yer vermişlerdir. Buna göre,

المُشْتَرَكُ كُلُّ لَفْظٍ يَشْتَرِكُ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسْمَاءٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِتِّظَامِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْإِحْتِمَالِ

(Müşterek, kendinde mana veya isimlerin kapsama ile değil, ihtimal yolu ile ortak olduğu her lafızdır.)<sup>340</sup>

Bu tercihi müşterek lafzın mevcudiyetinin istimalden bağımsız ele alınmaya bağlı olduğu yönündeki hassasiyetle açıklamak mümkündür. Zira müşterek lafzın bedel yoluyla bir manayı kapsamamasından ancak istimale konu olması durumunda bahsedilebilir. Dolayısıyla istimalden soyutlanmış halde lafzın mana veya manalarını kapsamamasından değil ancak onlara ilişkin ihtimalinden söz edilebilir. Serahsî'nin ibarenin devamında أن يكون كل واحد هو المراد به على الإنفراد (manaların) her birinin tek tek murat edilmiş olabilmesinden ötürü<sup>341</sup> ifadelerine yer vermesi esasında bu yaklaşım tarzı ile uyumludur. Zira ancak istimal ile birlikte, murat edilenin hangi mana olduğu belirlilik kazanacaktır.

Kapsamı tek olan bedel yollu bir kapsama ile umum ilişkisinin kurulamayacağı açık olup umumdan bahsedilebilmesi için şümul yoluyla kapsama lazım gelmektedir. Bu durumda, müşterek bir lafzın manaları ile olan ilişkisinde âmm olarak vasıflandırılabilmesi için tek bir seferde bu manalardan birden fazlasına

<sup>337</sup> Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (v. 522/1128), *Kitâbun fi Usûli'l-Fikh* (thk. 'Abdulmecîd et-Turkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, s.79.

<sup>338</sup> Buhârî, I/103.

<sup>339</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s.30.

<sup>340</sup> Serahsî, I/126.

<sup>341</sup> Serahsî, I/126.

delalet etmesi gerekmektedir. Meselenin halli için öncelikle zikredilen tek seferde ifadesinden ne anlaşılması gerektiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Müşterek lafzın manalarından birine delalet edebilmesi için istimalle konu olması şarttır. Zira istimal olunmamış bir lafzın vaz' olunduğu manalardan hangisine delalet ettiği bilinemeyecektir. Örneğin, Türkçede bulunan yüz- fiilinin sahip olduğu manalardan hangisine geldiği fiilin kullanımı dikkate alınmadan anlayamayacaktır. Her bir istimal, vaz' olunan manalardan birine delalet ederken bir vaz' ilişkisini esas almaktadır. Dolayısıyla istimal bizlere müşterek lafzın, irtibatlı olduğu vaz' ilişkilerinden hangisine konu olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle mütekellimin kullanımı, müşterek lafzın barındırdığı vaz' ilişkilerinden hangisinin mevzu'u konumunda bulunduğu dair bir karine teşkil etmektedir.

Peki müşterek lafzın hangi vaz' ilişkisinin mevzu'u olduğunun, daha açık olarak müşterek lafzın hangi anlama geldiğinin mütekellimin istimalden yola çıkılarak belirlenememesi halinde nasıl bir yol izlenecektir? İstimalin müşterek lafzın her bir vaz'ına uygun olması halinde karşımıza çıkan bu durum lafzın birden fazla manasına hamline imkân tanımaktadır. Örneğin, وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur' beklerler)<sup>342</sup> ayetinde kur' kelimesi hem hayz hem de temizlik dönemi olmak üzere iki farklı manaya vaz' olunmuştur. Kelimenin ayet-i kerimedeki istimali ise, her iki manaya hamle de müsait olup fıkıh âlimlerinin farklı haml durumlarına ilişkin ihtilafa düşmeleri bunun bir göstergesidir. Müşterek lafızlara ilişkin karşılaşılabilecek olan bu meselenin halli için fıkıh usulcileri farklı yaklaşımlar izlemişlerdir

Müşterek lafzın istimalinin birden fazla manaya hamlonulabildiği durumlara ilişkin ilk yaklaşım, mütekellim tarafından müşterek lafzın yalnızca bir manasının murat edilebileceği kabulünden hareket etmektedir. Buna göre her ne kadar lafız istimali sebebi ile birden fazla manada anlaşılabiliriyorsa da bu manaların tamamının mütekellim tarafından kastedilmesi olası değildir. Şu halde yapılması gereken istimal unsurunun daha fazla tetkik edilerek bağlam ve karinelere yola çıkarak mütekellimin bu manalardan hangisini murat ettiğinin ortaya çıkarılmasıdır. Dikkat edilecek olursa bu yaklaşım tarzı lafzın, her seferinde vaz' olunduğu manalardan teki

<sup>342</sup> 2.Bakara, 227.

için istimal olunabileceği ön kabulünü bünyesinde barındırmaktadır. Buna göre müşterek lafız birden fazla vaz' ilişkisinin mevzu'u konumunda bulunduğu halde, istimale konu olduğunda bu vaz' ilişkilerinden yalnızca birinin mevzu' olabilir. Başka bir anlatımla müşterek bir lafız istimale konu olmasının ardından birden fazla vaz' ilişkisinin mevzu'u olma niteliğini kaybetmekte artık tek bir manaya delalet edebilmektedir. Bu durumda istimali içeren genel anlamıyla vaz' ilişkisinin mevzu'unun müşterekliğinden bahsedilemeyecektir. Zira istimalin sürece dâhil olması ile lafzın birçok manaya birden delalet etme ihtimali ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla müşterek lafız birden fazla vaz' ilişkisinin mevzu' konumundadır, tespitinde yer alan vaz' kavramı istimalden bağımsız olup dar anlamı ile vaz'ı ifade etmektedir.

Meseleye ilişkin getirilen, istimal olunmuş lafız ile yalnızca tek bir mananın kastedilebileceği yaklaşımı müşterek lafızların tek seferde birden fazla manayı kapsayamayacağı sonucunu beraberinde getirmektedir. Zira, müşterek lafız her bir istimalle vaz' olduğu manalardan birine delalet etse de bu kapsama ilişkisi kapsamı tek olan bedel yollu bir kapsama olacaktır. Dolayısıyla müşterek lafzın manalarını kapsaması şümul yollu olamayacağından, müşterek bir lafzın vaz' olduğu manaları ile olan ilişkisi bir umum ilişkisi olamayacak bu sebeple de bu ilişkide lafız âmm vasfını kazanamayacaktır. Sergilenen bu yaklaşımın müşterek lafzın umumunu reddeden görüş olarak kabul edilmesi de bu durumun tabii bir sonucudur. Şu kadar var ki, müşterek lafzın umumunun reddedilmesinde, tek sefer kaydının istimal üzerinden değerlendirilmesi dolayısıyla böyle bir reddin, lafzın, istimale konu olmuş hali ile dikkate alındığında söz konusu olacağına altını tekrar çizmekte fayda bulunmaktadır. Zira, müşterek lafız istimalden bağımsız olarak ele alındığında birden fazla manaya delaleti mümkün olduğundan kapsamının tek bir mana ile sınırlandırılması mümkün değildir.

İstimal sonucunda müşterek lafzın vaz' olduğu manalardan yalnızca birine delalet edebileceği yaklaşımına karşı getirilebilecek başlıca eleştiri mütekellimin istimal ettiği lafız ile birden fazla manayı kastetmesinin mümkün hatta vâkı olduğudur. Buna göre mütekellimin istimalinin tek bir vaz' ilişkisine hasredilmesi zorunlu olmayıp tek bir istimal ile birden fazla mevzu'un lehin murat edilmesi imkân

dâhilindedir. Örnek vermek gerekirse, Kurban kesip yüzme işleminin tamamladıktan sonra temizlenmek amacı ile denize girip yüzen bir kimse hayal edelim. Kendisine, neler yapıyordun, sorusu yöneltildiğinde bu kimsenin her iki fiili de kastederek “Yüzüyordum.” cevabını verdiğini farz edelim. Bu durumda kişi, tek bir lafız ile birden fazla manaya delalet etmiş olmaktadır. Söz konusu birden fazla mana örnekteki gibi hakiki anlamında olabileceği gibi mecaz anlamı da içerebilir. Örneğin, yeni aldığı baltayı çocuklarına odun kesmek için veren bir babanın “Dikkat edin, baltayı taşa vurmayın!” uyarısında bulunduğunu düşünelim. Çocuklar ise dikkat etmeyip kazara baltayı taşa vurduklarında babalarına nasıl hesap vereceklerini düşünerek “İşte şimdi baltayı taşa vurduk!” demiş olsunlar. Çocukların bu kelam ile hem gerçek duruma hem de mecazi olarak içinde buldukları halet-i ruhiyyeye işaret etmiş olmaları mümkündür. Şu halde, mütekellimin tek bir lafız ile lafzın vaz’ olunduğu birden fazla manayı kastetmesi pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla, bir istimalin yalnızca bir vaz’ ilişkisine konu olabileceği kabulü yerinde değildir. Şu halde müstamel bir müşterek lafız tek bir seferde birden fazla manasına delalet edebileceğinden lafzın manalarını şümul yoluyla kapsaması mümkündür. Bu sebeple fıkıh usulcülere arasında Şâfi’î, Bakıllanî, Kâdî Ebû Bekir, Kâdî Abdulcebbar ve Cubbâî’ye nispet edilen<sup>343</sup> bu yaklaşım müşterekin umumuna cevaz veren görüş olarak şöhret bulmuştur. Zira müşterek lafız manalarını şümul yoluyla kapsayabildiğinden aralarındaki ilişki bir umum ilişkisi olmakta ve müşterek lafız da bu ilişkide âmm olan unsur haline gelmektedir.

Müşterekin umumuna cevaz veren âlimlerin dayandığı, Şâfi’î’ye nispet edilen<sup>344</sup> temel gerekçelerin biri, birden fazla manaya gelebilecek müstamel bir müşterek lafız bir manasına hamletmek, caiz olan iki şeyden birini sebepsiz yere yok saymak anlamına geleceği hususudur. Böyle bir tercih ise *tercih min gayri muraccih* yani geçerli herhangi bir delile dayanmayan bir seçimde bulunmak olacağından kabul edilebilir nitelikte değildir. Şu halde böyle bir müşterek lafzın manalarının tamamına haml edilmesi lazım gelecektir.<sup>345</sup> Ayrıca bu yaklaşım fikhî hüküm bildiren nasslara ilişkin ihtiyata en uygun yolun izlenmesini sağlayacaktır. Şöyle ki,

<sup>343</sup> Gazâlî, III/290; Râzî, I/371.

<sup>344</sup> Râzî, I/380.

<sup>345</sup> Râzî, I/380.



iki farklı hükme hamledilmesi uygun bir nass, hükümlerin tamamına birden haml edildiğinde hiçbir hüküm dışlanmadığından her halükarda yükümlülük yerine getirilmiş olacaktır.<sup>346</sup> Diğer taraftan müşterekin umumu yaklaşımına şu argümanla da katkı sağlamamız mümkündür. İlmi her şeyi kuşatmış olan Şâri'in, kelamını nasıl anlayabileceğimizden habersiz olması muhal olduğundan bir lafzı farklı manalara haml edilebilecek şekilde istimal etmesi hikmetten uzak düşünülemezdir. Daha açık olarak, eğer Şâri' aksini yapmaya gücü yettiği halde bir kelimeyi bir manaya gelmesini gerektirecek karinelere uzak şekilde istimal etmişse, bu kendisinin kelimenin tüm manalarına haml edilmesini murat ettiğinin apaçık bir göstergesidir.

Dikkat edilecek olursa müşterekin umumu meselesinde umum ilişkisi vaz' olunan manaların mahiyetinden bağımsız olarak ele alınmaktadır. O kadar ki, hiçbiri umum ifade etmese dahi, vaz'a konu birbirinden farklı manaların varlığı müşterekin umumundan bahsedebilmek için yeterli olmaktadır. Şu halde, müşterek bir lafzın vaz' olduğu tek bir manaya itibarla âmm olması *müşterekin umumu meselesi* kapsamına girmemektedir. Müşterekin umumu meselesinde tartışma konusu olan, manalardan her birinin irade edildiği durum olup tüm manaları kapsayan bir mananın murad olması hali ise tartışma konusu dışındadır.<sup>347</sup>

#### **b. Lafzın Manası İtibariyle Umumu**

Müşterek lafızların umumu kabul edilerek bu lafızlar âmm olarak nitelense dahi müşterek olmayan lafızların âmm olarak nitelendirilebilmelerinin imkânı hala çözülmesi gereken bir meseledir. Öncelikle müşterek olmayan bir lafız tek bir mana için vaz' olduğundan lafzın âmm olabilmesi için vaz' olduğu mananın yapısının incelenmesi lazımdır. Zira, umum ilişkisinde kapsamın çokluk içermesi gerekliliği müşterek olmayan lafzın delalet ettiği mananın yapısında çokluk barındırmasını gerektirmektedir. Buna göre bir lafız her ne kadar tek bir manaya vaz olursa da bu mana çokluk içerdiğinden ötürü lafız âmm olmakta ve delalet ettiği mana itibari ile âmm olarak vasıflandırılmaktadır. Şu kadar var ki, dikkat edilecek olursa bu ilişkide esasen âmm ile mevsuf olan mana olup lafız bu manaya delalet etmesi hasebi ile

<sup>346</sup> Karâfi'nin, Şâfi'nin ayet-i kerimedeki kur' lafzını her iki manaya da haml etmesinin ihtiyaten olduğunu ifade etmesi bu bağlamda önemlidir. Bknz; Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. 'Abdirrahmân el-Mısri el-Karâfi (v. 684/1285), *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2004, s.24.

<sup>347</sup> Buhârî, I/108.

âmm olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla müşterek olmayan bir lafzın manasının içeriği dikkate alınmadan âmm olarak vasıflandırılması mümkün gözükmemektedir. Öyle ki, Sühreverdî'nin, umumun yalnızca lafızların vasfı olup manalar için âmm nitelemesinde bulunamayacağı görüşünün geçersiz olduğu tespitinin<sup>348</sup> temelleri de bu noktada aranmalıdır. Zira meseleyi bir örnek üzerinden izah eden Sühreverdî, الليث (el-leys) kelimesinin bir insan için alem olarak kullanıldığında manası hâss olduğundan, lafzın kendisinin de hâss olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak aynı الليث (el-leys) kelimesi aslan cinsine delalet ettiğinde manası âmm olduğundan lafız da âmm vasfını almaktadır.<sup>349</sup> Dolayısıyla, aynı lafzın delalet ettiği farklı manalara göre farklı sıfatlar alması, lafızların âmm olmalarının vaz' olundukları manaların umumuna bağlı olduğunu açıkça göstermektedir. Öyle ki, Sühreverdî lafızların manaları itibari ile âmm vasfını kazandıklarını açıkça ifade ettikten sonra<sup>350</sup> lafızların âmm olarak vasıflandırılabilmesine ilişkin iki önemli çıkarında bulunmaktadır. İlk olarak âmmın, لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه (manasında çokluğun birlikte yer almasının uygun olduğu lafız) olarak tanımlanması lafzı manası itibari ile âmm kabul ettiğinden yerindedir.<sup>351</sup> Buna karşılık لفظ (يصح) شركة الكثيرين فيه (kendisinde çokluğun birlikteliğinin uygun olduğu lafızdır) şeklindeki bir ifade Sühreverdî'ye göre âmmın değil müşterekin tanımıdır. Zira bir lafzın manasından bağımsız olarak ortaklık barındırması ancak müşterek lafızlarda söz konusu olabilir.<sup>352</sup> Benzer şekilde meseleyi aynı örnek üzerinden ele alan Isfahânî, aynı lafzın farklı anlamlarına göre hâss ve âmm vasfı kazanabilmesinden, umumun yalnızca lafızlara ilişkin olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Burada yola çıkarak Isfahânî, âmm vasfının manalar itibari ile kullanılabileceğini açıkça ifade etmiş olmaktadır.<sup>353</sup> Şu halde, bir lafzın âmm olarak vasıflandırılması manasının içeriğine bağlı olup manası çokluk içerdiğinden ötürü lafız âmm olarak nitelendirilebilmektedir. Bu husus aynı zamanda âmm lafızların müşterek lafızlardan ayrıldığı nokta olup müşterek lafızlar, içerikleri ortaklık barındırırın yahut barındırmasın, manaların içeriklerinden mücerret olarak birden fazla manaya vaz' olunmalarından ötürü çokluğa konu olmuşlardır. O halde,

<sup>348</sup> Ebu'l-Futûh Şihâbuddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Suhraverdî el-Maktûl (v. 587/1191), *et-Tenkîhât fî Usûli'l-Fikh*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2006, s.46.

<sup>349</sup> Suhraverdî, s.46.

<sup>350</sup> Suhraverdî, s.46.

<sup>351</sup> Suhraverdî, s.47.

<sup>352</sup> Suhraverdî, s.47.

<sup>353</sup> Isfahânî, IV/209.

lafızların manaları hasebiyle âmm olarak nitelenmeleri, manaların umumiliği meselesini incelemeyi zorunlu hale getirmektedir.

## 2. MANALARIN UMUMİLİĞİ

Umuma dair getirilen lugavi tanımdan hareket eden âlimler, tanımın mana için de geçerli olduğu diğer bir deyişle manayı da içine aldığını göz önünde bulundurarak mana için de âmm vasfının kullanılabilmesine hükmetmişlerdir.<sup>354</sup> Buna göre bir lafız nasıl bir çokluğu kapsayabiliyorsa aynı şekilde mana da kapsamında çokluk barındırabilir.<sup>355</sup> Şu halde, manalar da umum tanımının koşullarını yerine getirebildiklerinden âmm olarak vasıflandırılabilirler.

Manaların umumunu kabul eden âlimler, delil olarak مَطْرٌ عَامٌّ (âmm yağış), نَظْرٌ عَامٌّ (genel bakış), حَاجَةٌ عَامٌّ (genel ihtiyaç) ifadelerini örnek göstermektedirler.<sup>356</sup> Zira bu kullanımlarda âmm olan mana olup manalar da hakiki şekilde anlatıma konu olduklarından âmm vasfı manalar için hakiki olarak kullanılabilir. Bu argümana, âmm olan şeyin tek olması gerektiği, verilen örneklerde ise âmm olarak nitelenen unsurun çok sayıda olması sebebi ile karşı çıkmıştır.<sup>357</sup> Nitekim Basrî, yağmurun âmm olması örneğinde yağmurun her bir cüz'ü yeryüzünün farklı bir mekânını kapsadığından yağmura âmm vasfının verildiğini ifade etmiştir.<sup>358</sup> Halbukî âmmın hakikaten kullanımı bir şeyin tamamının, çok sayıdaki tekliklerin her birini kapsamaması olup Basrî'ye göre bu durumu المشركون (müşrikler) lafzında görmek mümkündür.<sup>359</sup> Zira, المشركون (müşrikler) lafzının cüzleri değil tamamı, müşrik olan

<sup>354</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1194.

<sup>355</sup> Abdülkerîm en-Nemle, umumun hem lafız hem de manalar için istimalinin hakiki olarak kabul edilmesinin umumu müşterek bir lafız haline getireceğini ifade etmektedir. İştirak ise asla aykırı olduğundan Nemle'ye göre umumun manalar için kullanımı hakiki değil, mec'azî olmalıdır. Nemle, IV/1465. Şu kadar var ki, umumun hem lafız hem de manalar için kullanımının, umumu müşterek kıldığı yaklaşımı izaha muhtaç gözükmektedir. Zira lafız ve mana, umumun kendileri için vaz' olduğu iki farklı mana konumunda olmayıp, umum kavramının kendilerine yüklendiği iki farklı kavram niteliği taşıdığından salt lafız ve mana için kullanımından yola çıkılarak umurun müşterek bir lafız haline geldiğini kabul etmek mümkün değildir. Nitekim, رجل (erkek) lafzının hem insan hem cinler (72. Cin, 6) için; aynı şekilde uzun lafzının hem insan, hem ağaç hem de binalar için kullanılabilmesi, lafızların aslı vaz'larının taddüdü anlamına gelmeyeceğinden erkek ve uzun lafızlarını teknik anlamı ile müşterek bir lafız kılmamaktadır.

<sup>356</sup> Görüşün zikri için bakınız; Âmidî, II/244.

<sup>357</sup> Âmidî, II/245.

<sup>358</sup> Basrî, I/203.

<sup>359</sup> Basrî, I/203.

farklı şahısları kapsamaktadır.<sup>360</sup> yağmur için böyle bir kapsamadan bahsedilemeyeceğinden yağmurun âmm vasfını kazanması hakikaten mümkün gözükmemektedir.<sup>361</sup> Dolayısıyla ortada kapsayan tek bir yağmur bulunmadığından bu gibi ifadelerin tek bir lafız gibi hakikaten âmm olarak vasıflandırılmalarından bahsedilemez.<sup>362</sup>

Manaların âmm olabileceği görüşüne, manaların hakikaten âmm olarak nitelenmesinin her zaman mümkün olmadığı dolayısıyla manaların umumunun ittihad şartını sağlamadığı gerekçesi ile itiraz edilmiştir.<sup>363</sup> Örneğin, alemlerin manalarının hâss olması, umumun manaların hakikatinden olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>364</sup> Zira, eğer umumiyet manaların hakikatinden olsa idi, hâss vasfına sahip mana bulunmaması gerekirdi. Bu gerekçeye, âmm vasfının lafızlar için hakiki anlamda kullanılabilmesi kabul edildiği halde hâss lafızların mevcut bulunduğu gerçeği üzerinden itiraz edilebilir.<sup>365</sup>

Karâfî ise âmmın neliği meselesinde farklı bir çözüm önerisi getirerek lafzî umum için *âmm* tabirinin, manevî umum için ise *e'âmm* ifadesinin kullanılmasının en uygun yaklaşım olduğunu ileri sürmüştür.<sup>366</sup> Bu yaklaşımını iki temel gerekçe üzerinden izah eden Karâfî, ilk olarak isimlendirmelerdeki farklılığın, isimlendirilenlerin şeylerin de farklılığını gerektirmesinin asıl olduğunu, bu sebeple *âmm* ve *e'âmm* terimlerinin eş anlamlı kabul edilmemesi lazım geldiğini belirtmektedir. Diğer taraftan *ism-i tafdîl* siğasında gelerek üstünlük gösteren *e'âmm* lafzının, lafızdan mertebeye daha üstün olan mana için kullanılması daha münasiptir. Ayrıca Karâfî, zaten *e'âmm* denilince akla mananın geldiğini, *âmm* denilince ise zihnin lafza intikal ettiğini ifade etmektedir.<sup>367</sup>

Meseleyi ele alabilmek için öncelikle mana ile neyin kastedildiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Mana, genel anlamıyla mevzu'un lehine karşılığı olarak

<sup>360</sup> Basrî, I/203.

<sup>361</sup> Basrî, I/203.

<sup>362</sup> Âmidî, II/245.

<sup>363</sup> Basrî, I/203; Âmidî, II/245.

<sup>364</sup> İsnevî, Âlemu'l-Kurub, II/315.

<sup>365</sup> Nitekim Âmidî ittihad şartının lafızların umumunda da sağlanmadığı itirazını nakletmektedir. Âmidî II/245.

<sup>366</sup> Lafzî umum ve manevî umum ayrımı için bakınız, Bedruddîn Muhammed b. Yahyâ b. 'Umer el-Karâfî el-Mısırî (v. 1008/1600), *el-'İkdu'l-Menzûm fi'l-Husûs ve'l-'Umûm*, Dâru'l-Kutbî, 1999, I/207.

<sup>367</sup> Karâfî, *el-'İkdu'l-Menzûm fi'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/135-136.

kullanıldığında zihinsel yapılarla beraber dış dünyadaki varlıklar da mananın kapsamına girmektedir. Mana ile mana-ı harici yahut mana-ı zihnînin kastedilmesi hallerine göre iki farklı ihtimal karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla meseleyi dışsal varlıkların umurunun imkânı ve zihinsel yapıların umumu şeklinde temel iki başlık altında incelemek zaruret halini almaktadır.

Zihinsel süreçlerimizden ayrı ve bağımsız olarak var olan dış dünyadaki nesnelere âmm vasfını taşımaları mümkün müdür? Bu soruya verilecek yanıtımız ilk bakışta sağduyuya aykırı gözükse de olumsuz olmalıdır. Şöyle ki, bir varlığın diğer bir varlığı kapsadığını düşünmemiz dış dünyada var olan bir durum olmayıp zihinsel süreçlerimizin sonucunda vardığımız bir sonuçtur. Bu durum, kurulan umum ilişkisinde dış dünyanın hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmemekte, nesnelere zihinsel süreçlere kaynaklık etmeleri sebebiyle umum ilişkisinde pay sahibi olmaktadır. Ancak umum ilişkisinin kurulabilmesi için dış dünyadaki varlıkların zihinsel süreçlerle işlenmesi bir zaruriyet olup zihinsel süreçlerden soyutlanmış bir umum ilişkisinden bahsetmemiz imkân dâhilinde değildir. Somut nesnelere bu süreçte salt olarak umum ilişkisi barındırmasalar da üzerlerine kurulan zihinsel süreçler sonucunda ulaşılan umum ilişkisinin doğruluğunu belirleyici unsur olacaklardır. Meseleyi milyonlarca su damlacığından oluşan bir okyanusun, bünyesindeki bir su damlacığı ile olan ilişkisi üzerinden inceleyelim. Dış dünyadaki gerçeklik, her bir su damlacığının kendine ait hacmi ve konumu ile bir arada bulunduğu tüm su damlacıkları arasında bağımsız bir yer teşkil ettiği, dolayısıyla aralarında herhangi bir kapsama ilişkisinin bulunmadığıdır. Bu su damlacıkları topluluğunun insan tarafından algılanıp zihinsel süreçlere konu olmasıyla, zihinde tüm bu damlacıklara ilişkin, vasıflandırma yoluyla okyanus olarak sembolize edilmiş bir zihinsel teklik oluşmaktadır. Zihinsel tekliklerin zihinsel birer yapı olmaları sebebiyle kapsamlarının özne tarafından belirlenebilmesinden yola çıkılarak tek bir su damlacığı için de, vasıflandırma yoluyla su damlacığı olarak sembolize edilmiş başka bir zihinsel teklik daha oluşturulması mümkündür. İşte kapsama ilişkisi, zihnimizde oluşan okyanus tekliği ile yine bir zihinsel teklik olan su damlacığı arasında kurulmaktadır. Dolayısıyla umum ilişkisi, dış dünyada bulunmadığı halde dış dünyadaki gerçeklikten yola çıkılarak zihnimiz tarafından farklı zihinsel yapılar arasında oluşturulan bir ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde, geldiğimiz

noktada zihnimizden bağımsız dışsal varlıkların âmm vasfını taşıyamayacağı gerçeği açığa çıkmaktadır. Dilde kullanılan مَطْرٌ عَامٌّ (âmm yağış) ifadesinde dışsal bir varlık olan yağışın âmm sıfatı ile nitelenmesinin dış varlıkların da umumundan bahsedilebileceğini gösterdiği itirazı gündeme gelebilir. Ancak verilen ifade incelendiğinde örnekte âmm olarak nitelenenin dışsal varlık olan yağış olmayıp bu varlığın zihindeki yansıması olan yağış tekliği olduğu görülecektir.

Lafzın bir manayı sembolize etmeyip vaz' ilişkisinden bağımsız olarak ele alındığı durumda lafız salt dışsal bir varlık olarak karşımıza çıkacağından daha önce de belirtildiği üzere âmm olarak nitelendirilemeyecektir. Bu sebeple fıkıh usulünde âmm olarak nitelenen lafzın vaz'a konu olmuş lafız olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Lafızlarla beraber bir hüküm kaynağı olan fiillerin dışsal birer varlık olması sebebiyle bu başlık altında incelenmesi mümkündür.

#### a. Fiillerin Umumu

Öncelikle burada fiil olarak kastedilen kelime türü olmayıp dış dünyada var olan eylemlerdir. Bu eylemlerin umumuna dair somut varlıklar için ulaşılan çıkarsamalar geçerli olup bu eylemlerin âmm olarak nitelendirilmeleri mümkün değildir. Örneğin belirli bir namaz kılma eylemi zihnimizden bağımsız olarak her bir anı bir eylemin karşılığı olan bir eylemler topluluğu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eylemler topluluğu zihne konu olup vasıflandırma yolu ile namaz kılma olarak sembolleştirilen zihinsel bir teklik haline geldikten sonra bünyesindeki kıyam, kıraat, rükû, secde, kaide zihinsel tekliklerini kapsamaları mümkün olacaktır.

Zihinden bağımsız dışsal varlıkların âmm olarak nitelendirilemeyeceği çıkarımımız söz konusu varlıkları içine almasından dolayı mana-i haricinin âmm vasfını taşıyamayacağı sonucunu beraberinde getirmektedir. Şu halde umumundan bahsedilen mana, zihinsel yapıların karşılığı olan mana-ı zihnidir. Dolayısıyla lafzın âmm olarak nitelendirilmesinin sebebini manasının âmm olmasına bağlayan görüş sahiplerinin<sup>368</sup> mana ile kastettikleri zihinsel yapılar olmalıdır.

<sup>368</sup> Suhraverdî, s.46-47; Isfahânî, IV/209.

## E. UMUMUN MAHALLİ

Bir şeyin âmm olarak nitelendirilebilmesi için umumun tanımı gereği birçok şeyi kapsamı zorunludur. Umum ilişkisinde âmm olan taraf ister mana isterse onu sembolize eden lafız olarak seçilsin her halükarda kapsanılan unsur çokluk barındırmalıdır. Umum ilişkisinin zihinsel süreçlerden bağımsız olarak kurulamaması bir lafzın kendisinin değil sembolize ettiği zihinsel yapı üzerinden ilişkinin tarafı olmasını gerektirmekte bu sebeple de lafızlar bakımından umum ilişkisinin vaz' ilişkisi ile birlikte ele alınması bir zorunluluk haline gelmektedir. Şu halde umum ilişkisinde kapsanılan öge, vaz' ilişkisindeki mevzu'un leh ögesi halini almakta mevzu'un lehteki tartışmalara bağlı olarak zihnî mana veya dışsal varlıklar, kapsanılan unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kapsanılan unsurun mana-ı zihni diğer bir ifade ile zihinsel yapılar olarak kabul edildiği durumda vaz'a konu olmuş zihinsel yapı, kapsanılan ögeyi oluşturacaktır. Ancak bu mananın bünyesinde çokluk barındırması zorunlu olduğundan vazolunmuş tek bir mananın çokluğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Meselenin halline ilişkin öngörüleebilecek olan muhtemel çözüm, her mananın bünyesinde kendinden daha az kapsamlı birden çok manayı barındırdığının kabulüdür. Buna göre örneğin çiçek lafzının manası bütün çiçek türlerini kapsadığından gül, nergis, menekşe gibi birçok farklı mana lafzın vaz' olunduğu tek bir mananın içerisine girecektir. Dolayısıyla lafız tek bir manaya vaz' olunmuş olsa da vaz' olunduğu mana bünyesinde birçok mana barındırdığından vaz' olunan mana dolayısıyla onu sembolize eden lafız âmm vasfını taşıyacaktır. Örneğin, "el" lafzının delalet ettiği mana olan zihinsel teklik bünyesinde "parmak", "avuç", gibi farklı manaları içereceğinden âmmın mahalli olmaya uygun olacak dolayısıyla da "el" lafzı âmm olarak kabul edilecektir. Ancak bu yaklaşım birçok sorunu beraberinde getirmektedir. İlk olarak, örneği, hâss olmasında herhangi bir ihtilaf bulamadığımız belirli bir şahsa delalet eden "Zeyd" alemi üzerinden verdiğimizde karşımıza Zeyd'in "el", "ayak", "yüz" gibi farklı manaları kendinde toplaması sebebiyle bu alemin âmm bir lafız olması gibi istenmeyen bir sonuç çıkacaktır. Diğer taraftan her mananın – şu

an için bölünemeyeceği düşünülen atom altı parçacıkların bile<sup>369</sup> en azından yarı, çeyrek gibi zihinsel parçalarının tahayyül edilebilmesi göz önüne alındığında- bünyesinde bu şekilde farklı manalar barındırabilmesi bu manalara delalet eden her lafzın âmm olması sonucunu beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla tartışma daha önce değinilen zihinsel tekliklerin sınırı meselesine dayanmakta ve bu sınırın zihinsel bir yapı arz etmesinden ötürü her zihinsel yapının bir çokluk içerdiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu durumu bertaraf edebilmek için manaların çokluk barındırmadığının kabulü halinde ise müşterek olmayan her lafız tek bir mana için vaz' olduğundan müşterek lafızlar hariç –ki bu istisna da müşterek lafızların umumu görüşünün benimsenmesi halinde geçerlidir- her lafız hâss halini almakta, mezkur istisna^ş durumlar dışında hiçbir lafız âmm olarak kabul edilememektedir.

Meseleyi âmmın mahallinin manalar değil bizzat dışsal varlıklar olduğunun kabulü üzerinden ele aldığımızda, bu varlıkların umum ilişkisinin kurulabilmesi için çokluk barındırması gerekliliği tekrar karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda verilen örnek üzerinden açıklarsak “el” lafzı dış dünyada bünyesinde farklı hücre ve dokuyu barındırmakta olup söz konusu farklı varlıklar lafzın kapsamına girmektedir. Bu noktada umum mahallinin çokluğu sorunu tekrar karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, -şu an için atom altı parçacıklar hariç- aslında her nesnenin birçok farklı varlıktan oluştuğu açığa çıkmakta, örneğin, belirli bir insanı kastederek kullandığımız Zeyd aleminin âmm olmadığı hususunda bir görüş ayrılığı bulunmamasına rağmen lafzın mevzu'un lehi olan Zeyd kişisi farklı organ, parça ve hücreleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu durum ise mahallerinin yapılarında çokluk barındırmalarından dolayı hemen her lafzın âmm kapsamında yer alması gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

Hangi yaklaşımı kabul edersek edelim geldiğimiz bu nokta, aslında umum ve husus kavramlarının nesnel bir zemini olmayıp birbirlerine nispetle göreceli kavramlar olduğu sorusunu akıllara getirmektedir.

## UMUMUN GÖRELİLİĞİ MESELESİ

<sup>369</sup> Fenârî cüz'ü (parçası) olmayan varlığa nokta ve Allah'ı örnek vermektedir. Fenârî, s.8. Ancak Allah hakkında cüz'ü bulunmadığı hükmü, müteşabih bir konuda görüş beyan etmek olarak kabul edilebileceğinden eleştiriye açıktır.



Ebû Ya‘lâ, âmm olan isimleri, izâfî olarak âmm olan ve kendinden daha âmm olan (e‘amm) lafız bulunmayan âmm olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İzâfî olarak âmm, kendinden daha hâss olana nispetle bu vasfı kazanmaktadır. Ebû Ya‘lâ bu âmm türüne örnek olarak araz lafzının tüm cinslere nazaran âmm olmasını vermektedir.<sup>370</sup> Şu kadar var ki, aynı araz lafzı mezkur ve malum lafızlarına göre ise kapsamı daha dar olduğundan hâss vasfı kazanacaktır.<sup>371</sup>

Gazâlî, *el-Mustesfâ* isimli eserinde konuya ilişkin olarak şu sözleri sarf etmektedir:

Âmmın göreliliğinin örneği ise müminler lafzıdır. Zira o, müminlerin her birine nazaran âmm iken tamamına göre hâstır, çünkü müşrikleri kapsamamaktadır. Şu halde, lafız sanki, kapsadıkları bakımından âmm olurken kapsamadıklarını dışarıda bırakıp yalnızca kapsamı ile sınırlı kaldığından ötürü hâss olmaktadır.<sup>372</sup>

Görüldüğü üzere âmm da olsa lafızların belirli bir mana için konulmuş olmaları sebebiyle manaları dışında şeyler bırakmaları, âmm lafızların ağırlıklı yekününü izafi âmm mertebesine koyacaktır. Tüm şeyleri kapsadığı düşünülen المذكور (zikredilen), المعلوم (bilinen) lafızları Gazâlî’ye göre kapsamı dışında bir şey bırakmadığı için izafi değil mutlak olarak âmm birer lafız olarak düşünülebilir.<sup>373</sup> Ancak Gazâlî daha da ileri giderek mezkur olanın zikredilmeyeni, bilinenin ise bilinmeyi kapsamadığını dikkate alarak esasında tüm âmm lafızların izâfî olup mutlak anlamda hiçbir âmm lafzın bulunamayacağını ima etmiş olmaktadır.<sup>374</sup>

Fıkıh usulünde rastlanılan umumun göreliliği olduğu bu görüşüne göre bir lafız, manası başka bir manaya nispetle geniş olması ile âmm, diğer bir manaya nispetle hâss olması ile ise hâss olmaktadır.<sup>375</sup> Örneğin, hayvan lafzı, manası kuş lafzının manasına nispetle genel olduğundan âmm olurken canlı lafzının manasına nispetle hâss olmaktadır.

<sup>370</sup> Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’ (v. 458/1066), *el-Udde*, Riyâd 1993, I/187-188.

<sup>371</sup> Ebû Ya‘lâ, I/187-188.

<sup>372</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>373</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>374</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>375</sup> Âmidî, II/242.

İbn Kudâme, Gazâlî'ye benzer şekilde gerek âmm gerekse hâss lafzı mutlak ve izafi olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mutlak âmmi kendisinden daha âmm bulunmayan şekilde ifade ederken bu türe örnek olarak şey lafzını vermektedir.<sup>376</sup> Ancak şey lafzının dahi ma'dumu kapsamayacağını söylenebileceğini ifade ederek esasında tüm âmm lafızların izafî olarak âmm olarak vasıflandırıldığını ima etmiş olmaktadır.<sup>377</sup> Şu halde İbn Kudâme'ye göre, mutlak âmm ile mutlak hâss lafızların arasında kalan lafızlar üstlerindeki göre hâss olurken altlarındakilere göre âmm olmaktadırlar.<sup>378</sup>

Mezkur yaklaşımlar, umum-husus ayırımını göreceli hale getirmekle aslında hem umum hem de husus kavramlarının nesnel değerini ortadan kaldırmaktadır. Diğer bir ifade ile, hiçbir lafız salt kendinden ne âmm ne de hâss olmakta ancak bir başka lafzın manasına nispetle bu vasıfları kazanabilmektedir. Dolayısıyla, bir lafzın farklı nispetler sonucunda hem âmm hem de hâss olabilmesi mümkündür. Nitekim Bakillânî, yöneltilen âmm olanın aynı zamanda hâss da olmasının câiz olup olmadığı sorusuna, lafzın farklı lafızların manalarına nispetle bu şekilde vasıflandırılabileceğini kabul etmek durumunda kalmaktadır.<sup>379</sup> Bu durum ise belki mananın anlaşılması dolayısıyla hükmün kapsamının belirlenmesinde bir soruna yol açmasa da lafzın umum-husus ayırımına dayanarak delaletinin belirlenmesi işlevini ortadan kaldıracaktır. Zira bir lafız diğer lafzın manalarına nispetle hem âmm hem hâss olabilmekte, dolayısıyla karşılaştırılan manaya nispetle delaleti zannî veya katî olabilmektedir. Her bir lafzın âmm yahut hâss olmasında esas alınan genel geçer bir mananın bulunmaması ise lafzın âmm ve hâssliğini delaletin katiyetine dayanak olamayacak şekilde göreceli hale getirmektedir. Umumun göreliliğini meseleyi devam ettirmeyi gerektirmeyecek bir sonuç olarak kabul etmek umum ve husus kavramlarının fıkıh usulündeki delalet ve tearuza olan etkisini sonlandırmak anlamı taşıyacağından ve aynı zamanda konu hakkında fukahanın çalışmalarını bertaraf etmek çalışmanın kapsayıcılığını zedeleyeceğinden ötürü ortaya çıkan bu sorunun çözülmesi zorunlu hale gelmektedir.

<sup>376</sup> İbn Kudâme, II/7.

<sup>377</sup> İbn Kudâme, II/8.

<sup>378</sup> İbn Kudâme, II/8.

<sup>379</sup> Bâkillânî, III/6-7.

Meselenin halli için, geliştirilen küllî – cüz’î, küll – cüz ve külliyye – cüz’iyye ayrımı katkı sağlayabilir nitelikte gözükmektedir.<sup>380</sup> Ayrıma göre kavramları sırasıyla şu şekilde açıklamak mümkündür:

- **Küllî:** Karâfî küllî kavramını şu şekilde tarif etmektedir:

أما الكُلِّيُّ فهو القدر المشترك بين جميع الأفراد لمفهوم المشترك في المشتركين

“Küllî’ye gelince o, ortak oldukları mefhumun tüm fertlerinin ortak olduğu vasıftır.

»381

Getirilen tanımdan öncelikle küllinin bir vasfı (kadr) ifade ettiği anlaşılmakta olup bu vasıf, kapsamına kendisinde ortak olan fertleri almaktadır. Kendisinde ortak olan fertler ise söz konusu kadru’l-müşterek ile vasıflanmaya uygun olan teklikler halini almaktadır. Şu halde küllî terimi, zihinsel yapı sınıflandırmamızdan kavramın karşılığı olup kendisi ile vasıflanmanın uygun olduğu zihinsel teklikleri kapsamına aldığı tekrar ortaya çıkmaktadır. Açıklamada karşımıza çıkan bir diğer husus ise *fert* kavramı olup kavram küllî olan şeyin kapsamında yer alan tekliklerin karşılığı olarak kullanılmıştır. Şu halde, fert zihinsel yapı sınıflandırmamızda bir kavramın kapsamında yer alan zihinsel teklikleri ifade etmektedir. Daha doğrusu, bir zihinsel teklik, vasfını taşıdığı kavramın bir örneğini teşkil ettiğinde fert olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla bir zihinsel tekliğin fert olarak kabul edilebilmesi için öncelikle bir kavramın ortaya konulması ve söz konusu tekliğin de bu kavramın örneklem kümesinin bir elemanı olması gerekmektedir. Biz de bu kullanımı ferdin terim anlamı olarak esas alıp, çalışmamızda fert kavramını, kendisi ile vasıflanmaya uygun olan kavramın kapsamında yer alan zihinsel tekliğin karşılığı olarak kullanacağız.

- **Cüz’î:** Subkî cüz’î kavramını küllînin mukabili olarak zikrettikten sonra<sup>382</sup> cüz’înin küllînin teşahhus ile ilaveten kayıtlanmasıyla ortaya çıktığını dile

<sup>380</sup> Karâfî, *Nefâisu’l-Usûl* IV/1731; İsfahânî, IV/211; Subkî, *el-İbhâc fi Şerhi’l-Minhâc*, IV/196-198.

<sup>381</sup> Subkî benzer şekilde küllî kavramına ilişkin şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Küllîye gelince o manasında çokluğun ortak olduğu şeydir. Ona bütün fertleri arasında ortak olan vasıf (kadru’l-müşterek) denilmesi de mümkündür. Hayvan manasının kendi türünde ve yine insanın kendi türündeki konumu böyledir. Zira hayvan tüm fertleri için uygundur.” Subkî, *el-İbhâc fi Şerhi’l-Minhâc*, IV/1197.

<sup>382</sup> Benzer bir yaklaşım için İsfahânî, IV/211.

getirmektedir.<sup>383</sup> Buna göre Zeyd cüz'î bir nitelik arz ederken<sup>384</sup> küllisi insan kavramı olmaktadır. Şu halde cüz'î olarak vasıflanan şey kavramının kapsamında yer alan zihinsel teklik yani ilgili kavramın ferdi olmaktadır. Bu bağlamda, incelemelerimizde cüz'î ve fert ifadeleri birbirlerinin yerine kullanılacak olup, iki terim arasında kavramsal farklar bulunup bulunmadığı tartışması çalışmamızın inceleme sahası dışında bırakılacaktır. Dolayısıyla, Karâfî'nin cüz'î'ye ilişkin naklettiği ikinci terim anlam olan الجزئي ما اندرج تحت كلي (Cüz'î, bir küllînin kapsamında bulunan şeydir.) tanımı<sup>385</sup> çalışmamızda cüz'înin terim anlamı olarak kullanılmayacaktır. Zira bu yaklaşım kabul edildiği takdirde, Karâfî'nin de dile getirdiği üzere, insan – canlı küllîleri üzerinde görüldüğü gibi bir küllîye nispetle kapsamı dar olan küllîler de cüz'î tanımı kapsamına girmiş olacaktır.<sup>386</sup>

Subkî meseleyi bir adım daha öteye götürerek külli kavramını, cüz'înin bir parçası olarak ifade etmektedir.<sup>387</sup> Şu kadar var ki, kavramların fertlerin birer parçası olduğunu öne sürmek kavramlara dış dünyada bir gerçeklik atfetmek anlamına gelmesi bakımından ispat gerektiren iddialı bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

• **Kül:** Kül terimini, kendisinin ötesinde fert bulunmayan çokluktur, şeklinde tanımlanmıştır.<sup>388</sup> Bu durumda, kül olan şey bir çokluk olsa da kendisini oluşturan parçalar fert olarak isimlendirilememektedir. Örneğin, Zeyd kişisi insan kavramının bir ferdi olsa da Zeyd'in el, yüz, ayak gibi parçaları insan kavramının ferdi olamayacaktır. Aynı şekilde belirli bir yüz adedi yüz sayı kavramının örneklem kümesinin bir elemanı olmakla birlikte bünyesindeki bir, iki, on gibi çokluklar yüz kavramının birer ferdi olamayacaklardır.<sup>389</sup>

• **Cüz:** Küllü oluşturan parçalardan her biri o küllün cüz'ü olarak adlandırılacaktır.<sup>390</sup> Bu cüzler toplu şekilde o nesneyi oluşturur iken cüzlerin her biri

<sup>383</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1197. Benzer bir yaklaşım için bakınız, Karâfî, *el-İkdu'l-Menzûm fî'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/136.

<sup>384</sup> Karâfî, *el-İkdu'l-Menzûm fî'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/136; Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1197.

<sup>385</sup> Karâfî, *el-İkdu'l-Menzûm fî'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/136.

<sup>386</sup> Karâfî, *el-İkdu'l-Menzûm fî'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/136.

<sup>387</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1197.

<sup>388</sup> Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl* IV/1731; Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1196.

<sup>389</sup> Nitekim Karâfî, on, yüz, bin gibi sayıları kül kavramının örnekleri olarak zikretmektedir. Karâfî, *el-İkdu'l-Menzûm fî'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/151.

<sup>390</sup> Nitekim Karâfî cüz'î için küllün parçasıdır ifadesini kullanmaktadır. Karâfî, *el-İkdu'l-Menzûm fî'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/153.

kendi başına nesnenin kendisini meydana getirememektedir. Durumu nesnelere zihinsel izdüşümü olan zihinsel teklikler üzerinden ele aldığımızda cüzlerin bir zihinsel tekliğin kapsamında yer alan başka teklikler olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bununla birlikte, cüzlere ilişkin zihinsel teklikler, oluşturdukları nesnenin tekliğinden farklı olacaklarından, nesnenin alemi yahut vasfı ile belirlenemeyecektir. Örneğin, Zeyd'in yüzü için Zeyd, hiçbir insanın göz organı için insan yahut hiçbir ağacın yalnızca çiçeği için mecaz dışında ağaç vasıfları kullanılamayacaktır. İşte bu nokta, umumun mahallinde karşılaşılan çokluk sorununun çözümünde nesnel bir sınır ortaya koyarak görelilik meselesinin halline katkı sağlamaktadır. Şöyle ki, umum bir kavrama ilişkin fertlerden oluşan bir yapı olarak tanımlandığında, fertler âmm bir yapıyı oluştururken, kendilerinin hiç biri âmm vasfını kazanamayacaktır. Zira, fertlerin bünyelerindeki çokluk cüz'îlerden değil, cüzlerden kaynaklanıp bu cüzlerin hiçbiri fertlerin uygun olduğu külli ile vasıflandırılmayacağından, onun fertlerini oluşturamayacaklardır. Şu halde, umumu fertlerden müteşekkil bir yapı üzerinden tanımlamak görelilik sorununun çözümüne imkan sağlar nitelikte gözükmekle beraber bizi külliye kavramına ulaştırmaktadır.

• **Külliye:** Karâfi umumun manasının kül değil külliye olduğunu ifade ederek<sup>391</sup> külliye kavramını hükmü üzerinden şöyle ifade etmektedir:

“Külliyyeye gelince, o hükmün kendisinde dışarıda fert kalmayınca dek fert fert tahakkuk ettiği şeydir.”<sup>392</sup>

Şu halde, külliyyenin de kül gibi bir çokluk olduğu ancak küllün aksine külliyyenin fertlerden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Kül ile külliyye arasındaki ilişkiye Subkî şu ifedelerle açıklık getirmektedir:

“İkisi arasındaki fark ise kül mecmu' (bütün) halinde uygun olurken, külliyyenin cemi' (toplu) olarak uygunluk taşımasıdır. Mecmu' (bütün) ve cemi' (toplu) arasındaki fark ise, mecmu' fertler üzerinden değil bütün üzerinden şekillenen bir hükümken, cemi'in fert fert her birey üzerine kurulan bir hüküm olmasıdır.”<sup>393</sup>

<sup>391</sup>Karâfi, *Nefâisu'l-Usûl* IV/1732.

<sup>392</sup>Karâfi, *Nefâisu'l-Usûl* IV/1731; benzer ifadeler için bakınız, Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1198. Benzer bir tanım için bakınız, Karâfi, *el-'İkdu'l-Menzûm fî'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/150.

<sup>393</sup>Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1198. Bu noktada, İsfahânî'nin mecmû'î küllî kavramını, kül kavramının yerine kullandığı düşünülebilir. Zira, İsfahânî, cüz'iyeyi külliyyenin, cüz'îyi ise küllînin

Ardından Subkî, meseleyi bir misal üzerinden şu şekilde izah etmektedir:

“Haksız yere, Allah'ın haram kıldığı nefsi öldürmeyin.” ayeti, tüm nefisler içerisinde her bir nefsin öldürülmesinin haramlığına cemi'(toplu) olarak delalet etmektedir. Yoksa (ayetin) manası, nefislerin (mecmu'unu) bütününe öldürmeyin değildir. Aksi takdirde, (ayet) teker teker tüm fertlere delalet etmez, dolayısıyla nefislerin mecmu'unu (bütününe) öldürmediğinden ötürü tek bir ferdi öldüren (emre) asi gelmiş olmazdı.”<sup>394</sup>

• **Cüz’iyye:** Külliyye kavramının mukabili cüz’iyye olup<sup>395</sup> belirli olmayan fertlere verilen hükmü ifade etmektedir.<sup>396</sup>

Umum üzerinde terettüp eden hükümler çalışmamızın konusu dışında olmasına karşın hüküm üzerinden getirilen söz konusu açıklamalar umum kavramının neliğine ilişkin bizlere önemli ipuçları sunmaktadır. Öncelikle umumun manasının kül değil, külliyye olmasının açıkça ortaya konulması ile külliyye üzerine incelemeler aynı zamanda umumun yapısına da açıklık kazandıracaktır.<sup>397</sup> Görüldüğü üzere, kül çok sayıda cüz’den müteşekkil olması hasebi ile bu cüzlerden her biri oluşturdukları küllün bir parçası olarak konumlanmaktadır. Buna mukabil külliyye, yapısında aynı külli kavramına ait cüz’ler yani fertler barındırdığından, külliyyeyi bir fertler topluluğu olarak görmek mümkündür. Bu fertler topluluğunu dışarıda hiçbir fert bırakmaması da külliyyede aranan bir şart olarak zikredildiğinden külliyye belirli bir külli ile vasıflanmaya uygun cüz’lerin tamamından müteşekkil bir fertler topluluğu halini almaktadır. Aynı gerçekliği zihinsel yapılar üzerinden dile getirirsek külliyye, bir kavramın örneklem kümesini oluşturan zihinsel tekliklerin tamamını ifade etmektedir. Şu halde, umum külliyyeyi oluşturan fertlerin tamamının kapsanması anlamına gelmektedir.

Şu kadar var ki, geldiğimiz noktada külliyyeyi oluşturan fertlerin umum ilişkisinin mahalli olabilmesi için bu fertlerin âmm olan şey –lafiz yahut mana- tarafından delalet olunmaları gerekmektedir. Diğer bir ifade ile, bir umum

---

mukabili olarak zikrederken mecmû’î külliyyi ayrı bir kısım olarak değerlendirmektedir. Isfahânî, IV/211.

<sup>394</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, IV/1200. Zikri geçen ayet-i kerîme 6. En’âm, 151.

<sup>395</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, IV/1198.

<sup>396</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, IV/1198.

<sup>397</sup> İsfahânî ayrıca âmm lafzın medlûlünün küllî de olamayacağını, el-kadru’l-müştereke delaletinin onun cüz’ilerine yani fertlerinden herhangi birine delalet anlamına gelmeyeceği üzerinden gerekçelendirmektedir. Isfahânî, IV/211-212.

ilişkisinden bahsedilebilmesi için âmm olan şey, fertlerin her birine delalet ederek onları kapsamına almış olmalıdır. Bu noktada Karâfî, âmmın her bir ferde delaletinin imkânı sorununu bir örnek üzerinden gündeme taşımaktadır. Öncelikle umumun söz konusu fertlerden her birine delalet etmesi gerektiğini belirttikten sonra Karâfî müşrik olan Zeyd örneğini ele almaktadır. Zeyd kişinin müşrik olması hasebi ile, فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (O halde, müşrikleri öldürünüz.)<sup>398</sup> ayetinin kapsamı dâhilinde yer alması yani ayetin Zeyd kişisine delalet etmesi gerekmektedir. Bu delalet ise hasır vechinden ötürü ya mutabakat ya tazammun yahut da iltizam yoluyla olup dördüncü bir delalet yolu mümkün değildir. Hâlbuki hitabın Zeyd'e delaleti bu yollardan hiçbiri ile mümkün olmadığından umumun fertlerine delaletinden bahsedilemez. Şöyle ki, âmm olan şey yalnızca tek bir ferde delalet etmeyip başka fertler de kapsamda yer aldığından mutabikî delaletten bahsedilemeyecektir. Karâfî bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

“...mutabakat yoluyla delalet edemez zira bu fazla müsemmasının tamamına delalet etmesidir. Umum lafzı yalnızca Zeyd için vaz' olunmamıştır ki ona delalet mutabakat yoluyla olsun.”<sup>399</sup>

Tazammunî delalet ise bir şeyin medlulünün cüz'üne delalet etmesi olduğundan bu delalet türü ancak medlulün kül olması halinde söz konusudur.<sup>400</sup> Hâlbuki umumun mahalli külliye olduğundan kapsamın cüzlerinden değil ancak cüz'lerinden bahsedilebilecektir. İltizamî delalette ise, medlul musemmanın lazımı olduğundan onun haricinde bulunması gerekmektedir. Halbukî fertler, musemmanın dışında olmayıp kapsamı içerisinde yer aldığından söz konusu delalet iltizami yolla da olamayacaktır. Subkî bu durumu, Zeyd'in müsemmadan çıkması halinde diğer müşrik fertlerin الْمُشْرِكِينَ (müşrikler) lafzının kapsam dâhilinde kalması için geçerli bir gerekçe kalmadığı üzerinden gerekçelendirmektedir. Dolayısıyla lazım oldukları gerekçesi ile umumun kapsamında hiçbir ferdin kalmaması kabul edilebilir bir sonuç değildir.<sup>401</sup> Şu halde âmm olan şeyin fertlerine delaleti dördüncü bir yöntemle olamayacağından, âmm olan şeyle fertler arasında herhangi bir delalet ilişkisi

<sup>398</sup> 9. Tevbe, 5.

<sup>399</sup> Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl* IV/1733; benzer ifadeler için bakınız, Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1201.

<sup>400</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1201.

<sup>401</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1201.

kurulamamaktadır. Gündeme getirilen bu itiraza farklı iki çözüm önerisi ile cevap verilmeye çalışılmıştır. Bunlardan ilki Âmidî'nin benimsediği yöntem olup külliye bir kül imişçesine muamele edilmesini esas almaktadır. Buna göre külliyei oluşturan fertlerin her biri külliyeinin bir cüz'ü gibi düşünölmeli bu sebeple de cüz'î kavramı cüz kavramına haml edilmelidir. Bu durumda fertlerden oluşan topluluk adeta bir bütün (mecmu') haline gelmekte fertlerin her biri de bu bütünün birer parçasını (cüz'ünü) oluşturmaktadır. Şu halde âmm olan şeyin kapsamda yer alan fertlerine delaleti tazammun yoluyla olmaktadır. Ancak önerilen bu çözüm yolu iki yönden eleştiriye maruz kalabilir. Öncelikle külliyei külle, cüz'ü cüz'îye haml etmek terimsel kullanımlara uygun olmayıp ilimsel ıstılahlara riayetsizlikle beraber tanımların muğlâklaşıp ilmî disiplinlerin düzensizleşmesi sonucunu doğuracaktır. İkinci olarak söz konusu yaklaşım cüz-cüz'î ayrımını ortadan kaldırmakla umurun nesnel tabanını ortadan kaldıracak dolayısıyla umurun göreliliği meselesini tekrar gündeme getirecektir.<sup>402</sup>

İsfahânî meselenin hallinde özgün<sup>403</sup> bir çözüm yöntemi önermektedir. İsfahânî yöntemini açıklamaya mutabakat, tazammun ve iltizam delalet yollarının inhisarının yalnızca müfred lafızlarda söz konusu olduğunu ortaya koyarak başlamaktadır.<sup>404</sup> Açıklamalarına فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (O halde, müşrikleri öldürünüz.)<sup>405</sup> ayeti üzerinden devam eden İsfahânî, müşrik olan tüm fertlerin tamamının hükme konu olmasından hareketle “Zeyd'i katlet.”, “Bu kimseyi katlet”, “Şu kimseyi katlet.” vs. hükümlerinin tamamının emrin kapsamında yer aldığını belirtmektedir. Bu durumda hitap, bizzat Zeyd'e delalet etmese de Zeyd'e delalet eden hükmü bünyesinde barındırmaktadır. Bu barındırma ise lafzın sığası yoluyla gerçekleşmekte olup, sığası yolu ile lafız birden fazla ferde delalet eden hükmü bünyesinde barındırabilir hale gelmektedir. Hitap, her birini bünyesinde barındırdığından, bu hükümlere mutabikî yolla delalet etmektedir. Bu hükümlerden her biri ise hükme konu olan ferde mutabakat yoluyla delalet etmiş olmaktadır. Bu durumda âmm olan

<sup>402</sup> Görüşün Âmidî'ye nispeti için bakınız, Subkî, IV/1203 (4 no'lu muhakkik dipnotu). Bu iki itiraza ilave olarak söz konusu yöntemin umurun hükmünde yol açacağı sıkıntıları zikredilebilir. Bu noktada mezkur nefis örneği tekrar hatırlanabilir. Subkî, IV/1204.

<sup>403</sup> Subkî, Şeyh Şemsuddîn el-İsfahânî dışında buna cevap veren kimseyi görmediğini ifade etmektedir. Bknz; Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1202.

<sup>404</sup> İsfahânî, IV/213.

<sup>405</sup> 9. Tevbe, 5.



lafzın fertlere delaleti doğrudan olmamakla beraber, lafız, ferde mutabikî yolla delalet eden şeye tazammun yoluyla delalet etmiş olmaktadır. Şu halde âmm olan şeyin ferdine delaleti tazammunî olarak başlayıp mutabikî olarak devam eden bir delalet şekli halini almaktadır.<sup>406</sup>

Ortaya koyduğu çözüm yönteminden yola çıkarak öncelikle, Isfahânî'nin üç delalet yolunun hasr vechi ile geçerli olduğunu savunduğu müfred lafızla cem'in değil mürekkebin mukabili olan lafızları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira, lafzın delaletine siğanın dahil olması ile lafız cüz'ü manasının cüz'üne delalet eder hale gelmekte dolayısıyla mürekkep vasfını kazanmaktadır. Buna göre, المشركين lafzında ي harfi مشرك lafzına cem' manası katarak lafzın kapsamında birden fazla ferdin bulunduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde ال takısı mana harflerinden olup lafza istiğrak manası katarak lafzın kapsamından hiçbir ferdin dışarıda tutulmadığını ifade etmiş olmaktadır. Şu halde المشركين lafzının مشرك, ي ve ال cüzleri manasının farklı cüzlerine delalet etmekle lafız mürekkep hale gelmektedir. Bu cüzlerden ي ve ال, lafzın sığasını oluşturmakla lafzın, مشرك kadru'l-müşterekinin kapsamındaki her bir ferde delalet eden her bir hükme tazammunî olarak delalet etmesini sağlamaktadır. Bu hükümlerden her biri de kapsamında tek bir fert bulunduğundan söz konusu ferde mutabakat yoluyla delalet etmiş olacaktır. Dolayısıyla mürekkep bir lafızda, lafızlardan biri yahut bir kısmı mürekkep lafzın tazammun yoluyla, diğer bir kısmı ise mutabakat yoluyla delaletini sağlamaktadır. Bu durumda müfred lafızların delaletinin üç delalet yolundan biri ile olması gerektiği ilkesi çiğnenmemiş olmaktadır.

Isfahânî'nin çözüm yolu benimsenip âmm olan şeyin fertlerine delalet etmesi mümkün hale getirildiğinde söz konusu unsurlar arasında kapsama dolayısıyla umum ilişkisi kurulabilecektir. Şu halde kapsamındaki fertlerin her biri için âmmın medlulü denilebileceği gibi bu fertler aynı zamanda umumun mahallini oluşturacaktır. Ancak, ulaşılan sonuç, umum ilişkisinde yalnızca dâll-medlul meselesinine dair bir açıklama getirmekte olup âmmın medlulü ve âmmın vaz' olunduğu mana arasındaki ilişki hala izaha muhtaç bir vaziyette bulunmaktadır. Şöyle ki, âmm lafzın delalet ettiği fertler lafzın vaz' olunduğu mana ile irtibatlı olmakla beraber söz konusu mananın bizzat

<sup>406</sup> Isfahânî, IV/213-214.

kendisi değildirler. Nitekim, Karâfî, âmm lafzın fertlerine delaletinin mutabakat yoluyla olamayacağını belirtirken fertlerin hiç birinin vaz' olunan mananın tamamını oluşturamayacağından yola çıkmaktadır.<sup>407</sup> Şu halde lafzın vaz' olunmadığı bir tekliğe delalet etmesi, hakiki manasının dışında mecazî bir anlamda kullanılması sonucunu beraberinde getirmektedir. Halbuki lafzın kapsamındaki fertlerden birine delaletinin mecaz yollu olması makul bir sonuç olarak gözükmemektedir. Şu halde mecazi kullanım sorununa yol açmakla meseleyi müteahhir dönem vaz' alimlerince vaz'ı âmm manası hâss kabul edilen lafız türünün varlığına ilişkin ortaya çıkan tartışmalarla bağdaştırmak mümkündür. Zira her iki mesele de mananın neliği ve mahiyetine ilişkin olup lafızların hakiki kullanım içerisinde tutulmaları mananın yapısının çözümlenmesine bağlı olmaktadır. Her halükarda, ortaya çıkan bu sorunsalın çözümü umum ilişkisinin her yönüyle aydınlatılabilmesi için büyük önem taşımaktadır. Şu kadar var ki, meselenin halli için ortaya konulması gereken çözümlenme, inceleme ve çıkarımlar fıkıh usulünün araştırma sahası içerisinde telakki edilmemelidir. Diğer bir ifade ile, bir kimse fıkıh usulcüsü olarak lafız-mana ilişkisi ve mananın mahiyetine dair derin tahlillerin çıkarımına mesaisini harcama yükümlülüğü altında bulunmamalıdır. Bunun yerine söz konusu irdelemeler başta vaz' ilmi olmak üzere lügat ve yeri geldikçe dil felsefesi mutahasıslarınca ifa edilip, ulaşılan çıkarımlardan fıkıh usulünce yararlanılmalıdır. Şu kadar var ki, incelememize devam edebilmek amacıyla çalışmamızda mana – fert ilişkisine dair şöyle bir çözüm önermekte zaruretten doğan bir fayda mülahaza edilmektedir.

Âmm bir lafzın vaz' olduğu mana ile delalet ettiği fertler arasında kül – cüz ilişkisinin kurulamayacağı tespitini, böyle bir ilişkinin ıstılahî kullanıma uygun olmadığı, umum – hususun göreliliği meselesinde göreliliğe sebep olduğu ve umurun hükmüne ilişkin ciddi sorunlara yol açtığı gerekçeleri ile yerinde buluyoruz. Bu sebeple, lafzın medlûlü konumundaki fertlerin lafzın vaz' olduğu mananın birer cüz'ü konumunda olduğunun kabulü mümkün gözükmemektedir. Meseleyi, külli – cüz'î ayrımı üzerinden ele aldığımızda ise âmm lafzın delalet ettiği fertlerin bir küllînin kapsamında yer aldığı yani onun örneklem kümesinin birer elemanı oldukları görülmektedir. Üstelik bu küllînin mahiyetine lafzın vaz' olduğu mana üzerinden ulaşmak mümkün gözükmektedir. Şöyle ki, فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (O halde,

<sup>407</sup> Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, IV/1733.

müşrikleri öldürünüz.)<sup>408</sup> ayetinde belirli bir müşrik ferdi, müşrik olan diğer fertlerle birlikte الْمُشْرِكِينَ (müşrikler) lafzının manasının cüz'leri olmasalar da, الْمُشْرِك (müşrik) kavramının yanî küllîsinin birer ferdi konumundadır. Şu halde الْمُشْرِكِينَ (müşrikler) âmm lafzının medlülü konumundaki fertler, yine lafızdan anlaşılan (fehm edilen) الْمُشْرِك (müşrik) küllîsinin örneklem kümesini oluşturmaktadır. Geldiğimiz noktada, âmm lafzın medlülü olan fertler ile lafızdan fehmedilen kavram arasında cüz'î – küllî ilişkisinin varlığı açığa çıkmış olmaktadır. Lafızdan fehm edilen küllî ile lafzın vaz' olduğu mananın ise birbiri ile irtibatlı olduklarından yola çıkarak fehmolunan küllînin vaz'olunan mana ile ilişkili olduğunun belirtilmesinde bir sakınca gözükmemektedir. Bu sebeple söz konusu küllî için, lafızdan fehm olduğu ve lafzın manası ile irtibatlı (ilişkili) olduğu için المفهوم المرتبط (*irtibatlı mefhûm* yahut *ilişkili kavram*) tabiri kullanılacaktır. Şu halde, lafzın delalet ettiği fertler ile vaz' olduğu mana arasındaki ilişki, âmm lafzın delalet ettiği fertler lafzın vaz' olduğu mananın irtibatlı olduğu kavramın örneklem kümesini oluşturmaktadır, şeklinde ifade edilebilir. Diğer bir deyişle, âmm lafız vaz' olduğu mananın irtibatlı olduğu kavramın fertlerine delalet etmektedir.

Lafzın vaz' olduğu mana ile ilişkili kavram ile arasındaki münasebet için için kavram – örneklem kümesi (küllî – külliyye) ilişkisi bir öneri olarak gündeme gelebilir. Zira, dikkat edilecek olursa âmm bir lafzın medlülü konumundaki fertler ilişkili kavramın örneklem kümesini oluşturmaktadır. Şu halde, ilişkili kavram lafzın irtibatlı olduğu küllînin karşılığı olurken lafzın vaz' olduğu mana ise bu küllînin örneklem kümesini oluşturmaktadır. Örneğin, insanlar lafzı ilişkili kavram olan insan kavramının fertlerine delalet ederken, bu lafzın vaz' olduğu mana da, insan fertlerinden müteşekkil olan bir küme olup insan kavramının örneklem kümesini oluşturacaktır. Şu halde, lafzın vaz' olduğu mana, lafzın medlülü konumundaki fertleri içine alan bir küme halini almaktadır. Bu durumda, vaz' olunan mana ile delalet olunan fertler arasında küme – eleman ilişkisi kurulmaktadır.

Ulaşılan, lafzın mevzû'un lehi olan mana ile medlülü olan fertler arasında küme – eleman ilişkisi bulunduğu yaklaşımı, mana – fert ilişkisine dair somut bir çözüm getirirse de, biz bu çözüm yoluna temkinli yaklaşılması gerektiği

<sup>408</sup> 9. Tevbe, 5.

kanaatindeyiz. Şöyle ki, insanlar lafzı “İnsanlar, zihnimize umut ve endişeyi bir arada çağrıştıran bir manadır.” örneğinde olduğu gibi doğrudan vaz’ olunduğu manaya delalet ettiğinde ilişkili olduğu insan küllisi ile kavram – örneklem kümesi ilişkisi içerisine girmemektedir. Diğer bir deyişle, lafzın medlûlünün lafzın vaz’ olduğu mananın bizzat kendisi olması durumunda vaz’ olunan mananın aslında irtibatlı küllinin örneklem kümesi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu argümana, lafız bizzat manasına delalet ettiğinde medlûlü fertler olmayacağından, verilen örnekte lafzın âmmlığından zaten bahsedilemeyeceği dolayısıyla lafzın umum ifade ettiği durumda manasına delalet edemeyeceği şeklinde karşı çıkılabilir. Ancak, bu karşı argüman benimsendiğinde dahi lafzın vaz’ olduğu mana her iki medlûl ihtimalinde de değişmeyeceğinden, zikrettiğimiz argümanın mana – ilişkili küllî ilişkisinin bir örneklem kümesi – kavram ilişkisi olmadığını izhar edişi, medlûlün örneklem kümesinin fertleri olduğu durumda da geçerli olacaktır. Dikkat edilecek olursa, mana – irtibatlı küllî ilişkisinin kesin bir şekilde belirlenememesinin temelinde, vaz’ olunan mananın neliği ve mana – medlûl ilişki ağına dair belirsizlikler bulunmaktadır. Bu meseleler ise vaz’ ve lügat ilimlerinin esas inceleme sahası kapsamında olduğundan çalışmamızda lafzın vaz’ olunduğu mana ile ilişkili olduğu küllînin yalnızca birbirleri ile irtibatlı olduğu söylenmekle yetinilecektir. Mana – küllî ve dolayısıyla mana – fert ilişkilerine dair derin ve geniş çaplı analiz ve incelemeler ise, konuyla ilgili tespitleri gelişip derinleştikçe bu çıkarımlardan istifade edilmeye çalışılmak üzere vaz’ ve lügat ilimlerine havale edilecektir.

Mana – küllî ve mana – fert ilişkisine dair tartışmalar bir kenara bırakılırsa lafzın delalet ettiği teklikleri, doğrudan lafzın vaz’ olunduğu mananın kapsamında yer alan fertler olarak kabul etmek, meseleye ilişkin bir diğer yaklaşım tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım şeklinde, âmmlık olan lafzın vaz’ olunduğu mana ile lafzın delalet ettiği fertler arasında doğrudan kapsama ilişkisi kurulmakla mana ile manının ilişkili olduğu kavram arasında bir yaklaştırma yoluna başvurulmaktadır. Diğer bir ifade ile, medlûl konumundaki teklikler esasında ilişkili kavramın kapsamında yer alan fertler konumunda iken, vaz’ olunan mana irtibatlı küllî konumuna getirilerek kapsama ilişkisi fertler ile doğrudan vaz’ olunan mana arasında kurulmaktadır. Bu yaklaşımın bir örneğini Pezdevî’nin hâss tanımını şerhi esnasında Buhârî’nin âmmlık ilişkili açıklamalarında görmek mümkündür. Buhârî’nin âmmlık

(O, fertlerini kapsayan bir mana için vaz' olunmuştur.) وُضِعَ لِمَعْنَى وَاحِدٍ شَامِلٍ لِلْأَفْرَادِ (O, fertlerini kapsayan bir mana için vaz' olunmuştur.) şeklinde tarif ederken<sup>409</sup>, kapsama ilişkisini fertler ile doğrudan mana arasında kurmaktadır. Şu kadar var ki, böyle bir yaklaştırma kabul edilse dahi Buhârî'nin tarifine, bir lafzın âmm olabilmesi için çok sayıda ferdi kapsayan bir mana için vaz' olunmasının yeterli olmayıp lafzın bu fertlere delalet etmesi gerektiği hususu üzerinden eleştiri getirmemiz mümkündür. Şöyle ki, "Müslümanlar, günlük hayatta sıkça mülâhaza ettiğimiz bir manadır." ifadesinde "müslümanlar" lafzı fertleri kapsayan bir mana için vaz' olduğu halde, lafzın medlûlü müslüman fertler değil, vaz' olunan mananın bizzat kendisi olduğundan lafız âmm vasfı kazanamayacaktır. Zira, bu durumda lafız bir çokluğa değil, belirli bir mana tekliğine (bir zihinsel taayyüne) delalet ettiğinden âmm olma şartlarını taşımamaktadır. Aynı lafız, "Müslümanlar, Allah'ın rahmetine mazhar olmuştur." kelamında ise müslüman fertlere delalet edecek şekilde istimal edildiğinden umum ifade etmektedir. Şu halde, lafzın âmm olması için vaz' olduğu mananın, ilişkili kavrama yaklaştırma yoluyla da olsa, çok sayıda ferdi kapsamı yeterli olmamakta, lafız söz konusu fertlere bizatihi delalet etmesi de gerekmektedir. Bu bağlamda İbnu'l-Humâm'ın, âmma ilişkin verdiği وهو ما دلّ علي استغراق أفراد مفهوم (O, mefhumun fertlerinin istiğrakına delalet eden şeydir.) tanımının<sup>410</sup> yanı sıra, و الحصول أن العموم باعتبار أفراد مفهوم (Özetle, umum mefhumun fertleri itibariyledir.) ifadesine yer vermesinden<sup>411</sup>, fertleri doğrudan mefhuma izafe ettiği, bu sebeple de medlûl olan fertler ile mefhum arasında kapsama ilişkisi kurduğu çıkarımında bulunulabilir.<sup>412</sup>

Âmm lafzın delalet ettiği fertler ile vaz' olduğu mana arasında doğrudan kapsama ilişkisi kurulması yaklaşımı, manayı, kapsayan unsur haline getirmekle âmmın neliği bağlamında manaların umumu meselesini tekrar gündeme getirecektir. Zira mana, kapsamında yer alan fertlerden müteşekkil çokluğu şümul yoluyla kapsayarak âmm olma şartlarını yerine getirmektedir. Nitekim âmm vasfının manalar

<sup>409</sup> Buhârî, I/89.

<sup>410</sup> İbnu'l-Humâm, s.62.

<sup>411</sup> İbnu'l-Humâm, s.62.

<sup>412</sup> Her ne kadar müşterekin birden fazla vaz' ile birden fazla mefhuma vaz' edilmiş lafız şeklindeki tanımında görüldüğü üzere (İbnu'l-Humâm, s.60.) İbnu'l-Humâm'ın mefhumu mana ile eş anlamda istimal ettiği düşünülse bile, İbnu'l-Humâm'ın umum – fert ilişkisini tercih ederken mefhum kavramına yer vermesi manidar kabul edilebilir. Zira salt lafzın vaz' olduğu mana değil, ilişkili kavram başta olmak üzere mana ile ilişkili başka unsurlar da lafızdan fehmedilebildiği için mefhum kavramı sahip olduğu nispeten geniş çerçeveye ile fert – mana ilişkisine göreli bir esneklik kazandıracaktır.

için hakikaten kullanılabilceğini savunan alimlerin gerekçelerinden biri de, bir mananın kapsamında çok sayıda ferdi barındırabilmesidir.<sup>413</sup> Buna göre, الإنسان (insan) örneğinde olduğu gibi küllî bir mananın altında Zeyd, Amr gibi çok sayıda cüz'î yani fert barındırması manaların âmm olarak vasıflandırılabilceğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>414</sup> Ancak örneğin küllî – fert ilişkisi üzerinden verilmesi, medlûl konumundaki fertleri kapsayanın vaz' olunan mana mı yoksa mananın ilişkili kavramı mı olduğu tartışmasını tekrar akıllara getirmektedir.

## F. UMUM TANIMLARI

Umumun terim anlamına ilişkin yukarıda incelenen tartışmaların hem somutlaştırılarak daha iyi irdelenmesini sağlamak hem de tartışmalara ilişkin fakihlerin yaklaşım tarzlarını incelemek üzere fıkıh usulcileri tarafından serdedilmiş umum tanımlarının ele almak önem arz etmektedir. Diğer taraftan âmma ilişkin ıstılahi tanımları incelemek, farklı yaklaşımların, açıklamada başarılı olduğu yahut yetersiz kaldıkları noktaları göz önüne sererek, fıkıh usulündeki sonuçlarını bizzat gözlemlene imkânı sağlayacaktır.

Umuma ilişkin tanımlarda temelde kapsamın niteliği yani istiğrakın şart koşulup koşulmaması ön plana çıktığından biz de umum tanımlarını fıkıh usulü eserlerindeki genel teamüle uygun olarak<sup>415</sup> bu kritere göre sınıflandıracğız.

### 1. İSTİĞRAKI ŞART KOŞAN TANIMLAR

Bir kapsamam ilişkisinin umum vasfını kazanması için kapsama ilişkisinin istiğrak niteliği taşıması gerekliliği Kâdî Abdulcebbâr tarafından ifade edilmiştir. Kâdî Abdulcebbâr'ın *eş-Şerh*'te umumu العموم اللفظ المستغرق لما يصلح له في أهل اللغة من غير زيادة (Umum, dil bilginlerince uygun olduğu şeyleri ziyade olmaksızın istiğrak yollu kapsayan lafızdır.) şeklinde tarif etmesine karşın<sup>416</sup>, istiğrak yollu umum tanımlarından fukahâ arasında şöhret kazanan Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin tanımı olmuştur. Nitekim Âmidî, ve İbnu'l-Hâcib tanımı Basrî'ye العام اللفظ المستغرق لما يصلح له

<sup>413</sup> Âmidî, II/245-246.

<sup>414</sup> Âmidî, II/245.

<sup>415</sup> İbnu'l-Humâm, s.62-63.

<sup>416</sup> Aktarım için bakınız, Basrî, I/203.

şeklinde nispet etmiştir.<sup>417</sup> Hanbelî usulcü Kelvezânî ise tanımı العام كلام مُسْتَعْرَقٌ لِمَا (uygun olduğu şeyleri tam olarak kapsayan lafızdır) şekliyle *et-Temhîd*'inde benimsemiştir.<sup>418</sup> Fahreddîn er-Râzî, temelde istiğrak yollu bir yaklaşım izlemekle beraber tanıma واحد بحسب وضع (tek bir vaz' ile) kaydını ilave ederken,<sup>419</sup> Kâdî Beydâvî *el-Minhâc*'da Râzî'nin yaklaşımını aynen benimsemiştir.<sup>420</sup> Basrî ise *el-Mu'temed*'inde umumu اعلم أن الكلام العام هو مُسْتَعْرَقٌ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ (Bil ki, âmm kelam, uygun olduğu şeylerin tamamını istiğrak yollu kapsayandır) şeklinde tanımlamıştır.<sup>421</sup> Görüldüğü üzere Basrî kendi kelam tanımına uygun olarak âmm kavramı ile vasıflanan olan şey olarak kelamı belirlemiştir. Zira, hatırlanacağı üzere Basrî'nin terminolojisinde kelam kelimeyi de içine alacak şekilde genel bir kullanıma sahiptir. Ancak bu bağlamda, biz lügata ilişkin kavramlarda nahivcilerin istimalini esas aldığımızdan ötürü istiğrakı şart koşan umum ilişkisini yine Basrî'ye nispet edilen العام اللَّفْظُ الْمُسْتَعْرَقُ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ üzerinde inceleyeceğiz.<sup>422</sup>

اللَّفْظُ (lafız) : Lafız ifadesi, tanımda cins-i baîd (uzak cins) konumunda olup cins-i karîb (yakın cins) olan “kelime” ve “kelam” a tercih edilmiştir. Dolayısıyla tanım, cins-i karîb'ini içermemesi sebebi ile *el-haddu'n-nâkis* (eksik tanım) niteliği taşıması yönünden<sup>423</sup> eleştiriye açıktır.<sup>424</sup> Bu sebeple lafız ibaresi vaz' edilmiş (müstamel) veya vaz' edilmemiş (mühmel) bütün lafızları kapsamaktadır.<sup>425</sup> Yine âmm'in lafzın bir vasfı olduğunun ifade edilmesi manaların hakikaten âmm olarak kabul edilmediği yaklaşımına kapı aralamaktadır.<sup>426</sup> Nitekim bu durum Basrî'nin,

<sup>417</sup> Âmidî, II/240; İbnu'l-Hâcib Ebû 'Amr Cemâluddîn 'Usmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus (v. 646/1249), *Munteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, s.102. Benzer bir nispet için bakınız, 'Alî Mu'avvad – Âdil 'Abdulmevcûd, s.6.

<sup>418</sup> Ebû'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî el-Kelvezânî (v.510/1116), *et-Temhîd fî Usûlu'l-Fıkh*, Merkezu'l-Bahsi'İlmî ve İhyâ'i't-Turâsi'l-İslâmî-Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Cidde 1985. II/5.

<sup>419</sup> Râzî, II/513-514; İsnevî, Âlemu'l-Kutub, II/315.

<sup>420</sup> Beydâvî, II/315.

<sup>421</sup> Basrî, I/203.

<sup>422</sup> Âmidî, II/240; İbnu'l-Hâcib Ebû 'Amr Cemâluddîn 'Usmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus (v. 646/1249), *Munteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, s.102; 'Alî Mu'avvad – Âdil 'Abdulmevcûd, s.6.

<sup>423</sup> Ebherî, s.8.

<sup>424</sup> Nitekim, İsnevî vaz'a konu olmayan lafızları da tanım kapsamına almasından ötürü, kelime ibaresinin tanımda cins olarak kullanılması gerektiği belirterek mevcut tanıma bir eleştiri getirmektedir. İsnevî, Âlemu'l-Kutub, II/315.

<sup>425</sup> İsnevî, Âlemu'l-Kutub, II/315; 'Alî Mu'avvad – Âdil 'Abdulmevcûd, s.7.

<sup>426</sup> İsnevî, Âlemu'l-Kutub, II/315.

âmm vasfının hakiki olarak, manalar için değil lafızlar için kullanılabilceği yaklaşımı<sup>427</sup> ile uyum göstermektedir.

Lafız ibaresi her ne kadar tekil olsa da, başındaki tarif harfî cins için olduğundan harf, fiil, isim olan müfred lafızlarla beraber mürekkep lafızlar da tanımın kapsamı içerisine girmektedir.<sup>428</sup> Bu noktada terkîb-i isnadî ile oluşan kelamın âmm lafız sayılması birtakım eleştirilere konu olmuştur. Âmidî “ضرب زيد عمرواً” (Zeyd Amr’ı dövdü.) kelamının uygun olduğu şeylerin tamamını istiğrak yoluyla kapsamına rağmen âmm olmadığını savunarak tanımın mâni bir tanım olmadığını ileri sürmüştür.<sup>429</sup> Bu bağlamda Râzî, tanımında اللفظة ibaresi yerine اللفظة kelimesini kabul ederek manaların umumiyetinin yanı sıra mürekkep lafızları da tanım dışı tuttuğunu ifade etmiştir.<sup>430</sup> Şu halde, Râzî’nin Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin umum tanımını mürekkep lafızları da kapsamına alması ile mâni bir tanım kabul etmediği sonucuna üstü kapalı şekilde de olsa ulaşmak mümkün gözükmektedir.

المُسْتَوْعِب (tam olarak kapsayan) : Lafzın المُسْتَوْعِب (mustev’ib) olarak da isimlendirilen bu niteliği<sup>431</sup>, uygun olduğu bütün fertleri kapsamının bir lafzın umumu için gerek şart olduğunu göstermektedir. Bu noktada Âmidî, mustağrik ve âmm kelimelerinin müteradif olmasından dolayı tarifin bir tanım değil, ancak âmm isminin bir açıklaması olabileceği itirazında bulunmuştur.<sup>432</sup> Âmidî’ye göre, bir tarifin tanım olabilmesi için, bir şeyi ya hakiki<sup>433</sup> ya da resmî<sup>434</sup> olarak tarif etmesi gerektiğinden Basrî’nin tarifi bir tanım olmayıp lafzî<sup>435</sup> bir tarif özelliği göstermektedir.<sup>436</sup>

<sup>427</sup> Basrî, I/203.

<sup>428</sup> İsnevî, Âlemu’l-Kutub, II/315.

<sup>429</sup> Âmidî, II/241.

<sup>430</sup> Râzî, II/515.

<sup>431</sup> ‘Alî Mu‘avvad – ‘Âdil ‘Abdulmevcûd, s.7.

<sup>432</sup> Âmidî, II/240. Abdülkerîm en-Nemle, umurun lüğatte şümül anlamına gelmesi sebebiyle istiğrak ile eş anlamlı olmadığından yola çıkarak söz konusu itirazı yerinde bulmadığını ifade etmektedir. Nemle, IV/1462.

<sup>433</sup> Hakiki tarif, bir şeyin zatiyeti ya da hakikatini oluşturan parçalarının zikredilmesi yoluyla tarif edilmesidir. İnsan konuşan canlıdır, bu tür bir tariftir. Bknz; Gazâlî, I/37.

<sup>434</sup> Resmî tarif, bir şeyi, onunla kaim olsa da, o şeyin hakikatini oluşturmayan vasıflarını zikrederek tarif etmektir. İnsan gülen bir canlıdır, bu tür bir tariftir. Bknz; Gazâlî, I/37.

<sup>435</sup> Bir lafzın, dinleyen açısından manaya delaleti kendisinden daha açık bir lafızla değiştirilmesidir. Bknz; Gazâlî, I/37.

<sup>436</sup> Âmidî, II/240; İsnevî, II/317. Âmidî’nin zikrettiği, Gazâlî’nin *el-Mustasfâ*’sında da rastladığımız الحد الرسمي ibaresi mantık ıstılahınca eleştiriye açık gözükmektedir. Zira, mantık alimleri bir tarifin had



Bu kayıt ile lafzın umum olduğuna ilişkin nefy, nehy, istifham, şart vb. karineler olmadıkça tekil, ikil, çoğul nekre kelimelerin çıktığı kabul edilmektedir.<sup>437</sup> Çünkü söz konusu bütün nekreler kapsamına giren şeyleri istiğrak yolu ile değil, bedel yolu ile kapsamaktadır. Zira istiğrak yollu bir kapsamada, kapsama giren bütün fertler bir defada kapsanırken bedel yolunda bu yalnızca bir kısım ferdin diğerlerine karşılık yani bedel olarak kapsanması şeklinde olmaktadır. Basrî bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

İki adam sözündeki gibi tesniler ile üç adam ve on sözlerinde olduğu gibi sayı lafızları tanımın dışında kalmaktadır. Zira, bunlar uygun oldukları şeyleri istiğrak yollu kapsamazlar. Gördüğün gibi o, şu iki adam ya da diğer iki yahut başka iki adam için uygun olup bunların her birini istiğrak yoluyla içine alamaz. Aynı şekilde “on” sözümüz de on adamdan her biri için uygun olup onların tamamını kapsamaz.<sup>438</sup>

Buna göre nekreler ve sayı isimleri fertlerini bedel yoluyla, müfred iseler teker teker, ikil iseler ikişer ikişer, çoğul iseler cem’ şeklinde kapsayacaklardır. Şu kadar var ki bu kabul, istiğrak teriminin bünyesinde “tek bir defada” anlamını bulundurmasını ya da en azından istiğrakın bu şekilde ayrıca tanımlanmasını gerektirmektedir. Zira belirtilen nekre lafızların çok sayıda kullanılarak ilgili bütün fertleri bedel yoluyla da olsa kapsaması mümkündür.<sup>439</sup> Örneğin, yeryüzündeki bütün devletleri teker teker, ikişer ikişer veya cem’ şeklinde çok sayıda kullanım ile ifade edip tam kapsama yani istiğraka ulaşabiliriz.<sup>440</sup> İstiğrak teriminin tek defa anlamını içermediğinin kabulü halinde ise zikredilen hususların tanımdan çıkması için tanıma bu anlamı ifade eden واحدة دفعة (tek defada) şeklinde bir kayıt konulmalıdır. Şu halde bu itirazı bertaraf etmek için istiğrak şartı başlığı altında zikredilen من الأفراد دفعة واحدة (Müstağrik, kapsamındaki tüm fertleri tek seferde kapsayandır.) şeklinde bir tanımın evvel emirde kabul edilmesi olası bir çözüm

---

olarak kabul edilebilmesi için mahiyetine delalet etmesini şart koşarken mahiyete delalet etmeyen açıklamalar için resim tabirini kullanmaktadırlar. (Ebherî, s.8.) Had ve resim kavramlarının sıfat – mevsuf ilişkisi içerisinde bir arada kullanılması bu bakımdan izaha muhtaç gözükmektedir.

<sup>437</sup> Râzî, II/514. İsnevî bu kayıt ile müsbet siyak ( olumlu bağlam)da kullanılmış gerek tekil gerekse çoğul nekrelerin tanım dışına çıktığını açıkça ifade etmektedir. İsnevî, Dâru İbni Hazm, I/444-445.

<sup>438</sup> Basrî, I/204.

<sup>439</sup> Bedelî umumun tanım kapsamında kabul edilebileceği görüşü için bknz; İsnevî, Dâru İbni Hazm, I/445. İsnevî bu noktada nekre lafızların farklı kullanımına dikkat çekmektedir.

<sup>440</sup> İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I/ 578.

olarak gözükmektedir.<sup>441</sup> Hem bu sayede müstağrik lügat anlamından ayrışarak terimleşeceğinden ötürü Âmidî'nin tanımın lafzi olduğu yönündeki itirazı da giderilmiş olacaktır.

Tanım gereği umum ilişkisinde müstağrik unsur olarak kabul edilen lafzın, mahiyetinin tespiti önem arz etmektedir. Müstağrik unsur olan lafzın istimalden bağımsız vaz' olunmuş yahut müstamel haline göre iki farklı yolla belirlenmesi muhtemeldir. İlk seçenek, bir lafzın âmm olup olmadığına istimal olunmamış haliyle karar verilmesini gerektirecektir ki bu ihtimal mümkün gözükmemektedir. Zira ilk olarak, bir lafzın konu olduğu istimalle göre kapsamının değişmesi mümkündür. Örneğin, "adam" lafzı olumlu bağlamda istiğrak ifade etmiyor iken<sup>442</sup> olumsuz bağlamda istiğrak anlamı kazanabilmektedir. Dolayısıyla salt dar anlamı ile (aslî) vaz'dan yola çıkılarak bir lafzın âmm olup olmadığını belirlemek sağlıklı bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Diğer taraftan istiğrak yollu kapsamanın tek seferde olması sebebi ile tanımın bünyesinde barındırdığı tek seferde kaydı, lafzın umum ilişkisinde konu olduğu tek bir istimal üzerinden değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Zira tek bir defa kaydı, lafzın hakiki yahut tevili tek bir vaz' ilişkisi üzerinden değerlendirilmesini gerektirmekte, bu vaz ilişkisini belirlemenin yolu ise mütekellimin istimalinden geçmektedir. Şu halde, umum ilişkisine konu olan lafzın müstamel olması gerekliliği açığa çıkmaktadır.

لِما يَصْلُحُ لَهُ (uygun olduğu şeyleri): Lafzın istimalle göre belirlenen kapsamı, istiğrak yollu umum ilişkisinin iki katman içeren kapsamının alt katmanını oluşturacaktır. Bir kapsamanın istiğrak yollu olabilmesi ise bu alt katmanın belirlenmiş bir üst katman ile örtüşmesine bağlı olmaktadır. İşte tanımda verilen لِما يَصْلُحُ لَهُ ibaresi istiğrak yollu kapsamadaki bu üst katmanı ortaya koymaktadır.

Tanımdaki ل harfi الْمُسْتَعْرَقُ 'ın mütealliki olup lafzın mevzû'un lehine işaret etmektedir. يَصْلُحُ fiilinin altındaki gizli zamir ise ما ism-i mevsulüne ya da اللَّفْظُ kelimesine râci' olabilir. İlk ihtimalde لَهُ ifadesindeki zamir lafza dönecek ve uygun olan şey mana, uygun olunan şey ise lafız olacaktır. Mananın lafza uygun olması ise

<sup>441</sup> 'Alî Mu'avvad – 'Âdil 'Abdulmevcûd, s.7.

<sup>442</sup> Basrî, I/204; Râzî, II/514; İsnevî, Dâru İbni Hazm, I/444-445.

ancak lafız ile kastedilmiş olması durumunda mümkündür.<sup>443</sup> Bu kasıt ise aslî vaz' ile olabileceği gibi karine yoluyla da olabilmekte dolayısıyla hem hakiki âmm hem de mecazî âmm tanımın kapsamına girmektedir. Fiilde müstetir zamirin اللَّفْظُ kelimesine döndüğü ihtimalde ise له ifadesindeki zamir ما ism-i mevsulüne râci' olup uygun olan şey lafız, uygun olunan ise mana olmaktadır. Lafzın manaya uygunluğu lafzın mana için kullanımının lügat bakımından doğru olmasıdır. Lügat bakımından doğru olma ise aslî vaz'a uygun olma, eğer lafız vaz' olunduğu bu manada kullanılmıyorsa kullanıldığı mananın vaz' olunduğu manadan karineler yolu ile anlaşılabilen bir manaya uygun olması anlamına gelmektedir. Uygun olmanın karşılıklı bir ilişki olduğu dolayısıyla her iki ihtimalin de ortak sonuçlar doğurduğu dikkate alındığında ihtimal farklılığının şüphe doğurarak tanımı fasit kıldığı itirazı geçerli gözükmemektedir.<sup>444</sup>

Geldiğimiz noktada, lafzın istiğrak yoluyla kapsaması gereken üst katmanın lafzın uygun olduğu şeyler yahut lafza uygun olan şeyler olarak belirlendiği açıklık kazanmaktadır. Her halükarda lafız ile uygunluk ilişkisi içerisinde bulunmayan şeylerin lafız tarafından kapsanması gerekmemektedir. Ebu'l-Huseyn el-Basrî bu durumu الرجال (adamlar) ve من (kim) lafızları üzerinden açıklamaktadır. Şöyle ki الرجال (adamlar) lafzı kapsamı uygun olmadığından adam dışındaki şeyleri kapsamayacak, yalnızca adam vasfını taşıyan fertleri içine alacaktır. Aynı şekilde من (kim) lafzı yalnızca akıl sahiplerini kapsamaya uygun olduğundan, akıl sahipleri dışındaki şeyleri kapsamına almayacaktır.<sup>445</sup> Şu halde, bir lafzın kapsamının uygun olmadığı şeyleri kapsam dışı bırakması umumuna zarar vermeyecektir.<sup>446</sup>

Tanımda geçen ما ism-i mevsulü âmm bir lafız olduğundan uygun olan şeylerin tamamını ifade etmektedir. Bu sebeple hangi ihtimali kabul edersek edelim gerek dar anlamda vaz' gerekse karineler yoluyla uygun olan tüm manaların âmm olan lafız tarafından kapsanması gerekmektedir. Bu noktada bir lafzın âmm olup

<sup>443</sup> Söz konusu tespit için bakınız; 'Alî Mu'avvad – 'Âdil 'Abdulmevcûd, s.8.

<sup>444</sup> 'Alî Mu'avvad – 'Âdil 'Abdulmevcûd, s.8.

<sup>445</sup> Basrî, I/204.

<sup>446</sup> İsnevî, Âlemu'l-Kutub, II/317.

olmadığına karar verilmesinin, uygun olan mananın kapsamının belirlenmesine bağlı olduğu açığa çıkmaktadır.

Tanımda uygun olan şeylerin tamamı olarak zikredilen bu katmanın nasıl belirleneceği ise bir lafzın âmm olup olmadığının tespiti bakımından kritik önemdedir. Lafzın kapsamasının uygun olduğu şeylerin istimalden bağımsız şekilde belirlenmesi ilk ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'ın uygun olmayı (يَصْلُحُ) فِي أَهْلِ اللُّغَةِ (luğat ehline) ibaresi ile kayıtlaması,<sup>447</sup> uygunluğun mütekellime bağlı olarak değil, salt luğattan yola çıkılarak tespit edileceğini ifade etmekle bu yaklaşımın bir tezahürü olarak görülebilir. Şu kadar var ki, kapsanması uygun olan şeylerin mütekellimin istimalinden bağımsız olarak belirlenmesi halinde, çok az sayıda müstamel lafız istiğrak şartını yerine getirebilecektir. Zira lafız, istimal olunduktan sonra gerek kelimada yer alan lafzî gerekse kelim dışı aklî ve örfî bağlamlarla sınırlanmakta, luğaten kapsamı uygun olan şeylerden bir kısmı kapsam dışı kalabilmektedir. Usulcüler arasında adeta bir darb-ı mesel haline gelmiş olan ما من بعض (Bir kısmı tahsis edilmemiş âmm yoktur.) ifadesi<sup>448</sup> esasında bu duruma işaret etmektedir. Şu halde, istiğraka konu olan kapsamın üst katmanının yani kapsanması uygun olan şeyin istimal bağlamından bağımsız ele alınması âmm olan müstamel lafızların sayısını bir hayli azaltacaktır. Sayısı oldukça az olan bu tür müstamel lafızların ise, istimalden kaynaklı hiçbir sınırlamaya maruz kalmamalarından ötürü, uygun oldukları şeylerin kapsamı doğrudan lafzın luğat anlamına bakılarak tespit edilebilecektir. Bu âmm lafız türüne örnek olarak وَاللَّهُ بِكُلِّ

شَيْءٍ عَلِيمٌ (Allah her şeyi bilendir.)<sup>449</sup> وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (Yeryüzünde كُلِّ شَيْءٍ رِزْقٌ مِنَ اللَّهِ (her şey) ve دَابَّةٍ (canlı) kelimeleri verilebilir. Zira şey olarak vasıflandırılmaya uygun olup da Allah tarafından bilinmeyen herhangi bir mevcut bulunmadığı gibi yeryüzünde canlı lafzının kapsamının uygun olduğu şeylerden rızkı Allah'a ait olmayan da bulunamayacaktır. Şu halde ayetlerdeki şey ve canlı kelimelerinin

<sup>447</sup> Aktarım için bakınız, Basrî, I/203.

<sup>448</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telvihi ale't-Tevdihi li Metni't-Tenkîhi fi Usûli'l-Fikh*, I/71.

<sup>449</sup> 49. Hucûrât, 16.

<sup>450</sup> 11. Hûd, 5.

kapsamı istimal olundukları bağlama bakılmadan doğrudan aslî vaz'larından yola çıkılarak tespit edilebilecektir. Ancak bu âmm lafız türünün mevcudiyetine ilişkin olarak söz konusu kapsamın istimalden bağımsız belirlendiği hükmüne de, yine istimal bağlamından yola çıkılarak ulaşıldığı itirazı gelebilir. Şöyle ki, ayet-i kerimelerdeki كُلِّ شَيْءٍ (her şey) ve مِنْ دَابَّةٍ (canlı) lafızlarının uygun oldukları şeylerin dar anlamı ile vaz'larından yola çıkılarak belirlenebileceği sonucuna yine lafızların müstamel hallerinden hareket edilerek ulaşılmıştır. İkinci ayet-i kerimedeki نَكْرَةً دَابَّةٍ (canlı) lafzının istiğrak manasını olumsuz bağlamda kullanılmasından kazanması bunu göstermektedir. Şu halde, kapsamı istimal ile ister sınırlandırılmış ister sınırlandırılmamış olsun tüm lafızların uygun oldukları şeyler istimalden yola çıkılarak belirlenmiş olmaktadır. Her halükarda, uygun olduğu şeylerin istimalden bağımsız olarak tespit edilmesi gerektiği yaklaşımı âmm olan lafızların sayısını oldukça azaltacağından isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

Müşterek lafızların tanım kapsamına dahil meselesi, istiğrak yollu umum ilişkisinde lafzın kapsamasının uygun olduğu şeylerin nasıl tespit edileceği tartışması ile yakından ilgilidir. Şöyle ki, lafzın kapsamasının uygun olduğu şeyler lafzın istimalden bağımsız olarak salt aslî vaz'ına göre belirlendiği takdirde müşterek lafzın vaz' olduğu tüm nanaları kapsaması uygun hale gelmektedir. Müstamel bir lafzın ise kapsamasının uygun kabul edildiği bu manaları istiğrak yollu kapsaması ancak bu manaların hepsine birden delalet etmesi yani müşterekin umumunun kabulü halinde mümkündür. Şu halde, müşterekin umumu kabul edilmediği takdirde müşterek bir lafzın âmm olamayacağı sonucu karşımıza çıkmaktadır. Müşterekin umumunun benimsenmesi halinde ise, müşterek müstamel lafzın birden fazla manaya istimali ender rastlanabilecek bir durum olduğundan müşterek lafızların tanım kapsamında yer alma durumu oldukça sınırlanmış olacaktır. Uygun olunan şeylerin lafzın istimali bağlamına göre değerlendirilmesi halinde ise karşımıza müşterekin umumu noktasında belirli bir görüşü yansıtmayan bir sonuç çıkmaktadır. Şöyle ki, müşterekin umumu kabul edilip müstamel lafzın vaz' olunan birden fazla manayı kapsaması uygun görüldüğü takdirde, lafız birden fazla manaya ilişkin uygun olduğu şeyleri istiğrak yollu kapsadığı takdirde âmm olarak kabul edilebilecektir. Müşterekin umumu kabul edilmediğinde ise, müstamel lafız birden fazla manasının yalnızca birini kapsayabileceğinden, bu kapsamanın istiğrak yollu olması halinde

müşterek lafız yine âmm vasfını kazanabilecektir. Şu halde, müşterek lafzın kapsamasının uygun olduğu şeylerin lafzın istimal olduğu bağlama göre değerlendirilmesi halinde, müşterekin umumu ister kabul edilsin isterse edilmesin müşterek müstamel lafzın âmm vasfını kazanması mümkün gözükmektedir.

Müşterek lafızların tanımın kapsamına dahil meselesinin, Râzî'nin tanıma ilave ettiği *بِحسب وَضْعٍ وَاجِدٍ*. (tek bir vaz' hasebiyle)<sup>451</sup> kaydına kaynaklık etmesi, meselenin öneminin bir tezahürü niteliğindedir. Zira, Râzî kaydı getirmesinin gerekçesini şu sözlerle ifade etmektedir:

Tek bir vaz' ile kaydımız müşterek veya hakikat ve mecaz anlamı olan lafızları dışarıda tutmaktadır. Çünkü onların umumu iki manalarını birden kapsamalarını gerektirmez.<sup>452</sup>

Râzî'nin ifadelerinden ilk olarak, esasında müşterek yahut mecaz anlama sahip lafızların tanım dışında tutulmak istendiği değil bilakis tanım kapsamı içerisine dâhil edilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.<sup>453</sup> Diğer bir deyişle, ifadelerden Râzî'nin Ebu'l-Huseyn'in tanımının mevcut şekliyle benimsenmesi halinde müşterek ve mecaz anlama sahip lafızların tanım dışında kaldığını kabul ettiği gözükmektedir. Zira müşterek bir lafız bir manasının fertlerinin tamamını istiğrak yollu kapsasa dahi, uygun olduğu diğer manasının fertlerini kapsamadığından âmm olarak vasıflandırılmayacaktır.<sup>454</sup> Bu sonuca ulaşması için Râzî'nin müşterek ve mecaz anlama sahip lafızların tek seferde sahip olduğu manaların tamamını kapsayamayacağını kabul etmesi lazım gelmektedir. Zira, bu tür lafızların uygun oldukları kapsam manalarının tümü olduğundan, Ebu'l-Huseyn'in tanımı gereği müşterek ve mecaz anlama sahip lafızların âmm olabilmesi için bu manaların tamamını kapsamaması gerekmektedir.<sup>455</sup> Râzî'nin tanımı yeterli görmeyip kayıtlaması bu lafız türlerinin bu şartı yerine getiremeyeceğini dolayısıyla tanım kapsamına giremeyeceğini kabul ettiğini göstermektedir. Kaldı ki, Râzî müşterek bir lafzın farklı manalarının bir araya getirilecek şekilde kullanılmasının câiz olmadığını açıkça

<sup>451</sup> Râzî, III/513-514; benzer biçimde *بِوَضْعٍ وَاجِدٍ* ilavesi için bkz; Beydâvî, IV/1193.

<sup>452</sup> Râzî, III/514.

<sup>453</sup> Benzer çıkarımlar için bakınız; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, II/577; Tefâtânî, *Hâşiyetu Şerhi Muhtasari'l-Muntehâ*, II/578.

<sup>454</sup> Benzer bir çıkarım için bkz; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, II/577.

<sup>455</sup> Ayn lafzı üzerinden bir izah için bakınız, Tefâtânî, *Hâşiyetu Şerhi Muhtasari'l-Muntehâ*, II/578.

ifade etmiştir.<sup>456</sup> Getirdiği وَضْعٌ وَاجِدٌ kaydı ile müşterek ve mecaz anlama sahip lafızların umum kapsamına dâhil edilmesi ise kapsanan ögenin yalnızca bir vaz' ilişkisine göre belirlenmesi dolayısıyla bu tür lafızların sahip oldukları anlamların tamamını değil bunlardan yalnızca birini kapsamalarının gerekmesi sebebiyledir. Râzî'nin, kaydı müşterek veya hakikat ve mecaz anlamı olan lafızları dışarıda tutmak için getirdiğini ifade etmesi ise söz konusu lafızların tanım kapsamından değil uygun olduğu şeylerin tamamını kapsama şartından dışarıda tutulması şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim, İcî getirilen وَضْعٌ وَاجِدٌ kaydı ile kaçınılan şeyin müşterek lafızların tanımdan çıkması durumu olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>457</sup> Geldiğimiz noktada kaydın, getiriliş amacının belirmesinin ardından, tanım üzerinde doğurduğu sonuçlar ele alınabilir.

Getirilen وَضْعٌ وَاجِدٌ kaydı الْمُسْتَعْرَقُ ism-i fâilinin veya يَصْلُحُ fiilinin mütealliki olabilir. İlk ihtimali ele alırsak tanım “Uygun olduğu şeyi, tek bir vaz' ile kapsayan lafızdır.” şeklinde olacaktır. Şu halde tanımda istiğrak yollu kapsamanın vaz' ile olması kayda bağlandığından medlulünü kapsamaması vaz' yoluyla olmayan mühmel lafızlar –ki delaletleri tabiî veya akli şekildedir- tanımın kapsamı içerisinde yer almayacaktır. Diğer taraftan nekreler uygun olduğu fertleri tek bir vaz' ile kapsayamayacağından tanımdan çıkacaktır. Dolayısıyla istiğraki tek defa anlamını içerecek şekilde ayrıca tanımlamak veya bu anlama gelen bir ifadeye tanımda yer vermek ihtiyacı ortadan kalkacaktır. Ancak getirilen bu kayıt يَصْلُحُ fiilinin mütealliki olmadığından uygun olunan şeyi kayıtlamaması sebebiyle uygun olan şeyin nasıl belirleneceğine ilişkin tartışmalar geçerliliğini bu durumda da korumaktadır.

Kaydın, يَصْلُحُ fiilinin mütealliki olması halinde tanım “Tek bir vaz' ile uygun olduğu şeyi, kapsayan lafızdır.” anlamına gelecektir.<sup>458</sup> Bu durumda uygun olma tek bir vaz' ile kayıtlandığından tüm anlamların değil, yalnızca tek bir vaz' ile

<sup>456</sup> Râzî, I/371.

<sup>457</sup> İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, II/577. Benzer şekilde İsnevî, وَضْعٌ وَاجِدٌ kaydının müşterek ve mecaz anlamlı lafızların tanımdan çıkarılması için değil, aksine müşterek veya mecaz anlamlı lafızların tanıma dahil için getirildiği ifade etmektedir. İsnevî, *Âlemu'l-Kutub*, II/317. Geldiğimiz noktada, Ferhat Koca ve Abdülkerîm en-Nemle'nin , وَضْعٌ وَاجِدٌ kaydının, müşterek ile hakikat ve mecaz anlama sahip lafızların umum tanımı kapsamından çıkarılmak için getirildiği yaklaşımı izaha muhtaç hale gelmektedir. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s.65; Nemle, IV/1461.

<sup>458</sup> Bu ihtimalin esas alındığı bir inceleme için bkz; İsnevî, *Dâru İbni Hazm*, I/445.

kapsanmasının uygun olduğu şeyler istiğrak yollu kapsamanın mahallini oluşturacaktır. Şu halde, müşterek bir lafız vaz' olunduğu manalardan birini istiğrak yollu kapsadığında diğer manasına ilişkin fertler kapsam dışı kaldığından ötürü lafzın âmm olmadığı itirazı yerinde olmayacaktır. Aynı şekilde mecaz anlama sahip lafızların manalarından herhangi birini kapsamaması lafzın umumuna engel teşkil etmeyecektir. Bu sebeple İsnevî, *وَاجِدٌ بِوَضْعٍ* kaydının ihraç için değil aksine müşterek veya mecaz anlamlı lafızların tanıma dahil için getirildiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>459</sup> Şu kadar var ki bu ihtimalde, kaydın *المُسْتَعْرَقُ* ifadesini kayıtlamaması sebebi ile tek bir vaz' ile uygun olan şeyi kaç defada istiğrak edeceği noktasına açıklık getirilmesi evvel emirde istiğrak kavramının “defaten vahideten” anlamını içerecek şekilde tanımlandığı varsayılacaktır. Getirilen kayıt ile medlulün vaz' yolu ile delaleti uygun olan mana olduğu açık iken söz konusu vaz'î mananın kapsanmasının vaz' yolu ile olup olmadığı hususu netlik kazanmamaktadır. Şöyle ki, bir mana bir lafzın vaz'î yolla delalet ettiği bir medlul olabilirken bu manaya delalet her zaman vaz'î delalet yoluyla mı olmak zorundadır? Diğer bir ifade ile bir lafız, vaz'î olarak delalet edebileceği bir manaya vaz dışındaki bir yolla delalet etmiş olamaz mı? Bu sorulara böyle bir delaletin mümkün olduğu şeklinde yanıt verilecek olursa söz konusu kaydın vaz' dışı delalet yollarını tanımın kapsamına dâhil ettiği savunulabilecektir. Ortaya çıkan böyle bir sonucun, İsnevî'nin benimsediği üzere *وَاجِدٌ بِوَضْعٍ* ifadesindeki *ب* harfinin sebebiyet için olduğunun kabulü<sup>460</sup> ile bertaraf edilebileceği ileri sürülebilir. Zira, bu takdirde istiğrak yollu kapsamanın sebebinin akli yahut tabii delalet olmayıp vaz'î delalet olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Getirilen kaydın müteallaklarına ilişkin incelenen ihtimallerin her birinin taşıdığı belirsizliklerin bertaraf edilmesi ve tanımın efradını cami ağıyarını mani bir nitelik kazanabilmesi için *المُسْتَعْرَقُ* ism-i faili ile *يَصْلُحُ* fiilinin her birinin kaydın müteallakı kabul edilmesi olası bir çözüm olarak görülmektedir. Buna göre kayıt *المُسْتَعْرَقُ* ism-i failinin mütealliki olması ile kapsamanın vaz'î delalet yollu olduğunu belirtirken istiğrakın tek bir vaz' ile yani tek defada olması gereğini de hükme bağlamış olacaktır. Diğer taraftan *يَصْلُحُ* fiilinin mütealliki olması ile getirilen kayıt, tek bir vaz' ile bir manayı istiğrak yolu ile kapsayan bütün lafızları âmm kapsamına

<sup>459</sup> İsnevî, *Âlemu'l-Kutub*, II/317.

<sup>460</sup> İsnevî, *Âlemu'l-Kutub*, II/317.



alacaktır. Dolayısıyla mecaz anlamlı veya müşterek olan bir lafzın tüm manalarını kapsamaması umurun bir şartı olmayacağından bu lafız türleri tanım kapsamına alınmış olacaktır.

Geldiğimiz noktada, *بَوْضَعُ وَاجِدٍ* tanımında *بَوْضَعُ وَاجِدٍ* *لِللَّفْظِ الْمُسْتَعْرِقِ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ بَوْضَعُ وَاجِدٍ* kaydının *بَوْضَعُ وَاجِدٍ* ile *بَوْضَعُ وَاجِدٍ* fiilinin beraberce mütealliki olarak kabulü halinde dahi, tanım eleştirilerden uzak gözükmemektedir. İlk olarak uygun olduğu şeyleri kapsamak sadece âmm olan lafızların değil, bilakis hâss lafızların da bir niteliğidir. Şöyle ki hâss bir lafız da tek bir vaz' ile kapsamasının uygun olduğu manayı yine tek bir defada kapsayabilir. Örneğin, hâss lafız çeşitlerinden belirli bir kimse için kullanılmış olan Zeyd alemi tek bir vaz'da belirli tek bir şahsı göstermesi için konulmuştur, dolayısıyla kapsamasının uygun olduğu şey söz konusu Zeyd manasıdır. Zeyd manası ise –buradaki mana ister zihnî ister hâricî olsun- yüz, el, ayak gibi farklı cüz'ler barındıracağından, istiğrak yollu kapsamanın şartına uygun olarak kapsamı çokluk içerecektir. Şu halde, hâss olan Zeyd lafzının, manasını tek seferde tam olarak kapsadığından hâss bir lafzın, âmmın tanımına dâhil olması gibi bir durum söz konusudur. Karşılaşılan bu sorunu çözümlen yolunu ise istiğrak yollu kapsamayı, manaya dâhil olan farklı fertlerin kapsanması anlamını içerecek şekilde tanımlamaktır. Buna göre istiğraktan bahsedilebilmesi için lafzın kapsamına giren çok sayıda ferdin kapsamda bulunması bir zorunluluk olmalıdır. Müstağrik ibaresine ilişkin zikredilen *الْمُسْتَعْرِقُ هُوَ الْمَتَنَاوِلُ لِمَا تَحْتَهُ مِنَ الْاَفْرَادِ دَفْعَةً وَاحِدَةً* (Müstağrik, kapsamındaki tüm fertleri tek seferde kapsayandır.) tanımının<sup>461</sup> fertler kaydını içermesi bu bağlamda bir çözüm yolu olarak görülebilir. Her halükarda, fertler kaydı ya ayrı bir müstağrik tanımı altında yahut bizzat umum tanımı içerisinde zikredilmelidir.<sup>462</sup>

Hâss lafızlar üzerinden, tanıma ilişkin getirilmesi muhtemel olan itiraz, sayı isimleri üzerinden yöneltildiğinde daha bariz hale gelmektedir. Şöyle ki, sayı isimleri hâss birer lafız kabul edilmelerine karşın manalarının çokluk içermesi sebebi ile

<sup>461</sup> Alî Mu'avvad – Âdil 'Abdulmevcûd, s.7.

<sup>462</sup> Bu bağlamda Erdoğan'ın âmma ilişkin ortaya koyduğu, bütün cüzlerini kapsayan lafızdır tarifi, cüz kavramının ıstılahî anlamında kullanıldığı kabul edilirse, hâss lafızları kapsamı dışında tutar nitelikte gözükmemektedir. Zira belirli bir şahsa delalaet eden Zeyd aleminde görüldüğü üzere, hâss bir lafzın da manasının cüzlerini kapsamaması mümkündür. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s.26.

getirilen umum tanımı eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>463</sup> Nitekim, İbnu'l-Hâcib, Ebu'l-Huseyn'in umum tanımının on, yüz gibi sayı isimlerini tanım dışı bırakmadığı gerekçesi ile mâni olmadığını açıkça ifade etmektedir.<sup>464</sup> Getirilen bu itirazı bertaraf etmek için olacak ki Subkî tanıma *لفظ يستغرق الصالح له* kaydını ilave ederek *من غير حصر* tanımına ulaşmaktadır.<sup>465</sup> Subkî *من غير حصر* kaydı ile âmm lafzın sınırlı sayıda ferde delalet etmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Şu kadar var ki, buradaki sınırlı olmamanın dış dünyaya değil, lafzın delaletinin niteliğine ilişkin olduğunun altını çizmekte fayda vardır.<sup>466</sup> Zira, istiğrak yollu olarak kapsamdaki bütün fertlere delalet edilse dahi bu fertlerin sınırlı bir sayıda olduğu açık iken<sup>467</sup> bu sayının ne olduğu lafızdan anlaşılammamaktadır. Örneğin, *فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* (Bunun üzerine meleklerin hepsi toptan secde ettiler.)<sup>468</sup> ayetindeki *الْمَلَائِكَةُ* lafzı tüm melekleri kapsamına almakla âmm olarak kabul edildiğinde dahi, her ne kadar biz bilmesek de meleklerin belirli bir sayıda olduğu açıktır. Şu halde, *من غير حصر* kaydı ile umum tanımı kapsamında bırakılan, delalet ettiği fertlerin sınırlılığı lafzın bizatihi kendisinden anlaşılammayan lafız türü olmaktadır. Fertlerinin sınırlı sayıda olması kendisinden anlaşılammayan lafız türü sayı isimleri olduğundan tanım dışı bırakılan unsurun belirlenebilmesi için sayı isimlerinin ele alınması önem kazanmaktadır.

### Sayı (Adet) İsimleri

Sayı isimleri (أسماء العدد), ما وضع لكمية آحاد الأشياء (şeylerin birliklerinin niceliği için vaz olunmuş) lafızlardır.<sup>469</sup>

*لكمية* (niceliği için): İbarenin mazaaf konumunda bulunması ve müfred olması, sayı isimlerinin vaz' olunduğu niceliğin sırasıyla belirli ve tek olduğunu göstermektedir. Buna göre, sayı isimlerinin vaz' olunduğu niceliğin her ne kadar

<sup>463</sup> İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, II/577.

<sup>464</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>465</sup> Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Subkî (v. 771/1370), *Cem'u'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, s.44.

<sup>466</sup> Benzer bir yaklaşım için bakınız; Hamd b. Hamdî es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed ve Eseruhâ fi'htilâfi'l-Fukahâ*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Munevvera, Medîne 1428, s.32.

<sup>467</sup> Fertlerin sınırlılığına dair *وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ* (O'nun katında her şey bir miktar ile dir.) (13. Ra'd, 8.) ayeti delil olarak getirilebilir.

<sup>468</sup> 38. Sâd, 73.

<sup>469</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.38.

bünyesinde çokluk içermesi muhtemel olsa da her halükarda bu nicelik belirli ve tek olacaktır.<sup>470</sup>

آحاد (birlikler) Tanımda geçen birlikler sayma işleminin birimini oluşturmakta olup bünyelerinde teklik veya çokluk da barındırabilirler. Diğer bir deyişle sayma birimi oluşturacak olan bir birlik bir unsurdan oluşabileceği gibi birden fazla unsurdan da oluşabilir. Sayma işlemi genellikle sayma biriminin bir olduğu birlikler üzerinden gerçekleşse de ikişer, üçer, dörder şeklinde saymalarda birliklerin çokluk içerdiği açıktır. Diğer taraftan sayılan şeye ilişkin birliklerin sayısı tek olabileceği gibi çok da olabilir. Buradan çıkan sonuç bir lafzının da bir sayma sayısı olduğudur, zira bir sayısı için sayma birimi bir olan tek birlik söz konusudur.

الأشياء (şeyler): Tanımda her ne kadar şeyler ifadesine yer verilmiş olsa da bir şeyin sayı isimlerine konu olabilmesi için sayılabilir olması gerektiği açıktır. Bu sebeple şeyler ile kastedilen ma'dûdat (sayılabilir şeyler) olmalıdır.<sup>471</sup> Şu halde, bir şeyin madudat olabilmesi için, bünyesinde sayılabilir birlikler barındırması gerekmektedir.

Sayı isimlerinin bünyelerinde çokluk barındırdıkları halde âmm birer lafız kabul edilmemeleri birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Meselenin aydınlatılmasında sayı isimlerinin zihinsel izdüşümlerinin algısal teklik, zihinsel teklik, zihinsel küme ve kavram zihinsel yapılarından hangisi içerisinde değerlendirmek gerektiğini incelemek faydalı gözükmektedir. Sayı isimlerinin belirli bir teklik için vaz'olunup bu teklığın dışsal varlıklar arasında somut bir karşılığının olmaması, aksine vaz' olunan bu teklik ile vasıflanmaya uygun zihinsel tekliklerin bulunması sayı isimlerini kavram zihinsel yapısının bir çeşidi olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki, üç, beş, on gibi sayıların bizzat kendilerinin gösterilmesi mümkün olmayıp sayıların abaküs üzerinden öğrenilmesi örneğinde olduğu gibi ancak söz konusu sayı vasıflarını taşıyan nesnelere üzerinden tarifi mümkündür. Bu durumda, bir sayı isminin delalet ettiği mana, aynı sayıdaki nesnelere topluluğunun

<sup>470</sup> Bu sonuca sayı isimlerinin كم (kaç) sorusunun cevabı olmaları üzerinden de ulaşmak mümkündür. Nitekim, كم (kaç) belirli bir cevabı gerektirmesi sebebi ile “yüzlerce, binlerce” gibi ifadelerin belirsiz olması sebebiyle كم (kaç) sorusunun asıl cevabı olamayacağı belirtilmiştir. Câmî, s.423 (1 no'lu muhakkik dipnotu).

<sup>471</sup> Câmî, s.424.

ortak vasfı olan söz konusu belirli sayının zihindeki karşılığı olan bir kavram olmaktadır. Buna göre örneğin beş sayısı bir beş kavramına delalet ederken karşılaşılan beş çiçek, beş insan, beş gezegenin her biri bu beş kavramının örneklem kümesinin birer ferdi haline gelmektedir. Sayı kavramlarını diğer kavramlardan özel kılan ise, diğer kavramların aksine zihinsel tekliklerin sayısal çokluk diğer bir değişle nicelik ortak vasfı üzerine kurulmuş olmalarıdır. Dolayısıyla sayı kavramlarının fertleri sayı küllisinin birer cüz'îsi konumunda olup bu cüz'îler ise bünyelerindeki birliklerle kül – cüz (bütün – parça) ilişkisi içerisinde bulunmaktadır. Buna göre, beş sayı isminin vaz' olduğu mana beş sayı kavramı olup beş çiçek örnekleme bu kavramın cüz'îsi konumundadır. Bu cüz'înin kapsamındaki bir çiçek, üç çiçek gibi unsurlar ise bu cüz'î'nin birer cüz'ü mukabilindedir.

Sayı isimlerinin manalarının birer kavram olması ve bu kavramın bünyesindeki birliklerle küllî – fert değil, kül – cüz' ilişkisi kurulması, İbnu'l-Hâcib'in sayı isimlerine ilişkin itirazını<sup>472</sup> bertaraf edeceği gibi Subkî'nin من غير حصر<sup>473</sup> kaydını ilavesinin<sup>473</sup> lüzumunu ortadan kaldıracı nitelikte gözükmektedir. Zira, bir lafzın istiğrak yollu kapsaması için çok sayıda ferdi içine alması gerekliliği, bünyelerindeki birlikleri sayı isimlerinin fertleri olmadığından, sayı isimleri tarafından yerine getirilemeyecek, dolayısıyla bu lafız türünün umumundan bahsedilemeyecektir. Başka bir açıdan, sayı ismi sayı kavramının farklı sayı fertlerini değil, sayı kavramının bizzat kendisini kapsadığından âmm bir lafız olamayacaktır. Nitekim Lâmişî beş, on gibi sayı isimlerinin bilinen bir çokluk için vaz' olunup salt bu miktarın mevzû'u konumunda bulduklarından âmm olmadıklarını ifade etmektedir. Zira Lâmişî'ye göre vaz' olunan miktara bir eklenmesi yahut bu miktardan bir çıkarılması ile sayı isminin bâtil hale gelmesi bu durumun bir göstergesidir.<sup>474</sup> Benzer şekilde İcî'nin, İbnu'l-Hâcib'in bu itirazına, misal olarak verdiği on sayı, isminin uygun olduğu şeylerin kapsamındaki sayılar olmayıp aksine mevcut on'ların tamamı olduğu şeklinde yanıtı<sup>475</sup>, esasında bünyesindeki üç, beş gibi sayıların on sayı kavramı vasıflanamayacağı dolayısıyla on sayısının birer ferdi konumunda olmadığı gerçeğinin bir ifadesi olarak okunabilir. Zira, İcî'ye göre

<sup>472</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>473</sup> Subkî, *Cem'u'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fikh*, s.44.

<sup>474</sup> Lâmişî, s.116.

<sup>475</sup> İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, II/577.

bünyesindeki sayı çoklukları, on sayı bütünü'nün<sup>476</sup> cüzleri mesabesinde<sup>477</sup> Şu kadar var ki, tanıma getirilen eleştiri ve ilavelerin hükümsüz kılınabilmesi için fertler kaydının ya ayrı bir müstağrik tanımı altında yahut bizzat umum tanımı içerisinde zikredilmesinin gerekliliğinin bir kez daha altını çizmekte fayda vardır. Aksi takdirde belirli bir şahsa delalet eden Zeyd alemleri örneğinde olduğu gibi hâss bir lafzın delalet ettiği mananın cüzlerini kapsamı sebebiyle âmm tanımı kapsamına girdiği eleştirisi sayı isimleri için de geçerli hale gelecektir. Şu halde, âmm tanımına dolaylı yahut doğrudan fert kaydı dahil edilmediği takdirde, İbnu'l-Hâcib ve Subkî'nin tanıma ilişkin sırasıyla eleştirileri<sup>478</sup> ve ilavelerinin<sup>479</sup> geçerli olduğunu ifade etmek mümkün hale gelecektir.

İcî sayı isimlerinin umumuna ilişkin açıklamalarına, on sayısının tanım kapsamında yer almamasının sebebini, on sayı isminin, uygun olduğu “on”ları kapsamının bedel yollu olması olarak göstererek devam etmektedir.<sup>480</sup> İcî'nin bu çıkarımı, on sayı kavramının fertleri olarak kabul ettiğimiz on kalem, on bina gibi belirli çoklukların kapsanması sureti ile bir lafzın âmm olarak kabul edilebileceği sonucuna kapı aralamaktadır. Buna göre, istiğrak lâmi ile marife kılınmış العشرات lafzı on vafına sahip on kalem, on bina, on galaksi gibi tüm on fertlerini içine alacağından âmm bir lafız olarak kabul edilebilecektir.

Son olarak, fert kaydını içermesi gerekliliği ortaya konulduktan sonra Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin ve aynı çerçevedeki umum tanımlarına yönelteceğimiz eleştiri lafzın uygun olduğu şeylerin belirlenmesine yöneliktir. Basrî, âmma örnek olarak verdiği المشركون (müşrikler) lafzının müşrik olan farklı şahısları kapsadığını ifade ederek<sup>481</sup>, ortaya koyduğu âmm tanımı gereği المشركون lafzının, kapsamında yer alan her bir fert için uygun olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Hâlbuki, belirli bir müşrik için المشركون lafzının kullanılması uygun değildir. Zira, belirli bir müşrik için müfred bir lafız olan –ki buradaki müfred cem'in mukabilidir- المشرك lafzının kullanılması uygun olup bir fert için çoğul bir lafzın istimal edilmesi lügâten yerinde değildir.

<sup>476</sup> İcî küllün karşılığı olarak kabul edilebilecek olan bu kavram için “cümle” ibaresini kullanmaktadır İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, II/577.

<sup>477</sup> İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, II/577. Benzer bir yaklaşım için bakınız, Şevkânî, I/510.

<sup>478</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>479</sup> Subkî, *Cem'u'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fikh*, s.44.

<sup>480</sup> İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, II/577.

<sup>481</sup> Basrî, I/203.

Benzer şekilde, الرجال (adamlar) lafzı her bir adam ferdi için uygun olduğu gerekçesi ile tanım sahiplerince âmm kabul edilirken<sup>482</sup>, kapsamda yer alan tek bir adam için الرجال (adamlar) lafzının kullanılması uygun değildir. Ortaya çıkan bu sorunsalı, istiğrak yollu tanım sahiplerinin yanıtlaması gereken ciddi bir eleştirinin kaynağı olarak görmek mümkündür.<sup>483</sup> Hem ortaya çıkan bu sorunsalın çözümü hem de geldiğimiz noktaya kadar elde edilen çıkarımların teyidi bakımından şöyle bir çözüm teklif edilebilir. İstiğrak yollu umum tanımı sahibi usulcüler, uygunluk ilişkisini tanımlarında her ne kadar lafız ile uygun olan şey arasında kurmuş olsalar da, burada uygunluk ilişkisinin tarafı konumundaki lafızla lafzın bizatihi kendisini değil, lafzın yahut lafzın vaz' olunduğu mananın ilişkili olduğu küllîyi (irtibatlı kavram) kastetmişlerdir. Zira, tanım sahiplerince verilen örneklerde de görüldüğü üzere belirli bir müşrik yahut adamın uygunluk ilişkisi içerisinde uygun olduğu şey, müşrikler yahut adamlar lafızları değil, sırasıyla müşrik ve adam kavramlarıdır. Dolayısıyla, âmm bir lafzın kapsamasının uygun olduğu fertler belirlenirken uygunluk ilişkisi lafız ile fert arasında değil ilişkili kavram (irtibatlı küllî) ile fert arasında kurulmalı ve uygun olunan kapsam ilişkili kavram üzerinden belirlenmelidir.

## 2. ŞÜMÛL EKSENLİ (GENEL) UMUM TANIMI

Umum ilişkisinde istiğrakın şart koşulmaması, umumun mevcudiyeti için istiğrak niteliği taşımayan bir şümül ilişkisinin yeterli olduğu sonucuna bizi ulaştırmaktadır. Bu yaklaşım, istiğrak niteliğini taşımayan şümül yollu kapsamaları da umum tanımı kapsamına dâhil edeceğinden, umum kavramının kapsamını genişletecektir. Zaten bu durum, istiğrakı umum için şart koşmayan yaklaşımların sonucunda ortaya çıkan tanımları genel kavramı ile vasıflandırmamızın temel sebebini teşkil etmektedir. Genel umum tanımında şümül ilişkisinden vazgeçilememesi ise, lügavi manasından hareketle umumun mahallinin çokluk içermesi gerekliliği ile izah edilebilir. Bu bağlamda, umumun üç temel ögesinden âmm olan unsuru ve umumun mahallinin “şey”, umum ilişkisini nitelik şartı

<sup>482</sup> Râzî, II/514.

<sup>483</sup> Benzer bir sorunsal Erdoğan'ın, tek vaz' ile tek bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu manayı taşıyan bütün fertleri kapsayan lafız, şeklindeki âmm tanım önerisinde de ortaya çıkmaktadır. Erdoğan, s.26. Zira, المشركون (müşrikler) örneğinde olduğu gibi, müşrik fertlerinin her biri âmm olan المشركون (müşrikler) lafzının manasını değil, mana ile ilişkili olan المشرك küllîsini taşıyabilir nitelikte gözükmektedir.

aramadan salt şümül yollu kapsama üzerinden ele alınmasını, ulaşılabilecek en genel âmm tanımı olarak görmek mümkündür. Ebû Ya‘lâ’nın *el-Udde* isimli eserinde yer verdiği tanımı böylesi bir yaklaşımın açık bir tezahürü niteliğindedir. Tanıma göre العموم ما عم شيئين فصاعدا (Umum, iki ve daha çok şeyi kapsayan şeydir.)<sup>484</sup>

Tanımda ammin neliğinin ما ism-i mevsul ile belirlenmesi lafızlar gibi manaların da âmm olarak kabulüne olanak tanımaktadır. Aynı şekilde umumun mahallinin de genel bir şekilde belirtilmesi mevzu’un lehin ne olduğu noktasında farklı görüşlerin tanım kapsamında kabul edilmesini mümkün kılmaktadır. Tanıma getirilebilecek muhtemel eleştirilerden biri kapsama ifadesi için yine عم fiilinin tercih edilmesidir. Muarrefin yine kendisi ile tarif edilmesi olarak görülebilecek bu durum teselsüle yol açması ile tanımın geçerliliğini tehlikeye atabilecek nitelikte görülebilir.

Bakillânî’nin *et-Takrîb ve’l-İrşâd* adlı eserinde ortaya koyduğu العموم قول اشتمل على شيئين فصاعدا (Umum iki ve daha fazla şeyi kapsayan sözdür.)<sup>485</sup> tanımı, genel umum tanımı yaklaşımının niteliklerini yansıtmaktadır. Umumun şümül yollu bir kapsama olduğunu açıkça ortaya koyan tanım, âmm olan unsur olarak ise sözü kabul etmiştir.

Şîrâzî, *Luma’* adlı eserinde umumu benzer bir yaklaşımla العموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا (Umum iki yahut daha fazla şeyi kapsayan her lafızdır.) şeklinde tanımlamaktadır.<sup>486</sup>

عم كل لفظ kaydı ile Şîrâzî âmm olarak nitelendirilebilecek olanın manalar değil yalnızca lafızlar olduğunu açıkça belirtmiş olmaktadır.

عم ibaresi ile umumun bir kapsama ilişkisi olduğu ortaya konmuş olmaktadır. Ancak kapsamanın yine عم fiili ile dile getirilmiş olması bir şeyin yine kendisi ile tanımlandığı itirazını gündeme getirecektir. Bu itiraza kaydın lügavi, tarif olunan umumun ise ıstılahi mana taşıdığı şeklinde cevap verilebilse de Şîrâzî tartışmaya

<sup>484</sup> Ebû Ya‘lâ, I/140.

<sup>485</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî (v. 403 / 1013), *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 1998, III/5.

<sup>486</sup> Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *el-Luma’ fî Usûli’l-Fikh (Havâşî’l-Kâsimî ve Muhtesaru Tahrîci’l-Ğumârî* ile birlikte), Dâru’l-Hadîsi’l-Ketâniyye, Beyrût 2013, s.113.





Şafîî ekolündeki genel eğilimi devam ettiren Gazâlî, umuma ilişkin شَيْئِينَ فِصَاعِدًا (Tek bir yönden iki veya daha fazla şeye delalet eden tek bir lafızdır.)<sup>493</sup> tanımını getirmektedir.

(tek bir lafızdır): اللفظ الواحد (lafzın) ibaresi cins-i be'îdi olması sebebiyle hem mühmel hem de vaz'a konu olmuş lafızlar kapsam dahilinde olacaktır. Cins olarak karîb nitelikteki الكلمة (kelime) yerine uzak konumdaki اللفظ (lafzın) ibaresinin tercihi tanıma ilişkin nâkıs<sup>494</sup> eleştirilerini gündeme getirebilir niteliktedir. Tanıma ما ism-i mevsulü ile başlanmaması manaları tanım dışı bırakmak içindir. Zira Gazâlî manaların umumunun olamayacağını açıkça belirtmektedir.<sup>495</sup> Lafzın tek olma ile kayıtlanması mezcî, izafî ve isnâdî terkipleri tanım dışı bırakmaktadır. İbnu'l-Hâcib âmm olarak kabul ettiği mevsulâtın birden çok lafızdan oluşmasına rağmen âmm olmaları sebebiyle tanımın cami olmadığını belirtmektedir.<sup>496</sup> Ancak bu itiraza umum olanın mevsulâtın kendisi olduğu, sıraların ise açıklayıcı nitelik taşıdıkları şeklinde yanıt verilmiştir.<sup>497</sup>

(tek bir yönden delalet eden) Delaleti tek bir yönden olmayan lafızlar bu kayıt ile tanım dışı kalmaktadır. Bir lafzın delaletinin birden fazla yönden olması ile Gazâlî ضرب زيداً عمرواً (Zeyd Amr'ı dövdü.) ve ضرب عمرو زيداً (Amr Zeyd'i dövdü.) ifadelerini tanım dışı bıraktığını belirtmektedir. Zira söz konusu cümleler birden fazla şeye delalet etseler de delaletleri birden fazla cihetten olmaktadır.<sup>498</sup>

Lafzın delaletini farklı ilişkilere de teşmil etmek mümkündür. Şöyle ki, lafzın tabîî, aklî veya vaz'î delalet yollarından ya ayrı ya da aynı tür delalet grupları içerisinde yer alan iki ayrı delalete konu olması ile mümkündür. Farklı tür delalet yolları ile lafzın birden fazla yönden delalet etmesine örnek bir duvarın arkasından duyulan insana ait acı dolu “ah” lafzı örnek verilebilir. Bu lafız insan sesi olması sebebiyle aklî delaletle sahibinin bir insan olduğuna tabîî delaletle de lafız sahibinin acı çektiğine delalet etmektedir. Dolayısıyla lafız, iki farklı şeye delalet etse de bu

<sup>493</sup> Gazâlî, III/212.

<sup>494</sup> Ebherî, s.8.

<sup>495</sup> Gazâlî, III/212.

<sup>496</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102; İbnu'l-Hâcib'in söz konusu görüşünün İcî tarafından aktarımı için bkz; İcî, *Şerhu Muhtesari'l-Muntehâ*, s. 577.

<sup>497</sup> İcî, *Şerhu Muhtesari'l-Muntehâ*, s. 577.

<sup>498</sup> Gazâlî, III/212.

delaletler tek bir yönden olmadığından âmm kapsamına girmeyecektir. Aynı tür delalet yolları ile lafzın birden fazla yönden delalet etmesine ise örnek olarak müşterek lafızlar verilebilir. Örneğin, عين lafzı bir vaz' ile göz anlamına gelirken diğer bir vaz' ile pınar anlamına gelebilecektir. Ancak lafız, söz konusu iki manaya farklı yönlerden delalet ettiğinden yine âmm olamayacaktır.

على شيئين فصاعداً (İki ve daha fazla şeye): Tanımda “iki şey” ibaresinin ayrıca zikredilmesi umumun alt sınırının iki olduğunu göstermektedir. Âmm bir lafzın kapsamının neliğini şey ile ifade edilmesi manalar gibi dış dünyadaki varlıkların da bu kapsam içerisinde yer alabileceğini göstermektedir. Bu noktada “المعدومات” (yok olanlar) ve “المستحيلات” (imkânsız olanlar) ifadeleri âmm olmasına rağmen kapsadıkları herhangi bir şey olmadığı için tanımın cami olmadığı itirazı ileri sürülmüştür.<sup>499</sup> Bu itiraza söz konusu lafızların medlullerinin dış dünyada olmasa da dilsel düzeyde bir şey oldukları şeklinde yanıt verilmiştir.<sup>500</sup>

Tanıma getirilen bir diğer eleştiri, ma'hud cem'lerin (ahd yoluyla belirli kılınmış çoğul lafızların) hâss olmalarına rağmen kapsamlarında birden fazla şey bulduklarından tanımın kapsamına girmeleri sebebiyle tanımın mâni' olmadığıdır.<sup>501</sup> Ma'hud cem'lerin tanımın kapsamına girdiği âşikârdır. Şu halde bu itiraza verilebilecek yanıt Gazâlî'nin bu cem' türünü zaten âmm kabul ettiğidir.<sup>502</sup> Aynı şekilde, istiğrak şart koşulmadığından ötürü cem'-i münekkerler de Gazâlî'nin getirdiği tanım gereği âmm birer lafız sayılacaklardır.<sup>503</sup>

Tanım sayı isimleri yönünden ele alındığında, Âmidî, Gazâlî'nin tanımını açıkça eleştiriye tabi tutmaktadır. Zira ona göre sayı isimleri hâss birer lafız oldukları halde birden fazla şeyi kapsamalarından ötürü tanımın kapsamına girmekte<sup>504</sup>

<sup>499</sup> İbnu'l-Hâcib el-ma'dum ve el-mustehîl lafızlarının âmm olmakla birlikte medlullerinin şey olmadıklarını ifade ederek tanıma eleştirmektedir. İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102; benzer bir eleştiri için bkz, İbnu's-Sâ'âtî Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (v. 694/1295), *Nihâyetu 'l-Vusûl ilâ İlmi 'l-Usûl*, 1985, s.432.

<sup>500</sup> İcî, *Şerhu Muhtesari'l-Muntehâ* II/577.

<sup>501</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>502</sup> Benzer şekilde İcî muarref çoğulların Gazâlî tarafından âmm kabul edilmesinden yola çıkıldığı takdirde yöneltilen itirazların geçersiz kılınacağını altını çizmektedir. İcî, *Şerhu Muhtesari'l-Muntehâ*, II/577.

<sup>503</sup> Çoğul nekrelerin âmm tanıma kapsamına girmemesi gerektiği yönünde tanıma getirilen bir eleştiri için bkz, İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>504</sup> Âmidî, II/242.

dolayısıyla da Gazâlî'nin önerdiği tanım mani' özellik göstermemektedir.<sup>505</sup> Âminin, Gazâlî'nin tanımında küllî – cüz'î temelinde konumlandırılmamış gözükmemesi, Âmidî'nin itirazı ile birlikte, manasının cüzlerine tazammun yoluyla delalet edebilmesi sebebi ile hâss lafızların tanım kapsamına girdiği eleştirisinin geçerliliğine kavram aralamaktadır. Zira, sayı isimleri ve manasının cüzlerden oluştuğu diğer hâss lafızlar çokluğa delalet ettiklerinden ötürü Gazâlî'nin önerdiği umum tanımı kapsamına girmeleri önünde bir engel gözükmemektedir. Bu noktada, جهة واحد من (tek bir yönden) kaydı tanımın korunabilmesi için bir çıkış noktası niteliğinde görülebilir. Şöyle ki, kapsanan şeylere tek bir cihetten delalet edilmesi gerektiği kabulü, bu cihetin irtibatlı küllî olduğu şeklinde yorumlanırsa mezkur itiraz ile birlikte Âmidî'nin sayı isimleri üzerinden ortaya koyduğu eleştiri geçerliliğini yitirecektir. Zira örneğin on sayısı, “on” a on olma ciheti –on küllîsi olma ciheti- üzerinden delalet ederken, bu sayısının cüzleri mertebesindeki çokluklara, “on” olma ciheti ile değil, ancak “on” un cüzleri olmaları hasebiyle tazammun yoluyla delalet edebilecektir. Ancak Gazâlî'nin kaydın getiriliş amacını mezkur farklı gerekçelerle izah etmesi<sup>506</sup> böylesi bir yorumun imkanını zorlaştırmaktadır.

Gazâlî'nin tanımını mâni' bir tanım olarak kabul etmeyen Âmidî'nin getirdiği âmma ilişkin tanım önerisi (İki ve daha fazla اللفظ الواحد الدال على مسمَّين فصاعداً مطلقاً معاً) (İki ve daha fazla müsemmaya mutlak ve beraberce delalet eden tek lafızdır.)<sup>507</sup> şeklindedir.

اللفظ الواحد: Şu halde, manaların ve birden fazla lafızdan meydana gelen mürekkep lafızların tanım dışına çıkarılması gerektiği hususunda Âmidî, Gazâlî ile benzer görüşleri paylaşmaktadır.

الدال على مسمَّين: Gazâlî'nin tanımından farklı olarak (isimlendirilen iki şey) ibaresine yer verilmesi Âmidî'nin âmm olan “المعدومات” (yok olanlar) ve “المستحيلات” (mümkün olmayanlar) lafızlarının medlullerinin şey olmadıkları itirazını bertaraf etmek istemesi ile açıklanabilir. Diğer taraftan medlulün birden fazla olması gereği, Âmidî'ye göre müfred nekrelere tanım dışına çıkarmaktadır.<sup>508</sup>

<sup>505</sup> Amidî, II/242.

<sup>506</sup> Gazâlî, III/212.

<sup>507</sup> Âmidî, II/241.

<sup>508</sup> Âmidî, II/241.

مطلقاً: Âmidî mutlak ibaresi ile sayı isimlerinin tanım dışına çıktığını belirtmektedir.<sup>509</sup>

معاً: Kayıt bedel yollu kapsama ilişkilerini umum kavramının dışında tutmaktadır.

Âmidî tanımında الدال من جهة واحد (tek bir yönden) kaydına niçin yer vermediğini müşterek lafızlar üzerinden açıklamaktadır. Ona göre müşterekin umumu görüşü kabul edildiğinde, kayıt, müşterek lafızları tanım dışı bırakacağından tanımın câmi' bir tanım olmasını engelleyecektir. Aksi görüş benimsendiğinde ise müşterek lafzın vaz' olduğu manalarını kapsaması bedel yoluyla olacağından معاً kaydı müşterek lafızları tanım dışında tutacaktır. Şu halde, Âmidî'ye göre من جهة واحد الدال kaydına tanımda yer verilmesine gerek bulunmadığı gibi müşterekin umumunun kabulü halinde kayda yer vermemek câmi' bir tanım aşılabilmesi için zorunluluk arz etmektedir.<sup>510</sup>

Âmidî ile benzer şekilde على مسمَّين فصاعداً مطلقاً معاً (İki ve daha fazla şeye mutlak ve beraberce delalet eden tek lafızdır.) umum tanımını benimseyen Hanbelî âlim İbn Kudâme umumun mahallini en az iki şey olarak ifade etmiştir.<sup>511</sup> İbn Kudâme, ikiden fazla şeye delalet etse de bu delaletin mutlak değil, on tanenin tamamı yoluyla olduğunu belirterek “on adam” gibi lafızların mutlak kaydı ile tanımın dışında tutulduğunu ifade etmektedir.<sup>512</sup>

Tûfî ise şerhinde İbn Kudâme'nin umum tanımını ele aldıktan sonra kendisi için en uygun umum tanımının على مُسَمَّيات دلالة لا تنحصر في عدد (Sınırlı olmaksızın çok sayıda müsemmeyâta delalet eden lafızdır.) şeklinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>513</sup> Tanımdan Tûfî'nin, âmm olan şeyi lafız kabul etmesinin yanı sıra müsemmeyât ibaresinin cem' olmasından hareketle umumun alt sınırının üç olduğu sonucuna da ulaşabilmektedir. Sınırlı olmaksızın ifadesi ise sayı isimlerini hariçte tutarak mâni bir tanıma ulaşma gayesine hizmet etmektedir.

<sup>509</sup> Âmidî, II/242.

<sup>510</sup> Âmidî, II/242.

<sup>511</sup> İbn Kudâme, II/7.

<sup>512</sup> İbn Kudâme, II/7.

<sup>513</sup> Ebu'r-Rabî' Necmuddîn Süleymân b. 'Abdilkavî b. 'Abdilkerîm b. Sa'îd et-Tûfî el-Hanbelî (v. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1987, II/448.

Âmidî gibi umum tanımında mutlak kaydına yer veren bir diğeri âlim ise Mâlikî usulcü İbnu'l-Hâcib'dir. İbnu'l-Hâcib âmma ilişkin ما دلّ على مسّميات باعتبار أمر (tek seferde mutlak olarak ortak oldukları bir yönden çoğul müsemmaya delalet eden şeydir.)<sup>514</sup> tanımını getirmektedir.

ما (şey): İbnu'l-Hâcib, âmm olan şeyi ما ism-i mevsulü ile ifade ederek zaten kendisinin de açıkça zikrettiği üzere<sup>515</sup> manaların umumuna cevaz vermiş olmaktadır.

باعتبار أمرٍ اشتركت فيه kaydı ile on gibi sayı isimlerini tanım dışına çıkardığını belirten İbnu'l-Hâcib<sup>516</sup>, esasında çokluğu oluşturan tekliklerin ortak bir paydada buluşması gerektiğine işaret ederek fert – küllî ilişkisinin kabulüne zemin hazırladığı kabul edilebilir.

مطلقاً ibaresi ile müellif ma'hûd lafızları tanım dışına çıkardığını ifade etmektedir.<sup>517</sup> Bu yaklaşım, âmm lafızların mütekellimin ilavesine başvurulmadan mutlak olarak belirlenmesini savunması ile istimal unsurunun umum kapsamı dışarısında tutulduğu anlayışına kapı aralamaktadır.

ضربة kaydı<sup>518</sup> ile de erkek kadın gibi nekre cins isimlerin tanım haricinde tutulduğunu ifade etmektedir.<sup>519</sup>

### 3. HANEFÎ ULEMASININ UMUM TANIMI

Hanefî âlimlerin ortaya koydukları umum tanımlarının, ya istiğrakı şart koşmakla istiğrak yollu yahut da salt şümül yollu bir kapsamayı yeterli görmekte genel umum tanımı kategorilerine indirgenmeleri mümkündür. Dolayısıyla Hanefî usulcülerin ileri sürdükleri tanımlar, umum ilişkilerinin niteliğine ilişkin salt şümül veya istiğrak nitelikli kapsama ilişkileri dışında farklı bir vasıf ortaya koymamaktadırlar. Buna karşılık gerek âmmın neliği gerekse umumun mahalline

<sup>514</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>515</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>516</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>517</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>518</sup> Nüşhada ضربة yerine مطلقاً kelimesine yer verilse de bağlamdan bunun sehven yahut müstensih hatasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim, muhakkik doğru ifadenin مطلقاً olması gerektiğini ifade etmiştir. İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

<sup>519</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102.

ilişkin özgün ve birikimsel bir yaklaşım arz etmesi sebebi ile Hanefî âlimlerin geliştirdikleri umum yaklaşımlarını ayrı bir başlık altında ele almak daha uygun görülmüştür.

Kendinden sonraki Hanefî usul âlimleri tarafından Cessas'a nispet edilen umum tarifi<sup>520</sup>, gerek klasik Hanefî umum yaklaşımının iskeletini oluşturması gerekse maruz kaldığı tenkitler ile Hanefî umum literatürünün gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Her ne kadar elimizdeki *el-Fusul fi'l-Usul* nüshalarında yer almasa da tanımın eserden sakıt olduğu anlaşılmaktadır.<sup>521</sup> Tanıma göre umum ما المعاني يَنْتَظِمُ جَمْعاً مِنَ الْأَسْمَاءِ أَوْ الْمَعَانِي (isimlerden veya manalardan bir çokluğu kapsayan şey) dir.<sup>522</sup> Tanımda istiğrakın umumun bir koşulu olarak kabul edilmemesi, Cessâs'ın tanımını şümul yollu umum tanımları kategorisine dâhil etmektedir. Tanımda geçen أو المعاني ifadesi ise kendisinden sonraki Hanefî usulcüler tarafından şu şekilde tenkite uğramıştır.

Debusî, manaların tek bir lafız altında kapsanamayacağından yola çıkarak meseleyi müşterekin umumu bağlamında ele almıştır.<sup>523</sup> Bu durum bizi, farklı manaların birlikte umumun mahalini oluşturabilmelerinin tek yolunun müşterek lafzın umumunun kabulü olduğu sonucuna götürmektedir. Ancak müşterekin umumunu kabul etmediğini açıkça belirtmiş olduğundan<sup>524</sup> Cessâs'ın tanımda bu ifadeye yer vermesinin hata olmaktan başka bir açıklaması Debusî'ye göre mümkün gözükmemektedir.<sup>525</sup> Kendinden sonra gelen Serahsi ve Ebu'l-Usr Pezdevî de Debûsî ile aynı yaklaşımı paylaşarak ifadeye sehven yer verildiği kanaatindedirler.<sup>526</sup> Serahsî, ulaştığı bu sonuca Debusî ile paralel olarak manaların taaddüdünün lafızların

<sup>520</sup> Debûsî, s.94; Ebu'l-Hasen Ebu'l- 'Usr Fâhru'l-İslâm 'Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. ' Abdilkerîm el-Bezdevî (v. 482/1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye – Dâru's-Sirâc, Medîne 2016, s.97; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v.490/1090), *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I/124.

<sup>521</sup> 'Uceyl Câsim en-Neşemî, *el-Fusûl fi'l-Usûl 'ün Mukaddime ve Temhîd'i (el-Fusûl fi'l-Usûl ile birlikte)*, Vizârâtu'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye, y.y. 1994, I/31.

<sup>522</sup> 'Uceyl Câsim, I/31.

<sup>523</sup> Debûsî, s.94.

<sup>524</sup> Ahmed b. 'Ali er-Râzî el-Cessâs (v. 370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl* (thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizârâtu'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye, y.y. 1994, I/47-50.

<sup>525</sup> Debûsî, s.94.

<sup>526</sup> Bezdevî, s.97; Serahsî, I/125. Hanefî usulcülerden Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ise Cessas'ın tanımda isimler ifadesi ile ayları, manalar ile de arazları kastetmiş olabileceğini belirtmektedir. Buna göre müslümanlar lafzı tüm müslüman aylarını olarak, hareketler lafzı ise tüm hareket arazlarını kapsamaktadır. Şu halde ifadede bir hata yahut sehiv bulunmamaktadır. (aktarım için bakınız; Buhârî, I/101.)

taaddüdünü gerektirmesini gerekçe göstermektedir.<sup>527</sup> Buna göre bir mahalde mana çokluğu bulunuyor ise mutlaka lafız çokluğu da bulunmalıdır.

Mesele مَطْرٌ عَامٌّ ve خَصْنَبٌ عَامٌّ kullanımları üzerinden ele alındığında ise Debusî söz konusu ifadelerde umuma konu olanın, yağmurun bulunduğu farklı mekânlar olduğunu ancak tüm bu mekânların farklı manalar olarak nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır.<sup>528</sup> Buna göre Cessas'ın manalar ibaresi ile bu farklı mekânları kastetmiş olması durumunda kapsanılan şey aslında tek mana olmaktadır. Buradan hareketle Serahsi manalar ibaresinin tek bir mana olarak tevil edilmesi halinde tanımın doğru kabul edilebileceğini ifade etmektedir.<sup>529</sup> Ancak bu noktada söz konusu bu tek mananın umumun mahallinin çokluk içermesi şartını nasıl yerine getireceği çözülmesi gereken bir sorun olarak Hanefi usulcülerin karşısına çıkmaktadır. Muhtemel çözüm yollarından biri manaların kendi içlerinde birden çok farklı mana barındırdıkları ve bu manalardan oluştuklarının kabul edilmesidir. Bu sayede bir lafzın, tek bir manası bulursa dahi bu mananın birden çok farklı mana içermesi sebebiyle âmm olması mümkün hale gelmektedir. Bu duruma Buhârî şu ifadelerle işaret etmektedir:

“... tek bir lafzın manalar, ilimler ve arazlar vb. sözlerimizdeki gibi daha genel bir mana üzerinden farklı manaları kapsaması caizdir. Zira bunların her biri medlullerinden bir çokluk için vaz' olunmuş olmaları sebebiyle hakiki manada âmmdır, ancak bu, söz konusu çokluğu kapsayan tek bir mana yoluyladır. Bu tek mana ise daha önce işaret ettiğimiz üzere mutlak olan mana, ilim ve arazın ta kendisidir.”<sup>530</sup>

Debusî, Serahsî ve Pezdevî çizgisini takip eden genel Hanefî eğilimi ise manaların taaddüdünün hiçbir suretle benimsenemeyeceği dolayısıyla bu çözüm yolununun kabul edilemeyeceği yönündedir.<sup>531</sup> Bu yaklaşımın gerekçesi olarak meselenin müşterekin umumu temelinde ele alınması gösterilebilir. Nitekim,

<sup>527</sup> Serahsî, I/125.

<sup>528</sup> Debûsî, s.94.

<sup>529</sup> Ancak bu tevil için المعاني أو الأسماء ifadesinin المعاني و الأسماء şeklinde olması gerektiğini ifade eden Serahsi görüşünü el-Fusul'un bazı nüshalarında tanımı و harfî ile gördüğünü söyleyerek desteklemektedir. Zira tevile uygun olarak çoğul المعاني ibaresi yerine tekil المعنى konulduğunda أو bağlacı sebebiyle yalnızca tek bir mananın kapsanması da âmm için yeterli hale gelmektedir. Bu durum ise Hanefilerin umum kuramında çözülmesi gereken önemli bir soruna işaret etmektedir. Serahsî, I/125-126.

<sup>530</sup> Buhârî, I/101.

<sup>531</sup> Debûsî, s.94; Bezdevî, s.97; Serahsî, I/125.

Cessas'ın أو المعاني ifadesinin yorumlanma biçiminde bu durum açıkça tezahür etmektedir. Şöyle ki, ifadenin, bir lafzın vaz' olduğu birbirinden bağımsız farklı manaları kapsamaması (müşterek lafzın umumu) yahut delalet ettiği tek bir mana üzerinden bu mananın içerdiği farklı manaları kapsamaması şeklinde iki farklı şekilde yorumlanması mümkündür. Cessas'ın müşterek lafzın umumunu kabul etmediğini açıkça belirtmiş olması<sup>532</sup> ifadenin ikinci şekilde yorumlanmasını gerekli kılmaktadır. Böyle bir yorumlamaya başvurmeyen Hanefi usulcüler ifadeyi yalnızca müşterek lafzın umumu bağlamında ele almışlar, bu sebeple de ifadenin hataen veya sehven tanıma konulduğunu hükme bağlamışlardır.<sup>533</sup> Bu yaklaşım öncelikle müşterek lafzın umumu tartışmasının Hanefi umum literatüründe ne denli başat bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Zira bir lafzın vaz' olduğu birden fazla manayı kapsayamayacağı anlayışı Hanefilerce taşıdığı önem sebebiyle bir lafzın hiçbir suretle birden fazla manayı kapsayamayacağı anlayışına evrilmiştir. Diğer taraftan söz konusu yaklaşım Hanefi usulcülerin müşterek lafzın umumunun olamayacağına ilişkin hassasiyetlerini de ortaya çıkarmaktadır. Zira müşterekin umumuna ilişkin müspet bir yoruma kapı aralama ihtimali dahi -Cessas'ın müşterek lafzın umumunu kabul etmediğini açıkça belirtmiş olmasına rağmen<sup>534</sup> - أو المعاني ibaresinin bir hata veya sehv olarak kabul edilmesi için yeterli olmuştur.<sup>535</sup>

Geldiğimiz noktada مَطْرٌ عَامٌّ ve خَصْبٌ عَامٌّ kullanımlarında kapsanan şeyin tek bir mana olduğunun kabulünün umum ilişkisinde kapsanan ögenin çokluğu şartını nasıl sağlayacağı hala açıklanması gereken bir sorundur. Hanefi usulcülerin manaların çokluğunu geçerli bir açıklama olarak kabul etmemeleri manayı bünyesinde çokluk bulunamamasından ötürü umum ilişkisinde kapsanan öge (umumun mahalli) olmaktan çıkarmaktadır. Manaların umumun mahalli olmaktan çıkması ile umum ilişkisinde kapsanan öge dışsal varlıkların bizzat kendisi olacaktır. Şu halde mana, umum ilişkisinde kapsayan öge ile mahalli arasında yer alan bir ara unsur halini almaktadır. Nitekim Debûsî, benimsediği يَنْتَظِمُ جَمْعاً مِنْ لَأَسْمَاءِ (İsimlerden bir çokluğu lafzen veya manen kapsayan şey) tanımında خَصْبٌ عَامٌّ ve مَطْرٌ عَامٌّ ifadelerinin umum ifade etmelerinin mana yoluyla gerçekleştiğini

<sup>532</sup> Cessâs, I/47-50.

<sup>533</sup> Debûsî, s.94; Bezdevî, s.97; Serahsî, I/125.

<sup>534</sup> Cessâs, I/47-50.

<sup>535</sup> Serahsî, I/125.



belirtmektedir.<sup>536</sup> Dolayısıyla *عَامٌّ خَصْبٌ* ve *عَامٌّ مَطَرٌ* ifadeleri öncelikle belirli bir manaya gelmekte ardından bu mana üzerinden farklı mekanları kapsamaktadırlar. Debûsî'nin bu yaklaşımının tezahürlerini Pezdevî ve Serahsî'nin âmm tanımlarında açıkça görmek mümkündür. Şeyhân, âmma ilişkin *كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعاً مِنْ لَأَسْمَاءٍ لَفْظاً أَوْ مَعْنَاً* (İsimlerden bir çokluğu lafzen veya manen kapsayan her lafızdır.) tanımını getirmektedir.<sup>537</sup>

*كُلُّ لَفْظٍ* (her lafız): Tanıma *كُلُّ* lafzı ile başlanması, mantık ilminde tam bir tanıma ulaşılabilmesi için tanımlanan şeyin cins-i karîbinin ortaya konulması şartını<sup>538</sup> sağlar nitelikte gözükmemektedir.<sup>539</sup> Zira, mantıkçıların tür – cins kavramlarını mahiyet üzerine konumlandıkları hatırlanacak olursa<sup>540</sup> *كُلُّ لَفْظٍ* (her lafız) ibaresi hususu mahiyeti değil, kuşattığı fertler üzerinden tarif etmektedir.<sup>541</sup> Şu halde, bir şeyi fertleri üzerinden ortaya koymak o şeyi tanımlamak anlamına gelmeyeceğinden, mantıkçılara nezdinde Pezdevî ve Serahsî'nin hususa ilişkin tarifi tanım özelliği göstermeyecektir. Neseî getirilen *كُلُّ* kaydını tasvip etmediğini açıkça ifade ederken<sup>542</sup>, farklı fıkıh usulcileri tarafından getirilen bu eleştirilere karşı tanımın sıhhatini savunmak amacıyla birtakım karşı argümanlar ortaya konulmuştur. *كُلُّ* ifadesinin hususun fertlere tatbiki amacını taşıdığı, meselelerin yeni öğrenenler tarafından kolay öğrenilmesini sağlamak amacıyla edebe riayet anlamına geldiği ve *كُلُّ* ifadesinin esasında tanımın içerisinde yer almadığı bu bağlamda serdedilen görüşlerdendir.<sup>543</sup> İtirâd ve zapt hususlarının belirtilebilmesi için *كُلُّ* ibaresine ihtiyaç bulunduğu bu hususta dile getirilen diğer delillerdendir.<sup>544</sup> Tanımı savunma için getirilen tüm bu argümanlar ibaresinin farklı noktalarını aydınlatma, tanımların getirilmesine ilişkin farklı saikleri ortaya koymak bakımından önem arz etseler de tanımı mantık bilginlerinin tanım şartlarını taşıy hale getirememektedir. Şu halde, mantıkçılar tarafından yöneltilen itirazlara verilebilecek en kapsayıcı ve net yanıt,

<sup>536</sup> Debûsî, s.94.

<sup>537</sup> Bezdevî, s.97; Serahsî, I/125.

<sup>538</sup> Ebherî, s.8.

<sup>539</sup> Nitekim Mîhevî, tanımın cinsi olarak kabul edememesinden ötürü *كُلُّ لَفْظٍ* ibaresi için tanımın cinsi gibidir demektedir. Mîhevî, I/26.

<sup>540</sup> Gazâlî, I/39.

<sup>541</sup> Buhârî, I/92.

<sup>542</sup> Neseî, I/26.

<sup>543</sup> Sâ'idî, s.63.

<sup>544</sup> Mîhevî, I/27.

mantık ilmindeki tanım tasavvurunun fıkıh usulünde zaten kabul edilmemiş olduğudur. Nitekim Buhârî, Nâsiruddîn es-Semerkindî'nin konuyla ilişkili “Biz mantîkî tanımları zikretmeyiz, bizim zikrettiğimiz şer’î tarifler (resimler)dir.” ifadelerine yer verdikten sonra, mantıkçıların كُ ibaresini hoş karşılamamalarının dikkate alınmadığını belirtmektedir.<sup>545</sup>

İbare âmm vasfının manaların değil lafızların bir niteliği olduğunu ortaya koymaktadır. Öncelikle burada ele alınan manaların umumu, yukarıda ele alınan manaların çokluğu meselesinden farklı bir tartışma konusudur. Zira yukarıda manalar umum ilişkisinin mahalli yani kapsanılan ögesi olarak ele alınırken burada manalar kapsayan öge olması bakımından irdelenmektedirler. Dolayısıyla “manaların umumu yoktur” ifadesi, bir önceki tartışmada umum mef’ul manasına hamledilerek manaların çokluk içeren kapsanılan öge olamayacağını ifade ederken burada altında ism-i fail manasıyla manaların kapsayan öge olamayacağını ifade etmektedir. Pezdevî'nin âmm olan unsur olarak lafızları kabul etmesi, manaların âmm olan unsur olabileceğini kabul eden yaklaşım sahiplerince tabii olarak eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>546</sup>

Kendisine nispet edilen tanımda cins olarak ما ism-i mevsulüne yer vermesi ile Cessâs, lafızlarla beraber manaların da âmm olabileceğine işaret etmiş olmaktadır. Elimizdeki *el-Fusûl fi'l-Usûl* nüshalarında sakıt olsa da<sup>547</sup>, Serahsî'nin, Cessâs'ın isim ve lafızlarda olduğu gibi mana ve hükümler için de umum lafzının kullanılmasının hakikat olduğunu ifade ettiğini nakletmesi<sup>548</sup> Cessâs'ın manaların da âmm olabileceği yaklaşımını benimsediği kanısını güçlendirmektedir. Her ne kadar tanımında ما ism-i mevsulüne yer verse de Debusî meseleyi “müsemmeatları kapsamaları bakımından lafızların isimleri ve kapsamlarına ilişkin hükümleri” başlığı altında incelemekle<sup>549</sup> âmm olmanın lafızlara has olduğuna yaklaşımına üstü örtülü bir geçiş yapmış olmaktadır. Pezdevî ve Serahsi ise zikredilen tanım ile âmm olanın lafızların bizzat kendisi olduğunu zaten açıkça ortaya koymaktadır.<sup>550</sup>

<sup>545</sup> Buhârî, I/92.

<sup>546</sup> İbnu's-Sâ'âtî, s. 423.

<sup>547</sup> 'Uceyl Câsim, I/31.

<sup>548</sup> Serahsî, I/125.

<sup>549</sup> Debûsî, s.94.

<sup>550</sup> Serahsî, I/125.

Tanımda yer alan lafız ibaresinin كُ ile beraber umum ifade etmesi, vaz'a konu olmuş veya olmamış bütün lafızların tanımın kapsamına girmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla mühmel lafızların tanım kapsamına girmesi ile tanımın mâni' vasfının tehlikeye girmesi söz konusudur. Abdulaziz el-Buhârî umum bahsinin vaz'a ilişkin olması sebebiyle konunun siyak ve sibakından vaz'î delalet dışında kalan aklî ve tabîî delalete konu olmuş lafızların tanıma dahil olmadığına anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>551</sup> Ancak siyak ve sibaktan anlaşılan bu durumun tanımda kayıt altına alınması beklentisi yine de bertaraf edilmiş gözükmemektedir.

يَنْتَظِمُ (kapsayan) Buhârî ibare ile mahalli çokluk içermeyen lafızlar ile müşterek lafızların tanım dışı kaldığı belirtmiştir.<sup>552</sup> Şu halde, يَنْتَظِمُ kaydının şümül yollu bir kapsamaya delalet etmesinin yanı sıra, müşterek lafzın manalarını kapsamasının ancak bedel yolu ile mümkün olduğunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak burada tanım dışı kalanın müşterekin vaz' olunduğu farklı manaları kapsamaması durumu olduğuna dikkat edilmelidir. Zira müşterek bir lafız tek bir manası bağlamında kapsamaya sahipse âmm olarak nitelendirilebilecektir. Bu kayıt bağlamında sayı isimlerinin de medlülünün çokluk içerdiği ve bu çokluğun lafız tarafından şümül yoluyla kapsandığı ileri sürülebilir. Şu halde, tanımın sayı isimlerini âmm lafız kapsamına aldığı bu sebeple de mâni' bir tanım olmadığı eleştirisi gündeme gelmiştir.<sup>553</sup> Bu eleştiriye sayı isimlerinin çoğul içerse de bu çokluğun her bir parçasının sayısının ferdi değil, cüz'ü olduğu bu sebeple de farklı fertlerin şümül yoluyla kapsamadığı şeklinde yanıt verilebilir.

جَمْعًا (cem' olarak) Cem' ibaresinin tanımda zikredilmesi ikil lafızları kapsam dışı bırakmaktadır. Zira cem'in alt sınırı üç olup<sup>554</sup> en az bu kadar çokluğu kapsayan lafızlar Hanefilerce âmm sayılmıştır. Buradan istiğrakın umum için bir şart olarak görülmediği sonucuna ulaşabilmekteyiz.

مِنَ الْأَسْمَاءِ (isimlerden) Tanımda yer verilen "isim" lafzından kastedilenin tesmiye olmayıp müsemmeyât olduğu bizzat Pezdevî tarafından açıkça ifade

<sup>551</sup> Buhârî, I/95.

<sup>552</sup> Buhârî, I/95.

<sup>553</sup> İbnu's-Sâ'âtî, s.423.

<sup>554</sup> Buhârî, I/.

edilmiştir.<sup>555</sup> Zira isim ile tesmiyenin kastedilmesi de muhtemeldir.<sup>556</sup> Dolayısıyla umumun mahalli ismin bizzat kendisi olmayıp delalet ettiği yani kendisi ile isimlendirilen şey (müsemmeyât) olmaktadır. Bu bağlamda Ebu'l Yüsr el-Pezdevî'nin yaklaşımı da bu minvaldedir. Zira kendisi âmmı من <sup>557</sup>ما ينتظم جميعاً (Âmm, müsemmaları çoklu <sup>558</sup> olarak kapsayan şeydir.) <sup>559</sup> şeklinde tanımlamaktadır. İsimlendirilen şeyin ne olduğu ise ismin mevzu'un lehinin ne olduğuna ilişkin tartışmalar bağlamında değerlendirilmelidir.

ألفظاً أو معنأ (lafzen veya manen) Tanımda geçen lafzen veya manen ifadeleri temyiz olup يَنْتَظِمُ fiilinin altında müstetir, كُلُّ نَفْظٍ haberine raci' هُوَ zamirinin mefulüne olan nispetindeki kapalılığı kaldırmaktadır. Dolayısıyla ibareyi Buhârî'nin ifade ettiği gibi مِنْ جِهَةِ نَفْظٍ أَوْ مَعْنَى (lafız veya mana yönünden) şeklinde tevil etmek mümkündür.<sup>560</sup> Şu halde Hanefîlerin umum yaklaşımında kapsayan veya kapsanan öge konumunda olmayan mana, lafzın müşahhas varlıkları kapsamasının bir aracı haline gelmektedir. Bu bağlamda مَطْرٌ عَامٌّ ve خَصْبٌ عَامٌّ ifadelerinde verimlilik ve yağmurun farklı mekânları manaları üzerinden kapsadığı sonucu tekrar hatırlanmalıdır. Aslında tüm kelime veya kelime gruplarının mana için vaz' olduklarını göz önünde bulundurursak vaz'a konu tüm lafızların müşahhas varlıklara manaları yoluyla delalet etmeleri gerekmektedir. Ancak Hanefî usulcülerin lafızların müşahhas varlıkları kapsamasını mana ve lafız olmak üzere iki yol üzerinden mümkün gördükleri, أَلْفَظاً أَوْ مَعْنَأ ibaresinden anlaşılmaktadır. Bu ayrımın temelinde, bazı durumlarda lafızların manalarını göz önünde bulundurmaksızın yalnızca morfolojik özelliklerine bakarak âmm olduklarına karar verilebileceği kabulü yatmaktadır. Örneğin, الْمُسْلِمُونَ (müslümanlar) ifadesinin anlamını bilmeyen

<sup>555</sup> Bezdevî, s.97.

<sup>556</sup> Buhârî, I/96.

<sup>557</sup> İbare her ne kadar جميعاً şeklinde mahtut olsa da جمعاً şeklinde anlaşılması daha yerindedir. Zira أَلْفَظاً ibaresi istiğrak yollu bir kapsamaya göndermede bulunuyor olsa da tanımda kapsamanın istiğrak yollu olması gerektiğine ilişkin bir ibare bulunmamaktadır. Aynı şekilde eseri tahkik eden 'Abdulkâdir b. Yâsin de doğru olan ibarenin جمعاً olabileceğini belirtmiştir. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin sığısı ile umum ifade eden lafızların örneği olarak sadece lamu'l-istiğrak ile marife olmuş çoğul lafızları zikretmiş olması bu bağlamda bir sonuca ulaşılmasını güçleştirmektedir. Bknz; Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn b. 'Abdilkerîm el-Bezdevî (v. 493/1100), *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye* (thk. 'Abdulkâdir b. Yâsin), Muessesetu'r-Rîsâle, Beyrût 2000, s.67-68.

<sup>558</sup> Tercüme, bir önceki dipnotta açıklandığı üzere جمعاً ibaresini esas almaktadır.

<sup>559</sup> Ebu'l-Yüsr el-Bezdevî, s.68.

<sup>560</sup> Buhârî, I/96.

bir kimse kelimenin sadece cem-i müzekker salim sığasında olmasına bakarak kelimenin âmm olduğunu bilebilir. Şu halde, bir lafzın âmm olduğunu gösteren sığaların önceden belirlenip manadan bağımsız bir umum ilişkisinin kurulması mümkündür. Bundan ötürü Hanefî âlimler eserlerinde umum sığalarını gösteren bölümler tahsis etmişler ve bu sığalar üzerinden umum ilişkilerinin varlığı sonucuna varmışlardır.<sup>561</sup> Her şeyden önce bu yaklaşımın umum ilişkisinin istimalden bağımsız kıyasî –dar anlamıyla vaz’î- bir ilişki olarak kabul edilmesinin bir sonucu olduğu göz ardı edilmemelidir. Zira bu yaklaşımda lafızların istimallerinden dolayısıyla kullanımda kazandıkları anlamlardan bağımsız bir şekilde umum ilişkisine konu olabilecekleri bir ön kabul halinde mevcuttur. Hanefî alimler lafzen âmm olan lafızların mukabilinde ise umuma ilişkin özel sığaları bulunmadığı halde umum ifade eden lafızları zikretmişlerdir.<sup>562</sup> Örneğin, ما من الشيء gibi ism-i mevsuller gibi kelimelerin umuma özgü kabul edilen sığaları olmadığı halde manaları üzerinden umum ilişkisi içerisinde yer almaktadırlar.<sup>563</sup>

Âmm lafızlara ilişkin getirilen lafzen ve manen ayrımının, vaz’ ilmindeki şahsî vaz’ – nev’î vaz’ ayrımı ile paralellik arz ettiği söylenebilir. Şöyle ki, hatırlanacağı üzere salt şahsi – nev’î vaz’ ayrımından yola çıkılarak bir lafzın âmm yahut hâss olduğuna dair bir kanıya varılamaması sonucuna ulaşmış olmamız ayrımın umum-husus bahsinden tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmemelidir. Zira nev’î vaz’ türüne ait heyetler vâzî’in mana mülâhazasına ışık tutması sebebi ile bir lafzın âmm yahut hâss olmasını belirlemede dikkate alınmaktadır. Heyetin bir lafzın manasını şekillendirdiği göz önüne alındığında bu durumun yadırganmaması gerektiği açıktır. İşte Hanefî usulcüler, nev’î vaz’a konu lafızlardan sığaları umum ifade edenleri lafzen âmm kategorisi altında toplamış olmaktadır. Dolayısıyla bu lafız kategorisi nev’î vaz’a ait bir heyeti sebebi ile bir lafız kendi maddesinden bağımsız olarak salt formu sebebi ile âmm niteliği kazanmaktadır. Bu durumda salt nev’î şekilde vaz’ olunması bir lafzın umumunu gerektirmiyorsa da, lafzın nev’î vaz’ içerisinde yer alan bazı kalıplarla beraber kullanılması bir lafzın umumu için yeterli olacaktır. Âmm olup söz konusu heyetlerle beraber kullanılmayan lafızların

<sup>561</sup> Debûsî, s.110-115; Serahsî, I/151-162.

<sup>562</sup> Bezdevî, s.97.

<sup>563</sup> Buhârî, I/96-97.

umumunu açıklamak için ise Hanefî usulcüler mana kavramına başvurmuşlardır. Herhangi bir kalıp içerisinde yer almamış dolayısıyla şahsî olarak vaz' olmuş lafızların âmm olmalarının müsebbibi bu yaklaşım gereğince sahip oldukları manadır. Şu halde şahsî vaz'a konu bir lafzın âmm olabilmesinin tek yolu delalet ettiği mana olmaktadır.

Hanefilerce kabul edilen bu yaklaşım kendi içerisinde tutarlılığı sağlamış gözükse de önemli bir sorunsala kapı aralamaktadır. Şöyle ki, şahsî vaz'a konu bir lafzın umumiyetini lafzı üzerinden kazandığının ifade edilmesi, delalet ettikleri manaların bu süreçte bir dahil olmadığı sonucuna bizi götürebilir. Ancak bir lafzın manasından bağımsız olarak âmm niteliği kazanması, daha açık olarak, mananın umum sürecinden dışlanması kabul edilebilir bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Zira nev'i vaz'da bir heyet belirlerken vâzî' öncelikle bu heyetin karşısında bir mana mülahaza etmektedir. Dolayısıyla bir heyeti manasından bağımsız ele almak mümkün gözükmediğinden Hanefî usulcülerin lafzen âmm terminolojisi âmm oluşu lafzen daha açık olarak lafzının heyetinin taşıdığı mana dolayısıyla belirlenen âmm lafız şeklinde anlaşılmalıdır.

Diğer taraftan biri umum diğeri husus ifade eden farklı manaların tek bir sığa ile ifade edildiği durumlar söz konusudur. Örneğin tarif harfî ile marife kılınmış müfred bir lafız harf-i tarifin ahd, cins ve istiğrak için olabilmesine bağlı olarak belirli bir fert, ferdin mensup olduğu cins veya uygun olduğu bütün fertler manalarına, tüm manaların kalıpları aynı olmasına rağmen, delalet edebilir. Bu sebeple söz konusu kalıptaki bir lafzın umum ifade edip etmediğine yalnızca sığasından yola çıkarak karar vermek mümkün gözükmemekte, lafzın hangi anlamı için istimal edildiği göz önünde bulundurulmaktadır.

Pezdevî ve Serahsî sonrası dönemde yaşamakla, klasik sonrası olarak isimlendirilebilecek Hanefî âlimlerden Lâmişî Hanefî usulüne ilişkin muhtelif umum tanımlarına yer verdikten sonra<sup>564</sup>, tercihe şayan bulduğu âmm tanımını بحروفه اللفظ لغة (Lügatte harfleri ile kendisi için وضع له

<sup>564</sup> Lâmişî, s.115.

vaz' olunduğu hâss manayı kabul etmede eşit olan fertleri kapsayan lafızdır.) olarak vermektedir.<sup>565</sup>

Görüldüğü üzere Lâmişî klasik Hanefî yaklaşımı ile uyumlu olarak âmm olmayı lafızlara münhasır kılmamış, aynı zamanda istiğrakı umumun bir şartı saymayarak şümul yollu olarak çoğul fertleri kapsamayı bir lafzın âmm olması için yeterli görmüştür.

Âmm lafzın mahallini oluşturan fertlerin, belirli bir manayı kabul noktasında eşit konumda bulunmalı kaydı altına alınması önemlidir. Zira bu yolla Lâmişî umumun göreliliği sonucunu doğurabilecek bir yorumun önüne geçmiş olmaktadır. Şöyle ki, bir kavramın örneklem kümesinin elemanı olan ferдин cüzleri de, o kavramın olmasa dahi başka kavramların örneklem kümesinin elemanı yani fertleri olabilir. Şu halde, hâss bir lafzın kapsamını oluşturan belirli tek bir ferдин cüzleri, başka kavramların fertlerini oluşturacağından hâss bir lafzın birden fazla ferdi kapsaması sebebi ile umum tanımını içerisine girebilmesi mümkün olabilecektir. Örneğin, karşımızda duran belirli bir ağacı kastederek الشجرة (ağaç) dediğimizde ağaç kavramının tek bir ferdini kastetsek dahi ağacın dal, yaprak ve gövdesi, sırasıyla dal, yaprak, gövde ve ayrıca madde, varlık gibi başka kavramlarla da vasıflanabilip onların fertlerini oluşturabileceklerinden hâss bir lafzın birden çok ferdi kapsaması söz konusu olacaktır. İşte ortaya çıkan bu sakıncayı bertaraf etmek için fertlerin lafzın vaz' olunduğu hâss manayı kabul etmede eşit olma kaydı işlevsel gözükmektedir. Zira bir fert, bir kavramla vasıflanarak belirlendiğinde, cüzleri her ne kadar başka kavramların ferdi olabilseler de, parçası oldukları ferдин vasıflandığı kavramı kabul etmede onunla eşit olmayacaklardır. Dolayısıyla mahalli belirli bir fert olan hâss lafızlar, âmm tanımını kapsamında düşünülemezlerdir.

Lâmişî'nin yaklaşımına benzer şekilde Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*'ünde istiğrakın umum için şart koşulmadığı tanım olarak, zikredilen وضع له بحروفه اللفظ لغة (Lügatte harfleri ile kendisi için vaz' olunduğu hâss manayı kabul etmede eşit olan fertleri kapsayan lafızdır.) tanımının yerinde olduğunu ifade etmektedir. Lâmişî'den farklı olarak ise Semerkandî, istiğrakın umum için şart koşulması ihtimaline ilişki olarak ise وضع له بحروفه اللفظ لغة

<sup>565</sup> Lâmişî, s.116.

اللفظ المُستغرق على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي (Lügatte harfleri ile kendisi için vaz‘ olunduğu hâss manayı kabul etmede eşit olan fertleri istiğrak yollu kapsayan lafızdır.) tanımını önermektedir.<sup>566</sup> Lâmişî üzerinden incelerken görüldüğü üzere tanımın umumun göreliliğine mahal vermemesine karşın, Semerkandî’nin yine aynı eserinde, umum ve hususun görelî kavramlar olduğunu belirtmesi<sup>567</sup> bu noktada izaha muhtaç bir meseledir.

Üsmendî klasik Hanefî çizgisinden farklı olarak istiğrakı umumun bir şartı olarak görmektedir.<sup>568</sup> Umuma ilişkin bir tanım vermeden evvel Üsmendî, farklı umum yaklaşım ve tanımlarını incelerken öncelikle şümül yollu tanımlardan Eş‘arî’ye nispet ettiği اللفظ المتناول لشيئين فصاعدا (İki ve daha fazla şeyi kapsayan lafızdır) tanımını ele almaktadır.<sup>569</sup> Tanımın umumu, tesniye ve cem’ kavramlarından ayırmadığını belirten Üsmendî bu sebeple tanımın geçersiz olduğunu ileri sürmektedir.<sup>570</sup> İstiğrak yollu tanımlamaları da ele alan Üsmendî bu bağlamda ilk olarak اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له (Uygun olduğu şeylerin tamamını kapsayan lafızdır.) tanımını zikretmektedir.<sup>571</sup> Tanıma ilişkin, müşterek lafızlar ve mecaz anlama da sahip lafızları kapsamadığı gerekçesi ile, câmi olmadığı eleştirisinde bulunan Üsmendî’nin bu görüşünün temelinde müşterekin umumunun bulunmadığı kabulü yatmaktadır. Zira müşterek yahut hakiki ve mecaz anlama sahip olan lafızların manalarını birlikte kapsaması Üsmendî’ye göre mümkün olmadığından bu tür lafızlar mezkûr umum tanımı dışında kalmaktadır. Üsmendî, istiğrakı şart koşan tanımlar arasında zikrettiği اللفظ المتناول لجميع ما وضع له (Uygun olduğu şeylerin tamamını kapsayan lafızdır.) tanımını ise mecazî kullanımların vaz’ olunan manayı kapsamadığı için tanım dışı kalması dolayısıyla tanımın câmi’ olmaması nedeniyle eleştirmektedir.<sup>572</sup> Zira mecazî bir istimalde mecaz anlamın istiğrak yollu kapsanması ile lafzın âmm şartını yerine getirmesi gerekirken, kapsanan mana Üsmendî’ye göre vaz’ olunan mana olmadığından bu lafız tanım dışı kalmaktadır. Buradan Üsmendî’nin vaz’ı istimalden bağımsız şekilde aslî vaz’ olarak

<sup>566</sup> Semerkandî, s.258.

<sup>567</sup> Semerkandî, s.298.

<sup>568</sup> Üsmendî, s.160.

<sup>569</sup> Üsmendî, s.159.

<sup>570</sup> Üsmendî, s.158.

<sup>571</sup> Üsmendî, s.159.

<sup>572</sup> Üsmendî, s.159.



ele aldığı anlaşılmaktadır. Âmma ilişkin olarak tercihe şayan gördüğü tanımı ise Üsmendî şu şekilde ortaya koymaktadır:

العامة هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناوله

بالجهة التي وقعت متناولاً لما تناوله

(Âmm, kapsamını kapsayacak şekilde, kapsamı uygun olan şeyi istiğrak yollu kapsayan lafızdır.)<sup>573</sup>

العامة هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناوله ibaresi ile Üsmendî tensiye, cem' ve sayı isimlerini tanım dışı bıraktığını belirtmektedir.<sup>574</sup> İfadeden ayrıca âmm vasfının lafızlara hasredildiği de anlaşılmaktadır.

بالجهة التي وقعت متناولاً لما تناوله kaydı ise tanıma Üsmendî tarafından hakikat ve mecaz anlama sahip lafızların sahip oldukları manaların tamamını kapsamalarının gerekmemesi için dahil edilmiştir.<sup>575</sup> Zira kayıt olmasa idi bu tür lafızların âmm olabilmeleri için manaların tamamını kapsamaları lazım gelecekti. Bu itibarla getirilen kaydın mecaz anlama da sahip lafızların tanım dâhilinde kalarak câmi' bir tanıma ulaşılması için getirildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca hakikat ve mecaz anlama sahip lafızlara ilişkin bu durumu müşterek lafızlara da teşmil etmek mümkündür. Şu halde, getiriliş amacı ve işlevi bakımından Üsmendî'nin getirdiği kaydın Râzî'nin ilave ettiği *واجد بحسب وضعه* kaydına<sup>576</sup> benzetilmesi mümkündür.

Mezic dönemi Hanefî ulemasından İbnu's-Sâ'âtî istiğrakı umumun gerek bir şartı koşmayarak klasik Hanefî usulü çizgisini takip etmekle beraber literatüre farklı bir tanım kazandırmıştır. Tanıma göre âmm مطلقاً فيه اشتراك أمر مسميات باعتبار أمر اشتراك فيه مطلقاً (Ortak oldukları şey bakımından çoğul müsemmaya mutlak olarak delalet eden şeydir.)<sup>577</sup>.

ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتراك فيه مطلقاً مسميات ibaresinde ما ism-i mevsulünün umum ilişkisinde kapsayan unsur olarak belirlenmesi manaların da âmm olarak vasıflandırılmasına imkân tanımaktadır. Zaten İbnu's-Sâ'âtî manaların da âmm olup tanım içerisine dâhil

<sup>573</sup> Üsmendî, s.160.

<sup>574</sup> Üsmendî, s.160.

<sup>575</sup> Üsmendî, s.160.

<sup>576</sup> Râzî, III/513-514.

<sup>577</sup> İbnu's-Sâ'âtî, s.423.

edilebilmesi için ibarenin bilinçli olarak tercih edildiğini açıkça belirtmektedir.<sup>578</sup> Kapsanılan unsur olarak şey yerine مسميات ibaresinin tercih edilmesi Gazâlî'ye yöneltilen madumlar ve müstehilller lafızlarının tanım dışı kaldığı eleştirisinden beri olunmak amaçlıdır. Zira söz konusu eleştirinin bizzat İbnu's-Sâ'âtî tarafından getirilmesinin yanı sıra mezkur ibare ile madum ve mevcut olan şeylerin müsemme-yât olduğu için tanım dâhilinde kaldığı yine kendisi tarafından belirtilmiştir.<sup>579</sup> Ayrıca ismin umumun mahalli olarak zikredilmemesi de klasik Hanefî yaklaşımı ile uyum arz etmektedir. Zira Pezdevî de umumun mahalli olarak ismi zikretse de isimle kastedilenin müsemme-yat olduğu yine bizzat kendisi tarafından belirtilmiştir.<sup>580</sup> Müsemme-yâtın cem' sığasında gelerek çoğul olması, tekil ve ikil lafızları tanımdan çıkarmaktadır.

باعتبار أمر اشتزكت فيه kaydı ile İbnu's-Sâ'âtî sayı isimlerini tanım dışı bıraktığını ifade etmektedir.<sup>581</sup> Kayıtle ilgili verdiği bilgi bu kadarla sınırlı olsa da aslında umumun mahallini oluşturan müsemme-yât arasında ortak bir noktanın bulunmasına önemli bir işarette bulunmuş olmaktadır. Esasında böylesi bir ortak noktanın aranmaması, mahallin cüzlerinin de çoğul kapsamına dâhil edilmesi ve müteakiben umumun göreliliği sorununun ortaya çıkmasına sebep olacaktır. İşte kapsamının medlullerin ortak olduğu bir husus üzerinden gerçekleşmesi söz konusu göreliliğin kalkmasına katkıda bulunacaktır. Şöyle ki, örneğin Bağdat alemi belirli ve tek bir şehre delalet etmekle hâss bir lafız olmasına karşın bünyesinde çok fazla yapı barındırmaktadır. Ancak alem bu binalara ortak bir husus üzerinden delalet etmemekte aksine binalar alemin medlulü olan Bağdat tekliğinin cüzleri haline gelmektedir. Diğer taraftan, “Bağdat şehrindeki bütün binalar” lafzı Bağdat şehrinde yer alan binaların her birine Bağdat şehrinde yer alma ortak vasfı üzerinden delalet ettiğinden lafız tanım kapsamına girerek âmm olmaktadır. Ancak tanımda ortak şeyin ne olduğunun belirtilmemesi eleştiriye açık bir nokta olarak gözükmektedir. Zira, bu ortak noktanın ne olduğu, nasıl belirlendiği ve lafızdan nasıl anlaşıldığı açıklığa kavuşturulması gereken bir husustur.

<sup>578</sup> İbnu's-Sâ'âtî, s.423.

<sup>579</sup> İbnu's-Sâ'âtî, s.423.

<sup>580</sup> Bezdevî, s.97.

<sup>581</sup> İbnu's-Sâ'âtî, s.423.

مطلقاً ibaresi ile İbnu's-Sâ'âtî ma'hûd lafızları tanım dışında tuttuğunu belirtmektedir. Zira ona göre bu lafızların manalarına delaleti mutlak olmayıp karine vasıtası ile mümkündür.<sup>582</sup> Şu halde, karîneleri tanım dışı tutması ile İbnu's-Sâ'âtî'nin, vaz'î umum ekseninde bir umum yaklaşımı benimsediği açığa çıkmaktadır

Dönemin bir diğer Hanefî usul âlimi Sadruşşerî'a *et-Tenkîh*'indeki ifadelerden<sup>583</sup> yola çıkarak), *et-Tevdîh*'inde şöyle bir âmm tanımı ortaya koymaktadır:

العام لفظٌ وُضِعَ وضعاً واحداً لكثيرٍ غير محصورٍ مستغرقٍ جميع ما يصلح له<sup>584</sup>

(Âmm, tek bir vaz' ile sınırlı olmayan bir çokluk için, uygun olan şeylerinin tamamını istiğrak yollu kapsayacak şekilde vaz' olunmuş lafızdır.)<sup>585</sup>

وضعاً واحداً ibaresi ile müştrek lafızların tanım dışı kaldığını belirten Sadruşşerî'a لكثيرٍ kaydının da Zeyd ve Âmr gibi çokluk için vaz' olunmamış lafızları tanımın haricinde tuttuğunu açıkça belirtmektedir.<sup>586</sup> غير محصورٍ ifadesi ile sayı isimlerinin tanım dışı tutulduğunu savunan müellif gerekçe olarak ise örneğin yüz sayısının uygun olduğu şeylerin tamamını istiğrak yollu kapsasa da kapsadığı çokluğun sınırlı olmasını göstermektedir.<sup>587</sup> Şu halde salt bu gerekçeden yola çıkılarak dahi Sadruşşerî'a'nın Ebu'l-Huseyn'in âmm tanımının sayı isimlerini dışarıda tutmadığından ötürü uygun bulmayacağı sonucuna ulaşmak mümkündür. مستغرقٍ جميع ما يصلح له ibaresi ise çoğul nekrelere kapsam dışında tutmak için tanıma ilave edilmiştir.<sup>588</sup> Bu durumda Sadruşşerî'a'nın umum için istiğrakı şart koşmayan klasik Hanefî çizgisinden ayrılarak cem'-i münekker lafızları âmm olarak kabul

<sup>582</sup> İbnu's-Sâ'âtî, s.423.

<sup>583</sup> Sadruşşerî'a es-Sânî 'Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerî'a 'Umer b. Sadrişşerîa el-Evvel 'Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (v. 747/1346), *Tenkîhu'l-Usûl* ( *et-Tevdîh* ve *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh* ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût t.y., I/47-48.

<sup>584</sup> Sadruşşerî'a, *et-Tevdîh*, I/56.

<sup>585</sup> Sadruşşerî'a, *et-Tevdîh*, I/56.

<sup>586</sup> Sadruşşerî'a, *et-Tevdîh*, I/56.

<sup>587</sup> Sadruşşerî'a, *et-Tevdîh*, I/56.

<sup>588</sup> Sadruşşerî'a, *et-Tevdîh*, I/56.

etmediği anlaşılmaktadır. Zaten ibarenin *إلا فجمع منكر* و şeklinde devam etmesi<sup>589</sup> müellifin çoğul nekreleri âmm dışı farklı bir kategoride gördüğünü göstermektedir.

## G. DEĞERLENDİRME

Umumun mahalli, ister zihinsel manalar isterse dışsal varlıklar olarak kabul edilsin ortaya çıkan umumun göreliliği sonucu, umum-husus ayrımının nesnel tabanını ortadan kaldırması bakımından fıkıh usulü için önemli bir sorun teşkil edecektir. Bir lafzın âmm yahut hâss oluşunun karşılaştırıldığı diğer lafızlara bağlı olarak tamamen göreceli hale gelmesi, lafzın haddi zatında âmm ve hâss şeklinde nitelenmesini engellemektedir. Zira lafız, diğer bir lafzın kapsamına göre göre âmm bir diğerine göre ise hâss oluşu, bir lafzın aynı anda hem âmm hem de hâss olarak vasıflanmasını mümkün kılmaktadır. Ortaya çıkan bu sonucu ise fıkıh usulünün sistematik, belirli ve genel geçer yapısı nezdinde kabul edilebilir bir durum olarak görülmemelidir. Tekrar dikkat çekmek gerekirse, burada zikri geçen görecelilikten kasıt ise bir lafzın umumiliğini bir başka lafza göre belirlemek olup, istimale göre bir lafzın farklı manalara dolayısıyla umum-husus bakımından farklı nitelermelere sahip olabilmesi söz konusu göreceliliğin kapsamında değildir. Bu noktada bir lafzın farklı istimallere göre âmm ve hâss niteliğini kazanabilmesi sebebiyle ortada mevcut bir göreliliğin bulunduğu yönündeki itiraza fıkıh usulünün her bir lafzın istimale konu olmuş şeklini esas inceleme konusu alması gerektiği şeklinde yanıt verilebilir. İstimali umum adı altında incelediğimiz bu yaklaşım gereğince fıkıh usulü her lafzı istimale konu olmuş yani genel anlamda vaz' edilmiş şekliyle inceleyeceğinden söz konusu istimale göre görelilik itirazı da bertaraf edilmiş olacaktır.

Umum-husus kavramlarında doğabilecek görelilik sorununun ortadan kaldırılmasında fert kavramının kilit bir rol üstlendiği görülmüştür. Zira ferdin, bir kavramın örneklem kümesinin bir elemanı olarak nesnel bir biçimde tanımlanabilmesi bu bağlamda önem arz etmektedir. Bu sebeple umum tanımlarında fert kavramına yer verilmesi benimsediğimiz bir yaklaşım halini almaktadır. Fert kavramının taşıdığı önemin somut sonucunu istiğrak şartı taşıyan umum tanımlarında görmek mümkündür. Umuma, uygun olduğu şeyleri tek bir vaz' ile istiğrak yollu

<sup>589</sup> Sadruşşerî'a, *Tenkîhu'l-Usûl*, I/48.

kapsayan lafız şeklinde Basrî'nin yaklaşımı<sup>590</sup> ve bu yaklaşım üzerine şekillenen umum tanımları<sup>591</sup>, âmm lafızları hâss lafızlardan net bir şekilde ayıramamaktadır. Zira bir lafzın vaz' olduğu mananın tamamına delalet etmesi zaten kaçınılmaz bir durumdur. Örneğin, hâss olması noktasında herhangi bir ihtilaf bulamadığımız belirli bir şahıs için istimal olunmuş الإنسان (insan) lafzı, ilgili kişinin baş, kalp, el, kol gibi kapsamı altındaki bütün cüzlere tazammun yoluyla delalet etmiş olmaktadır. Aynı şekilde sayı isimleri vaz' oldukları niceliği oluşturan birliklere de delalet ettiklerinden, tanım sayı isimlerini kapsamına aldığı eleştirisine açık hale gelmektedir. İstiğrak koşutlu umum tanımlarına yöneltilen bu eleştirilere gelebilecek muhtemel bir karşı argüman, bir lafzın uygun olduğu şeyin, o lafzın kapsadığı şeyin cüz'ü ya da kapsamındaki bir tekliği olmayıp, müsemmanın bizzat kendisi olduğu şeklinde olabilir. Bu durumda bir şeyin parçası ya da kapsamındaki bir teklik için, o şeye delalet eden lafzın kullanılması uygun değildir. Söz gelimi kişinin başı yahut eli için hakiki bir istimalde الإنسان (insan) lafzının kullanılması yerinde değildir. Aynı şekilde örneğin sekiz sayısı kapsamındaki bir veya iki çoklukları için sekiz denilemez. Oldukça yerinde gözükken bu karşı argüman aslında uygun olan şeyi bir kavram (külli) üzerinden açıklayarak umumun mahallinin bir kavramın fertler olması gerektiğini ister istemez ikrar etmiş olmaktadır. Zira, hâss bir lafzın, manasının tazammun yoluyla delalet ettiği cüzlerini kapsamaması nedeniyle âmm sayılmamasının yolu, bu cüzlerin, mananın irtibatlı olduğu külli ile vasıflanmaya uygun olmamalarıdır.

İstiğrak şartlı tanımlara hâss lafızlar ve bilhassa sayı isimleri üzerinden yöneltilen itirazların, Ebû Ya'lâ<sup>592</sup>, Bâkillânî<sup>593</sup>, Şîrâzî<sup>594</sup> ve Cüveynî<sup>595</sup> çizgisindeki –ki bu çizgiye Gazâlî'nin eklenmesi de uygun olacaktır<sup>596</sup>– şümül eksenli tanımlara yöneltmeleri halinde berteraf edilmeleri mümkün gözükmemektedir. Zira hâss bir lafız ve aynı şekilde bir sayı ismi, manasının tamamına mutabakat yollu, manasının

<sup>590</sup> Basrî, I/203.

<sup>591</sup> Kelvezânî, II/5; Râzî, III/513-514; Beydâvî, IV/1193.

<sup>592</sup> Ebû Ya'lâ, I/140.

<sup>593</sup> Bâkillânî, III/5.

<sup>594</sup> Şîrâzî, *Luma'*, s.113; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/302.

<sup>595</sup> Cüveynî, *el-Verakât*, s.11.

<sup>596</sup> Gazâlî, III/212. Gazâlî'nin bu çizgiye dâhil edilmesi, من جهة واحد (tek bir yönden) ibaresinin tanımda yer verilmiş gerekçesini külli – fert ilişkisi bağlamında izah etmemiş olması sebebiyledir. Gazâlî, III/212.

cüzlerine ise tazammun yollu delalet etmesi, hasılı medlullerinin iki veya daha fazla şey olması sebebi ile mezkur alimlerin âmm tanımına girebilecektir. Söz konusu tanımlarda, bu argümanı bertaraf edebilecek bir kayıt da bulunmadığından eleştirilerin kabul edilmesi haricinde bir yol mümkün gözükmemektedir. Şu kadar var ki, bu noktada Ebû Ya'la<sup>597</sup>, Bâkillânî<sup>598</sup> ve Gazâlî'de<sup>599</sup> görüldüğü üzere tanım sahiplerinin aynı zamanda umum – husus kavramlarının göreliliğini savunmaları içerdiği bir iç tutarlılık sebebi ile söz konusu argümaları eleştiri değil, bir tespit konumuna getirmektedir. Şöyle ki, umum – husus kavramlarının birbirlerine nispetle görelî hale gelmeleri, görüş sahiplerinin, mutlak husus olarak vasıflandırdıkları durum dışında zaten her lafzın delaletinin umum ifade edeceği gerçeğini evvel emirde kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Zira, her lafzın manası itibari ile âmm olması, bir lafzın hâss olarak nitelenebilmesinin görelilikten kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Mutlak hususun, âmm olmamak bakımından bu noktada bir istisna teşkil etmesi ise mutlak hususa konu mananın bünyesinde cüz barındırmaması ile açıklanabilir.<sup>600</sup> Bu sebeple, lafzın manasının cüz'üne tazammun yoluyla delaleti ihtimali ortadan kalktığından, lafız tek medlûlü konumundaki manasına salt mutabakat yoluyla delalet edebilecektir.<sup>601</sup> Şu halde, lafzın delalet ettiği şey iki veya daha fazla olmadığından bu lafız türü tanım sahiplerince âmm olarak kabul edilemeyecektir. Ancak Gazâlî'nin mutlak hususa örnek olarak belirli bir kimse için kullanılan “Zeyd” alemleri<sup>602</sup> ile “şu adam” lafzını zikretmesi<sup>603</sup> yaklaşımın iç tutarlılığını zedeler nitelikte gözükmemektedir. Zira, mezkur lafızlar, belirli bir kimseye mutabakat yoluyla delalet ederken, bu kimsenin cüzlerine tazammun yoluyla delalet

<sup>597</sup> Ebû Ya'la, I/187-188.

<sup>598</sup> Bâkillânî, III/6-7.

<sup>599</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>600</sup> Mananın cüz içermemesi, mevzû'un lehin dışsal varlıklardan bölünmesi mümkün görülmeven varlıklar olması halinde mümkün gözükmemektedir. Mevzû'un lehin zihinsel yapılar olarak kabulü halinde ise dış dünyadaki karşılığı bölünemese dahi, zihinsel izdüşümünün yarı, çeyrek şeklinde tasavvuru mümkün olduğundan cüzlerden oluşmayan hiçbir mana olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bağlamda Fenârî'nin cüzlerden oluşmayan *basitler* için verdiği nokta örneği hatırlanabilir. Fenârî, s.8.

<sup>601</sup> Tazammunî delalet ihtimali ortadan kalkınca salt mutabikî delaletten bahsedilebileceği varsayımımız, iltizâmî delaletin lafzın umum bakımından kapsamı belirlenirken dikkate alınmaması gerektiği ön kabulünden kaynaklanmaktadır. Zira, hatırlanacağı üzere Gazâlî'nin belirttiği gibi (Gazâlî, I/93) bir lafzın iltizâmî olarak delalet ettiği şeylere bir sınır çizilmesinin hayli güç olması, umurun mahallinde belirsizliğe yol açacaktır.

<sup>602</sup> Ebû Ya'la bu bağlamda örnek olarak أسماء الأعيان (şeylerin isimleri) şeklinde daha genel nitelikli bir örnek zikretmektedir. Ebû Ya'la, I/187.

<sup>603</sup> Gazâlî, III/213.

ettiklerinden, medlûlleri birden fazla olacağından ötürü söz konusu usulcülerin âmm tanımı kapsamına gireceklerdir. Halbuki, aynı lafızların yine aynı usulcülerce mutlak hâss olarak vasıflandırılmaları, bu bakımdan izaha muhtaç bir husus haline gelmektedir. Her halükarda, yaklaşımın tutarlı bir bütünsellik arz ederek getirilen itirazı bertaraf ettiği kabul edilse dahi, umum – husus ayrımının nesnel zeminini ortadan kaldırması, umum-hususun göreliliği görüşüne temkinli bir yaklaşım sergilememize sebep olmaktadır.

Geldiğimiz noktada fert kaydının umum tanımında yer alması gerekliliğinin ortaya çıkmasının ardından belirtilmesi gereken bir diğer husus, âmm lafzın manasının birden fazla ferdi bünyesinde barındırması gerekliliğidir. Dolayısıyla âmmın lügat anlamından kaynaklanan bu gerekliliği ifade etmek üzere tanımın kayıtlanması bir zorunluluk olarak gözükmektedir. Şu kadar var ki, âmm lafzın salt birden çok ferdi kapsamı gerektiği kaydı, her zihinsel tekliğin aynı zamanda şey, zihinsel yapı yahut varlık gibi kavramların birer ferdi olması dolayısıyla umurun göreliliğini tekrar gündeme getirecektir. Başka bir ifade ile, bir ferdin cüzleri de en azından cüz, varlık, şey gibi farklı küllîlerin fertleri olabileceğinden, umuma ilişkin salt birden fazla fertten oluşma kaydı umurun göreliliği sorununu ortadan kaldıramayacaktır. Örneğin, الشجرة (ağaç) diyerek belirli bir ağaç ferdini kastettiğimizde, bu ferdin cüzleri konumundaki yaprak, dal, gövde, kök gibi farklı kısımların her biri aynı zamanda sırası ile yaprak, dal, gövde, kök gibi küllîlerin (kavramların) birer ferdi olduğundan, الشجرة (ağaç) lafzı tek bir vaz' ile birden fazla ferdi kapsar hale gelmektedir. Halbuki, belirli bir tekliğe delalet eden bu lafzın hâss olması gerektiğinden, lafzın delalet ettiği ferdin birden fazla olması kaydı ile amaçlanan sonuç bu olmamalıdır. Zira ferdin fazlalığı bir ferdin kapsamındaki diğer fertlerin varlığı sebebi ile değil, o fertten bağımsız ve yine o fert ile aynı küllîye (kavrama) ilişkin ortak vafa sahip fertler yoluyla olmalıdır. Örneğin, insanlar lafzı insan kavramının örneklem kümesinin elemanı olan birden fazla insan ferdi içerdiğinden âmm vasfını taşımaya hak kazanmalıdır. Her bir insanın bünyesinde farklı zihinsel teklikler oluşturulabilmesinin (her bir insanın farklı cüzlerden oluşmasının) mümkün olması bu tekliklerin hiçbirinin hakiki anlamda insan kavramı ile vasıflandırılmaması sebebi ile dikkate alınmamalıdır. Nitekim, Şâfi'î mezhebinde Şâfi'î sonrası erken denilebilecek bir dönemde İbn Fûrak, umurun

mahalline ilişkin متساويين (eşit seviyede) ve لا مزية لأحدهما على الآخر (birinin diğerine üstünlüğü olmayan) kayıtlarını getirme gereği duyarak *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*'de (Umum, eşit seviyede iki veya daha fazla şeyi kapsayan sözdür.)<sup>604</sup>, *Mukaddime fi Nuket min Usûli'l-Fikh*'ta ise هو لفظ عمّ شيئين (Umum, birinin diğerine üstünlüğü olmayan iki şeyi kapsayan lafızdır.)<sup>605</sup> tanımlarına ulaşmıştır. Getirilen bu kayıtlar, esasında umumun mahallini oluşturan şeylerin ortak bir bağlamda buluşturulması ihtiyacını dile getirmektedir. Farklı fertlerin umumun mahallini oluşturma noktasında bir araya geldikleri bu ortak bağlam ise İbnu'l-Hâcib'in باعتبار أمرٍ اشتركت فيه (ortak oldukları şey itibari ile) Lâmişî'nin ise قبول متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه لغة (Lügatte harfleri ile kendisi için vaz' olunduğu hâss manayı kabul etmede eşit olan fertler) kaydında işaretlerini bulabileceğimiz üzere fertlerin kapsamında yer aldıkları ortak küllî (kavram)dır.<sup>606</sup> Şu halde, tanımda yer verilmesi gereken fertler ifadesinin, aynı kavram ile vasıflandırılması kaydı altına alınması bir zaruriyettir.

Bir ferдин kendi cüz'leri ile birlikte varlık, şey gibi farklı ortak kavramların örneklem kümesinde yer alabilmeleri fertlerin kapsamında yer alacakları küllînin de kayıtlanmasını bir gereklilik haline getirmektedir. Bu noktada umumun mahallini oluşturan fertlerin kapsamında yer alacakları ortak küllînin, fertlere delalet eden lafızdan fehm edilen küllî olması gerektiği belirtilebilir. Bu küllî aynı zamanda, lafzın manasının irtibatlı olduğu külli yani ilişkili kavramın ta kendisi olacaktır. Zira, umum lafzın delalet ettiği fertler lafızdan anlaşılan bu küllî üzerinden belirlenmekte olup, zihinsel teklîğin bu kavram ile vasıflanması uygun ise lafzın delalet ettiği bir fert olacak aksi takdirde kapsam dışında kalacaktır. Hatırlanacağı üzere vasıflandırma yönteminde karşılaşılan bu durum bir şeyin vasfı üzerinden belirlenmesi sebebi ile şeyin bilinmesini vasfın yani kavramın bilinmesine bağlamaktadır. Şu halde karşımıza âmm bir lafzın delaletini, vasıflandırma yöntemine göre gerçekleştirilmesi lüzumu çıkmaktadır. Bu durumda alem bir lafzın

<sup>604</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrak el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (v. 406/1015), *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1999, s.142.

<sup>605</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrak el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (v. 406/1015), *Mukaddime fi Nuket min Usûli'l-Fikh* (*Mecmû'u Rasâ'ili fi Usûli'l-Fikh* içerisinde), el-Matba'atu'l-Ehliyye, Beyrût 1324, s.3. (*Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl* ile birlikte eser hakkında bilgi verip eseri kendisinden temin ettiğim Ar. Gör. Davut Eşit'in mezkur katkılarını bu vesileyle anmak isterim.)

<sup>606</sup> İbnu'l-Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s.102; Lâmişî, s.116.



âmm olması mümkün değil midir? Örneğin Zeydler lafzının birden çok ferde delalet etmesi ile âmm tanımı içerisinde yer alması gerektiği açıktır. Ortaya çıkan bu mesele şu şekilde çözüme kavuşturulabilir. Evet Zeydler ifadesinin umum şartlarını taşıdığı açıktır, ancak Zeydler lafzının ilişkili olduğu Zeyd kavramı artık bir alem olmaktan uzaklaşmıştır. Zira Zeydler lafzında ilişkili olan Zeyd, belirli bir şahıs olmayıp Zeyd ismi ile müsemma olan fertlerin ortak vasfı olan Zeyd ismini taşıma kavramına delalet etmektedir. Şu halde karşımıza bir alemin belirli bir fert için değil bir kavramın karşılığı olarak istimali hali çıkmaktadır. Biz bu alemlere bundan sonra kavramsallaştırılmış alem diyelim. Ancak bu lafızlar için alem tabirini kullanmamız, bu lafızların alem olarak kullanımlarının meşhur olması dolayısıyladır. Yoksa kavramsallaştırıldıktan sonra artık bu lafızlar bir kavramın ismi halini almış olmaktadır. Şu halde, alemler, umum ifade etmek için kullanıldıklarında kavramlaşacaklarından, âmm lafzın fertlerine delaletinin irtibatlı küllî üzerinden gerçekleşmesi hususunda bir istisna teşkil etmemektedir.

Âmm bir lafzın manasının birden fazla ferdi barındırması ve bu fertlerin lafzın manasının ilişkili olduğu kavramın örnekleri olması gerekliliği sonucuna ulaşıldıktan sonra bu şartları taşıyan tanım yahut tanımları belirleme aşamasına geçmek uygun olacaktır. Bu noktada istiğrakın umum için bir şart olup olmadığı tartışması önümüzde beliren bir yol ayrımı olarak gözükmemektedir. Ancak bu seçimin zaman zaman kelami sonuçlar da doğurabilen ictihadi bir yaklaşım farklılığını ifade etmesinden ötürü, çalışmamızda bu hususta bir tercihte bulunulmayacak, istiğrakın şart olduğu ve istiğrakın şart olmadığı şeklinde iki farklı tanım önerisi ortaya konulacaktır.

## 1. İSTİĞRAKIN ŞART OLDUĞU UMUM TANIM ÖNERİSİ

العالم هو ما ينتظم جميع أفراد الكلي المرتبط بوضع واحد (Âmm, ilişkili olduğu kavramın fertlerinin tamamını tek bir vaz' ile kapsayan şeydir.)

ما (şey): Tanımda yer verilen şey ibaresi âmm olmanın yalnızca lafızlara münhasır olmadığına işaret etmektedir. Buna göre manaların âmm olarak nitelendirilmesi önünde tanım herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Dolayısıyla kayıt, mananın umumu önünde bir engel teşkil etmediğinden, mana – fert ilişkisinde

manayı doğrudan kapsayan taraf olarak kabul eden yaklaşımın<sup>607</sup> tanımında yer bulması mümkün gözükmemektedir. Benzer şekilde, مَطْرٌ عَامٌّ (âmm yağış), نَظْرٌ عَامٌّ (genel bakış), حَاجَةٌ عَامٌّ (genel ihtiyaç) ifadeleri üzerinden manaların umumunu benimseyen usulcülerin yaklaşımları<sup>608</sup> salt önerilen tanım üzerinden dışlanamayacaktır. Görüldüğü üzere, âmm olan şeyin neliğine ilişkin olarak tanımda, kısıtlayıcı sonuç doğurabilecek bir kayda yer verilmeyerek tanımın konuya ilişkin farklı yaklaşımları bünyesinde barındırabilmesine imkân vermesi amacıyla ما (şey) ibaresi kullanılmıştır. Diğer taraftan âmmın neliğine ilişkin izlenen bu tutum, lafız dışında diğer mevzu' türlerinin de manalarının âmm olması halinde âmm vasfını taşımalarını sağlayacaktır.

وضع (tek bir vaz' ile): بوضع kaydında ب harf-i cerri يَنْتَظِمُ fiiline müteallik olup kapsamanın vaz' yoluyla olacağını ifade etmektedir. Buna göre, vaz' yoluyla olmayan kapsamalar tanım dışı kalacağından aklî ve tabiî delalet yolları ile gerçekleşmiş bir kapsama umum ifade edemeyecektir.

Vaz ' kaydı ile vaz'a konu olmamış şeyler tanım dışına çıkmaktadır. Manaların vaz'a konu olmaları ile âmm vasfını taşıyabilecekleri açıktır. Lafızlar için de aynı şekilde bir mana için vaz' edilmiş olmak âmm olabilmenin bir gerek şartıdır. Bu durumda tanım manaların, lafızların umumu için olmazsa olmaz nitelikte olduğunu ortaya koyarak manasından bağımsız bir lafız umumundan bahsedilemeyeceğine işaret etmektedir. Vaz' kaydı ile vaz'a konu olmamış mühmel lafızlar tanım dışında kalmaktadır. Zira bu lafızlar aklî ve tabiî olarak bazı delaletlerde bulunsalar da bu delalet vaz'î nitelik taşımayacaktır.

Dikkat edilecek olursa lafzın umumunu mananın varlığına bağlayan vaz' kaydının aynı sonucu mana üzerinde de doğurması kaçınılmazdır. Zira mananın vaz'ın konusu olması, mana için vaz' olunmuş bir mevzu'un varlığını gerektirmektedir. Şu halde ortaya, bir lafız yahut başka bir mevzu' türünün kendisi için vaz' olunmadığı manaların umumundan bahsedilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Şu halde, zihnimizdeki her mana için bir lafız belirlemediğimiz dikkate alındığında önemli bir mana yekününün tanım dışı kalması nasıl açıklanabilecektir? Öncelikle

<sup>607</sup> Buhârî, I/89; İbnu'l-Humâm, s.62.

<sup>608</sup> Görüşün zikri için bakınız; Âmidî, II/244.

çalışmamızda umum kavramının fıkıh usulü bağlamında ele alındığı gözden uzak tutulmamalıdır. Bu bağlamın başta gelen sonuçlarından biri, umum kavramının hükmün bilinmesinde oynadığı rol ile fıkıh usulünde önem ifade etmesidir. Hükmün bilinmesi ise anlaşılmasına bağlı olup anlaşılması mümkün olmayan bir mananın fıkıh usulünün inceleme sahası içinde bulunması mümkün gözükmemektedir. Mananın öznel yapısı sebebi ile anlaşılabilmesi ise karşılığında onu sembolize eden bir şeyi gerektirdiğinden vaz'dan bağımsız bir mananın varlığından bahsedilebilse dahi bu mana öbeği fıkıh usulünün inceleme alanı dışında kalacaktır. Diğer bir ifade ile, vaz'a konu olmamış bir mananın varlığı kabul edilse bile böyle bir mana vaz'a konu olmadan bilinemeyeceğinden, söz konusu mananın fıkıh usulünün esas konusunu oluşturması için bir sebep bulunmamaktadır. Ortaya çıkan bu sonuç, fıkıh usulündeki zahir-batın dengesine ilişkin de ipuçları taşımaktadır. Zira bir mana evvel emirde öznel bir nitelik taşıması ile salt zihin sahibi özne tarafından tasavvur edilebilmekle dış dünyaya ve paylaşımına kapalı bir görünüm arz ederken, vaz'a konu olması ile zahir hale gelmektedir. Fıkıh usulü salt öznenin mülahaza ettiği, bir başkası tarafından bilinmesinin mümkün gözükmediği bu yapıları konu dışı tutmakla batınî bir çerçeveden uzaklaşmış olmaktadır. Manaları, vaz'a konu kılınarak paylaşımına açık zahir bir boyut kazanmış hali ile ele alması da fıkıh usulünün meseleleri incelerken zahir durumu öncelemesine işaret etmektedir. Her halükarda, vaz' kaydı mühmel lafızları tanımdan men ettiği gibi vaz'a konu olmamış manaları da tanımın haricinde tutmaktadır.

واحد Vaz'ın tek bir ibaresi ile kayıtlanması bedel yollu kapsama ilişkilerini tanım dışı bırakmaktadır. Zira bedel yollu kapsama ile fertlerin tümünün kapsanması tek seferde mümkün olmayıp, ancak kapsama ilişkisinin çok defa tekrarlanması ile ortaya çıkan ifrâdî umum<sup>609</sup> durumunda söz konusudur. Şu halde, fertlerin tamamı kapsamanın bedel yoluyla tek seferde kapsanamayacağından ötürü, kayıt bedel yollu kapsamaları tanım dışı tutmaktadır.

Vaz'ın tek olma kaydı, tanımda yer verilen الكلي المرتبط (İrtibatlı olduğu küllî) ibaresinin müfred (tekil) olarak yer bulmasının da bir açıklaması mahiyetinde görülebilir. Zira, müşterek lafızlar birden fazla manaya vaz' olunduklarından, vaz'

<sup>609</sup> Buhârî, II/20.

oldukları mana adedince bu manaların irtibatlı olduğu kavrama (küllîye) sahip olacaklardır. Ancak bir lafız tek bir vaz' işlemi ile tek bir manaya vaz' olabileceğinden, vaz'ın tek olması kaydı ilişkili kavramın da tekliğini beraberinde getirecektir.

الکلی المرتبط (İrtibatlı olduğu küllî): Bir ferдин kendi içinde başka vasıflara sahip fertleri barındırabilmesi âmmın kapsamında yer alan fertlerin belirli bir kavrama ait örneklem kümesinin elemanları olması gerektiği hususu, yukarıdaki incelemelerimiz sonucunda ulaştığımız sonuçlardan biri idi. Zira lafız kapsadığı fertlere belirleme yöntemlerinden biri olan vasıflandırma yoluyla delalet etmekte olup bu yöntemde bir teklik, sahip olduğu bir vasfı üzerinden belirlenmektedir. Dolayısıyla âmm bir lafzın fertlere delaleti, bu fertlerin bir arada düşünülebilmesini sağlayan ortak vasfı üzerine şekillenen kavram zihinsel yapısı yoluyla olmaktadır. Bu kavramın belirlenmesi ise yine âmm olan lafzın kendisi üzerinden gerçekleşmekte ve dolayısıyla kavram lafzın manası ile irtibatlı hale gelmektedir. Şu halde, âmm bir lafız fertleri, bu fertlerin örneklem kümesinde yer aldıkları kavram üzerinden kapsamakta olup işte biz bu kapsama sürecinde yer alan kavrama âmm olan şeyin ilişkili olduğu kavram adını vermiş olmaktadır. Bu durumda ilişkili kavramı, âmm lafzın bizzat kendisine delalet etmediği halde, kendisi vasıtası ile medlül olan fertlere vasıflandırma yöntemi ile delalet ettiği kavram olarak tanımlamak mümkündür.

Görüldüğü üzere, önerilen tanımda medlül konumundaki fertlerin izafeti irtibatlı küllî üzerine yapılmıştır. Vaz' olunan mananın mahiyeti ve irtibatlı küllî ile olan ilişkisinin çözümlenmeyi bekleyen girift yapısı, önerilen tanımda lafzın delalet ettiği fertlerin vaz' olunan manaya izafe edilerek aralarında doğrudan bir ilişki kurulmasından çekinilmesine sebebiyet vermiştir.

جميع أفراد (Fertlerin tamamını): Kayıt, ister şumülî ister salt bedelî olsun, istiğrak şartını taşımayan tüm umum ilişkilerini tanımın dışına çıkarmaktadır. Buna göre küllînin (kavramın) örneklem kümesinden tek bir elemanının dahi kapsam dışı kalması bir şeyi âmm olmaktan çıkaracaktır.

Fertlerin tamamı kaydı bağlamında, âmm tanımına getirilebilecek muhtemel eleştirilerden biri bir kavramın fertlerinin tamamını kapsamasa dahi bir şeyin âmm olabileceğidir. Örneğin, “Şehirdeki bütün fakirlere yardım et.” ifadesinde bütün fakirler lafzı, fakir vasfını taşıyan tüm fertleri kapsamadığı halde âmm bir lafızdır. Belirtilen şehrin dışında yer alan fakirlerin, fakir kavramının örnekleri olduğu halde lafzın kapsamı dışında kalması, “bütün fakirler” lafzının tanım gereğince âmm olamayacağını göstermektedir. Halbuki cemî’ muzaafını almış lafızların âmm olduğu genel kabulü tanımın câmi’ niteliğini dolayısıyla da geçerli bir tanım olma özelliğini ortadan kaldırmaktadır. Mesele irdelendiğinde ortaya çıkan bu sorunsalın tanımda yer alan kavram ibaresinin ele alınışındaki yaklaşım etrafında düğümlendiği görülmektedir. Getirilen itirazda, lafzın ilişkili olduğu kavramın, kullanıldığı bağlamdan bağımsız olarak salt aslî vaz’ı üzerinden ele alındığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira ifadede fertleri bir araya getiren ortak vasıf, salt fakirlik olmayıp aksine bu vasıf “şehirdeki” ibaresi ile kayıt altına alınmıştır. Bu kayıtlama ise lafzın mütekellim tarafından istimali sonucunda kelamî bağlam üzerinden anlaşılmaktadır. İstimâlî umum yaklaşımının somut sonuçlarından biri olarak görülebilecek olan bu durum sonucunda, lafzın delalet ettiği fertler kümesini oluşturan vasıf salt “fakirler vasfı” değil, “şehirdeki fakirler” halini almaktadır. Şu halde lafzın kapsaması gereken, bütün fakir fertler olmayıp şehirdeki bütün fakir fertlerdir. Diğer bir bakış açısıyla, lafzın ilişkili olduğu kavram “fakir” kavramı olmayıp, “şehirdeki fakir” kavramıdır. Oluşan bu yeni kavram genel bir kavramın kayıtlanmış dolayısıyla örnekleme daraltılmış biçimi olduğundan bu kavramı mukayyed kavram ya da daraltılmış kavram olarak adlandırabiliriz. Mukayyed bir kavram her ne kadar mutlak bir kavramın daraltılmış hali olarak gözükse de kendine ait vasıftan kaynaklanan bir tipolojisi ve bir örneklem kümesi bulunduğu için kendi başına bir kavramdır. Dolayısıyla, tanımda geçen lafzın ilişkili olduğu kavram ibaresi mukayyed kavramları da kapsayacağından, tanımın câmi’ nitelik taşımasına bir engel teşkil etmeyecektir.

## 2. İSTİĞRAKIN ŞART OLMADIĞI UMUM TANIM ÖNERİSİ

العامة ما ينتظم كثيراً من أفراد المفهوم المرتبط بوضع واحد  
 Âmm, ilişkili olduğu kavramın birden çok ferdini tek bir vaz’ ile kapsayan şeydir.

İstiğrakın şart olduğu tanımdan farklı olarak bu tanımda, bir şeyin âmm olabilmesi için belirli bir kavramın fertlerinden birden fazlasını kapsamaması yeterli kabul edilmektedir. Öncelikle tanımda ekallu'l-cem' tartışmasında çokluğun alt sınırı olarak üç değil iki seçilmiştir. Buna göre ilişkili olduğu kavramın iki ferdini kapsayan bir lafız âmm vasfını kazanabilecektir.

Tanıma ilişkin olarak akla gelen meselelerden biri lamu'l-ahd ile muarref çoğul lafızların durumudur. Bu lafızlar bünyelerindeki ahd dolayısı ile hâss olarak kabul edilmeleri gerektiği düşünülebilirse de, ilişkili oldukları kavramın birden fazla ferdini kapsamaları ile önerilen âmm tanımının kapsamına girmektedirler. Şu halde tanımın geçerli olabilmesinin tek çıkar yolu bu lafız türünün âmm olarak kabul edilmesidir. Meseleyi örnek üzerinden inceleyelim. جاءني مسافرون فأكرمت المسافرين (Bana misafirler geldi. Ben de o misafirlere ikramda bulundum.) ifadesinde muhatap, المسافرين (o adamlar) lafzının hangi adamlara delalet ettiğine ilişkin önceki cümleden bir bilgi sahibi olduğundan anlaşmanın tarafları arasında üstü örtülü bir ahitleşmeden bahsedilebilir. Bu sebeple öğrenci lafzının başındaki lam'ın ahd için olduğu kabul edilebilir. Ahd için olan lam ise hususiyete yakınlık göstermesi sebebi ile ilk bakışta bu lafız türünün hâss olduğu akla gelebilir. Halbuki örnek dikkatle incelenecek olursa burada vuku bulan şeyin muhatapla yeni bir mukayyed kavram üzerine anlaşmaktan ibaret olduğu görülecektir. Şöyle ki mütekellim, ilk cümlesi ile mutlak misafir vasfını “evime gelmiş olan” kaydı ile sınırlandırarak mutlak misafir kavramından daraltılmış “evime gelmiş olan misafir” kavramını elde etmektedir. Ardından “o misafirler” lafzı ile söz konusu misafir fertlerine bu daraltılmış kavram üzerinden vasıflandırma yöntemi ile delalet etmektedir. Mütekellim ve muhatap arasında vuku bulan daraltılmış kavram belirleme ve üzerinde uzlaşmaya ilişkin bu işlemin bir ahitleşme olmasından hareket edildiğinde ise ahitleşme yoluyla daraltılmış bir kavram ortaya çıkmış olmaktadır. Şöyle ki, mütekellim ikinci cümlesinde misafirler lafzını belirlemekle “daha önce zikrettiğim misafirler”, “zikri geçen misafirler”, “hakkında konuşmaya ahitleştığımız misafirler” şeklinde mukayyed bir kavram oluşturmuş olmaktadır. Ardından söz konusu misafir fertlerini bu kavram üzerinden niteleyerek anlatımına konu kılmaktadır. Şu kadar var ki, hangi vasıflandırma yöntemi kabul edilirse edilsin her halükarda المسافرين (o misafirler) lafzı, daraltılmış kavramın fertlerinin tamamını kapsamaktadır. Şu halde ahitleşme



## A. SÖZLÜK ANLAMıyla HUSUS

Husus (حُصُوصٌ) masdarının ilişkili olduğu حَصَّ fiilinin, lügatteki esas aldığımız ağırlıklı kullanımı حَصَّ يَحْصُ حُصُوصٌ şeklinde olup<sup>610</sup> bu kullanımda حَصَّ fiilinin lazım veya müteaddi yapıda olması mümkündür.

حَصَّ fiilinin lazım olması durumunda حَصَّ الْمَكَانَ (Mekan hâss oldu.) cümlesinde görüldüğü üzere حَصَّ fiil (hâss oldu), (hâss hale geldi) manalarına gelmektedir. Nitekim, Zebîdî'nin hususa (حُصُوصٌ) ilişkin dile getirdiği التفرّد ببعض الشيء مما لا تشاركه فيه الجملة (Bir şeyin, bir çokluğun kendisi ile ortak olmadığı bir hususta tek kalmasıdır.) anlamı, hususun lâzım kullanımına bir örnek teşkil etmektedir.<sup>611</sup>

Müteaddi olması halinde fiil, tek bir nesneye geçişli olup birden fazla nesneye geçişliliği ancak harf-i cer ile mümkündür.<sup>612</sup> Bu durumlarda حَصَّ fiili temel olarak حَصَّ fiilinin mukabilinde konumlandırılan<sup>613</sup> birbiri ile ilişkili birden çok manaya gelebilmektedir. حَصَّ ضَيْفَهُ بِخَفَاوَةٍ بِالْغَةِ (Büyük bir ağırlama ile misafirine özen gösterdi.) cümlesinde حَصَّ fiili özen göstermek, önem vermek anlamına gelmektedir. حَصَّه بِالْوَدِّ (Sevgisini ona ayırdı – tahsis etti.) cümlesinde<sup>614</sup> sevgisini ona özel kıldığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda الْخَاصَّةُ tabiri bir kimsenin sadece kendine ayırdığı şey için kullanılmaktadır.<sup>615</sup> Dolayısıyla حَصَّ فُلَانًا لِنَفْسِهِ (Falancayı kendine seçti) ifadesinde fiil kendisi için seçmek anlamına gelecektir. Yine حَصَّصَهُ (Onu hâss kıldı-tahsis etti.) cümlesini İbn Menzûr أَفْرَدَهُ بِهِ دُونَ غَيْرِهِ (Başkalarını dışlayıp onu tek bıraktı.) şeklinde açıklamaktadır.<sup>616</sup> Benzer şekilde لَا يَحْصُنِي (Bu beni alakadar etmeyen bir konu.) örneğinde fiil ilgilendirmek anlamında kullanılmıştır. حَصَّ فُلَانًا فِي أَثْنَاءِ خُطْبَائِهِ حَصَّه بِالذِّكْرِ (Konusması esnasında onu özel olarak zikretti.) cümlesinde حَصَّ fiilinin diğerlerinden ayrı tutmak anlamı ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda bir kimsenin ilgi, özen ve önemi belli bir konuya

<sup>610</sup> Fîrûzâbâdî, s.373-374; Cevherî, s.298; İbn Menzûr, VII/24.

<sup>611</sup> Zebîdî, IX/269.

<sup>612</sup> Nitekim Zebîdî, حَصَّ fiilinin harf-i cer almadan iki fiile geçişinin duyulmadığını aktarmaktadır. Zebîdî, IX/269.

<sup>613</sup> Fîrûzâbâdî, s.374; Zebîdî, IX/269; Muhammed Ebû Bekir er-Râzi, s.134.

<sup>614</sup> Fîrûzâbâdî, s.374; Zebîdî, IX/269.

<sup>615</sup> Ezherî, VI/552; Zebîdî, IX/269.

<sup>616</sup> İbn Menzûr, VII/24.



tahsis etmesi ile bir konuda ihtisas sahibi olma anlamı *اِخْتَصَّ فُلَانٌ بِالْأَمْرِ* (Falanca şu konuda uzmanlaştı.) örneğinde ortaya çıkmaktadır.

Özetle, bir kişinin alaka, özen ve önem vermesi sonucu bir şeyi diğerlerinden ayrı tutmasının, husus kavramının lugavi anlamının temelini oluşturduğu görülmektedir. Bunun sonucunda fiilin lazım formunda görüldüğü üzere önem verilen şey benzerlerinin oluşturduğu çokluktan ayrılarak tek, münferit ve yalnız hale gelmektedir. *حَصَّ* fiilinin masdar, *حَاصٌّ* ise ism-i fail olmasından ötürü âmm – umum ayırımına ilişkin hassasiyet husus bağlamında da korunmaya çalışılacaktır.

## B. TERİM ANLAMıyla HUSUS

Vaz', tanımı gereği bir şeyin başka bir şeye hâss kılınmasını içeren bir tahsis işlemidir.<sup>617</sup> Vaz'da tahsise konu olan taraflardan biri lafız diğeri ise lafzın delalet ettiği manadır. Vaz'a konu bu lafız ve mana taraflarından hangisinin hâss olarak vasıflandırılmaya uygun olduğunun belirlenmesinde iki farklı yaklaşım sergilenebilir.

İlk yaklaşıma göre vaz' işleminde mananın lafza mevcudiyet bakımından önceliği olup vâzı' öncelikle manalar içerisinden bir mana seçmekte ardından bu manaya delalet etmesi için bir lafız vaz' etmektedir. Şu halde vâzı' manalardan bir manayı diğerlerinden ayırarak belirlemekte ve ona delalet etmesi için bir lafız vaz' ederek verdiği bu önemi somut hale getirmektedir. Bu noktada vâzı'nın has kılma işlemi sırasında kullandığı vasıta ise lafız olmaktadır. Dolayısıyla ortaya çıkan vaz' ilişkisi, mevzu'un, mevzu'un lehine delalet ettiği ön kabulü ile husus üzerinden *حَصَّ* *الواضع المعنى باللفظ* (Vâzı', manayı lafız ile hâss kıldı (seçti-belirledi). şeklinde gösterilebilir. İfadede *حَصَّ* fiili müteaddi olup mana ibaresini doğrudan, lafız ise harf-i cer vasıtası ile mef'ul almıştır. Burada harf-i cer lafzın has kılmada vasıta olduğunu göstermek üzere istiane manasında kabul edilebilir. *حَصَّ* fiilinin fâili ise vâzı'dır. Bundan ötürü müteaddi kullanımı ile *hâss* olan yani has kılma işlemi gerçekleştiren vâzı'nın bizzat kendisi olmaktadır. Bu kullanımda lafzın hâss olarak nitelendirilmesi ise mecazîdir. Zira lafız gerçek hâss olan vâzı'nın has işlemi sırasında kullandığı bir vasıta hükmündedir. *حَصَّ* fiilinin lazım kullanımına göre hâss, has kılınmış şey

<sup>617</sup> Curcânî, s.211; Câmî, s.35; İsnevî, Dâru İbni Hazm, I/179; Bekşehrî, *Tasvîru'l-Vaz'*, s.110.

manasındadır. Has kılma işleminde hâss kılınan şey öncelikle mana olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira vâzı' öncelikle kendisi için vaz'da bulunacağı bir mana seçmekte ardından özel hususiyet gösterdiği bu mananın karşısına bir lafız vaz' etmektedir. *حَصَّ الْمَعْنَى بِاللَّفْظِ* (Mana lafız ile hâss oldu.) ifadesi bu sürecin özeti mahiyetindedir.

Tahsis işleminde hâss olarak vasıflandırılan unsurun lafız kabul edildiği ikinci yaklaşıma göre, vâzı' karşılaştığı mühmel yahut mevzu' çok sayıda lafız arasından bir lafza önem vererek ona hususiyet atfetmekte bunun bir göstergesi olarak da o lafız bir mananın karşısına vaz' ederek o manaya hâss kılmaktadır. Dolayısıyla vâzı'ın belirlediği bir manaya delalet edecek olan lafız da, mevcut birçok lafız içerisinde seçildiğinden lazım kullanımla lafzın hâss olarak nitelendirilmesi mümkündür. Şu halde, müteaadi kullanımla hâssın vâzı'ın bizzat kendisi olduğu ibare *حَصَّ الْوَاضِعُ اللَّفْظَ بِالْمَعْنَى* (Vâzı' lafızı mana ile hâss kıldı –seçti, belirledi.) halini almaktadır. Lazım kullanımda ise hâss olan, lafzın bizzat kendisi olacağından *حَصَّ اللَّفْظُ بِالْمَعْنَى* (Lafız mana ile hâss oldu.) ibaresine ulaşılabilecektir. Ancak insanların yaşamlarında karşılaştıkları farklı manaların aktarımı ihtiyacı hissetmelerinden ötürü lafızlar belirlemeleri bu yaklaşımın geçerliliğini zayıflatmaktadır. Zira insanların farklı manalarla karşılaşmaları, farklı lafızlarla karşılaşmalarından daha sık rastlanılan bir durumdur. Bireylerin düşünme süreçlerinde sürekli olarak anlamları mülâhaza etmeleri farklı zihinsel yapılarla karşılaşmaları sonucunu ve kimi zaman bu manaların sembolize edilerek somutlaştırılması gereğini doğurmaktadır. İnsanların günlük hayatlarında daha önce sembolleştirilmemiş lafızlar duyup bunlardan bazılarının karşısına manalar belirlemesi en azından işlevsel gözükmemektedir.

Geldiğimiz noktada, vâzı'ın manayı lafız ile hâss kıldığı yaklaşımından hareket edersek, hâss olan temel öge mana olmakta lafız da hâss olan bu manaya delalet ettiği için hâss olarak değerlendirilebilmektedir. Şu halde bu yaklaşım, vâzı'ın belirlediği bir manaya delalet etmesi bir lafzın hâss olması için yeterli olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir. Şu kadar var ki, mühmel hariç lafızların tamamının manaya tahsis edilmiş olması vaz'a konu olmuş tüm lafızları hâss birer lafız haline getirmektedir. Dolayısıyla âmm olan lafızlar da sonuçta vaz'a konu birer lafız olduklarından bu kullanıma göre hâss olarak vasıflandırılabilir. Bu kullanım hem âmm hem de hâss lafızları kapsamına aldığından, bir lafzın salt

manaya tahsis olunmuş olması hasebi ile hâss olarak kabul edilmesi *genel anlamıyla husus* olarak adlandırılacaktır. Ancak bu kullanım âmm olan bir lafzın aynı zamanda hâss olarak vasıflandırılmasına izin verip, kapsamından öte hükmün delaletinin ve karşılaşılması halinde tearuzun çözümünde güçlüklerle sebebiyet vereceğinden hususun fıkıh usulü bağlamındaki terim anlamını teşkil etmemelidir. Bu bağlamda hâssa ilişkin “Tek bir vaz’ ile bir tek mânayı ifade etmek üzere konulmuş lafızdır.”<sup>618</sup> tanımı, âmm olan lafızların da kelime olmalarından ötürü tek bir vaz’ ile tek bir mana ifade etmeleri sebebiyle, genel anlamıyla husus tarifi kapsamında değerlendirilebilir. Benzer şekilde, “hâss, tek manaya vaz’ edilen lafızdır.” tanımı<sup>619</sup> da yine hususu genel anlamı üzerinden tarif etmektedir.

Geldiğimiz noktada ortaya çıkan bir sorunsal, müşterek lafızların birden fazla mana için vaz’ edilmiş olduklarından ötürü tek bir manaya tahsislerinden bahsedilememesidir. Şu halde, müşterek lafızların genel anlamı ile hâss olarak vasıflandırılmalarının imkanı meselesi karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle müşterek bir lafzın istimal olup bedel yoluyla tek bir manaya delalet ettiği anda tek bir vaz’ ilişkisine konu kılınmış olacağı açıktır. Bu durumda, istimal ile lafzın tek bir manaya hâss kılındığı bu sebeple de genel anlamı ile hâss olarak adlandırılabileceği açıktır. Müstamel bir müşterek lafzın birden fazla manaya delaletinin (müşterekin umumunun) kabulü halinde lafız, birden fazla manası ile umum ilişkisi içerisine gireceğinden, genel anlamı ile hususun müşterekin umumunun mütekabili olduğu düşünülebilir. Zira müşterek lafız umum durumunda birden fazla manasına delalet ederken, husus durumunda bedel yoluyla manalarından birini kapsayacaktır. Müstamel olmayan müşterek bir lafzın vaz’ olduğu manalarına ilişkin kapsam değil ihtimalinden söz edilebileceğinden umumundan söz edilebilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira şumul yollu bir kapsamanın tek seferde gerçekleşmesi gerekirken, manaları müşterek lafız tarafından tek bir vaz’ ile kapsanamadığından müstamel olmayan müşterek bir lafzın umumundan bahsedilememesi gerekir. Bu noktada, müstamel müşterek lafzın umumundan, manalarını tek bir sefer yani tek bir istimal üzerinden kapsamasının kabulü sebebi ile bahsedildiği gözden

<sup>618</sup> Ferhat Koca, “Has”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, Cilt:16, s.264.

<sup>619</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (Çev. Abdulkâdir Şener), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi 1973, s.158.

kaçırılmamalıdır. Buna karşılık müşterek olmayan bir lafız müstamel olmasa dahi vaz' olduğu manasını tek bir vaz' ilişkisi yoluyla kapsayabileceğinden genel anlamıyla hâss vasfına sahip olabilecektir. Zira, aksi takdirde umum – husus ayrımını aslî vaz' üzerinden ele alan ulema nezdinde müstamel olmadıklarından ötürü hâss lafızların mevcudiyetinden bahsedilemeyecektir. Bu durumda, hem müstamel hem de müşterek olmayan lafızlar genel anlamı ile hâss kabul edildiğinde, umumu kabul edilmediğinden ötürü müstamel olmayan müşterek lafzın mukabili konumunda yer alamayacaktır.

Her ne kadar manalarını tek bir vaz' ilişkisi ile kapsamadığından umumu izaha muhtaç olsa da, mevzû'un lehinin birden çok olması sebebi ile müşterek lafzın genel anlamıyla hususun mukabilinde yer aldığı gündeme gelmesi muhtemel bir yaklaşımdır.<sup>620</sup> Bu yaklaşım sonucu müşterek olmayan bir lafzın genel anlamıyla hususiyeti müşterek lafzın umumiyetinin mukabilini oluşturacaktır. Şu halde, terim anlamı ile hâss âmın mukabilini oluştururken, genel anlamı ile hâss müşterek lafzın mukabilini oluşturur hale gelmektedir. Ancak, genel anlamıyla hususun mukabili olan müşterekin müstamel olması halinde bu mukabiliyet ilişkisinin devamı için müşterekin umumunun kabul edilmesi gerekmektedir. Zira, müşterekin umumu kabul edilmediğinde müstamel bir lafız salt tek bir manaya sahip olacağından genel anlamıyla hususun mukabili değil, aksine onun bir türü haline gelecektir. Genel anlamıyla hususun mukabili olan müşterekin müstamel olmaması halinde ise, tekrar altını çizmek gerekirse, vaz' olduğu manaları istimal ve vaz' ilişkisi dışında hangi tür yolla tek seferde kapsadığının açıklanması gerekmektedir. Zira kapsanılan ögenin çokluk içermesi bir ilişkinin umum olması için yeterli olmamakta, kapsama ilişkisinin tek seferde olması gerekmektedir. Aksi takdirde, müşterek lafzın müşterek olmayan lafza mukabiliyeti, kapsamının mana bakımından çokluk içerip içermemesi noktasında cereyan edecek, ancak umum-husus ilişkisi salt kapsanılan ögeden ibaret olmayıp kapsama ilişkisinin niteliğine de bağlı olduğundan bu mukabiliyet umum ve husus üzerinden gerçekleşmeyecektir.

<sup>620</sup> Hâssın müştereklin mukabili şeklinde ele alındığı bir yaklaşım için bkz; Osman GÜMAN, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi –el-İsnevî Örneği-*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı -Basılmamış Doktora Tezi-, İstanbul 2006, s.54-55. Güman, tek anlamlı lafızları hâss olarak nitelendirdikten sonra, müşterek lafızların çok anlamlı olmalarından yola çıkarak hâssın bu kullanımını müşterek kavramının mukabili olarak değerlendirmektedir. Güman, s.55.

## C. HUSUSA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

### 1. TAHSİS EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

Çok sayıda fıkıh usulcüsü eserlerinde hâss lafızlar için bir tanım vermeyip hâss başlığı altında umum lafızların tahsisi meselesini ele almıştır.<sup>621</sup> Tahsisi umum kavramının mukabili konumuna getiren bu yaklaşım, kimi zaman başlık olarak yer verse de hususa ilişkin doğrudan bir tanımlama getirmemektedir. Hususun tarifinin tahsis ile ilişkilendirilerek ortaya konulması, bu iki kavram arasında bir ilişkinin varlığını mecbur kılmaktadır. Şu halde, tahsis sonucu lafzın dışında kalan fertlerin anlatıma konu kılınmasından bahsedilemeyeceğinden, husus ile kastedilen, tahsis ile lafzın kapsamında kalan fertler olmalıdır. Buna göre âmm bir lafzın kapsamındaki fertlerin yalnızca bir kısmının hususiyet kazanması tahsisin varlığına bağlı olmakta, diğer bir deyişle hususiyetin varlık sebebi tahsisin bizatihi kendisi haline gelmektedir. Şu halde hususun tahsis üzerinden açıklanması müsebbebin, sebebi vasıtası ile izahı kabilinden olmaktadır. Tahsis eksenli yaklaşım bağlamında hususun bizzat kendisini tanımlamak istediğimizde, “husus, âmm bir lafızla âmm lafzın aslı vaz’ı ile delalet ettiği fertlerin salt bir kısmının anlatıma konu kılınmasıdır.” tarifini getirmek mümkündür.

Hususa tahsis eksenli yaklaşımların köklerini elimize ulaşan ilk fıkıh usulü eseri olan İmam Şâfi’î’nin *er-Risâle*’sine kadar götürmek mümkündür.<sup>622</sup> Bu bakımdan elimize ulaşan fıkıh usulü eserleri içerisinde umum ve husus kavramlarına ilk yer verilenin *er-Risâle* olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu durumun, umum ve husus kavramlarını ortaya koyan ilk fakîhin Şâfi’î olduğu izlenimini uyandırması mümkündür. Nitekim, Zerkeşî *el-Bahru’l-Muhîd*’inde Ahmed b. Hanbel’in “Şâfi’î ile tanışincaya kadar – Allah kendisinden razı olsun. – husus ve umumun ne olduğunu bilmiyorduk.” dediğini nakletmektedir.<sup>623</sup> Ancak umum ve husus kavramlarının Şâfi’î tarafından fıkıh usulü literatürüne kazandırıldığı sonucunu

<sup>621</sup> Şirâzî, s.341; Ebû Ya’lâ, I/155; İbn Kudâme, II/52; Râzî, III/7; İsnevî, Âlemu’l-Kutub, II/374, Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, IV/1303.

<sup>622</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi’î (v.204/820), *er-Risâle*, Matba’atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, Mısır 1938, I/51-52.

<sup>623</sup> Ebû ‘Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. ‘Abdillâh et-Turkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfi’î (v. 794/1392), *el-Bahru’l-Muhîd fî Usûli’l-Fikh*, Vizâratu’l-Evkâf ve Şu’ûni’l-İslâmiyye bi’l-Kuveyt, Kuveyt 1995, III/5.

temkinli yaklaşmak daha doğru olacaktır. Zira Serahsî Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un fîrû' fıkıh çözümlerinde hâss kavramına yer vermelerinin yanı sıra<sup>624</sup> Ebû Hanîfe'nin âmm ile ameli hâssa tercih etmesinin rastlanılan bir durum olduğunu aktarmaktadır.<sup>625</sup>

Şâfi'î eserinde Allah'ın âmm olan hitaplarını, âmmın irade edildiği, âmm ve hâssın birlikte murat edildiği ve yalnızca hususun murat edildiği haller olmak üzere üçe ayırmaktadır.

- Hitabın âmm olup yine âmmın murad edildiği nev'e örnek olarak Şâfi'î, الله، خَلَقَ، وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا، (Allah her şeyi yaratandır ve O her şeye vekildir.)<sup>626</sup> خَلَقَ، وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا، (Gökleri ve yeri yarattı.)<sup>627</sup> (Yeryüzündeki her bir canlının rızkı Allah'a aittir.)<sup>628</sup> hitaplarını vermektedir.<sup>629</sup> Şu halde âmm hitabın bu türünün tahsisi kabul etmeyen hitaplarda söz konusu olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

- Hem umum hem hususu kapsayan hitap türünün izahı için Şâfi'î يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا جَعَلْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (Ey insanlar sizleri bir erkek ve bir kadından yarattık ve tanış olasınız diye sizleri kabile ve kavimlere ayırdık. Allah katında en üstünüz ise şüphesiz en takvalı olanınızdır.)<sup>630</sup> hitabı ve orucun farz kılındığını bildiren ayetlerini örnek vermektedir.<sup>631</sup> İlk hitabın umum içermesinin sebebi Allah Rasulünün zamanı, öncesi ve sonrasında yaşayan tüm insanların bir erkek ve bir kadından yaratılmış olduğu gerçeğidir. Takvalı olmak içinse –ki Şâfi'î açıklama getirmese de aynı durumun oruçla yükümlü olanlar için de geçerli olduğu zaten anlaşılmaktadır- Âdemoğullarının öncelikle âkil ve bâliğ olmaları gerektiğinden, Şâfi'î'ye göre ayet aynı zamanda husus da ifade etmiş olmaktadır.<sup>632</sup>

- Hitap âmm olduğu halde hususun murat edildiği duruma ilişkin olarak Şâfi'î الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (Onlar

<sup>624</sup> Serahsî, I/130-131.

<sup>625</sup> Serahsî, I/133. Bu aktarımda, meselelere ilişkin âmm – hâss kavramsallaştırmasının bizzat Ebû Hanîfe tarafından mı, yoksa sonradan Serahsî tarafından mı yapıldığı tereddüdü saklı kalmaktadır.

<sup>626</sup> 39. Zümer, 62.

<sup>627</sup> Kur'an-ı Kerim'de müteaddit defa geçen kelamın bir örneği için bkz; 7. En'am, 1.

<sup>628</sup> 11. Hûd, 5.

<sup>629</sup> Şâfi'î, I/53-54.

<sup>630</sup> 49. Hucurât, 12.

<sup>631</sup> Şâfi'î, I/56.

<sup>632</sup> Şâfi'î, I/56-57.

ki, insanlar kendilerine: “Haberiniz olsun, düşmanlarınız size saldırmak için toplandılar, onun için onlardan korkun!” dediler. Bu, onların imanını artırdı ve: “Bize Allah yeter; O, ne güzel vekildir!” dediler.)<sup>633</sup> يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْأَلُهمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ (Ey insanlar, bir örnek verilmektedir, şimdi onu iyi dinleyin. Sizin Allah'ı bırakıp taptıklarınız bir araya gelseler, bir sinek bile yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa onu da kurtaramazlar. İsteyen de, istenen de âcizdir.)<sup>634</sup> ثُمَّ أَيْضُوا مِنْ حَيْثُ أَقَاصِنَ (Sonra insanların akın akın geldikleri yerden, akın akın gelin ve Allah'a istiğfar edin. Muhakkak ki Allah, Gafûr'dur, Rahîm'dir.)<sup>635</sup> وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (Onun yakıtı insanlar ve taşdır.)<sup>636</sup> ayetlerine eserinde yer vermektedir.<sup>637</sup> İlk ayette haber veren ve hakkında haber verilen, ikinci ayette dinlemeye çağırılan, üçüncü ayette emre muhatap olan –ki buna akın edenleri de dahil edebiliriz- , son ayette ise yakıt olacak olanlar için, hitapta her ne kadar aslî vaz'ı ile tüm insanları kapsayan âmm bir lafız kullanılmış olsa da, kastedilen insanların bazılarıdır. Bu istimalin Arapların diline uygun olduğunu ifade eden Şâfi'î, Arapların her kullanımda ayrı ayrı her bir lafızla kimin kastedildiğini açıklamadıklarını dile getirmektedir.<sup>638</sup> Zira hitaplarda murat edilenin anlaşılması siyak ve bağlamdan anlaşılıyorsa bir de lafızla bunu dile getirmek sadece kelamın uzamasına<sup>639</sup> sebebiyet verecektir.

Şâfi'î'nin ortaya koyduğu husus yaklaşımına bakıldığında, lafzın kapsamının mütekellimin istimalinden bağımsız olarak belirlendiği anlaşılmaktadır. Ardından istimaline konu olması ile lafzın, bu kapsamın tamamına delalet edip etmediği, hususun var olup olmadığını açığa çıkarmış olmaktadır. Diğer bir anlatımla Şâfi'î'nin yaklaşımında, hali hazırda lafzın istimalden bağımsız ve istimal ile ortaya çıkan iki kapsamı bulunmakta olup bu kapsamlar arasındaki ilişkiye bağlı olarak hususun varlığından bahsedilmektedir. Eğer iki kapsam birbirleri ile örtüşüyor ise âmm olan hitabın âmm olarak kullanımı yani Şâfi'î'nin dile getirdiği ilk âmm hitap türü söz

<sup>633</sup> 3. Âli 'İmrân, 173.

<sup>634</sup> 22. Hacc, 73.

<sup>635</sup> 2. Bakara, 199.

<sup>636</sup> 2. Bakara, 24; 66. Tahrîm, 6.

<sup>637</sup> Şâfi'î, I/58-62.

<sup>638</sup> Şâfi'î, I/61.

<sup>639</sup> Şâfi'î bu noktada kısa olan kelamın uzun olana tercih edileceğinin altını çizmektedir. Şâfi'î, I/61.

konusu olmaktadır. İstimal ile lafzın ilk kapsamı daraltılıyor yani kapsamdan yalnızca bir kısım fertler murad ediliyor ise ortaya Şâfi'î'nin üçüncü hitap kategorisi olan husus hali çıkmaktadır. Hem umum hem de husus ifade eden hitap türü irdelendiğinde ise esasında bu hitabın, içerisinde iki ayrı hitabı taşıdığı görülecektir. Zira delil getirdiği ayette de görüldüğü üzere Şâfi'î, ayet-i kerimenin ilk kısmının insanların bir kısmını, takip eden bölümünün ise yalnızca âkil ve bâliğleri kapsadığını ifade etmektedir.<sup>640</sup>

Fıkıh usulünün lafızları istimale konu oldukları hal üzerine ele alması yönündeki yaklaşımı, Şâfi'î'nin âmm hitap taksimine uyguladığımızda öncelikle, lafzın istimale bağımlı ve ondan bağımsız şeklindeki iki katmanlı yapısı ortadan kalkmış olacaktır. Bir lafzın kapsamı doğrudan kullanıldığı bağlamdan yola çıkılarak belirleneceğinden, fıkıh usulünün ayrıca lafzın istimalden bağımsız kapsamını esas alması gerekmeyecektir. Bu durumda bir hitabın hâss olup olmadığı doğrudan istimal olduğu manadan hareketle tespit edilecektir. Şâfi'î'nin hususu belirlemede izlediği yol da esasında bu olmaktadır. Zira dikkat edilecek olursa onun tasnifinde husus, her halükarda kelam sahibinin lafzı hangi manada kullandığına göre belirlenmektedir. Farklı olarak, öne sürülen yaklaşım takip edildiğinde, bir lafzın hâss olmasında istimal haricinde kullanımdan bağımsız kapsamına rücu edilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır. Diğer taraftan husustan bahsedilebilmesi için Şâfi'î'nin yaklaşımında olduğu gibi öncelikle âmm olan bir hitabın bulunması bu yaklaşımda gerekli olmayacaktır.

Şâfi'î'nin yaklaşımında ortaya çıkardığı bir diğer sonuç ise husus kavramının kendi zatı üzerinden tanımlanmamasıdır. Dikkat edilecek olursa bu yaklaşımda husustan ancak âmm bir kapsamın yalnızca bir kısmı murat edildiğinde bahsedilmekte, diğer bir deyişle hususun varlığı âmm bir hitabın kapsamının daraltılmasına bağlanmaktadır. Hususun bu şekilde, bizatihi kendisi üzerinden değil, umumun kapsamının bir kısmının murat edildiği durumlar vasıtasıyla açıklanması Şâfi'î'nin yaklaşımı ile tahsis eksenli yaklaşımların ortak paydasını oluşturmaktadır. Her ne kadar hususu izah ederken tahsis ibaresini kullanmamış olsa da<sup>641</sup>, bu ortak

<sup>640</sup> Şâfi'î, I/56.

<sup>641</sup> Şâfi'î, I/56-62.



noktalar Şâfi'î'nin yaklaşımını tahsis eksenli yaklaşımlar arasında değerlendirmemizin sebebini oluşturmaktadır.

Hususu tahsis bağlamında ele alan Şîrâzî bu yaklaşımı ile paralel olarak umumun mukabilinde husus başlığına eserinde yer vermiş, ancak bu başlık altında tahsis kavramını ele almıştır.<sup>642</sup> Şu kadar var ki, Şîrâzî bu inceleme sırasında *tahsis* ve umumun tahsisi (*tahsîsu'l-'umûm*) kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. İlk anlamda tahsis Şîrâzî tarafından, التخصيص تمييز بعض الجملة من الجملة أو المعنى (cümlelerin bir kısmını cümleden veya manadan ayrı tutmak) şeklinde tanımlanmıştır.<sup>643</sup> Mutlak anlamda tahsis olarak da adlandırdığı bu tahsise örnek olarak Şîrâzî حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ (Namazları ve orta namazı koruyunuz.)<sup>644</sup> ayetini örnek vermektedir. Zira, diğer namazların korunması gerektiği bu ayetin hükmünden dışarıya çıkarılmamakta, yalnızca orta namazları korumanın önemi daha fazla vurgulanmış olmaktadır. Diğer bir ifade ile, umumun kapsamındaki tüm fertler mutlak anlamıyla tahsisten sonra yine hükmün kapsamı altında kalmaktadırlar. Umumun tahsisinde ise (*tahsîsu'l-'umûm*) âmm olan hükmün kapsamının bir kısmı hüküm dışı kalmaktadır. Nitekim, ortaya çıkan bu kavramı Şîrâzî, إخراج بعض ما دخل في اللفظ العام بدليل ( Lafza dâhil olan şeylerden bazılarını bir delil ile çıkarmaktır.) şeklinde tanımlamaktadır.<sup>645</sup> Ölmüş hayvan size haram kılındı.)<sup>646</sup> ayetinin kapsamından ölmüş balıkların sünnet ile çıkarılmasının bu tahsis türünün örneği olduğunu savunan Şîrâzî<sup>647</sup>, tahsis ile umumun tahsisi kavramlarını kesin çizgilerle ayırmış olmaktadır.

Cüveynî benzer bir yaklaşımla eserinde husus başlığına yer vermesine karşın husus kavramını التخصيص تمييز بعض الجملة (Tahsis, cümlelerin bir kısmını ayrı tutmaktır.) şeklinde verdiği tahsis tanımı ile açıklamaktadır.<sup>648</sup> Şu kadar var ki, Cüveynî farklı olarak, hâssın âmmın mukabili olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>649</sup>

Tahsis eksenli yaklaşımın etkilerini Gazâlî üzerinde de görmek mümkündür. Zira Gazâlî eserinde, her ne kadar المعنهما و الخاص و العام في القول (Âmm ve Hâssın

<sup>642</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/341.

<sup>643</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/341.

<sup>644</sup> 2. Bakara, 238.

<sup>645</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/341.

<sup>646</sup> 5.Mâide, 3.

<sup>647</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/341.

<sup>648</sup> Cüveynî, *el-Verakât*, s.11.

<sup>649</sup> Cüveynî, *el-Verakât*, s.11.

Tanımı ve Manalarına Dair Bölüm) başlığını açsa da<sup>650</sup> başlık altında âmm kadar açık ve net bir hâss tanımına rastlanılamamakta, husus kavramına ekseriyetle umumun tahsisi meselesi üzerinden başvurulmaktadır. Lafzın ya mutlak olarak âmm yahut hâss ya da izafî olarak âmm yahut hâss olduğunu ifade eden Gazâlî<sup>651</sup>, bu yolla hâss lafzı da mutlak hâss izafî hâss olarak ikiye ayırmış olmaktadır. Gazâlî, mutlak hâssa “Zeyd” alemi ve “bu adam” lafızlarını örnek verirken, izafî hâssın ise bir lafzın kapsamadığı şeylere nazaran yalnızca kapsadığı şeylerle sınırlı olmasından ötürü kazandığı hususiyeti ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>652</sup> Buna göre müminler lafzı müşrikleri kapsamadığından ötürü izafî hâss olacak iken, her bir mümin ferdine nazaran âmm olmaktadır.<sup>653</sup> İzafî hâss kavramı, hususu göreceli hale getirip bir lafzın aynı zamanda hem âmm hem hâss olarak adlandırılmasını mümkün kıldığından, husus kavramının fıkıh usulündeki nesnel tabanını ortadan kaldırması eleştirisi ile karşı karşıya kalacağını tekrar ifade etmekte fayda vardır. Bu noktada kendisinden daha hâssı bulunmayan hâss türü olarak kabul edilmesi ile<sup>654</sup> mutlak hâssın husus kavramına görelilikten uzak nesnel bir dayanak kazandırdığı düşünülebilse de mutlak hususun mahallinin dahi kendi bünyesinde çokluk barındırdığı gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim Hanefî ulemasından Semerkandî, Zeyd kişinin birden fazla cüzden oluşması sebebi, Gazâlî’nin mutlak hâss olarak kabul ettiği Zeyd aleminin dahi birden çok şeyden müteşekkil bir çokluğa delalet ettiğini ifade etmektedir.<sup>655</sup> Şu halde, Semerkandî’nin de belirttiği üzere mutlak husus olarak adlandırılan husus çeşidinin mahallinin cüzlerine nazaran âmm nitelikte olması ile,<sup>656</sup> tahsis eksenli yaklaşım takip edildiğinde izafî olmayan hiçbir husus çeşidi kalmamaktadır.

Tahsis eksenli yaklaşımın etkisinin açık bir şekilde görüldüğü bir diğer usul âlimi ise Râzî’dir. Umum bahsini nihayete erdirmesinin ardından husus bahsine tahsisin tanımı ile başlayan Râzî, bu kavramı إخراج بعض ما تناوله اللفظ (Lafzın

<sup>650</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>651</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>652</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>653</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>654</sup> Âmidî, II/243.

<sup>655</sup> Semerkandî, s.298.

<sup>656</sup> Semerkandî, s.298.

kapsamının bir kısmını çıkarmak) şeklinde tanımlamaktadır.<sup>657</sup> Benzer şekilde Kâdî Beydâvî *Minhâcu'l-Vusûl*'ünde umumla ilgili tartışmaları tamamladıktan sonra husus bahsini açmakta, ancak bu bahse tahsisin tanımını vererek başlamaktadır.<sup>658</sup> Tahsisi إخراج ما يتناولُه اللفظ (lafzın kapsadığı şeylerden bir kısmını çıkarmak) olarak tanımlayan Beydâvî'nin, bu sebeple tahsis eksenli bir husus yaklaşımı benimsediği söylenebilir.<sup>659</sup> Kaldı ki, Subkî eserin şerhinde bu hususu açıkça dile getirmektedir.<sup>660</sup>

Ebu Ya'lâ, *el-Udde*'de umumun tanımına dair müstakil bir başlık ayırırken<sup>661</sup>, aynı durumun husus değil tahsis kavramı için söz konusu olması, Ebu Ya'lâ'nın hususu ele alışını tahsis eksenli yaklaşımların bir örneği haline getirmektedir.<sup>662</sup> İsimlerin âmm ve hâss olarak ikiye ayrıldığını ifade eden Ebu Ya'lâ'nın âmma karşın hâssa ilişkin açık bir tarifine rastlanamamaktadır. Hâss lafızları umuma paralel olarak mutlak ve izafî şeklinde ikiye ayıran Ebu Ya'lâ alemleri ilk tür, izafî âmm lafızları daha kapsamlı lafızlara nazaran, ikinci tür hâssa örnek olarak vermektedir. Ebû Ya'lâ, tahsis kavramını ise mutlak tahsis ve umumun tahsisi olarak iki farklı tür altında ele almaktadır.<sup>663</sup> Hanbelî ulemasından İbn Kudâme de umum başlığı altında ilgili tartışmaları noktaldıktan sonra tahsis ile ilgili meseleleri ele alarak tahsis eksenli bir husus yaklaşımı ortaya koymaktadır.<sup>664</sup> Hâss lafızları yine mutlak ve izafî şeklinde ikiye ayırmasının yanında<sup>665</sup> İbn Kudâme tahsisin nihayet noktası olarak ise tek kalmayı göstermektedir.<sup>666</sup> Şu halde, kapsamın çokluğunun umum için lüzumunun yanı sıra umumun alt sınırının en az iki olduğuna bu şekilde işaret edilmiş olmaktadır. Ancak bunun da ötesinde kapsamın tekliği ile birlikte umumun ortadan kalkacağını belirtmekle İbn Kudâme husus için tekliğin kilit konumunu ön plana getirmiş olmaktadır.

<sup>657</sup> Râzî, III/7.

<sup>658</sup> Beydâvî, IV/1303.

<sup>659</sup> Beydâvî, IV/1303.

<sup>660</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1303.

<sup>661</sup> Ebû Ya'lâ, I/140.

<sup>662</sup> Ebû Ya'lâ, I/155.

<sup>663</sup> Ebû Ya'lâ, I/187-188.

<sup>664</sup> İbn Kudâme, II/52.

<sup>665</sup> İbn Kudâme, II/7-8.

<sup>666</sup> İbn Kudâme, II/52.

Tahsis eksenli yaklaşımlara yöneltilebilecek olan eleştirileri iki temel noktada toplamak mümkündür. Bu noktalar, aynı zamanda tahsis eksenli yaklaşımların temel iki karakteristiği olup hususa ilişkin bir yaklaşımın tahsis eksenli olup olmadığını belirlemede ölçüt olma iddiası da taşımaktadır.

Öncelikle tahsis eksenli yaklaşımlar hususu, bizzat husus olma yani bizatihi kendisi üzerinden tanımlanamamaktadır.<sup>667</sup> Dolayısıyla tahsis eksenli yaklaşımlar takip edildiğinde bir ilişkinin mahiyetine bakarak husus ifade edip etmediğini belirleme imkânı elde edilememektedir. Şu halde husus ilişkisinin unsurlarını oluşturan hâssın neliği, hususun mahalli ve ilişkinin mahiyetinin ne olduğuna dair açık bir bilgiye tahsis eksenli yaklaşımlar üzerinden ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple tahsis eksenli yaklaşımlara, hususun mahiyetini ortaya koyarak hususu bizzat tanımlamadıkları eleştirileri yöneltilebilir.

İkinci olarak tahsis eksenli yaklaşımlar, hususa umum kavramı üzerinden ulaşmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım tarzında husus kavramını açıklayabilmek için öncelikle umum kavramı tanımlanmalı yahut en azından hakkında bilgi verilmelidir. Bu sebeple tahsis eksenli yaklaşım sahiplerinin eserlerinde öncelikle umum kavramına ilişkin bir başlık açmaları yadırganacak bir durum değildir. Ancak bir kavramı başka bir kavram üzerinden açıklamak yahut tanımlamak o kavramın bizzat ne olduğunu açıklama noktasında bazı eksiklikler taşıyabilecektir. Şu halde, tahsis eksenli yaklaşımların husus kavramını, mahiyetini ortaya koyarak tanımlamadıkları eleştirisi bu noktada tekrar gündeme gelecektir.

Tahsis eksenli yaklaşımların her iki karakteristiği de fıkıh usulü bakımından birtakım sakıncalar ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki, hususun mahiyeti üzerinden bizzat tanımlanmaması, hususun neliğini saptamada çeşitli belirsizliklere sebebiyet verebilecektir. Zira umum bir lafzın tahsisi ile ortaya çıkan şeyin ne olduğu bu yaklaşımlarda net olarak ortaya konulamamaktadır. Bu durumu husus tahsis eksenli elen alan usul âlimlerinin diğer yaklaşım sahiplerine yönelttikleri eleştirilerde görmek mümkündür. Şöyle ki, hâssı teklik mahiyeti üzerinden tanımlayan *مسمى واحد* (Hâss, tek bir müsemmaya delalet eden lafızdır.)<sup>668</sup> tanımına

<sup>667</sup> Nitekim Şevkânî bu hususu açıkça dile getirmektedir. Şevkânî, I/627.

<sup>668</sup> Şevkânî, I/627.

karşı tahsis ekseninde yöneltilen eleştirilerin başında hususun teklik ile kayıtlanamayacağı itirazı gelmektedir. Şevkânî bu itirazı şöyle aktarmaktadır:

“(hususun) teklik ile kayıtlanması doğru değildir. Çünkü âmmın tahsisi, âmmın fertlerinden birçok ferdin çıkarılması yoluyla olabileceği gibi, nev‘lerinden bir nev‘ ve sınıflarından bir sınıfın çıkarılması yoluyla da olabilir.”<sup>669</sup>

Yöneltilen itirazda dikkat çeken ilk nokta, hususa tahsis eksenli yaklaşan usulcülerin hususun, umumun kapsamından çıkarılan fert ya da fertler mi yoksa tahsis sonrası umumun kapsamında kalan fert yahut fertler mi olduğu hususunda kesin bir çizgi takip etmemeleridir. Zira, Şâfi‘î’nin, kendisi ile hususun murat edildiği umum lafızları incelerken husus kavramı ile tahsise uğradıktan sonra umum lafzın kapsamında kalan fertlerin kastedildiği açıktır.<sup>670</sup> Burada ise, teklik eksenli hâss tanımına umumun kapsamından çıkarılan öge üzerinden bir eleştiri getirilmektedir. Şu halde, tahsis bağlamında husus ile hangi fertlere ilişkin kapsamının murat edildiği belirsizliğin bir boyutunu oluşturmaktadır. Söz konusu belirsizliğin diğer bir boyutu ise tahsis eksenli yaklaşımda hususun kapsamının teklik mi yoksa çokluk mu içerdiği noktasındadır. Zira getirilen teklik eksenli hâss tanım tahsis ekseninde hususun mahallinin tek olamayabileceği eleştirisine maruz kalmıştır.<sup>671</sup> Aynı şekilde, hâss kavramı çokluk üzerinden tanımlandığında ما دل على كثرة مخصوصة tahsis eksenli yaklaşım sahiplerince bu sefer hususun çokluk içermeyebileceği itirazı öne sürülmektedir.<sup>672</sup> Bu itirazlar hususun mahallinin teklik de çokluk da olabileceği bağlamında iç tutarlılık kazanabilseler de teklik ve çokluk üzerinden hususun mahiyetini ortaya koymaktan uzak kalacaklardır.

Tahsis eksenli yaklaşımların sahip oldukları temel niteliklerin doğurabileceği bir diğer sakınca, husus kavramının, mevcudiyetinin umum kavramına bağlı olması nedeniyle, tek başına kaim olamaması bu sebeple de incelenmesinin güçleşmesidir. Husus kavramına umum üzerinden ulaşılması, bir şeyin hâss olup olmadığının bilinebilmesi için öncelikle âmm olan başka bir şeyin bulunmasını gerektirmektedir. Şu halde ortaya kelamda âmm olan bir lafız bulunmadıkça hâss bir lafızdan

<sup>669</sup> Şevkânî, I/627.

<sup>670</sup> Şâfi ‘î, I/58-62.

<sup>671</sup> Şevkânî, I/627.

<sup>672</sup> Şevkânî, I/627.

bahsedilemez tarzında bir sonuç çıkmaktadır ki bu fıkıh usulü tarafından kabul edilebilecek bir durum değildir. Zira, hâss olan şey de kendi başına bizatihi kâim olup kelimada âmm lafızdan bağımsız olarak bulunabilir. Örneğin belirli bir kimse kastedilerek “Zeyd’i gördüm.” denildiğinde kelimada âmm bir lafız bulunmadığı halde Zeyd lafzı belirli bir şahsa delalet ettiğinden hâss olacaktır. Halbuki tahsis eksenli yaklaşım esas alındığında kelimada âmm bir lafız bulunmadığından, tahsis dolayısıyla da husus ilişkisine ulaşılamayacaktır.

Tahsis eksenli yaklaşımların husus kavramına ilişkin fıkıh usulünde ortaya çıkardığı bir diğer sakınca hususun göreliliği yaklaşımına kapı aralamasıdır. Şöyle ki, hususun, umumun tahsisi üzerinden ele alınması esasında umumun kapsamının daraltılarak umum ve husus kavramlarının bir kapsam ilişkisi halini almasına sebep olmaktadır. Buna göre kapsamı geniş olan ilişki umum adını alırken, tahsis ile sınırlandırılmış kapsamın sınırlandırılması ile husus ortaya çıkmış olmaktadır. Şu kadar var ki, umuma konu geniş bir kavramın sınırlandırılması ile ortaya çıkan dolayısıyla husus ifade eden bir kapsamın bizzat kendisi tahsise konu olduğunda artık âmm vasfı kazanacaktır. Örneğin, “İnsanlar, Allah’ın sözlerin en güzelini yüce ve müteşabih bir kitap olarak indirdiğine iman ettiler.” ifadesinde insanlar lafzı ile kastedilen müminler olmalıdır, zira bu inanca sahip olmayan insanlar da mevcuttur. Şu halde, âmm olan insanlar lafzı istimal bağlamı sebebi ile tahsise uğramış, ve husus ifade eden müminler kavramı ortaya çıkmıştır. Ancak “Hac, Allah’ın müminler üzerindeki hakkıdır.” dediğimizde aynı müminler kavramının bizzat kendisi tahsise uğrayarak âmm bir lafız konumuna gelmektedir. Zira, burada yükümlü olanlar müminlerin tamamı olmayıp yalnızca gerekli şartlara sahip müminlerdir. Bu durumda, tahsis eksenli bir yaklaşımda husus kavramının göreliliğe hale gelmesi durumu karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda incelememize konu olan tahsis eksenli yaklaşım sahiplerinin aynı zamanda izafi umum ve izafi husus kavramlarını kabul etmeleri yandırıncı olmayacak hatta kendi içerisinde tutarlı bir yaklaşım olarak görülebilir. Ancak hükmün kapsamını belirlemesinin yanı sıra delaletinin derecesine etki eden ve dolayısıyla hükümlerin tearuzunun halinde başat rol oynayan bir kavramın başka lafızlara göre izafi olarak belirlenmesi, fıkıh usulünün nesnel zeminin muğlaklaşması ve umum-husus ayrımının anlamını yitirmesi tehlikesine yol açabilecektir. Bu sebeple, çalışmamızda tahsis eksenli husus

yaklaşımlarından fayda mülâhaza edilse de, önerilen husus tanımı doğrudan tahsis eksenli bir yaklaşımı yansıtmayacaktır.

## 2. TEKLİK (VAHDET) EKSENLİ TANIMLAR

Debûsî, hâssı *إِلاَّ الْوَاحِدَ بِذَاتِهِ وَ مَعْنَاهُ* (manası veya zatı ile yalnızca teki kapsayan lafzın ismi) olarak tanımlamaktadır.<sup>673</sup>

*اسْمٌ لِلْفِظِ* ibaresi hâssın lafızlar için kullanılan bir isim olduğunu açıkça ifade etmektedir. Buradan Debûsî'nin manaları hâss dışına çıkardığı sonucuna varmak mümkündür.

*يَتَنَاوَلُ* ibaresi hususun da umum gibi bir kapsama ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

*الْوَاحِدِ* kaydı ise hususun herhangi bir kapsama ilişkisi olmayıp kapsadığı şeyin tek olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sebeple vahdet kaydının, kapsanılan ögesinin birden fazla olması sebebiyle umum ilişkilerini tanım dışına çıkardığını söylemek mümkündür. Şu kadar var ki, vahdet kaydı ile neyin kastedildiği, nelerin tek olarak vasıflandırılmaya uygun olduğu açıklığa kavuşturulması gereken bir konudur. Bu sebeple olsa gerek, Debûsî getirdiği hâss tanımının hemen ardından, husus kavramını teklik kavramı üzerinden ele almaya başlamaktadır. Bu doğrultuda, Debûsî ortaya üç farklı teklik dolayısıyla hâss türü ortaya koymaktadır.<sup>674</sup>

### a. Ayn - Cins - Nev' Hususu

Debusî, hususa ilişkin benimsediği ayn – cins – nev' ayrımını şu ifadelerle açıklamaktadır:

Hâssa gelince o, manası veya zatı ile yalnızca teki kapsayan lafzın isimdir.  
Husus ile cümleden ayn hususunu irade ettiğinde “Zeyd” demende olduğu gibi.  
Cins hususunu irade edersen insan, cin, melek dersin. Nev' hususunu irade ettiğinde ise kadın, erkek dersin.<sup>675</sup>

<sup>673</sup> Debûsî, s.94.

<sup>674</sup> Debûsî, s.94.

<sup>675</sup> Debûsî, s.94.

Debûsî'nin hâss tanımında yer verdiği بِذَاتِهِ (bizatihi) ve مَعْنَاهُ (manası ile) kayıtları, ayn – cins – nev' husus ayrımının anlaşılmasında yol gösterici nitelikte kabul edilmelidir. Zira, hâss lafzın tek bir şeyi bizzat veya manası ile kapsadığını ifade ettikten sonra tanımın açıklamasını ayn – cins – nev' husus türleri üzerinden vermektedir. Buna göre gerek cins hususuna ait insan, cin, melek gerekse nev' hususuna ilişkin kadın, erkek lafızları birer kavrama delalet edip bu kavramların dış dünyada en azından duyumsanabilen bir varlıklarının bulunmaması, cins ve nev' hususunu Debûsî'nin hâss tanımında belirttiği lafzın tekliği manası üzerinden kapsadığı husus biçimine yaklaştırmaktadır.<sup>676</sup> Bu durumda Debûsî cin ve tür hususunda lafız, tekliği manası üzerinden kapsamış olmaktadır. Gerek cins gerekse tür olsun kavramların zihinsel manaların haricinde, dışsal varlıklarının bulunmadığının kabulü halinde ise cin ve tür hususunda kapsanılan teklik mananın kendisi olacaktır. Cins ve nev' hususunu oluşturan kavramların, örneklem kümelerinin çoğunlukla birden çok zihinsel teklik barındırmasına karşın tek olarak kabul edilmeleri ise, kavramların zihinsel bir taayyün yani genel anlamıyla zihinsel teklik olarak telakki edilmeleri ile açıklamak mümkün gözükmektedir. Bu bağlamda cins ve nev' hususuna konu olan tekliklerin hakiki değil, itibarî teklik olarak vasıflandırılmaları<sup>677</sup> gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Alâuddîn es-Semerkandî, cins hususunda her ne kadar tek olsa da hususun mahalli konumundaki cinsin, canlı cinsi örneğinde olduğu gibi, birçok nev'i kapsadığını belirtmektedir. Aynı şekilde, Semerkandî'ye göre insan nev' hususunu oluşturmasına karşın kapsamında birçok şahıs bulundurmaktadır.<sup>678</sup> Bu noktada Semerkandî'nin cins ve nev' kavramlarını Debûsî'nin aksine mantıkçıların terminolojisine bağlı kalarak kullandığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Geldiğimiz noktada, cins ve nev' hususunun dışında kalmasıyla ayn hususunun mahallinin itibarî bir teklik olmadığı hususu kestirilebilir.<sup>679</sup> Buna göre,

<sup>676</sup> Nitekim Neseffî, insan ve erkek lafızlarının sırasıyla cins ve nev' hususunu oluşturmasını manalarının tekliği üzerinden açıklamaktadır. Neseffî, I/27.

<sup>677</sup> Buhârî, I/91; Sava Paşa (1904), *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (1892 tarihli Fransızca aslından Türkçeye çeviren Baha Arıkan), Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1956, II/88.

<sup>678</sup> Semerkandî, s.298.

<sup>679</sup> Semerkandî'nin ayn hususunun örneğini teşkil eden Zeyd, Amr gibi alemlerin medlûlü olan kişilerin bünyelerinde birçok cüz barındırmaları sebebi ile çokluk içermelerini ifade etmesi, ayn hususunu da temelde itibarî teklik olarak kabul ettiğinin bir göstergesi sayılabilir. Semerkandî, s.298.



bu mahal teklîğini salt zihinsel bir taayyün olmasından almayacağından, ayn hususunun kapsadığı teklîğin zihinsel yapılardan zihinsel teklik olması gerektiği anlaşılmaktadır. Şu kadar var ki, Debûsî'nin hususu بِذَاتِهِ (bizatihi) ve مَعْنَاهُ (manası ile) kayıtları ile iki farklı görünüm üzerinden tanımlaması, cins – nev' hususlarının dışında kalmasıyla ayn hususun kapsamasını mana üzerinden değil, bizatihi bir kapsama haline getirmektedir. Bu durumu, Debûsî esasında ayn hususuna örnek verdiği "Zeyd" lafzının bir kimseyi kapsamasının mana yoluyla olmadığını kabul ettiğinin bir işareti olarak görmek mümkündür. Şu halde, Debûsî'nin Zeyd lafzının teklîği kapsamının mana yollu olmadığı belirtmesinden, tanımda yer verdiği mana ibaresi ile mana-i zihniyi kastedip Zeyd lafzının medlûlünün mana-i harici yani dışsal bir varlık olarak kabul ettiğii sonucuna ulaşmak da mümkün gözükmektedir. Nitekim, ayn hususunun mahalli olan teklîğin dış dünyada somut bir karşılığı bulunduğundan ötürü bu teklîğe hakiki teklik adının verilmiş olması bu durumun bir göstergesi niteliğindedir.<sup>680</sup> Son tahlilde, hususa ilişkin tanım ve açıklamalarından Debûsî'nin, dışsal varlıkları bulunmadığından mahallin kavramlar olduğu cins – nev' husus ilişkisinin mana yani mana-i zihnî üzerinden kurulurken, dışsal varlığı bulunan teklîği kapsayan lafzın ise bizatihi bu dışsal teklîğe delalet etmesi ile ayn hususu ilişkisinin kurulduğunu kabul ettiğii çıkarımında bulunmak imkân dâhilindedir.

Debûsînin cins – nev' ayrımını hangi ölçüt yahut ölçütler üzerine inşa ettiğii hususu farklı yorumlara açık nitelikte gözükmektedir. Ayrıma ilişkin iki temel ölçüt önerilebilir. İlk olarak cins – nev' ayrımını kavramlar arasındaki kapsam farkına dayandırmak mümkündür. Buna göre kapsamı dar olan kavrama delalet eden lafız nev'(tür), dar olana nispetle geniş olana delalet eden ise cins hususunun örneğini oluşturacaktır. Bu durumda, Debûsî'nin ayrımı mantıkçıların nev' – tür ayrımının zıddı niteilgi taşıyacak, ayrıca mantıkçıların nev'u'l-envâ' olarak kabul ettikleri insan kavramı da daha dar kapsamlı erkek ve kadın kavramlarını nev' kabul ederek cins olarak isimlendirilebilecektir. Ancak Debûsî'nin, hem cins hem nev' kavramlarını mutlak olarak zikredip göreliliğinden bahsetmemesi bu yaklaşıma temkinli yaklaşılmasını gerektirmektedir. Debûsî'nin cins – nev' ayrımına temel oluşturması muhtemel bir diğeri bir ölçüt, mantıkçıların zâtî – arazî olarak

<sup>680</sup> Buhârî, I/91. Sava Paşa benzer şekilde hâss lafzın medlûlü olan teklîği hakiki – itibari ayrımı üzerinden ele almaktadır. Sava Paşa, II/88.

adlandırdığı ayrımdır. Buna göre erkek, kadın gibi kavramlar insan ve cins kavramının aksine araza ilişkin olduğundan tür olarak adlandırılırken insan, cin, melek gibi kavramlar mahiyete ilişkin olduğundan cins ismini alacaktır. Ancak kavramlara ilişkin mahiyet – araz ayrımı mantık ıstılahından neşet ettiğinden, bu yaklaşım kabul edildiğinde Debûsî'nin nev' – cins ayrımını mantıkçıların ıstılahı üzerinden geliştirdiği evvel emirde kabul edilmelidir. Son olarak, Debûsî'nin nev' – cins hususuna ilişkin verdiği örnekler kazuistik nitelikte kabul edilerek ayrıma ilişkin ölçüt getirmekten kaçınmak bir diğer yaklaşım olarak kabul edilebilirse de bu yaklaşımın kapsayıcılığı şüphe götürür nitelikte olacaktır.

Hanefi usulcülerinden Usmendî de, Debûsî'nin yaklaşımına benzer şekilde husususa ilişkin vahdet eksenli bir yaklaşım sergilemiştir. Üsmendî hâssı, لشيء واحد (tek bir şeyi kapsayandır.) şeklinde tanımlamakla,<sup>681</sup> hususu bir kapsama ilişkisi olarak kabul etmekle beraber, kapsamını tek olarak belirlemekle şümul yollu kapsamalardan ayrılmış olmaktadır.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, meseleye ilişkin أما وصف الكلام بأنه خاصّ و بأنه خصوص (Kelamın, hâss ve husûs olarak nitelendirilmesine gelince bunun manası, onun (kelamın) tek bir şey için vaz' olunmasıdır.)<sup>682</sup> ifadelerine yer vermektedir. Hâss ve hususu kelamın bir vasfı olarak kabul etmekle, kelama dair nahivcilerin genel kabulünden farklılaşan tanımlamasıyla tutarlı bir yaklaşım arz etmektedir. Şu kadar var ki, Basrî'nin hâssı vaz' kavramı üzerinden tanımlaması meseleye farklı bir boyut kazandırmaktadır. Zira Basrî'nin hâssı tek bir şeye vaz' olunma üzerinden ortaya koyması, mananın da bir şey olması sebebiyle tek manaya vaz' olunmuş her lafzın hâss olarak vasıflanması, dolayısıyla tanımın *genel anlamıyla hususu* tarif ettiği çıkarımını gündeme getirmektedir. Ancak Basrî'nin umum bahsini ele aldıktan sonra, و إذ قد أتينا على أبواب العموم فلنذكر أبواب الخصوص (Şu halde, umum bahislerini ele aldığımıza göre, husus bahislerine başlayalım.) ifadelerine yer vermesi<sup>683</sup>, hususun umumu içine alacak şekilde genel anlamı ile değil, umumun mukabili konumunda yer aldığına işaret etmektedir.

<sup>681</sup> Usmendî, s.201.

<sup>682</sup> Basrî, I/251.

<sup>683</sup> Basrî, I/250.

Benzer sorunsal, Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin tanımını ile benzerlik ifade sebebi ile Kelvezânî'nin husus tanımında da gündeme gelecektir. Kendisine tekaddüm eden Ebû Yâ'la'dan farklı olarak<sup>684</sup> istiğrakı umumun şartı olarak kabul eden Kelvezânî hususa ilişkin açık bir tanım getirerek de onun *el-Udde*'deki yaklaşımından ayrılmaktadır. Kelvezânî *et-Temhîd* adlı eserinde قولنا خاص و خصوص عبارة عما وضع (Hâss ve husus sözümüz, tek bir şeye vaz' olunmuş şeyden ibarettir.)<sup>685</sup> demekle hususa vahdet ekseninde yaklaşmaktadır. Kelvezânî'nin hâssı vaz' üzerinden tanımlaması ise beraberinde umum ve hususun birbirinde nasıl ayırt edileceği sorununu gündeme taşımaktadır. Şöyle ki, müşterek olmayan âmm bir lafız, tek bir mana için vaz' olunmuş olup bu mananın irtibatlı küllîsinin fertlerini (yahut doğrudan bu mananın fertlerini) kapsamakla umum ifade etmektedir. Buna göre, mana da bir şey olduğundan, hâss tek bir şeye vaz' olunmak üzerinden tanımlandığında, müşterek olmayan âmm bir lafzın hâss tanımı kapsamının dışında nasıl tutulduğu izaha muhtaç bir mesele halini almaktadır.

Basrî ve Kelvezânî'nin tanımlarının genel anlamıyla husus kapsamında değerlendirilmemesi yani âmm lafızları kapsamı dışında bırakması, tek bir şey için vaz' olunma ibaresinin tahlili ile mümkün gözükmemektedir. Tanımın umumu kapsam dışı tutması için, lafzın vaz' olunduğu mananın irtibatlı küllîsinin kapsamındaki fertlere delalet etmemesi gerektiği açıktır. Şu halde, müşterek olmayan âmm lafızlar tek bir manaya vaz' olunsalar da, birden fazla ferde delalet ettiklerinden hâss kapsamında yer almamalıdır. Buna göre, hâss lafzın vaz' olunduğu tek şey, küllîsinin fertlerine delalet ettiği bir mana olmamalıdır. Ulaşılan bu sonuçtan, küllîsinin fertlerine delalet etmedikçe bir lafzın hangi manaya vaz' olunursa olunsun hâss olarak vasıflanacağı sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu çıkarım, aynı zamanda manaların zihinsel birer yapı olarak kabul edilmeleri halinde, *zihinsel taayyün* yani *genel anlamda zihinsel teklik* ifade etmeleri durumuyla da uygunluk arz etmektedir. Zira, vaz' olunan mana ister zihinsel teklik, ister zihinsel küme isterse kavram olsun, salt zihinsel bir yapı olmaları sebebiyle özne tarafından tek olarak mülâhaza edilip dolayısıyla tek olarak taayyün etmesi mümkündür. Bu durumda “İsa (as) kavmini Allah'a kulluğa çağırmıştır.” cümlesinde İsa alemleri tek bir zihinsel teklik için, “İnsan,

<sup>684</sup> Ebû Yâ'la, I/140.

<sup>685</sup> Kelvezânî, II/71.

dille hamdedebilen bir canlıdır.” ifadesinde ise insan lafzı tek bir kavram için vaz’ olunduğundan hâss birer lafız olacaktır. Aynı şekilde “Çiçekler, zihnimize olumlu çağrışımlar yapan bir manadır.” ifadesinde çiçekler lafzı çiçek kavramının fertlerine değil, vaz’ olduğu zihinsel yapının bizzat kendisine delalet ettiğinden hâss bir lafız olacaktır. Ancak aynı çiçekler lafzı yine tek bir manaya vaz’ olduğu halde “Rüzgarla birlikte, bütün çiçekler dört bir yana savruldu.” cümlesinde çiçek fertleri topluluğuna delalet ettiğinden âmm bir lafız olacaktır. Tanımın âmm lafızları kapsamının dışında tutması için, lafzın manasının irtibatlı olduğu küllînin fertlerine delalet ettiği bu ihtimalin hâss bir lafız olmadığından tanımdan yola çıkılarak anlaşılabilirliği gerekmektedir. Zira müşterek olmayan bir âmm lafız da tek bir manaya vaz’ olunmuş olduğundan, tanımın koşullarını sağladığı kanısı zihinlerde oluşacaktır. Oluşan bu kanıyı bertaraf etmek için gündeme gelebilecek muhtemel çözüm önerilerinden biri, lafzın manasının irtibatlı küllîsinin (yahut doğrudan manasının) fertlerine delalet ettiği durumda vaz’ olduğu tek bir şey olmayıp lafız medlul konumundaki fertlerin tamamı için vaz’ olunmuştur. Nitekim, âmm bir lafzın söz konusu fertler için vaz’ olunmadığı kabul edildiğinde, lafzın vaz’ olunmadığı şeylere delaleti söz konusu olduğundan âmm lafızların hakiki manalarında değil, mecaz anlamda kullanıldıkları sonucuna varılacaktır. Halbuki, mecaz anlamda kullanılma bir lafzın umum ifade etmesinin zorunlu sonucu olarak görülemeyeceğinden medlûl konumundaki fertleri lafzın birer mevzû’un lehi olarak görmekten başka seçenek kalmamaktadır. Bu durumda, birden fazla ferde delalet eden âmm bir lafzın, vaz’ olduğu birden fazla şey olduğundan âmm lafızlar tanım kapsamından çıkmış olacaklardır.

Lafzın delalet ettiği fertlere aynı zamanda vaz’ olunmuş olduğu yaklaşımı her ne kadar Basrî ve Kelvezânî’nin husus tanımlarına efradına câmi’ ağıârına mâni’ bir görünüm kazandırsa da önemli bir soruna kapı aralamaktadır. Şöyle ki, lafzın delalet ettiği fertlerin her biri için vaz’ olunmuş olması, lafzın birden fazla şey için vaz’ olunması yani, müşterek bir lafız haline gelmesine sebep olmaktadır. Zira, lafzın her bir fert için ayrı ayrı vaz’ olunmuş olması hali, ancak âmm lafzın müşterekliğinin kabulü halinde mümkün gözükmektedir. Bu durum ise, birden fazla ferde delalet etmesi sebebi ile âmm olan her lafzın müşterek kabul edilmesi gibi benimsenmesi zor bir çıkarıma yola açmaktadır. Temelde yine fert – vaz’ olunan mana ilişkisi

temelinde düğümlendiği görülen meselenin, vaz' ve lügat ilimlerince yapılacak ileri çalışmalarla çözümlenmesi, fıkıh usulü bağlamında zuhur eden bir beklenti halini almaktadır.

Husus bağlamında fert – vaz' olunan mana ilişkisinin okunmasında Âmidî'nin hususun mahiyetine ilişkin getirdiği tanımlama önem kazanmaktadır. Tahsis eksenli yaklaşımların hususun mahiyetini ortaya koyamadığı yönündeki eleştirilere yer verdikten sonra ortaya koyduğu çözüm yöntemi ile Âmidî ikili bir husus yaklaşımı önermektedir. Bunlardan biri, bir şeyin kendinden daha âmm olan şeye nispetle hâss olarak vasıflandırılmasıdır.<sup>686</sup> Bir lafzın, kendi medlülünde başka şeylere de delalet eden başka bir lafza nispetle hâss kılındığı bu durum hususun izafi kullanımını oluşturacaktır. Husus mahiyeti üzerinden ele alındığında ise Âmidî hâssı, اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه (Medlülünde çokluğun birlikteliğine uygun olmayan tek bir lafızdır.) şeklinde tanımlamaktadır. Âmidî bu hâss türüne ise Zeyd, Amr gibi alemleri örnek göstermektedir.<sup>687</sup> Şu halde, medlülün bünyesinde iştirak halinde bulunmalarına müsaade etmediği çoklukla kastettiği aynı küllî içerisinde yer alan fertler topluluğu olmalıdır. Zira aksi takdirde, Zeyd veya Amr aleminin medlülünde konumundaki mana el, ayak, yüz gibi çoklukların kendinde birlikte bulunmalarına müsait olduğundan hâss olarak nitelenememeleri gerekirdi. Hâss lafız medlülünde yer alamayacak çokluğun fertler topluluğu olarak benimsenmesi halinde ise, Zeyd alemi kullanıldığında Zeyd kişinin eli, ayağı ve yüzü, Zeyd kişisi ile birlikte bir fertler topluluğu olarak düşünülmemeyeceğinden Zeyd alemi hâss tanımı kapsamında yer alacaktır. Ancak dikkatlerden kaçmayacağı üzere hâss bir lafzın delalet ettiği mananın, cüzleri ile birlikte bir fertler topluluğu oluşturulması için, söz konusu cüzlerin küllînin (kavramın) örneklem kümesinin birer elemanı konumunda olmamalıdır. Aksi takdirde, Zeyd alemine ilişkin kavram varlık olarak seçildiğinde Zeyd'in cüzleri de varlık kavramının birer ferdi olacağından Zeyd aleminin âmm olması gibi istenmeyen bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumun önüne geçmek içinse hâss lafzın irtibatlı küllisinin fert kavramı ile birlikte tanıtılması gerekmektedir. Şu halde Âmidî'nin tanımı اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك أفراد الكلي المرتبط فيه (Medlülünde irtibatlı küllisinin fertlerinin birlikteliğine uygun olmayan tek bir

<sup>686</sup> Âmidî, II/243.

<sup>687</sup> Âmidî, II/243.

lafızdır.) halini almalıdır. Ancak bu durumda da tanım, hâss lafzın medlûlüne vasıflandırma yöntemi ile delalet etmesi halinde geçerli olacaktır. Zira, hâss lafzın alem olması durumunda medlûlün bir vasfı üzerinden belirtilmesi söz konusu olmadığından irtibatlı küllînin varlığından söz edilemeyecektir. Meseleyi, bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse أكرم هذا الرجل (Şu adam ikramda bulun!) ifadesinde الرجل lafzı irtibatlı küllisi olan adam kavramının tek bir ferdine delalet etmesi ile getirilen tanım gereğince hâss olması hususunda herhangi bir sıkıntı yoktur. Ancak أكرم زيداً (Zeyd'e ikramda bulun!) örneğinde Zeyd lafzının irtibatlı küllisi tespit edilemediğinden, tanım hâss olan Zeyd lafzını kapsamına almayacak dolayısıyla da câmi' nitelik göstermeyecektir.

Âmidî'nin husus tanım önerisinin vaz' kavramını barındırmaması, vaz' olunan şey ve fert ilişkisine dair sorunsalları kapsam dışı bırakması ile önem arz etmektedir. Buna göre hususiyetin delalet ilişkisi üzerinden ifade edilmesi ayrıca vaz' olunmuş şeyin tespiti incelemesini gerektirmediğinden daha yalın bir tanımlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Şevkânî'nin zikrettiği, الدال على مسمى واحد, (Hâss, tek bir müsemmaya delalet eden lafızdır.)<sup>688</sup> tanımı teklik (vahdet) eksenli olmakla birlikte hususu delalet üzerinden tarif etmektedir. Tanıma göre, bir lafzın hâss olabilmesi için tek bir müsemmaya delalet etmesi gerekmektedir. Bu noktada, müsemma ile kastedilenin, hâss olan lafzın müsemması mı olduğu yoksa başka bir lafızla isimlendirilmesi mümkün olan bir şeye delalet etmenin lafzı hâss kılmak için yeterli mi olduğu sorunu karşımıza çıkmaktadır. İlk ihtimalde lafzın kendisi ile isimlendirilen bir müsemmaya delalet etmesi, hâss olarak vasıflanması için kâfi gelmektedir. Buna göre, أكرم هذا الرجل (Şu adam ikramda bulun!) ve أكرم زيداً (Zeyd'e ikramda bulun!) cümlelerinde الرجل (adam) ve زيداً (Zeyd) lafızları tek bir müsemma olan belirli bir kimseye delalet ettiklerinden ötürü hâss birer lafız olacaktır. Lafızların belirli bir kimse ile beraber, o kimsenin cüzlerine tazammunî olarak delalet ettiği itirazına ise bu bağlamda tanımda yer verilen müsemma ibaresi üzerinden yanıt verilebilir. Bu göre, her ne kadar lafızlar belirli bir kimsenin el, kol, yüz gibi kısımlarına delalet etse de, bu cüzlerin adam, Zeyd gibi isimlerle isimlendirilmesi uygun olmadığından yani söz konusu cüzler lafızların müsemması konumunda olmadıklarından, الرجل (adam) ve زيداً (Zeyd) lafızları birden fazla

<sup>688</sup> Şevkânî, I/627.

müsemmaya delalet etmeyecek, dolayısıyla hâss birer lafız olacaklardır. “Rüzgarla birlikte, bütün çiçekler dört bir yana savruldu.” örneğinde ise çiçekler lafzı her ne kadar çiçek fertlerine delalet etse de, tekil olduklarından ötürü bu fertlerin hiçbiri “çiçekler” isminin müsemması konumunda olamayacaklardır. “çiçekler” lafzının manası, “Çiçekler, zihnimizde olumlu çağrışımlar yapan bir manadır.” cümlesinde lafızla isimlendirilen şey yani lafzın müsemmasını oluşturduğundan ve bu müsemma da tek bir zihinsel yapı olduğundan ifadedeki “çiçekler” lafzı hâss hale gelmektedir. Yaklaşımına ilişkin dikkatlerden kaçmayan bir nokta ise, hâssın müsemma üzerinden tanımlanması sebebi ile isim olmayan fiil, harf ve mürekkep lafız türlerinin hususiyetine imkan vermemesidir. Zira bir lafzın kendisine ait tek bir müsemmasının bulunması, aynı zamanda lafzın isim olmasını gerektirmektedir. Bu noktada, ismin genel anlamı ile, kelimenin karşılığı olacak şekilde kullanıldığı dolayısıyla fiil ve harflerin medlûlleri için de müsemma denilebileceği genişletici bir yorum olarak karşımıza çıkabilir. Diğer taraftan tanımda مسمًى (müsemmâ) ifadesinin nekre olarak gelip lafza izafe edilmemesi, yaklaşımın müsemma ile kastedilenin hâss lafız ile isimlendirilen müsemma olduğu yönündeki kabulünün benimsenmesini zorlaştırmaktadır. Bu durum ise bizi, hâss lafzın mahallini oluşturan müsemmanın başka lafızlarla isimlendirilmesi imkanına göre belirlendiği ihtimale götürmektedir. Buna göre bir şeyin, herhangi bir lafızla isimlendirilmesinin mümkün olması, o şeyi hususun muhtemel mahalli haline getirmektedir. Bu durumda, her varlığın en azından “şey” olarak isimlendirilmesi mümkün olduğundan tanım الدال على شيء واحد (Hâss, tek bir şeye delalet eden lafızdır.) halini almaktadır. Tanım gereğince, belirli bir kimse için söylenen الرجل (adam) ve زيداً (Zeyd) lafızları, aynı zamanda belirli bir kimsenin cüzlerine tazammunî olarak delalet edip bu cüzler de şey isminin müsemmaları olduklarından, birden fazla müsemmaya delalet ettiklerinden ötürü lafızlar hâss kapsamına giremeyeceklerdir. Şu halde, kendilerinde tazammunî delaletin tahakkuk edemediği, cüz barındırmayan şeyler hariç diğer şeylere delalet eden lafızların hâss olmaları bu yaklaşıma göre mümkün değildir. Hususun göreliliği sonucuna da yol açabilecek olan bu duruma ise Tuff'nin hâss tanımını çözüm getirebilecek nitelikte gözükmektedir.

Tûfî, *Ravdatu'n-Nâzir*'i ihtisar ederken, her ne kadar İbn Kudâme'nin tahsis eksenli bir husus yaklaşımı sergilemesinden ötürü<sup>689</sup> açıklamalarını tahsis üzerine yoğunlaştırırsa da eserinde hususa ilişkin müstakil bir tanım vermektedir. Tûfî'ye göre hâss, *اللفظ الدال على شيء بعينه* (Bir şeyin bizatihi kendisine delalet eden lafızdır.)<sup>690</sup> Tûfî hâssı bu şekilde tanımlamasına ilişkin olarak *Şerhu Muhtesari'r-Ravza*'da şu ifadelere yer vermektedir:

Hâss, bir şeyin bizatihi kendisine delalet eden lafızdır, çünkü o âmmın mukabilidir. Âmm ise tayin olmaksızın şeylere delalet etmektedir. Dolayısıyla, hâssın zikrettiğimiz gibi olması gerekmektedir. Şu halde, “adamlar” âmm iken Zeyd, Amr, şu adam hâss birer lafızdır.”<sup>691</sup>

Tûfî'nin ifadelerinden, âmma ilişkin kabul ettiği birden fazla şeye delalet etme ve medlûllerin tayin olunmama kriterlerinin mukabili olarak, hâss lafzı medlûlünün tek ve tayin olunmuş olma kayıtları üzerinden tanımladığı anlaşılmaktadır. Tanımda, *شيء واحد* (şey) ibaresine müfred olarak yer verilmesi *اللفظ الدال على الخاص هو اللفظ الدال على* (Hâss, tek bir şeye delalet eden lafızdır.) tanımının teklik şartını sağlamakla beraber hâss lafzın aynı zamanda medlûlünün cüzüne de tazammunî olarak dolayısıyla da birden fazla şeye delalet etmesi sorununu tekrar gündeme getirecektir. Bu noktada Tûfî'nin *بعينه* kaydı ile getirdiği medlûlün tayin olunma kaydı önem kazanmaktadır. Buna göre, istiğrak lâmı ile marife kılınmış *الرجال* (adamlar) lafzı her ne kadar Zeyd ve Amr kişilerine delalet etse de bu delalette mütekellim Zeyd ve Amr kişilerini bizzat mülâhaza etmemektedir. Diğer bir deyişle, mütekellim bütün adam fertlerini zihninde zihinsel bir taayyün olarak düşünmediğinden ötürü, söz konusu fertleri bizzat değil, salt adam kavramının fertleri olarak mülâhaza etmektedir. Şu halde, medlûlün tayin olunabilmesi için mütekellimin zihninde, zihinsel bir taayyün olarak düşünülmesi yani mütekellimin lafzın delalet ettiği manayı bizzat belirlemesi gerektiği açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla, tayin olunma kaydı medlûlün aynı zamanda muayyen kılınması

<sup>689</sup> İbn Kudâme, II/52.

<sup>690</sup> Ebu'r-Rabî' Necmüddîn Suleymân b. 'Abdilkavî b. 'Abdilkerîm b. Sa'îd el-Hanbelî et-Tûfî (v.716/1316), *Muhtasari'r-Ravda* (*Şerhu Muhtasari'r-Ravda* ile birlikte), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1987, II/550.

<sup>691</sup> Ebu'r-Rabî' Necmüddîn Suleymân b. 'Abdilkavî b. 'Abdilkerîm b. Sa'îd el-Hanbelî et-Tûfî (v.716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (*Muhtasari'r-Ravda* ile birlikte), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1987, II/550.



sonucunu doğurmakta, bu sebeple de belirliliği hususun bir parçası haline getirmektedir. Bu durumda, Tuffî'nin tanımı bir lafzın hâss olabilmesi için medlûlünün muayyen (belirli) olma koşulunu ortaya çıkarmakta, delaleti biayni yolla olmayan yani belirsiz ifadeleri hâss tanımı dışında bırakmaktadır. İşte getirilen bu belirli olma kaydı hususun göreliliği meselesini çözer mahiyette gözükmemektedir. Zira, mütekellim zihninde Zeyd kişisini belirleyerek (muayyen kılarak) Zeyd lafzını kullandığında, lafzın biaynihi olarak delalet ettiği Zeyd kişinin bizatihi kendisi olmaktadır. Zeyd'in eli, kolu, yüzü gibi parçaları ise kullanım esnasında mütekellimin zihninde ayrı ayrı taayyün etmediğinden, Zeyd lafzının bu cüz'lere tazammunî delaleti biaynihi vasfını taşımadığından tanım kapsamına giremeyecektir. Dolayısıyla biaynihi şartını sağlayarak tanım kapsamına giren tek delalet, lafzın, mütekellimin kendi zihninde muayyen kıldığı Zeyd kişinin bizzat kendisini gösterdiği delalet olacaktır. Bu sebeple, Zeyd'in cüzlerinin hususun ayrı ayrı mahalleri olmaları biaynihi kaydı ile ortadan kalktığından, Zeyd lafzı medlûlünün tek olması şartını sağlayacağından ötürü, belirli bir kimse için kullanılan Zeyd aleminin husus tanımı dışında kalacağı sonucunun önüne geçilmiş olacaktır. Ahd-i hâricî için olan lâm-ı tarif ile belirlenmiş çoğul lafızların âmm olarak kabul edilmelerinde ise, lafız her ne kadar biaynihi şartını sağlasa da, tanım da zikredilen medlûlün tek bir şey olması kaydı, bu lafız türünü hâss tanımı dışarısında bırakacaktır.

### 3. İNFİRAD EKSENLİ TANIMLAR

Tanımında infirad kaydına yer vererek hususa ilişkin infirad eksenli bir yaklaşım sergileyen Pezdevî hâssı الْإِنْفِرَادِ وَانْقِطَاعِ الْمُشَارَكَةِ (Ortaklık barındırmayıp infirad üzere, tek bir manaya vaz' olunmuş her lafız) şeklinde tanımlamaktadır.<sup>692</sup>

كُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى وَاحِدٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَانْقِطَاعِ الْمُشَارَكَةِ ibaresi âmm olup aklî, tabîî ve vaz'î tüm delalet yollarını kapsamaktadır. Bu sebeple mühmel veya müstamel bütün lafızlar tanım kapsamına girmektedir. Bu noktada, tanıma كُلُّ lafzı ile başlanması sebebiyle bilhassa

<sup>692</sup> Bezdevî, s.96. Tanım modern dönem usulcülerinden Devâlîbî ve Muhammed Ebû Zehra tarafından da benimsenmiştir. Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî (v.1424/2004), *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-İlm lil-Melââyîn, Beyrût 1965, s.143, Muhammed Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fikh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, m.y. t.y., s.158

mantıkçılar cenahından serdedilen itiraz ve bu itirazlara karşı getirilen argümanlar hatıranmalıdır.

وَضِعَ لِمَعْنَى ifadesi ile vaz' dışındaki delalet yolları dolayısıyla mühmel lafızlar tanım dışı kalmaktadır. Buhârî hakikat ve mecaz kullanımların tanımın kapsamına girdiklerini belirtmiştir.<sup>693</sup> Buradan vaz' ibaresinin geniş anlamıyla aslî ve tevilî vaz'ı kapsayacak şekilde anlaşıldığı açığa çıkmaktadır. Ancak yine Buhârî'nin umum-husus ayırımının aslî vaz'a dayandığı ve iradenin bu sınıflandırma içerisinde dahil olmadığını ifade etmesi<sup>694</sup> açıklığa kavuşturulması gereken bir tearuz olarak gözükmemektedir. Nitekim hakikat ve mecaz, irade ile sabit olmakta, yalnızca aslî vaz'a bakarak hakikat ve mecazdan bahsetmek ise mümkün gözükmemektedir.<sup>695</sup>

وَاجِدٍ kaydı ile müşterek lafız tanım dışına çıkmaktadır. Çünkü müşterek lafız bedel yolu ile birden çok mana için vaz' olunmuştur.<sup>696</sup> Bu noktada vaz' ibaresinden aslî vaz'ın anlaşıldığı açıktır. Zira müşterek bir lafza, müstamilin iradesi bittiğinde klasik Hanefî çizgisine göre artık tüm manalarına delalet etmesi yani müşterekin umumu mümkün olmadığından,<sup>697</sup> müstamel bir lafzın müşterekliğinden bahsedilemeyecektir.

مَعْنَى ifadesinin müfred olmasından dolayı وَاجِدٍ kaydına tanımda yer verilmesinin gerekli olmadığı itirazına Buhârî mana kelimesinin incelenmesi üzerinden cevap vermektedir.<sup>698</sup> Hatırlanacağı üzere mana, terim anlamını عَنِ fiilinden<sup>699</sup> masdar olarak kazanmıştır.<sup>700</sup> Kelimenin ibtidaen masdar anlamıyla kullanılması durumunda Buhârî masdarın cins olması sebebiyle mananın tekil, ikil veya çoğul olarak kullanılmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Örneğin لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاجِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا (Bugün bir kere yok olmayı istemeyin, çok kere yok olmayı isteyin!)<sup>701</sup> ayetinde aynı ثُبُورًا (yok olma) masdarı hem teklik hem de çokluk için kullanılmıştır. Bu sebeple masdar olan mananın tekliğini ifade etmek için وَاجِدٍ

<sup>693</sup> Buhârî, I/89.

<sup>694</sup> Buhârî, I/89.

<sup>695</sup> Buhârî, I/89.

<sup>696</sup> Şâşî, s.27-30.

<sup>697</sup> Debûsî, s.94; Serahsî, I/125.

<sup>698</sup> Buhârî, I/90.

<sup>699</sup> Halîl b. Ahmed, III/243.

<sup>700</sup> Câmî, s. 36.

<sup>701</sup> 25. Furkân, 18.

kaydının konulması zorunludur. Mananın ism-i mef'ul manasında kullanılması ihtimalinde de durum farklı değildir. كَانَتَا رَتْقًا (İkisi de bitişikti.)<sup>702</sup> ayetindeki “bitişik olma” masdarı ism-i mef'ul olarak bitleştirilmiş iki şey manasındadır. İkil olmasına rağmen masdarın müfred sığısında gelmesi ism-i mef'ul manasında kullanılsa dahi mananın tekil, ikil ve çoğul olarak kullanılabilceğini göstermektedir. Dolayısıyla ism-i mef'ul anlamında kullanıldığı ihtimalinde de mananın وَاِجْدِ kaydı ile kayıtlanması gereklidir.<sup>703</sup>

على الإنفراد ifadesine âmm lafızları tanımdan çıkarmak için yer verildiği anlaşılmaktadır. Buhârî, birden çok ferdi kapsayan tek bir manaya vaz' olunmuş âmm lafzın infirad şartını taşınamaması sebebiyle tanımdan çıktığını belirtmektedir.<sup>704</sup> Şu halde âmm lafzın birden fazla ferdi barındırması gerektiği, hâss bir lafzın ise âmmdan ayrı olarak birden fazla ferdi kapsamaması gerektiği sonucuna varmaktayız.

وَأَنْقِطَاعِ الْمُشَارَكَةِ kaydı ise infiradı tekit içindir. Zira infirad her ne kadar harice çağrışım yapsa da hâss olan şeyin mahiyeti ile yakından ilişkilidir. Bu kayıta ise hâss bizzat dışındaki ögeler üzerinden anlaşılmaktadır.<sup>705</sup>

وَكُلُّ اسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ (ve infirad üzere bilinen bir müsemmaya vaz' olunmuş her isimdir.)<sup>706</sup> ibaresi ile ilavede bulunmaktadır. Getirilen bu ifadeyi iki farklı çerçevede ele almak mümkündür. İlk yaklaşıma göre bu ifade tanıma dahil olmayan bir ziyade olup önemi dolayısıyla hususun yalnızca bir türüne işaret etmektedir.<sup>707</sup> Şöyle ki mana için vaz' olunmuş olmaları ile isim, fiil ve harfler tanımın kapsamına girerken musannif söz konusu ziyade ile ismin önemine ayrıca dikkat çekmiş olmaktadır. Ancak Buhârî tanımda geçen müsemma ibaresini müşahhas ve muayyen nesnelere karşılığı olarak kullanıldığını kabul etmektedir.<sup>708</sup> Şu halde, isim hakiki tekliğe delalet etmesi ile ayn hususunu oluşturmaktadır. Musannifin isimler dolayısıyla ayn hususunu bilhassa zikretmesi diğer husus türleri olan nev' ve cins hususunun aksine ayn hususunun yapısında ortaklık

<sup>702</sup> 21. Enbiyâ, 30.

<sup>703</sup> Buhârî, I/ 90.

<sup>704</sup> Buhârî, I/89.

<sup>705</sup> Buhârî, I/89.

<sup>706</sup> Bezdevî, s.96.

<sup>707</sup> Buhârî, I/90.

<sup>708</sup> Buhârî, I/90.

bulundurmaması ile husus kavramı içerisindeki önemi dolayısıyla. Ancak Buhârî'nin getirdiği bu yaklaşım âmm bir lafız olan كُلُّ اسْمٍ (her isim) ibaresinin bir muhassıs olmadan tahsis edilmesi sorununa yol açmaktadır. Bu sebeple üç zamandan biri ile ilişkili olmayan, ancak müşahhas muayyen nesnelere için vaz' olunmamış lafızlar ıstılahi olarak isim olsalar da ifadenin kapsamı dışında kalmaktadırlar.

Buhârî'nin isim ile hakiki tekliğin kastedildiği yaklaşımı devam ettirildiğinde tanımın ilk kısmında yer verilen mana ibaresi ile müşahhas muayyenlerin dışında kalan tekliklerin kastedilmiş olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir. Buna göre musannif tanımını iki kısma ayırmış olmakta ve ilk yaklaşımda ziyade olarak kabul edilen ifade, bu durumda tanımın ikinci kısmını oluşturmaktadır. Tanımın ilk kısmında itibari tekliği temel alan cins ve tür hususunu teşkil eden lafızlar ikinci kısmında ise hakiki tekliği esas alan ayn hususuna ilişkin lafızlar husus kavramına dâhil edilmiştir. Bu sebeple olacak ki Buhârî ilk kısma itibari husus ikinci kısma ise hakiki husus adını vermektedir.<sup>709</sup> Şu halde husus iki çeşidi üzerinden ortaya konmakta olup, hâss bizzat hâss olması sureti ile tanımlanmamaktadır.

Pezdevî'nin husus yaklaşımının ortaya konulup tahlil edilmesinde infirad kaydı ile neyin kastedildiği ve bu kaydın nasıl anlaşılması gerektiği kilit konumda bulunmaktadır. Pezdevî tanıma ilişkin açıklamasında اخْتَصَّ فلان بكذا (Falan kimse, şunda hâss oldu.) ifadesinin söz konusu kimsenin o hususta infirad niteliği gösterdiği, yine فلان خاص فلان (Falan kimse, falancanın hâssıdır.) denildiğinde o kimsenin belirtilen hususta münferid olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu tespitten hareket eden Pezdevî فصار الخصوص عبارة عما يوجب الإنفراد و يقطع الشركة (Şu halde, husus infiradı gerektiren ve ortaklığı engelleyen şeyden ibaret olmaktadır.) sonucuna ulaşmaktadır.<sup>710</sup> Buna göre, husus ve infiradın lugavî anlamda yakın ve birbirini gerektiren lafızlar olmaları, infirad üzerinden tarifin hususun anlaşılması noktasında katkı sağlayacağı açıktır. Ancak bu durum, hususun lugavî olarak aynı anlama gelen başka bir kavram ile ifadesi sebebi ile bir şeyin yine kendisi üzerinden tarifi teselsülüne neden olabilecektir. Bu noktada, söz konusu lugavî döngüden kurtulmak için infiradın lugavî manasının dışında ıstılahî anlamı üzerinden ele alınması gereği ortaya çıkmaktadır.

<sup>709</sup> Buhârî, I/91.

<sup>710</sup> Bezdevî, s.96.

Bir hususta infirad göstermenin, başka kimse ile o hususta ortaklık paylaşmama anlamına gelmesinden<sup>711</sup> yola çıkılarak, kelimenin kök harflerini (فرد) paylaştığı fert kavramı arasında bağlantı kurmak mümkün gözükmemektedir. Cevherî'nin infirad niteliği taşıyan şeyi (munferid), fert kavramı ile açıklaması bu bakımdan önemlidir.<sup>712</sup> Şu halde, infirad kaydının anlaşılmasında fert kavramından hareket edildiğinde karşımıza, kaydın lafzın medlûlünün tek bir fert olmasını ifade ettiği sonucu çıkmaktadır. Lügavî teselsülden kurtulmak için ferdi, lüğat değil terim anlamı üzerinden ele aldığımızda ise fert, kendisi ile vasıflandığı kavramın örneklem kümesinin bir elamanı yani söz konusu küllînin bir cüz'îsi anlamına gelecektir. Bir zihinsel tekliğin ferd olarak nitelendirilebilmesi için belirli bir kavrama ait örneklem kümesinin bir elemanı olması gerektiği kabul edildiğinden, infirad kaydı, hususun konusu olabilecek teklikleri bir kavramın örnekleme olan teklikler ile sınırlı tutmuş olmaktadır. Bu noktada karşımıza, fert vasfı taşımayan tekliklerin mevcudiyeti meselesi çıkmakta olup, zihnimizdeki her bir zihinsel tekliğin kendisini vasıflayan bir kavrama sahip olup olmadığı sorusu, böyle tekliklerin varlığını belirlemede önem arz etmektedir. Eğer bir kavram ile vasıflandırılmayan bir teklik var ise bu durumda tanım bu teklikleri kapsamı dışında bırakmış olacaktır. Meseleyi örnek üzerinden açıklığa kavuşturmaya çalışırsak belirli bir şahıs için kullandığımız “Zeyd” aleminin bir zihinsel tekliğe delalet ettiği açıktır. Bu zihinsel teklik insan kavramının bir örneklemini teşkil ettiği için biz “Zeyd” alemini bir fert olarak düşünmekteyiz. Şimdi farklı bir örnek üzerinden daha önce hiç karşılaşmadığımız bir varlık gördüğümüzü düşünelim. Bu varlığın zihnimizde oluşturduğu tekliği anlatım konusu kılmak için “görülmemiş”, “garip” gibi kavramlarla nitelermemiz mümkündür. Bunların da ötesinde algıladığımız şeyin en azından bir varlık olması sebebiyle “varlık” yahut “şey” kavramları ile nitelendirilmesi dolayısıyla bu kavramların birer ferdi haline gelmesi mümkündür. Diğer taraftan zihinsel teklik dışındaki zihinsel yapılardan zihinsel küme örneklemlerinin zihinsel küme, kavram örneklemlerinin ise kavram olarak nitelendirilmesi dışında, ontolojik düzlemi tartışmalı olsa da bu yapıların, en azından mevcudiyetlerinden bahsedilebildiğinden, varlık yahut şey kavramlarının da birer ferdi oldukları ifade edilebilecektir. Şu halde, zihinsel küme ve kavramların da fert olmaları mümkün olduğundan, bu yapıların belirlenerek lafzın bizzat medlûlü

<sup>711</sup> Neseфі, I/28.

<sup>712</sup> Cevherî, s.802.

konumunda yer almaları halinde bu yapılara delalet eden lafızların hâss tanımını kapsamında kabul edilmeleri gerekmektedir.

Geldiğimiz noktada dikkatlerden kaçmayacağı üzere, kavramların teklik olarak kabulünden meydana gelen görelilik bu yapıların aynı zamanda birer fert olarak düşünülebilmesi imkânı dolayısıyla infirad kaydında da geçerli olmaktadır. Daha açık bir ifade ile tek olan bir şeyi teklik yahut fert olarak vasıflandırmak arasında bir fark kalmamaktadır. Ortaya çıkan bu sonuç, esasında tek olmaktan kaynaklanan hiç de garipsenmemesi gereken bir durumdur. Şöyle ki hatırlanacağı üzere, biz kavramlara ve dolayısıyla onun örneklerini ifade eden fert kavramına birden fazla zihinsel tekliği bir arada düşünebilme süreci içerisinde başvuruyorduk. Zira birden fazla tekliği bir araya getirebilmek, zihinsel tekliklerin soyutlanan vasıfları arasından özneye benzer nitelikte gözüküklerinin birbirlerine yaklaştırılması suretiyle ulaşılan, vasfın bir prototipi konumunda olan kavramın bu tekliklere yüklenmesine ve nihayetinde bu tekliklerin kavramın birer ferdi konumuna gelmesine bağlı olmaktadır. Dolayısıyla birden fazla zihinsel tekliğin bulunmadığı bir mahalde bir tekliğin fert olarak ifade edilmesi yöntemi, aynı yere varan ancak daha uzun ve karmaşık bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple hâssın, medlulü olan şeyin doğrudan teklik olarak adlandırılması taşıdığı sadelik ve netlik sebebi ile daha makbul bir yöntem olarak gözükmektedir. Hususun göreliliği sorunundan kaçınılması için fert kavramının beraberinde bir irtibatlı küllînin belirlenmesini gerektirmesi, infirad kaydının fert kavramı üzerinden incelenmesinin yol açacağı bir diğer sorundur.

İnfirad kaydının fert kavramı üzerinden ele alınmasının yol açtığı temel sorunlar, lügavî teselsülden kurtularak Pezdevî'nin tanımının sıhhatinin korunması için infirad kaydının, farklı bir terimsel manaya hamledilmesi gerekliliğini açığa çıkarmaktadır. Bu noktada, Buhârî'nin kayda ilişkin şu açıklamaları önem kazanmaktadır:

المراد من قوله على الإنفرا كون اللفظ مُتناولاً لمعنى واحد من حيث إنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له في الخارج أفراد أو لم تكن

(İnfirad üzere sözünden maksat, lafzın tek bir manayı öyle bir şekilde kapsamasıdır ki o (mana), dışarıda fertleri olup olmadığına bakılmaksızın tektir.)<sup>713</sup>

İfadelerinden Buhârî'nin, Pezdevî'de olduğu gibi hâss lafzın mahallini tek bir mana olarak kabul ettiği açıktır. Şu kadar var ki, Buhârî'ye göre getirilen infirad üzere kaydı her ne kadar kapsama fiiline taalluk etse de bu taalluk sonucunu mananın tekliğinin keyfiyeti üzerinde göstermektedir. Zira Buhârî kapsamanın cihetini من حيث lafzı ile açıklarken cümleye إنه واحد (o tektir) ibaresi ile başlamaktadır. Buna göre, infirad kaydına yer verilmese dahi hâss lafzının kapsadığı mahal tek olmakla birlikte, kayıtlarla birlikte bu teklik nitelikli hale gelmektedir. Bu nitelik, aynı zamanda, Basrî ve Kelvezânî'nin tanımları bağlamında değinilen salt teklik üzerinden ortaya konulan hâss tanımlarının<sup>714</sup> ortaya çıkardığı görelilik sorununa çözüm getirir nitelikte gözükmektedir. Şöyle ki, Buhârî tek bir mananın fert yahut fertler içerip içermediğine bakmaksızın hâssın mahalli olarak kapsandığını belirtmekle, lafzın hâss niteliğini kazanmasında manasının fert ile ilişkisinin değil, mülâhaza ediliş biçiminin dikkate alınması gerektiğini belirtmiş olmaktadır. Bu mülâhaza ediliş ise mananın fert ile ilişkisi üzerine değil, bizatihi kendi tekliği üzerine inşa edildiğinden Buhârî'nin açıklamalarından hâss lafzın mahallinin zihinsel taayyünler yani genel anlamı ile zihinsel teklikler olduğunu çıkartmak mümkündür. Şu halde, isterse çok sayıda fert ile arasında doğrudan kapsama ilişkisi kurulsun, bir mana salt kendi tekliği üzerinden kapsandığında bu manaya delalet eden lafız hâss bir lafız olacaktır.<sup>715</sup>

Buhârî'nin hâss lafzın kapsadığı mananın, fertle ilişkisinden bağımsız olarak mütalaa edilmesi gerektiği yaklaşımı, mananın cüzleri ile olan ilişkisine teşmil edildiğinde, hususun göreliliği sorunu ortadan kalkmış gözükmektedir. Şöyle ki, hâssa konu olan mana nasıl ki fertleri bulunup bulunmamasından bağımsız olarak mülâhaza ediliyorsa, aynı şekilde mananın cüzlerinin mevcudiyeti bu mülâhaza sırasında dikkate alınmamalıdır. Buna göre, bir mana farklı cüzlerden oluşmakla

<sup>713</sup> Buhârî, I/89.

<sup>714</sup> Basrî, I/251; Kelvezânî, II/71.

<sup>715</sup> Bu noktada Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın münferid ibaresini başlı başına olarak açıklaması dikkat çekici nitelikte görülebilir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1942), *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*, Eser Neşriyat, İstanbul 1996, II/224.





(Ortaklık barındırmayıp infirad üzere tek bir manaya vaz' olunmuş her lafız

ve infirad üzere bilinen bir müsemmaya vaz' olunmuş her isimdir.)<sup>718</sup>

Serahsî, manayı tek olma yerine malum ibaresi ile nitelemesinin gerekçesine ilişkin olarak, hâss tanımına dair açıklamalarında doğrudan bir açıklama vermese de, malum kaydının hâssin hükmü üzerindeki sonuçlarını değerlendirerek söz konusu kaydın nasıl anlaşılması gerektiğine dolaylı da olsa değinmiş olmaktadır. Şu halde, hâssin hükmü her ne kadar çalışma konumuz dışında bulunuyor olsa da, husus yaklaşımının tespitine katkı sağlaması sebebiyle, Serahsî'nin hâssin hükmüne dair mülahazalarının incelenme gereği hâsıl olmaktadır. Serahsî hâssin hükmünü, mevzû'un lehi üzerinden lafızla murat edilen şeyin bilinmesi ve onunla amel edilmesi olarak ortaya koyduktan sonra<sup>719</sup> meseleyi furû'-ı fikh örnekleri üzerinden açıklamaktır. Serahsî'ye göre, وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kurû' beklerler.) ayetinde<sup>720</sup> ثَلَاثَةَ (üç) lafzı lügatte malum (bilinen) bir sayı için vaz' olduğundan herhangi bir eksikliğe ihtimali bulunamaktadır. Dolayısıyla üç sayısının temyizi konumunda bulunan قُرُوءٍ (kurû') kelimesinin üçten az ve çokluğu ihtimali bulunan taharet manasına hamledilmesi Serahsî'ye göre üç lafzının lügatte vaz' olduğu malum manaya göre amel edilmemesi anlamına gelecektir. Bu bağlamda وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (Beyt-i Atîk'i tavaf etsinler.) ayetini<sup>721</sup> de ele alan Serahsî, ayette bahsi geçen tavaf kelimesinin, lügatta şüpheyeye mahal bırakmayacak şekilde malum olan (bilinen), bir evin etrafında dönme manasına vaz' olduğunu ifade etmektedir. Tavafa, geçerli sayılması için gerekli bir unsur olarak taharet şartının eklenmesi ise, hâss olan tavaf lafzı gereğince amel edilmemesinin ötesinde nesih anlamına gelecektir. Benzer şekilde rükû kelimesinin lügatte dik konumdan eğilmeyi ifade etmesinden ötürü اٰمَنُوْا اٰرْكُوعُوا (Ey iman edenler rükû' ediniz!) emrinin<sup>722</sup> yerine getirilmesinde farz olan eğilmenin en alt mertebesidir. Dolayısıyla ruku'a, haberi vahid ile getirilen îtidal kaydı olmazsa olmaz bir gereklilik olarak mülahaza edildiğinde, Serahsî'ye göre yine hâss lafzın

<sup>718</sup> Serahsî, I/124-125.

<sup>719</sup> Serahsî, I/128.

<sup>720</sup> 2. Bakara, 228.

<sup>721</sup> 22. Hacc, 29.

<sup>722</sup> 22. Hacc, 77.

lüğatte vaz' olunduğu manaya uygun hareket edilmiş olmayacaktır.<sup>723</sup> Serahsî, furû' meseleleri üzerinden izah ettiği hâss lafız – hüküm ilişkisini, hâss lafzın hükmünü kat'î şekilde gerektirdiği şeklinde ifade etmektedir.<sup>724</sup>

Hâssın hükmüne ilişkin açıklamalarından Serahsî'nin, hâss tanımı içerisinde manaya getirdiği malum kaydı ile hâss lafzın hükmünü kat'î şekilde gerektirmesi arasında doğrudan bir ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, bir lafzın lüğatte vaz' olunduğu mananın biliniyor oluşu, lafzın hükmünü kat'î olarak gerektirmesinin temel sebebinin teşkil etmektedir. Hâss lafzın manasının malum olması ile hükmü arasında kurulan bu bağlantı, malum olmayı, mananın belirlilik ve kesinliğinin bir görünümü mesabesinde konumlandırmaktadır. Buna göre, hâss lafzın hükmünü kat'î şekilde gerektirmesi, bu kesinliğe temel teşkil eden malum mananın da kesin ve belirli olması sonucunu beraberinde getirmektedir. Zira hâss lafzın manası, kesin olarak belirlenemediğinde, bu mana üzerine terettüp eden hükme delalet de belirsizlik taşıyacağından, hükmü gerektirmedeki kat'îlik zarar görecektir. Şu halde, Serahsî'nin hâss tanımında malum kaydına yer vermekle, hâss lafzın manasının bilinmesinin ötesinde belirli ve kesin oluşuna işaret etmiş olmaktadır. Ulaşılan bu çıkarımı, ilk olarak müşterek lafızların hususiyeti üzerinden gerekçelendirmek mümkündür. Şöyle ki, müşterek bir lafzın lüğaten vaz' olunduğu manaların bilinmesi halinde söz konusu manalar malum vasfını taşıyacaklarından, müşterek bir lafzın Serahsî'nin hâss tanımı kapsamında yer alması mümkün olmalıdır. Halbuki Serahsî'nin "Müsemme-yâtı Kapsamasında Hitâbın Sığalarının İsimleri" başlıklı taksiminde lafızları hâss, âmm, müşterek, müevvel olarak sıralarken müştereki hâsstan ayrı olarak zikretmesi, evvel emirde müşterek lafızları hâss olarak kabul etmediğini göstermektedir. Şu halde, mananın salt lugavî olarak bilinmesi Serahsî'nin malum vasfını taşıması için yeterli olmamakta, tanım kapsamında yer alabilmesi mananın aynı zamanda belirli olması gerekmektedir. Zira, lafzın lüğaten birden fazla manaya vaz' olunduğunun bilinmesi malum olma şartını sağlasa dahi, lafzın manasının her birine delalet etmesinin muhtemel oluşu, yol açtığı belirsizlikle mananın malum vasfını kazanmasının önünde engel teşkil etmektedir. Nitekim hâssa ilişkin كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الإنفراد (Malum manaya infirad üzere vaz')

<sup>723</sup> Serahsî, I/128.

<sup>724</sup> Serahsî, I/132.

olunmuş her lafızdır.) tanımını veren Neseî,<sup>725</sup> zikrettiği malum kaydı ile müşterek lafızları tanım dışı tuttuğunu ifade etmektedir. Zira, Neseî'ye göre müşterek lafzın mana karşısına vaz'ının belirsizlik (ibham) yollu olması lafzın bilinebilirliğini zedelemektedir.<sup>726</sup> Şu halde, gerek Serahsî'nin lafız taksiminden gerekse Neseî'nin açıklamalarından malum olmanın, bilinmemenin değil ibham (belirsizliğin) mukabili olarak konumlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Malum kaydının ibhamın (belirsizliğin) mukabili bir konum kazanmasında meçhul siğada zikredilen bilinme kaydının, Serahsî'nin açıklamalarında da görüldüğü üzere lüğat ile irtibatlı olarak ele alınması kritik bir rol üstlenmektedir. Buna göre Serahsî'nin malum olmayı lüğat ile birlikte zikretmesi, bilinmenin salt mütekellim ve muhatabın ötesinde lüğatten kaynaklanan bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu durumda, malum kaydının zikredilmeyen fâili yani bilen taraf dil sahipleri olup, malum mana da, dil sahiplerinin her birinin bilerek anlamı üzerinde ortak mutabakat sağladıkları bir mana haline gelmektedir. Diğer bir ifade ile, salt lüğatten hareket edilerek bilinen bir mananın hükmüne kat'î olarak delalet etmesi, bu bilinirliğin kişiden kişiye ve farklı haml ihtimallerine imkan tanımayacak şekilde belirlilik göstermesi anlamına gelmektedir. Şu halde, bir lafzın müşterek olmasa dahi hangi manaya geldiğinin dil sahiplerince ihtilafı olması diğer bir deyişle açık olmaması, lafzın hâss tanımı kapsamına girmesine engel olabilecektir. Nitekim Buhârî, Serahsî'nin malum kaydına tanımda yer verme amacını, kayda yer verilmediği takdirde mücmel lafızların tanıma dahil olacağı endişesine bağlamaktadır. Zira, Buhârî'ye göre, hem Pezdevî hem de Serahsî hâss lafızların zatında açık olup herhangi bir beyana ihtiyaç duymadıkları gerekçesi ile mücmel olamayacaklarında hemfikirdirler.<sup>727</sup> Şu halde, malum kaydı lafzın manasında belirsizliğe mahal vermemesi ile mücmel lafızların hâss tanımı kapsamında yer almasına olanak tanımamaktadır. Şu kadar var ki, malum kaydı bu yaklaşımla ele alındığında mütekellimin istimali sonucunda mücmel olmuş lafızları tanım dışı bırakmamaktadır. Şöyle ki, bir lafız lüğatte Serahsî'nin kabulü ile malum bir manaya vaz' olunduktan yani lafız vaz'an hâss olduktan sonra, mütekellim tarafından

<sup>725</sup> Neseî, I/26.

<sup>726</sup> Neseî, I/26.

<sup>727</sup> Buhârî, I/91.

manasına delaleti kapalı, ibham ve şüphe uyandıracak şekilde istimal olunabilir. Müstamel lafzın manasındaki belirsizlik sebebiyle, böyle bir istimalin vaz'an hâss olan lafzın hükmünü kat'î yolla gerektirmesine zarar vereceği açıkken, salt lügâten manasının malum olması durumunda söz konusu müstamel lafız hâss tanımı kapsamında kalacaktır. Şu halde, aslî olarak vaz' olduğu mana malum olduğu halde, istimal sonucu manasındaki belirsizlik sebebi ile mücmel olmuş lafızların hâss tanımının dışarısında kalabilmesi için, hâss tanımına konu olan lafzın müstamel bir lafız olması, bu sebeple de salt aslî vaz'ı üzerinden ele alınmaması gerekmektedir. Fıkıh usulünün lafızları istimal olundukları hal üzere incelemesi gerekliliğinin bir diğer yansıması olan bu sonuca ise, Serahsî'nin hâss tanımda yer alan vaz' ibaresinin, istimali içerecek şekilde genel anlamıyla vaz'a hamledilmesi ile ulaşmak mümkün gözükmektedir.

Buhârî, Pezdevî'nin zikrettiği واحد kaydının<sup>728</sup> mücmel lafızları tanım dışı bırakabileceği kanısındadır. Şöyle ki mücmel bir lafız, anlaşılması için beyana ihtiyaç duyduğundan, manasının teklifi veya çokluğu bir açıklama getirilmeden bilinemeyecektir.<sup>729</sup> Dolayısıyla bir mananın tek olduğunun ifade edilmesi aynı zamanda o mana ilişkin bir beyan niteliği de taşıyacağından mananın mücmelliğini ortadan kalkacaktır. Buhârî'nin yaklaşımı teklik ve mücemillik mukabili olarak belirlilik arasındaki irtibatı gözler önüne sermesi bakımından önemli olmakla beraber ulaşılan sonucu âmm lafızlara da teşmil etmek mümkündür. Zira Buhârî'nin وَضِعَ لِمَعْنَى (O, fertlerini kapsayan bir mana için vaz' olunmuştur.) şeklinde âmm tarifinde de görüldüğü üzere,<sup>730</sup> müşterek olmayan âmm bir lafız tek bir manaya vaz' olunmakla, tıpkı hâss lafızlarda olduğu gibi mücmellikten uzaklaşmaktadır. Buhârî'nin واحد kaydının Serahsî'nin malum ifadesine ihtiyaç bırakmadığı yaklaşımı devam ettirildiğinde ise, Serahsî'nin malum kaydında kabul ettiği üzere manasının malum olmasından ötürü âmm bir lafzın da, hâss lafızlarda olduğu gibi hükme kat'î şekilde delalet etmesi gerekmektedir. Çalışmamızın konusu dışında kalsa da en azından, ulaşılan bu sonucun klasik Hanefî çizgisinin âmm lafzın hükmünün kat'iliği yönündeki genel tutumuyla<sup>731</sup> uyum arz etmekle, klasik Hanefî ulemasının tarif –

<sup>728</sup> Bezdevî, s.96.

<sup>729</sup> Buhârî, I/91.

<sup>730</sup> Buhârî, I/89.

<sup>731</sup> Serahsî, I/132.

hüküm ilişkisi özelinde umum – husus yaklaşımlarının iç tutarlılığını yansıttığını ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Hâss lafızların mücmel karşısındaki konumuna ister malum isterse tek olma kaydı üzerinden ulaşılsın her halükarda husus kavramının belirlilik ile olan ilişkisinin ele alınması bir zorunluluk halini almaktadır.

## 5. BELİRLİLİK VE HUSUS

Hususun lügavi anlamından yola çıkıldığında, bir şeye özel önem atfedilerek o şeyin diğerlerinden ayrılması, o şeyin benzerleri arasında belirginleşip belirmesi dolayısıyla da nispeten belirli hale gelmesi sonucunu doğurmaktadır. Şu halde salt lüğavî anlamından yola çıkılarak dahi hususun belirlilik kavramı ile yakından ilişkili olduğu sonucuna varmak mümkün gözükmemektedir. Bu durumun açık bir örneği tahsis eksenli yaklaşımlarda görmek mümkündür. Zira tahsis işlemi sonrası lafzın kapsamında fertlerin kalması bu fertlere özne tarafından özel bir önem atfedildiğini dolayısıyla özne tarafından belirlenmiş bu fertlerin umum lafzın kapsamında yer alan diğer fertlerden ayrılarak hususiyet kazandığını göstermektedir. Diğer bir ifade ile, birden fazla ferde delalet eden umum bir lafzın delalet ettiği fertlerden yalnızca bir kısmının özne tarafından belirlenip tahsis edilmesi bu fertlere ayrı bir önem verildiği anlamına gelmektedir. Şu halde, tahsis eksenli husus yaklaşımı her ne kadar hususu mahiyeti üzerinden ele almayı amaçlamasa da, hususa yaklaşım şekli ile hususun mahiyeti itibari ile belirlilik arz ettiğine dolaylı da olsa işaret etmiş olmaktadır. Şu halde tahsis eksenli yaklaşımlar, hususu mahiyeti üzerinden tanımlamasalar da hususun mahiyetinde belirlilik vasfı bulundurduğunu kabul etmiş olmaktadırlar. Nitekim, ما دل على كثرة مخصوصة (Belirli bir çokluğa delalet eden şeydir) tanımının tahsis eksenli yaklaşım sahiplerince belirlilik değil, çokluk üzerinden eleştirilmesi<sup>732</sup> bu kabulün bir göstergesi niteliğindedir.

Hususu mahiyeti üzerinden ele alan yaklaşımlardan vahdet eksenli husus tanımlarından hareket edildiğinde husus ve belirlilik kavramları arasında irtibat kurmak mümkün gözükmemektedir. Zira Buhârî'nin, واحد (teklik) kaydının mücmel lafızları husus kapsamının dışında tuttuğu görüşü<sup>733</sup> esasında, teklik kaydının hâss lafzın manasına belirlilik kazandırdığı kabulünden hareket etmektedir. Şu kadar var

<sup>732</sup> Şevkânî, I/627.

<sup>733</sup> Buhârî, I/89.

ki, Tûfi'nin *اللفظ الدال على شيء بعينه* (Bir şeyin bizatihi kendisine delalet eden lafızdır.)<sup>734</sup> şeklindeki vahdet eksenli tanımında hususun belirli niteliği daha bariz görülmektedir. Tanıma göre hâss lafzın delaletinin *بعينه* (biaynihi) olması, medlûl olan şeyin tayin olunma yani muayyen (belirli) nitelik gösterme sonucunu beraberinde getirmektedir. Zira, mütekellimin kullandığı lafızla tek bir şeye bizzat delalet edebilmesi için, söz konusu tek olan şeyi bizatihi olarak mülâhaza etmesi yani zihinsel düzlemde o şeyi belirlemesi (muayyen kılması) gerekmektedir. Şu halde, lafzın delaletinin biaynihi olması, medlûlün muayyenliği sonucunu beraberinde getirmekle Tûfi'nin hâss tanımı teklik ve belirlilik kavramlarının kendisinde mezcedildiği bir husus yaklaşımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, Buhârî'nin infirad kaydının, hâss lafzın delalet ettiği mananın dışarıda fertleri olup olmadığına bakılmaksızın tekliğini ifade ettiği yönündeki görüşü,<sup>735</sup> infirad eksenli yaklaşımların da hususu belirlilik kavramından bağımsız ele almadığını göstermektedir. Zira Mîhevî'nin de belirttiği üzere infirad kaydının, mananın hem fertlerinden hem de diğer manalardan bağımsız mülâhaza edilmesini gerektirmesi<sup>736</sup>, hâss lafzın manasının biaynihi olarak tasavvur edilmesi dolayısıyla muayyenliği (belirliliği) sonucunu beraberinde getirmektedir.

Ulaştığımız sonucu anlam aktarımlarına uyarladığımızda, belirlilik anlatım ögesinde hakkında anlatımda bulunulan unsurun bir vasfı olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre anlatıma konu kılınmaya müsait şeylerin bir kısmı anlatan tarafından önem verilerek seçilip belirlenmektedir. Diğer bir ifadeyle özne çok sayıdaki zihinsel yapılarından yalnızca özel bir önem atfettiklerini anlatımının konusu yaparak üzerlerine yüklemde bulunmaktadır. Şu halde salt lügat anlamından yola çıkılarak dahi anlatıma konu kılınan ögelerin belirli olmaları hasebiyle hususiyet kazandıkları açıktır. Dolayısıyla, belirlilik eksenli bir yaklaşım takip edilerek belirli bir zihinsel yapıya delalet eden lafzın hâss olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Belirliliğin, husus kavramı ile gerek lügavî gerekse ıstılâhî anlamda yakından ilişkili olması, belirliliğin husus için bir şart olduğu noktasında fıkıh usulcülerinin genel bir uzlaşısı içerisinde olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim, Semerkandî'nin

<sup>734</sup> Tûfi, II/550.

<sup>735</sup> Buhârî, I/89.

<sup>736</sup> Mîhevî, I/27.

hâssa ilişkin getirdiği عبارة عن اللفظ الذي أريد به الواحد معيناً كان أو مبهماً (İster belirli isterse belirsiz olsun kendisi ile ile tekin murat edildiği lafızdır.) tanımı husustan bahsedilebilmesi için belirliliğin şart olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre, Semerkandî nezdinde hâss bir lafız مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (Muhammed, Allah'ın elçisidir.) ayetinde<sup>737</sup> olduğu gibi belirli olabileceği gibi belirsiz (mübhem) nitelikte de bulunabilir. Semerkandî, mutlak olarak isimlendirdiği belirsiz hâss lafza örnek olarak ise فَتَّحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (Ona herhangi bir mümin köle azat etmek lazım gelir.) ayetini<sup>738</sup> vermektedir.<sup>739</sup> Benzer şekilde Neseffî, فَتَّحْرِيرُ رَقَبَةٍ (Ona herhangi bir köle azat etmek lazım gelir.) ayetinde<sup>740</sup> geçen رَقَبَةٍ (herhangi bir köle) kelimesini belirsiz (mübhem) olmasına karşın hâss olarak kabul etmektedir.<sup>741</sup> Bu noktada, Neseffî'nin bu yaklaşımının, yukarıda zikredilen müşterek lafızları mübhem oldukları gerekçesi ile hâss tanımı dışına çıkarması tutumu ile nasıl bağdaşacağı sorusu gündeme gelebilecektir. Neseffî, bu soruyu müşeterekin ibhâmının (belirsizliğinin) hakikate ilişkin olması bakımından, ayette zikredilen hâss lafzın ibhamından farklılık arz etmesi ile cevaplandırmaktadır.<sup>742</sup> Buradan, hakikate ilişkin olmamak kaydı ile belirsiz (mübhem) olmanın Neseffî'ye göre hâss tanımı içerisinde yer almaya engel teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

#### D. DEĞERLENDİRME

Bu başlık altında, farklı husus yaklaşımlarından yola çıkılarak bir husus tanımı önerisi getirilmeye çalışılacaktır. Bu sayede, bir taraftan farklı husus yaklaşımlarının olumlu ve olumsuz yönleri belirginlik kazanırken diğer taraftan söz konusu yaklaşımların bağdaştırılma imkanı sorgulanmış olacaktır. Dolayısıyla, husus kavramına dair tanım önerisi getirilmeye çalışılırken farklı yaklaşımların dışlanmadan mümkün olduğunca biraraya getirilmeye çalışılması bu süreçte takip edilecek bir ilke konumundadır.

<sup>737</sup> 48. Fetih, 29.

<sup>738</sup> 4. Nisâ, 92.

<sup>739</sup> Semerkandî, s.298.

<sup>740</sup> 58. Mucâdele, 3.

<sup>741</sup> Neseffî, I/27.

<sup>742</sup> Neseffî, I/27.

Hususu mahiyetinden ziyade tahsis işlemi ve dolayısıyla umum kavramı üzerinden ele almaları sebebi ile tahsis eksenli yaklaşımlarda hususa ilişkin açık bir tanımlamaya rastlamak güçlük arz etmektedir. Buna karşın tahsis eksenli yaklaşım bağlamında hususun bizzat kendisini tanımlamak istediğimizde ulaştığımız “husus, âmm bir lafızla âmm lafzın aslî vaz’ı ile delalet ettiği fertlerin salt bir kısmının anlatıma konu kılınmasıdır.” tanımı bu bağlamda önem arz etmektedir. Zira aslî vaz’ı itibariyle lafzın delalet ettiği fertlerin yalnızca bir kısmını anlatımın konusu kılmak, özel bir önem atfedilerek bu fertlerin anlatıma konu kılınmak için belirlenmesi olması gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Buna göre, husustan bahsedilebilmesi için anlatıma konu kılınmış fertlerin aslî vaz’ kapsamında yer alan diğer fertlerden ayrılıp belirlenmesini gerekli görmekte, tahsis eksenli husus yaklaşımı bizi, belirliliğin husus kavramının mahiyetinin bir parçası olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Benzer şekilde, hâss tanımlarında malum (bilinme) kaydına yer veren fıkıh usulcülerinin bu kayıt ile bir taraftan lafzın hükme delaletinin kat’iliği arasında bağlantı kurması, diğer taraftan ise belirsizlik taşıdığı gerekçesi ile müşterek ve mücmel lafızları tanım dışı tutması hususun belirlilik kavramına başvurulmadan tanımlanamayacağı çıkarımına temel teşkil etmektedir.

Vahdet (teklik) eksenli husus tanımlarına bakıldığında, lafızların mevzû’un lehleri mana-i zihni olarak kabul edilirse, hususun mahallinin genel anlamı ile zihinsel teklikler (zihinsel taayyün) olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira hususun tek bir şeyi kapsadığı yahut bu şeye ister vaz’ olduğu isterse delalet ettiği kabulü üzerinden hareket edilsin her halükarda bu tekliğin zihinsel bir yapı arz etmesi gerekecektir. Zihinsel yapılardan ise zihinsel tekliklerin teklik vasfını taşıdığı açıkken, kavramlar da zihinsel taayyün göstermeleri sebebi ile genel anlamıyla zihinsel teklik olmalarından ötürü hususun mahallini oluşturabileceklerdir. Nitekim, Debûsî ayn hususu dışında cins ve nev’ husus türlerini kabul etmekle, bu tasnif içerisinde itibari teklik olarak adlandırılan kavramların hususun kapsanan unsuru olabileceğini açıkça ifade etmiş olmaktadır. Bu bağlamda, infirad eksenli husus yaklaşımlarının da hususu zihinsel taayyün mahalli üzerinden ele aldığını söylemek mümkündür. Zira, infirad kaydı ile hâss lafzın delalet ettiği mananın diğer manalardan ve kapsamındaki fertlerden bağımsız olarak mülâhaza edilmesi, söz konusu mananın bizzat medlûl kılınarak zihinde taayyün ettiği anlamına gelmektedir.



Hususun mahallinin genel anlamıyla zihinsel teklik olarak kabulü, hususun göreliliği itirazını bertaraf eder nitelikte gözükmektedir. Zira, bünyelerinde her ne kadar çokluk barındırsalar da bu çoklukların zihinde tek olarak mülâhaza edilebilmesi, hususun mahallinin, söz konusu çokluklar değil, bu çoklukların zihinsel olarak yapılandırıldığı teklikler olduğunu göstermektedir. Nitekim, zihinsel tekliklerin sınırlarının belirlenmesi sürecinde görüldüğü üzere, farklı kapsam ve büyüklükteki içsel yahut dışsal algılamalar öznenin mülâhazasına bağlı olarak farklı sınırlılıkta zihinsel teklik olarak belirginleşebilmektedir. Öyle ki, yeryüzünün ve dahi evrenin zihinsel bir teklik olarak tasavvur edilebilmesi, aslında zihnimize tek olarak kabul ettiğimiz şeylerin bünyelerinde çokluk barındırdığı, ancak bu çokluğun, tüm bu şeylerin tek olarak mülâhaza edilerek hususun mahallini oluşturması önünde bir engel olmadığını göstermektedir. Yeter ki, özne çokluk ve çeşitli kapsamlar içeren bu şeyleri tek olarak mülâhaza ederek zihinsel bir taayyün haline dönüştürebilsin.

Geldiğimiz noktada ulaştığımız, hususun mahallinin genel anlamıyla zihinsel bir teklik olduğu ve hususun mahiyeti itibariyle belirlilik taşıdığı çıkarımlarının, kuşatıcı bir yaklaşım sergilenmesi amacıyla önerilecek husus tanımı içerisinde yer bulması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Şu halde, husustan bahsedilebilmesi için bir zihinsel taayyünün zihin sahibi özne tarafından belirlenmesi gerekmektedir. Buna göre, zihnindeki bir mananın Tûfi'nin tabiri ile biaynihi olarak<sup>743</sup> mülâhaza edilmesi, söz konusu mananın özne tarafından tayin olunması sonucunu beraberinde getirecektir. Bu durumda, öznenin mülâhaza ettiği mana zihinde taayyün ederek özne tarafından muayyen (belirli) kılınmış olacaktır. Şu kadar var ki, salt zihinde gerçekleşen bu sürecin dış dünyaya yansımamasından ötürü bir başka özne tarafından bilinmesi mümkün olmadığından fıkıh usulünün konusunu oluşturamayacaktır. Zira fıkıh usulünün inceleme sahasını oluşturan hükmün fıkıh usulünün konusunu oluşturabilmesi için bilinmesi gerekmekte olup, dış dünyaya yansımayan zihinsel bir süreç fıkıh usulcüsü tarafından bilinemeyeceğinden böyle bir sürecin fıkıh usulünün konusunu oluşturması mümkün değildir. Şu halde, özne belirlediği manayı işaret, şekli tasvir yahut manaya delalet eden bir mevzû' istimal etmek sureti ile anlam aktarımına konu kıldığı andan itibaren mana hususun mahalli haline gelmektedir. Söz konusu dışa vurum sürecinde hâss olan şeyin, medlûle dâll

<sup>743</sup> Tûfi, *Muhtasari'r-Ravda* (Şerhu *Muhtasari'r-Ravda* ile birlikte), II/550.

kılınması sebebi ile delalet eden şey olarak kabulü halinde işaret, şeklî tasvîr yahut mevzû' hâss olan unsur haline gelmektedir. Medlûlün kendisine dâll kılınan şey sebebi ile hususiyet arz ettiğinin kabulü halinde ise hâss kılınan şeyin mana olacağı bu noktada tekrar hatırlanmalıdır. Herhalükarda, özne belirlediği manayı anlam aktarımına konu kıldığı takdirde, bu mana kelimada belirlenmiş bir unsur olarak yer alacaktır. Getirilecek husus tanım önerisinde ise ilk yaklaşım esas alınarak hâss olan şeyin delalet eden taraf olduğu kabulünden hareket edilecektir. Buna göre, delalet eden şey bir manaya dâll kılınmış olmakla vâzî' tarafından kendisine özel önem atfedilmekte ve hâss vasfını kazanmaktadır. Diğer taraftan, hâss olan unsurun mana olarak kabul edilmesi durumunda dahi, hâss bir yapıya delalet etmesi sebebiyle dâll olan lafzın hâss olarak isimlendirilmesi halinde ilk yaklaşım ile aynı sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

### HUSUS TANIM ÖNERİSİ

الخاصّ ما دلّ على وحدة مُعيّنة (Hâss, belirli bir tekliğe delalet eden şeydir.)

ما (şey): Hâss olan şey için ما ism-i mevsûlü ile genel bir çerçeve çizilmesi delaletin vaz'î yolla olması durumunda devâll-i hamse adı verilen verilen işaret, sayı, çizgi, tabela ve lafzın<sup>744</sup> hâss kapsamına girmesine imkan vermektedir. Kitâb'ın kelimelerden oluşması sebebiyle hâssın cinsi olarak lafzın tercih edilmesi gerektiği eleştirisine ise fiili ve takriri sünnette mevzu'un lafız olması kullanımına rastlanılmasının muhtemel olduğu argümanı ile yanıt verilebilir. Örneğin, bir dil içerisinde kabul – ret anlamına delalet eden belirli jest, mimik vesair vücut hareketlerinin söz konusu manalar için vaz' olunmuş semboller konumunda görülmeleri mümkündür. Aynı şekilde gel, git emirleri için beden diline başvurulması, sayıların parmaklarla gösterilmesi mevzû'u lafız olmayan vaz'î delalet türünün birer örneği olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Allah Rasûlü'nün (asv) söz konusu yollardan biri veya birkaçı ile anlatım buyurmalarının, fıkıh usulünün inceleme sahası içerisinde kalması lazım geldiğinden vaz'î delaletin mevzû'unu salt lafza hasretmek uygun bulunmamıştır. Diğer taraftan manaya delaletleri aklî ve tabiî

<sup>744</sup> Câhiz, I/76.

olan şeylerin de ما ism-i mevsûlü ile vasıflandırılmaları mümkün olduğundan tanım kapsamında yer almaları önünde bir engel bulunmamaktadır.

دلّ على (delalet eden): Hâss tanımı verilirken vaz' yerine delalet kavramından hareket edilmesi, aklî ve tabiî delalet türlerini tanım kapsamına almaktadır. Buna göre, anlam aktarımına konu kılınma aşamasında manaya aklî, tabiî ve vaz'î olarak delalet edilmesi, delalet eden şeyin hâss vasfını kazanması önünce bir engel oluşturmayacaktır. Bu noktada, Kitâb'ın kelimelerden müteşekkil olması sebebi ile vaz'î delaleti esas almasından hareketle fıkıh usulünün incelemesini vaz'î delaletle sınırlandırması, dolayısıyla husus için delalet yerine vaz' kavramından hareket edilerek الخاصّ ما وُضِعَ لَوْحْدَةٍ مُعَيَّنَةٍ (Hâss belirli bir teklik için vaz' olunmuş şeydir.) tanımının önerilmesi gerektiği itirazının serdedilmesi muhtemeldir. İtiraza fıkıh usulünün inceleme sahası içeresinde kalan fiilî ve takrîrî sünnette manaya, vaz' dışındaki yollarla delalet edilmesinin imkân dâhilinde olduğu şeklinde cevap verilebilir. Zira tabiî bir vâkıa olan gülmenin bir davranışı hoş karşılama anlamına tabiî delalet yoluyla geldiği gibi gözyaşı dökme, hiddetlenme gibi insanın tabiatından kaynaklanan olaylardan mana çıkarmak mümkün gözükmektedir. Benzer şekilde sükût halinin ikrara delalet etmesi durumunda, ortada tabiî bir olay bulunmayıp, sükûtun mana için vaz' olunmuş bir sembol olarak benimsenmesinin zorluğu ve ikrar anlamına aklî süreç ve tahliller sonucunda ulaşıldığı göz önünde bulundurulduğunda sükûtun ikrar manasına delaletinin aklî yolla gerçekleştiğinin kabulü daha uygun bir yaklaşım gözükmektedir. Şu halde Allah Rasûlü'nden (asv) sadır olan tabiî haller veya sükûttan bir hüküm çıkarıldığında, hükme delaletin vaz'î yolla olmaması sebebi ile vaz' dışı delalet türleri ister istemez fıkıh usulünün inceleme sahası içerisine girmektedir.

Hakiki olarak istimal edilen bir lafzın kendisi için vaz' olunduğu mana değişmediği halde lafzın medlûlünün değişiklik gösterebilmesi, tanımda vaz' yerine delalet kavramına yer verilmesinin bir diğer gerekçesi olarak gösterilebilir. Zira, Basrî ve Kelvezânî'de görüldüğü üzere hâss tek bir şey için vaz' olunma üzerinden tanımlandığında,<sup>745</sup> medlûlü birden fazla fert olsa da tek bir mana için vaz' olunmakla âmm lafızların tanım kapsamına girme tehlikesi baş göstermektedir.

<sup>745</sup> Basrî, I/250; Kelvezânî, II/71.

Lafzın vaz' olunduğu mana değişmediği halde, medlûlünün bizatihi mana tekliği olması halinde hâss kapsamına girmesi, lafızların hususiyetinin belirlenmesinde delaletin vaz'a nispetle öncelikle belirleyici konumda bulunduğu bir göstergesi niteliğindedir. Diğer bir ifade ile, hususun vaz' üzerinden tanımlanması âmm lafızların tanım dışı bırakılması noktasında yeterli olmamakta, hususiyet her halükarda lafzın delaletine bakılarak belirlenebilir hale gelmektedir. Dolayısıyla, hususu tanımlarken delalet üzerinden hareket edilmesinin, efrâdını câmi' ayyarını mâni' bir tanıma ulaşılabilmesi için kritik öneme sahip olduğu açığa çıkmaktadır.

وَخُدَّة (teklik): Tek olarak tasavvur edilebilen her şey hususun mahallini oluşturabilecektir. Bu sebeple sınırları herhangi bir şekilde belirlenmiş herhangi bir zihinsel tekliğe delalet eden lafzın hâss olduğu açıktır. Diğer zihinsel yapıların da zihinsel taayyün olarak genel anlamda zihinsel bir teklik oluşturması kavram ve örneklem kümesinin de hususun konusu olabileceğini göstermektedir. Ancak bunun için yukarıda da değinildiği üzere lafzın, birden fazla fertten oluşan zihinsel yapının fertlerine değil bizzat kendisine delalet etmesi gerekmektedir. Tanımda fert yerine teklik ibaresine yer verilmesini ise ilmi tutumluluk ve her hâss lafzın ilişkili olduğu kavramın tespitinin mümkün olmaması ile açıklamak mümkündür.

مُعَيَّنَةٌ (belirli): Belirli olmanın hususun mahiyetinin bir parçası olarak onun adeta mütemmim cüzü olması sebebi ile salt bir tekliğe delalet etmek hâss vasfını kazanmak için yeterli olmamakta bu tekliğin aynı zamanda özne tarafından belirlenmiş olması gerekmektedir. Bu belirlemenin fıkıh usulünün konusunu oluşturabilmesi için bilinmesi bu sebeple de dış dünyaya yansıtılması gerekmektedir. Söz konusu dışa vurumun lafız vasıtası ile olması halinde ise belirli olma, lafzın marife yahut belirlenmiş bir nekre olması durumunu ifade eder hale gelmektedir. Buna göre cümlede musnedun ileyh konumunda olan öge, hususun belirlilik şartını taşıyacaktır. Şu halde marife yahut nekre olup cümlede musnedin kendisine yüklendiği öge olan kelime, eğer bir tekliğe delalet ediyor ise hâss bir lafız olacaktır. Buna karşılık cümlede nekre olup musnedun ileyh konumunda bulunmayan bir lafız belirlilik unsurunu taşımadığından hâss olarak vasıflandırılmaya hak kazanamayacaktır. Hatta bu lafız müfred olup teklik şartını taşısa dahi belirli olmadığı için tanımın kapsamına dâhil olamayacaktır.

### III. UMUM VE HUSUS KAVRAMLARININ LAFIZLAR ÜZERİNDEKİ GÖRÜNÜMÜNÜN SEÇİLİ ÖRNEKLER ÇERÇEVESİNDE İNCELENMESİ

Çalışmamızın konusunu, her ne kadar umum ve hususun kavramsal düzeyde analizi oluştursa da, söz konusu incelemelerin uygulamalı olarak lafızlar üzerindeki somut sonuçlarının gözlenmesi ve umum – hususa dair, çeşitli lafız türlerinden kaynaklanması muhtemel yeni kavramların ele alınabilmesi amacıyla, umum ve husus kavramlarının sınırlı da olsa lafız türleri üzerindeki görünümüne ilişkin ayrı bir bahis açma ihtiyacı hissedilmiştir. Bu sayede, umum – husus kavramlarının kapsamına girmeyen lafızların mevcudiyeti tahlil edilerek umum – husus kavramları arasındaki ilişki daha da netlik kazanabilecektir. Bunun yanı sıra, lafız – istimal ilişkisinin umum – husus kavramlarının kapsamını belirlemedeki hassas rolü de, bu süreçte somut olarak gözlenebilecektir. Diğer taraftan, kavramlar incelenirken zikredilen farklı lafız türlerinin neliğine ilişkin temel nitelikte de olsa bilgilere ulaşım imkanı sağlanması bu bölüm ile hedeflenen amaçlar arasındadır.

Umum ve husus kavramlarının lafızlar üzerindeki görünümü ele alındığında yanıtlanması gereken ilk soru, bu kavramların lafızlar bağlamında iz düşümlerinin bulunup bulunmadığıdır. Zira, umum ve husus kavramları her ne kadar teorik bazda ele alınsalar da, bu kavramların dilde mevcut olan lafızlar üzerinde karşılıklarının mevcudiyeti incelenmesi gereken ayrı bir meseledir. Fıkıh usulcülerinin bu meseleyi, temelde dilde -ki bu dil fıkıh usulünün konusu gereği Arapçadır- umum için vaz’ olunmuş lafızların var olup olmadığı sorusu çerçevesinde ele almışlardır.<sup>746</sup> İncelemenin ağırlıklı olarak, husus kavramından ziyade, umum kavramına ilişkin lafızların dilde varlığı üzerinden sürdürülmesi ise Arapçada husus ifade eden lafızların mevcudiyetinin tartışmalardan uzak konumu ile açıklanabilir. Zira, örneğin, belirli bir kimse için vaz’ olunmuş bir alemin (özel bir ismin) hususiyeti dilde husus için vaz’ olunmuş lafızların varlığını detaylı tahlile gerek bırakmadan ortaya koymaktadır. Diğer taraftan hususa tahsis eksenli yaklaşan alimler hususun mahiyetini ortaya koymaktan ziyade kavramı umum üzerinden ele almaları ile meseleyi lafızlar bağlamında doğal olarak umum eksenine taşımış olmaktadır.

<sup>746</sup> Basrî, I/209; Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî eş-Şîrâzî (v.476/1083), *et-Tebşıra fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1983, s.105; Ebû Ya'lâ, s.495; Gazâlî, III/216; Âmidî, II/246; Şevkânî, I/518.

Dolayısıyla, umum – husus kavramlarının lafızlar üzerindeki görünümü bağlamında, kavramlara ilişkin lafızların mevcudiyeti meselesi umum kavramı özelinde ele alınacaktır.

## A. DİLDE UMUM İFADE EDEN LAFIZLARIN VARLIĞI MESELESİ

Dilde umum ifade etmesi için vaz’ olunmuş lafız bulunup bulunmadığı meselesinde, umumiyeti araştırılan lafızlar mütekellimin istimalinden bağımsız olarak salt dil düzleminde ele alındığından, bu bağlamda umum terimi ile, vaz’i umum kavramının kastedildiği kabul edilmelidir. Şu halde, meselede hangi yaklaşım benimsenirse benimsensin yaklaşım sahiplerinin “umum” ifadeleri vaz’i umum olarak alışılmalıdır. Meseleye ilişkin söz konusu yaklaşımları, dilde umum için vaz’ olunmuş lafızların varlığını kabul edenler ve etmeyenler şeklinde iki temel çerçevede ele almak mümkündür. Her iki görüş sahiplerinin dayandığı deliller ise, nassa ve icma’a dayanmalarına bağlı olarak yine iki kısım altında incelenebilir.<sup>747</sup>

Arapçada umum için vaz’ olunmuş lafızların bulunduğu dair nasslardan getirilen delillerden ilki *وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ* (Nûh, Rabbine seslenip şöyle dedi: “Rabbim! Şüphesiz oğlum âilemdendir. Senin va’din de elbette gerçektir. Sen hükmedenlerin en iyi hükmedenisin.)<sup>748</sup> ayetidir. Âmm lafızların varlığını kabul eden usulcülere göre, çağrıya *يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ* (Ey Nuh, o senin aileden değildir.)<sup>749</sup> şeklinde isticab eden Allahu Teala, Nuh’un (as) oğlunun onun ailesinden olmadığını ifade ederek esasında *ehl* lafzının aile fertlerinin tamamına delalet ettiğini ikrar etmiş olmaktadır. Başka bir ifade ile eğer *ehl* lafzı umum ifade etmemiş olsaydı, söz konusu icabet yerinde olmamış olurdu.<sup>750</sup> Aynı şekilde Lut (as)’ın kavmini, kendisi ve ailesi –karısı dışında<sup>751</sup>- hariç, helak etmekle emrolunmuş melekler, İbrahîm (as)’a misafir olduklarında ona *إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ* (Biz şu belde halkını yok edeceğiz, çünkü oranın halkı zalim

<sup>747</sup> Âmidî, II/247-248.

<sup>748</sup> 11.Hûd, 45.

<sup>749</sup> 11. Hûd, 46.

<sup>750</sup> Şîrâzî, *et-Tebşıra fî Usûli'l-Fikh*, s.106.

<sup>751</sup> 7. A'râf, 83; 29. Ankebût, 32 ve 33; 26, Şu'arâ, 171.

kimselerdir.)<sup>752</sup> demişlerdir. İbrâhim (as) ise onlara إِنَّ فِيهَا لُوطًا (Ama orada Lût var.)<sup>753</sup> şeklinde karşılık vererek *ehl* kelimesini umum için kabul ederek Lut (as)'ı da oranın helak olacak ehli içerisinde düşünmüştür.<sup>754</sup> Şu halde, gerek Allahu Teala'nın isticabı gerekse İbrâhim (as)'ın karşılığında dilde umum için vaz' olunmuş lafızların varlığı anlaşılmaktadır.<sup>755</sup> Aksi görüş sahipleri ise, umum için vaz' olunmuş lafızların varlığı için delil getirilen ayet-i kerimelerin, bilakis kendi yaklaşımlarını desteklediğini savunmaktadırlar. Şöyle ki, Allah Nuh (as)'ın duasına isticabında esasında ehl lafzının oğlunu kapsamadığını, aynı şekilde melekler İbrahim (as)'a verdikleri cevapta نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّاهُ (Biz orada kimlerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Onu elbette kurtaracağız.)<sup>756</sup> diyerek şehir halkı ifadesinin Lut'u (as) kapsamadığını ifade etmiş olmaktadır. Şu halde, umum ifade ettiği savunulan lafızların dahi umum için kullanılmadığı bizzat getirilen delillerle sabit olmaktadır. Bu bağlamda, ehl lafzının جمع السلطان أهل البلد (İdareci belde halkını topladı.) cümlesinde halkın büyük çoğunluğu ifade etmesi *ehl* lafzının her zaman umum için kullanılmadığının bir başka göstergesidir.

Konuya ilişkin getirilen bir diğer delil ise إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا (Hiç şüphesiz siz ve Allah'tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odununuz. Siz oraya varacaksınız.) ayetidir.<sup>757</sup> Şöyle ki, ayet nazil olduktan sonra Allah Rasulü'ne (asv), kendilerine tapanlar bulunduğu için melekler ve İsa (as)'ın durumu sorulmuştur.<sup>758</sup> مَا ism-i mevsulünün umum için vaz' olduğundan hareket ederek melekler ve İsa (as)'yı da kapsama dahil eden soru sahibinin bu yaklaşımı ise yadırganmamış bilakis nazil olan إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (Şüphesiz kendileri için tarafımızdan en güzel mükâfat hazırlanmış olanlar var ya; işte bunlar cehennemden uzaklaştırılmışlardır.) ayeti<sup>759</sup> ile bu durum ikrar edilerek melekler ve İsa (as) istisna edilmiştir. Bu göre, ayet-i kerime, مَا lafzının umuma hamletmek üzerinden getirilen itiraza isticap niteliği taşıdığından umum için vaz' olunmuş

<sup>752</sup> 29. Ankebût, 31.

<sup>753</sup> 29. Ankebût, 32.

<sup>754</sup> Âmidî, II/248.

<sup>755</sup> Ebû Ya'lâ, s.492.

<sup>756</sup> 29. Ankebût, 32.

<sup>757</sup> 21. Enbiyâ, 98.

<sup>758</sup> Soruyu soran şahsın Abdullah b. Zibe'râ olduğu aktarılmaktadır. Şîrâzî, *et-Tebşıra fî Usûli'l-Fikh*, s.106; Ebû Ya'lâ, s.490; Âmidî, II/248.

<sup>759</sup> 21. Enbiyâ, 101.

lafızların varlığına delil teşkil etmektedir.<sup>760</sup> Umum için vaz' olunmuş lafızların varlığını kabul etmeyen görüş sahipleri, nazil olan ayetin esasında hakkında soru yöneltilen ayetteki مَا lafzının umum için kullanılmamış olduğuna delil olduğunu savunmaktadırlar. Dolayısıyla aslında melekler ve İsa (as)'ın evvel emirde ayetin kapsamında umum içerisinde düşünülmesi yerinde olmayan bir yaklaşım olmaktadır. Söz konusu itirazda مَا lafzının akıl sahiplerine de haml edilmiş olması delile getirilen bir başka eleştiri noktasını oluşturmaktadır.<sup>761</sup>

İcma'a dayalı getirilen delilerin başında ise sahabenin وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا الرَّانِيَّةَ وَالرَّانِيَةَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً وَدُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبَا, <sup>762</sup> (Hırsız erkek ve kadınların ellerini kesiniz.)<sup>762</sup>, وَالرَّانِيَّةُ وَالرَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً وَدُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبَا, <sup>763</sup> (Zina yapan kadın ve erkekten her birine yüz sopa vurunuz.)<sup>763</sup> (Ribadan arta kalan şeyleri bırakın.)<sup>764</sup> ayetlerini belirli bir kesime tahsis etmeden ilgili tüm fertlere uygulamış olmalarıdır.<sup>765</sup> Aynı şekilde لا وصية لوارث (Varise vasiyet yoktur.),<sup>766</sup> لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها<sup>766</sup> (Kadın halası ve teyzesi ile -nikah bağı üzerine- bir araya getirilemez.)<sup>767</sup> hadislerinin belirli fertlere hâss kılınmayıp alakalı herkese tatbik edilmesi dilde umum için vaz' olunmuş lafızlar bulunduğunu icma' üzerinden ortaya koymaktadır.<sup>768</sup> Meseleyi menfi yönden ele alan âlimler ise, dilde umum için konulmuş lafızları kabul etmediklerinden lafızların hiçbirinin umum ifade etmediğini savunmuşlardır. Bu durumda ilgili hükümler belirli bağlamlarda belirli kimseler için kullanılmış olup söz konusu vasıfları taşıyan tüm bireylere delalet etmemektedir. Buna göre, hükümlerin ilgili tüm bireylere tatbik edilmesi lafzın umumîliğinden değil, hükmün illetinin ilgili kimselerde bulunmasından kaynaklanmaktadır. İletinin tespiti ise icthadi bir faaliyet olacağından hükmün fihhi koşulları sağlayan fertlere uygulanması, umumluk yani lafız bahsinin konusu

<sup>760</sup> Şîrâzî, *et-Tefsîr fî Usûli'l-Fikh*, s.106; Ebû Ya'lâ, s.490-491; Âmidî, II/248.

<sup>761</sup> Söz konusu ayetin istisna niteliğinde olmayıp, mübteda' kelam niteliğinde olduğu savunulmuştur, zira مَا ism-i mevsûlî akıl sahiplerini kapsamamaktadır. Âmidî, II/248 (muhakkikin 2 no'lu dipnotu).

<sup>762</sup> 5.Mâ'ide, 38.

<sup>763</sup> 24.Nûr, 2.

<sup>764</sup> 2.Bakara, 278.

<sup>765</sup> Âmidî, II/249-250; Şevkânî, I/519.

<sup>766</sup> Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevrâ (Yezîd) et-Tirmizî (v. 279/892), *el-Câmi'u'l-Kebîr*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1996, III/621-622 (No: 2121).

<sup>767</sup> Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî (v. 261/875), *Sahîhu Muslim*, Dâru Taybe, Riyâd 2006, s.636 (No: 1408).

<sup>768</sup> Âmidî, II/250.



olmaktan çıkararak, lafzın delalet ettiği fert üzerinden diğer fertlere kıyas yapılarak mümkün kılınmaktadır.

Getirilen başlıca deliller üzerine öne sürülen argümanlar üzerinden anlaşıldığı üzere, tarafların her ne kadar farklı görüşleri savunuyor olsalar da üzerinde uzlaşım sağladıkları iki temel boyut bulunmaktadır. Bu boyutlardan ilki, tarafların umum için istiğrakı bir ön koşul olarak kabul etmeleridir. Zira getirilen delillerden anlaşılacağı üzere, lafzın kapsamından bir veya daha fazla ferdin çıkması lafzın umumiyetini sona erdiren bir durum olarak görülmektedir. Diğer bir deyişle, eğer umuma salt şümuli bir yaklaşım sergilense idi, bir kısım fertler çıksa dahi kapsamda birden fazla fert kaldığı sürece lafzın umumiyeti korunmuş olurdu.<sup>769</sup> Farklı yaklaşım sahipleri arasında, ortak tartışma düzlemini oluşturan diğer boyut ise, luğatta umum için vaz' olunmuş lafız bulunup bulunmadığı meselesine ilişkin bir sonuca lafızların farklı istimalleri üzerinden ulaşılmaya çalışılmasıdır. Zira getirilen delillerde de görüldüğü üzere, dilde mütekellimin istimalinden bağımsız olarak aslî vaz'ı gereği umum ifade lafızların bulunup bulunmadığı yine lafızların istimali üzerinden tespit edilmeye çalışılmaktadır. Esasında, bir lafzın aslî vaz'ının ne olduğuna, yine lafzın çok sayıda istimali üzerinden karar verilmesinden başka bir seçenek gözükmemesi sebebiyle bu gariipsenmemesi gereken bir durumdur. Zira bir lafzın vaz'ının ne olduğuna ilişkin, tabiri câizse vâzı' tarafından bir lügat ortaya konulmak suretiyle belirlenmiş kesin anlamlar bulunmadığından, mütekellimin istimalinden bağımsız vaz'î anlama her halükarda yine farklı istimler üzerinden ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu bakımdan istimali, bir lafzın salt vâzı' tarafından vaz' edilmiş hali üzerine örtülmüş bir örtüye benzetmek mümkündür. Üstelik fıkıh usulünde, lafzın istimalden bağımsız olmayıp, hükmün içerisinde yer almasından ötürü, bu örtü lafzın salt vaz'î konumu üzerinden kaldırılamaz nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla bir fakih, ilmî konumu gereği, lafzın aslî vaz'î konumuna her halükarda istimal örtüsü üzerinden bakmakta olup örtüyü kaldırıp vâzı'nın müstamillerden bağımsız olarak lafzı hangi konum için vaz' ettiğini doğrudan görememektedir. Şu halde, umum için vaz' olduğu düşünülen lafızların gerçekten bu niteliği taşıyıp taşımadığının

<sup>769</sup> Nitekim Basrî, dilde umum için vaz' olunmuş lafızların varlığını reddeden kimselerin esasında dilde salt istiğrak için vaz' olunmuş lafızların varlığını reddettiklerini, çoğul (cem') için vaz' olunmuş lafızların varlığını ise kabul ettiklerini aktarmaktadır. Basrî, I/209.

belirlenmesi için incelemelerin lafızların istimali üzerinden sürdürülmesi kaçınılmaz bir zorunluluk olarak gözükmektedir.

Dilde umum için vaz' olunmuş lafızların mevcut bulunup bulunmadığı meselesinde bir sonuca varmak için lafızların istimleri üzerinden hareket edildiğinde karşımıza, umum için vaz' olduğu düşünülen lafızların birtakım istimallerde umum ifade etmelerine karşın, aslî vaz'dan kaynaklı kapsamalarının çoğunlukla mütekellimler tarafınan daraltılmış olduğu gerçeği çıkmaktadır. Nitekim (Allah her şeyi yaratandır ve O her şeye vekildir.)<sup>770</sup>, وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (Yeryüzündeki her bir canlının rızkı Allah'a aittir.)<sup>771</sup> ayet-i kerimelerinin, kapsamının dışında bir ferdin kalması muhal olduğundan, umum ifade ettikleri açıktır.<sup>772</sup> Şu kadar var ki, aslî vaz'ın umum ifade ettiği savunulan lafızların istimal bağlamında çoğunlukla kapsamalarının daraltıldığı, dolayısıyla lafzın umum – ki burada umurun istiğrak niteliği taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır – ifade etmekten çıktığı – ki tahsis eksenli bir yaklaşım sergilendiğinde âmm olmaktan çıkan lafzın husus ifade ettiği de söylenebilecektir - inkar edilmesi güç bir vakiadır. Nitekim, fıkıh usulcülerinde arasında genel kabul görmüş, tahsise uğramamış âmm yoktur, ifadesi bu durumun bir göstergesidir. Kaldı ki, yukarıda dilde umum için vaz' edilmiş lafızların varlığına dair zikredilen delillere, getirilen eleştirilen başında, delil olarak getirilen ayetlerin dahi kullanıldıkları bağlamda umum ifade etmedikleri hususu gelmektedir. Şu halde, vâzî' tarafından umum için vaz' olduğu düşünülen bir lafzın umum yahut husus ifade edecek şekilde istimal edilmesi mümkündür. Dolayısıyla, istimal unsurundan yola çıkılarak aslî vaz'ı umum ifade eden lafızların bulunup bulunmadığına ilişkin kesin bir sonuca ulaşmak olası gözükmemektedir. Zaten, istimal unsurundan yola çıkılarak lafızların umum bakımından aslî vaz' durumlarının kesin olarak belirlenemiyor oluşu, meseleye ilişkin âlimlerin ihtilaf halinde bulunup kat'î bir sonuca hükmedememeleri haliyle uyum arz etmektedir.

<sup>770</sup> 39. Zümer, 62.

<sup>771</sup> 11. Hûd, 5.

<sup>772</sup> Bu noktada, mütekellimin istimali ile birlikte lafızların umum ifade edebileceği ihtilaf mahalli dışında kalmaktadır. Lafzın istimaline konu olup olmaması hasr vechi üzere olduğundan – diğer bir ifade ile bir lafız ya istimal olunmuş yahut olunmamış vaziyette bulunacağından – âlimler arasında tartışma konusu olanın dilde mütekellimin istimalinden bağımsız olarak umum ifade eden lafızların mevcudiyeti olduğu tekrar ortaya çıkmış olmaktadır.

Dilde umum ifade etmesi için lafız vaz' olunup olunmadığı meselesinin, istimalle konu olmuş bir lafzın umum ifade edip edemeyeceği hususundan ayrı bir tartışma konusu olduğunun altı çizilmelidir. Zira, *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ* (Allah her şeyi yaratandır ve O her şeye vekildir.)<sup>773</sup>, *وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا*,<sup>774</sup> (Yeryüzündeki her bir canlının rızkı Allah'a aittir.)<sup>774</sup> ayetlerinde de görüldüğü üzere müstamel bir kelimenin umum ifade edebileceği ihtilaf konusu dışındadır. Şu halde, aslî vaz'ı gereği umum ifade eden bir lafzın varlığı kabul edilmese dahi, bir lafzın mütekellimin kullanımında yer aldıktan sonra umum ifade edebileceği kabul edilmek zorundadır. Nitekim Şevkânî, mürci'eden bir topluluğun dilde umum için vaz' olunmuş lafız bulunmadığı görüşünü; hiçbir siğanın tek başına umumu gerektirmediği, umumu gerektirenin mütekellimin iradesi olduğu hususu ile delillendirdiğini zikretmektedir.<sup>775</sup> Şu halde, dilde umum için vaz' olunmuş lafızların varlığını kabul etmeyen âlimlerin dahi istimal içerisinde umum ifade eden lafızların varlığını kabul ettikleri ortaya çıkmaktadır. Şu kadar var ki bu âlimler, bir lafzın umum ifade etmesinin sebebi olarak lafzın aslî vaz'ını değil, istimal olunduğu bağlamı kabul etmektedirler. Söz konusu âlimlerin, aslî vaz'ı umumun kaynağı olarak görme hususundaki çekincelerini mecaz yollu kullanımlar üzerinden temellendirmek mümkündür. Şöyle ki, eğer söz konusu lafızlar umum için vaz' olunmuş olsalar idi, çoğunlukla mütekellimler tarafından aslî vaz'larından kaynaklı kapsamları daraltılmış olacağından, lafızlar vaz' oldukları manada kullanılmamış dolayısıyla mecaz anlam ifade eder hale geleceklerdir. Bu durum ise, dildeki mecazî kullanımların sayısını bir hayli artırarak, neredeyse istisnai olarak aslî vaz'ına uygun olarak kullanılan kelime türlerinin dilde yaygınlaşması sonucunu doğuracağından kabul edilemez nitelikte gözükmektedir. Şu halde, lafızların karinelere yardımıyla umum ifade etmesi mümkün olsa da, bu ifade ediş söz konusu lafızların aslî vaz'larının bir gereği olarak kabul edilmemelidir.

Geldiğimiz noktada dilde umum için vaz' olunmuş lafızların mevcudiyeti meselesinin bir fakihin zihnini niçin meşgul etmesi gerektiği sorusu akıllara gelebilir. Zira konusunun hükümler olması nedeniyle lafızlar, fıkıh usulünde, hükümde yer

<sup>773</sup> 39. Zümer, 62.

<sup>774</sup> 11. Hûd, 5.

<sup>775</sup> Şevkânî, I/520-521. Âmidî ise, gerekçelerini zikretmeden Murci'e'nin dilde umum için vaz' olunmuş lafızların bulunmadığı görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Âmidî, II/246.

almış dolayısıyla istimal olunmuş halleri ile ele alınmakta olup istimalden bağımsız lafızlara hüküm içerisinde rastlanmamaktadır. Bu noktada, hükümlere her durumda Şâri'in iradesini açıkça ortaya koyan istimal bağlamları ile ulaşmanın mümkün olmadığı göz önünde tutulmalıdır. Zira, her ayetin tüm sebab-i nüzul ve her hadisin her sebab-i vürudu bizlere ulaşmamış olabileceğinden birçok kez elimizde, bilhassa kelimelerin dışı istimal bağlamından soyutlanarak belirli bir kelime içinde konuşlanmış lafızlar topluluğu bulunmaktadır. Bu durumda, lafzın istimal olduğu bağlamın tespitindeki güçlük beraberinde mütekellimin lafızla neyi kastettiği hususundaki belirsizliği de beraberinde getirmektedir. Söz konusu belirsizliğin, bilinmesindeki zorluktan ötürü istimal unsuru üzerinden giderilememesi sebebiyle, lafzın aslî olarak vaz' olduğu mananın tespiti bu noktada önem kazanmaktadır. Zira mütekellimin kelime ile kastının ne olduğu dolayısıyla kelimenin hangi manaya hamledilmesi gerektiği hususunda ortaya çıkan bir tereddütün giderilmesinde istimal unsuru dışında başvurulabilecek muhtemel çözüm yolu lafzın aslî vaz'î konumundan hareket etmek olacaktır. Zira, kullandığı lafzın aslî vaz'î anlamının, mütekellimin kastının belirlenebilmesi için bir karine olma niteliği taşıması muhtemeldir. İşte bu noktayı, fıkıh usulcülerinin istimalî bir umum ilişkisinin ötesine geçerek lafzın mütekellimden bağımsız aslî vaz'î konumunu araştırmasının temel gerekçe ve saiki olarak görmek mümkündür. Nitekim, dilde umum için vaz' olunmuş lafızlar bulunduğunu savunan âlimlerin, mütekellimin âmm kabul ettikleri bir lafızdan kastı tespit edilmeyince kelimeyi umuma hamletmeleri<sup>776</sup> bu noktada yadırganacak bir durum değildir. Ancak bu durum lugatta umum için vaz' olunmuş lafızların varlığını kabul eden her kimsenin, mütekellimin iradesinin istimal bağlamından anlayamadığı her durumda lafzı umuma hamletmek zorunda olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira, bu tür lafızların varlığı kabul edilse dahi, mütekellimin kastı açıkça bilinemeyip mütekellimin söz konusu lafızlarla umum kastetmemesi mümkün olduğundan lafzı umuma hamledilemeyebilir. Diğer bir deyişle dilde umum için vaz' olunmuş lafızların varlığı ister kabul edilsin isterse edilmesin, mütekellimin iradesi tespit edilemediğinden, kelimenin hangi manaya hamledilmesi gerektiği noktasında bir belirsizlik ortaya çıkacaktır. Bu belirsizlik ise meselenin haline ilişkin farklı görüşlerin varlığını beraberinde getirmektedir:

<sup>776</sup> Serahsî, I/132; Gazâlî, III/215; Âmidî, II/246; Şevkânî, I/518.

• **Lafızların umuma hamledilmesi gerektiği görüşü:** Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu<sup>777</sup>, İmâm Şâfi‘î<sup>778</sup>, Mu‘tezile’nin ekseriyetine nispet edilen bu görüşü,<sup>779</sup> dilde umum için vaz’ olunmuş lafızların varlığını savunan yaklaşımın doğal bir uzantısı olarak görmek mümkündür. Bu yaklaşım, aksi yönde açık bir istimal bulunmadığından, lafzın aslen vaz’ olduğu kabul edilen umum manası üzerine bırakılması gerektiğinden hareket etmektedir.<sup>780</sup>

• **Lafzın umum ve husus arasında müşterek olduğu görüşü:** Eş‘arî’den nakledilen *kav*llerden biri olan bu görüşe göre,<sup>781</sup> mütekellim tarafından umum ve husus manaları kastedilerek kullanılmış olabileceğinden, lafız bu manalar arasında müşterektir. Dolayısıyla mevcut istimalden mütekellimin murat ettiği mana hakkında çıkarımda bulunabilmesi mümkün ise lafız müşkil, aksi takdirde mücmel hale gelecektir. Mesele hakkında açıklayıcı bir beyana kavuşulması halinde ise mesele aydınlığa kavuşup lafız mübeyyen halini alacaktır.

• **Lafzın husus için hakikat olduğu görüşü:**<sup>782</sup> Bu yaklaşım, umum yahut husus için istimal edildiği tespit edilemeyen bir lafzın, umum ifade etmesi halinde dahi husus kapsamında yer alan fertleri içine alacağından hareket etmektedir. Buna göre lafız ile hangi mananın kastedildiği bilinmese bile, kesin olarak bilinen lafzın her halükarda husus kapsamındaki fertlerinin kapsanacağıdır. Şu halde, böylesi bir umum lafzın tahsisi, bu görüş sahiplerince mümkün gözükmemektedir. Zira, âmm bir lafız ile anlaşılan hususun bizatihi kendisi olmaktadır.<sup>783</sup> Burada husus ile kastedilen ise çoğulun en alt sınırı olduğundan<sup>784</sup> hususa tahsis eksenli bir yaklaşım sergilendiğinden bahsedilebilecektir. Bu noktada lafzın niçin bir sayısına değil de, ekallu’l-cem‘ kabul edilen iki yahut üç sayısına haml edildiği görüş sahiplerine yöneltilen bir eleştiridir.<sup>785</sup>

• **Haber ve emir arasında fark olduğu görüşü:** Bu yaklaşım haberin aksine emrin bir teklif olmasından hareket etmektedir. Buna göre mütekellimin lafzı hangi

<sup>777</sup> Şevkânî, I/518.

<sup>778</sup> Serahsî, I/132.

<sup>779</sup> Âmidî, II/246.

<sup>780</sup> Gazâlî, III/215.

<sup>781</sup> Âmidî, II/246; İbnu’l-Humâm, s.65.

<sup>782</sup> Âmidî erbâb-ı husus olarak zikrettiği bu görüş sahiplerinin umum siğasına sahip bu lafız türünün husus için hakikat umum için mecaz olduğunu savunduklarını nakletmektedir. Âmidî, II/246.

<sup>783</sup> Gazâlî, III/215.

<sup>784</sup> Ebû Ya‘lâ, I/509; Gazâlî, III/215.

<sup>785</sup> Ebû Ya‘lâ I/509.

manayı kastederek kullandığının bilinmemesi durumunda, lafız eğer bir emir ise, emrin bilinmemesi dolayısıyla *teklîf-i ma la yutâk* durumu söz konusu olacaktır. Lafzın haber olması halinde ise böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>786</sup>

- **Tevakkuf görüşü:**<sup>787</sup> Yaklaşımına göre, mütekellimin lafızla kastettiği mana kesin olarak bilinemediğinden, lafza ilişkin kesin bir yaklaşımda bulunmanın delile dayanmadan bir tercihte bulunmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla böyle bir lafızla karşılaşıldığında tevakkuf edip<sup>788</sup> açıklayıcı bir beyan beklemek en doğru çözüm olacaktır.<sup>789</sup>

Dikkatlerden kaçmayacağı üzere istimal unsurunun net bir şekilde ortaya konulması halinde mütekellimin kastı büyük oranda bilineceğinden –öznel niteliği sebebiyle mütekellimin kastının tam olarak bilinmesi oldukça güç gözükmektedir- umum için vaz’ olunduğu düşünülen lafızların hangi manaya hamledilmesi gerektiği noktasındaki tereddüt de ortadan kalkmış olacaktır. Dolayısıyla, istimal bağlamının kesin olarak belirlenmesi halinde mütekellimin kelam ile murat ettiği mana da ortaya çıkmış olacağından, fıkıh usulünün, konumuna uygun olarak ayrıca lafızların aslî vaz’larının umum ifade edip etmediklerini araştırmasına gerek kalmayacaktır. Ulaşılan bu sonuç, umum – husus kavramlarının lafızlar üzerindeki görünümünün tespitine ilişkin bizlere önemli bir yöntem sunmaktadır. Şöyle ki, mütekellimin lafızları istimal ediş biçimi evvel emirde tasavvur edilip, mütekellimin kastının ne olduğunun bilindiği varsayımıyla hareket edilmesi halinde, lafızların aslî vaz’ları gereği umum ifade edip etmedikleri bağlamındaki belirsizlikten uzaklaşmakta, lafızların istimal oldukları anlam üzerinden umum – husus ifade edip etmedikleri net bir şekilde ortaya konulabilmektedir. Bu sebeple lafız türleri ele alınırken lafızların mütekellim tarafından istimal ediliş biçimlerinden hareket edilerek mütekellimin lafızla murat edebileceği farklı mana ihtimallerine göre ortaya çıkan

<sup>786</sup> Görüşün bir tahlil ve eleştirisi için bakınız; Ebû Ya‘lâ, I/512.

<sup>787</sup> Serahsî, Gazâlî ve Semerkandî, görüş sahiplerini el-vâkifiyye olarak isimlendirmektedir. Serahsî, I/132; Gazâlî, III/215; Semerkandî, s.280. Ayrıca Debûsî ve Serahsî, bu görüşü üçüncü *karna* kadar kimsenin savunmadığını belirtmektedir. Debûsî, s.96; Serahsî, I/132.Eş‘arî’den nakledilen ikinci *kavl* de tevakkuf yönündedir. Âmidî, II/247.

<sup>788</sup> Serahsî, tevakkuf görüşünü savunanların bir kısmının, hususun en alt sınırında hükmün sabit olduğunu savunduğu yalnızca bu kısmın üzerinde tevakkuf ettiklerini ifade etmektedir. Serahsî, I/132.

<sup>789</sup> Debûsî, mütekellimin iradesinin açıklığa kavuşturulamadığı âmm lafızları bu bakımdan müşterek lafızlara benzetmektedir. Debûsî, s.96. Serahsî görüş sahiplerince murat beyan edilinceye kadar umum lafzın müşterek yahut mühmel konumunda kaldığını ifade etmektedir. Serahsî, I/132. Farklı tevakkuf görüşlerinin bir listesi için bakınız, Şevkânî, I/522.

sonuçlar umum – husus bağlamında değerlendirilecektir. Bu kurgulamayı, mütakellimin muradının istimal unsuru üzerinden bilinebileceği evvel emirde kabul edildiğinden ötürü, fıkıh usulü incelemelerinde ve hatta hayatın olağan akışı içerisinde çoğunlukla karşılaşılamayan idealleştirilmiş bir evrene benzetmek mümkündür. Çalışmamızda ise, muhtemel tüm istimallerin ele alınması oldukça güç olup, zamansal ve mekansal olarak ciddi kapsam gerektireceğinden, incelemeye konu edinilen seçili lafız türleri, umum – husus bakımından temel, ve yine seçili istimal çeşitleri üzerinden incelemeye konu kılınacaktır.

## B. SEÇİLİ LAFIZ ÖRNEKLERİ

Umum – husus kavramlarının tüm lafız türleri üzerindeki görünümünü ele almak oldukça kapsamlı, ince ve istimal unsurundan ötürü bir o kadar da güç bir incelemeyi gerektirip, böylesi bir inceleme aynı zamanda çalışmamızın esas konusunu da oluşturmadığından, bu başlık altında salt seçili bazı lafız türleri âmm – hâss olma bakımından ele alınmıştır. Dolayısıyla çalışmamızın, tüm lafız türlerini umum – husus bakımından incelenmesi iddiası taşımadığının bir kez daha altını çizmekte fayda vardır. Bu bağlamda, umum – husus bakımından incelenecek lafız türü olarak isim seçilmiş olmakla birlikte, isimlere ilişkin getirilen marife – nekre ayrımı üzerinden salt alem, lâm ile muarref ve bazı kullanımları özelinde nekre isim türleri irdelenmiştir. İsim türlerinin marife – nekre ayrımı üzerinden ele alınması, belirliliğin husus kavramı için önemini yanı sıra anlam aktarımlarına zihinsel yapıların belirlenme sürecinin ve bu sürecin açıklanmasında kullanılan dilsel terimlerin izahına imkân sağlaması sebebiyledir. Nitekim, marife türleri arasından inceleme konusu olarak alem ve lâm ile muarref isimlerin seçilmesi, söz konusu isim türlerinin zihinsel yapıların belirlenme yollarından sırasıyla alem kılma ve vasıflandırma yöntemlerine temel teşkil etmeleriyle doğrudan ilişkilidir.

### 1. MARİFE İSİMLER

Marife, المعرفة ما وضع لشيء بعينه (Marife, bir şeye bizzat -biaynihî- vaz' olunmuş şeydir.) olarak tanımlanmıştır.<sup>790</sup> بعينه (biaynihî) kaydındaki ب harf-i cerri وضع (vaz'

<sup>790</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.37.

olun-) fiiline taalluk ettiğinden, marifelikten bahsedilebimesi için vâzı'nın lafzı vaz' ederken vaz' olunan şeyi tayin etmesi diğer bir ifade ile marife lafzın vaz' olunduğu manayı bizzat mülâhaza etmesi gerekmektedir. Bir mananın bizzat mülâhazası husus – belirlilik ilişkisinde ele alındığı üzere mananın belirliliğini de beraberinde getireceğinden marife isimlerin belirlilik vasfını taşıdıkları ortaya çıkmış olmaktadır. Buna göre, marife isim kelama konu kılınarak bilinebilir hale gelip fıkıh usulcüsü tarafından husus bağlamında inceleme konusu yapıldığında, önerilen الخاص ما دل على (Hâss, belirli bir tekliğe delalet eden şeydir.) husus tanımının belirlilik şartını sağlamış olacaktır. Dolayısıyla, marife bir ismin, medlûlünün bir teklik olması şartının da sağlaması halinde, hususiyetinden bahsedilmesi mümkün gözükmektedir. Şu halde, marife ismin türlerini ele almadan evvel, hangi türde olursa olsun marife bir ismin, bir tekliğe delalet ettiği takdirde hâss bir lafız olacağı söylenebilir.

Marife isimleri alem, zamir, lâm veya nidâ ile muarref, mübhemât ve bu dört kısımdan birine manevî olarak izafe olunmuş lafız olmak üzere beş kısma ayırmak mümkündür.<sup>791</sup> Çalışmamızda ise bu kısımlardan alem velâm ile muarref marife isim türlerine değinilecektir.

### a. Alem

Zemahşerî aleme ilişkin ما عُلق على شيءٍ بعينه غير متناولٍ ما أشبهه (Bir şeyin bizzat kendisine ilişkin olup o şeyin benzerlerini kapsamayan şeydir.) tanımını getirmektedir.<sup>792</sup> Tanımda ilişkin olmanın biyanihi kaydı ile sınırlandırılması alemlerin marife birer isim olduklarını gösterirken, غير متناولٍ ما أشبهه (o şeyin benzerlerini kapsamayan) kaydının alemi diğer marife türlerinden ayırdığı sonucunu beraberinde getirmektedir. Buna göre, alem ilişkin olduğu şeyin benzerlerini kapsayamaz iken buradan alem dışındaki marife isimlerin ilişkin oldukları şeyin benzerlerini kapsamasının imkan dahilinde olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde tanımdan marife isimlerin, ilişkin olduğu şeyin benzerini kapsayan ve kapsamayan olmak üzere iki kısma ayrıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu iki kısımdan ilki

<sup>791</sup> İbnu'l-Hâcib, lâm veya nidâ ile muarref olan lafızları lâm ile muarref ve nidâ ile muarref olarak iki alt kısım üzerinden ele alarak altılı bir marife isim taksimine ulaşmaktadır. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.37. Birgivî ise mübhemâtı ism-i işaret ve ism-i mevsûl olarak iki ayrı başlıkta ele alarak marife olan lafız türlerinin sayısını altı olarak kabul etmektedir. Birgivî, s.141-144.

<sup>792</sup> Zemahşerî, I/93.



alem lafız türünü oluştururken; bir şeyi belirlemeyip anlam aktarımına konu kılmanın, - şekli tasvir yöntemi kullanım azlığı sebebi ile ihmal edilecek olursa - aleme başvurma ve vasıflandırma olmak üzere iki temel yolu bulunduğundan hareket edilirse marife isimlerin ikinci kısmını vasıflandırma yoluyla belirlenmiş lafızlar oluşturmalıdır. Zira ikinci kısım ortaya konulurken benzerlik kavramından hareket edilmesi, bir zihinsel tekliğin, kendilerinden soyutlanan vasıfların benzerliklerinden ötürü diğer zihinsel tekliklerle biraraya getirilmesi ile ortaya çıkan kavram üzerinden belirlenmesi yöntemine işaret eder görünmektedir. Nitekim Zemahşerî, kavram zihinsel yapısının nahiv âlimlerinin ıstılahında karşılığı olarak görülebilecek cins ismi tanımlarken ما علق على شيء وعلى كل ما أشبه (bir şey ve onun benzeri her şeye ilişkin olandır) yine benzerlik kavramına başvurmaktadır.<sup>793</sup> Şu halde, Zemahşerî'nin alem tanısından yola çıkılarak marife isimleri alem ve cins isim kullanılarak vasıflandırılmış lafızlar olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Dolayısıyla alem dışındaki diğer marife türleri bünyelerinde cins isim barındırması diğer bir ifade ile lafızlardan ilişkili olduğu kavramın anlaşılabilmesi bir zorunluluk halini almaktadır.

İbnu'l-Hâcib alemi, العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد, (Alem, başka şeyi kapsamayıp bir şeyin bizzat kendisi için tek bir vaz' ile vaz' olunmuş şeydir.) şeklinde tanımlamıştır.<sup>794</sup>

ما وضع لشيء (bir şey için vaz' olunmuş şey): Bu ibare ile vaz' dışındaki delalet türleri tanımın kapsamı dışına çıkmaktadır. Her ne kadar vaz'a konu olmuş diğer mevzu'lar tanımın kapsamına girse de içinde yer aldığımız bölümün başlığı gereği yalnızca mevzu'un lafız olduğu durumlar inceleme konusu kılınacaktır.

Her ne kadar tanımda vaz' ibaresine yer verilmişse de, Câmî, yaygın istimal sebebi ile belirli bir fert için âlemleşmiş lafızların (*el-e'lâmu'l-ğâlibe*<sup>795</sup>) da tanım kapsamına gireceğini belirtmektedir. Zira Câmî'ye göre söz konusu istimal, yaygınlığı sebebi ile vaz' yerine geçmiş, dolayısıyla alemin müstemilleri de vâzi'

<sup>793</sup> Zemahşerî, I/91.

<sup>794</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.37.

<sup>795</sup> *El-e'lâmu'l-ğâlibe*'ye ilişkin tarif, açıklama ve örneklendirme için bakınız; Zemahşerî, I/125.

konumuna gelmiş olmaktadırlar.<sup>796</sup> Câmî'nin ifadelerinden vaz' ibaresini aslî vaz'a hamlettiği anlaşılmalı birlikte, tespitleri, istimal unsurunun baskınlığı sebebiyle aslî vaz'ın belirginliğini yitirdiğine işaret ederek aslî vaz' – istimal ilişkisinin giriftliğini gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.

بعينه (bizzat kendisi için): İbare, وضع (vaz' olun-) fiiline taalluk etmekle vaz'ın biaynihi vasfını taşımasını dolayısıyla vaz' olunan şeyin muayyen (belirli) olmasını gerektirmektedir. Nitekim Câmî kayıtla nekre isimlerin kapsam dışı kaldığını belirtmektedir.<sup>797</sup> Çârperdî'nin aleme ilişkin olarak, İbnu'l-Hâcib ile benzer şekilde getirdiği العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد (Alem, başka şeyi kapsamayıp bir şeyin bizzat kendisi için tek bir vaz' ile vaz' olunmuş şeydir.) tanımını<sup>798</sup> şerh ederken Meylânî بعينه ibaresi ile cins isimlerin tariften çıktığını belirtmektedir.<sup>799</sup> Ancak, cins isimlerin lâmu't-ta'rîf yahut izafet yoluyla muayyen kılınmaları mümkün gözüktüğünden söz konusu ifadenin muarref kılınmamış cins isimlerine hamledilmesi uygun gözükmektedir.

غير متناول غيره (başka bir şeyi kapsamayıp): Câmî ve Meylânî ibâre ile alemden başka tüm marife türlerinin tanımın kapsamının dışında kaldığını belirtmektedirler.<sup>800</sup> Şu halde, lâm ile muaref isimler, ism-i mevsûller, zamirler ve işaret isimlerinin tanımından bu kayıt ile çıkarıldıkları anlaşılmaktadır. İbare ile söz konusu marife türlerinin tanım kapsamından çıkmasının gerekçesi olarak ise, alem dışı marife lafız türleri her ne kadar belirli olsalar da bir başka kişi yahut şey için de kullanılmalarının mümkün olması ileri sürülebilir. Örneğin “ben” zamiri bir özne için başka, diğer bir özne için başka bir zihinsel tekliğe delalet edecekken, “şu” işaret isminin delalet ettiği varlık, kullanılan bağlama göre farklılık arz edecektir. Aynı şekilde, الإنسان (belirli bir insan) lafzının, bir istimalde belirli bir şahsa delalet ederken diğer bir kullanımda başka bir kişiyi belirtmesi mümkündür. Ancak getirilen bu gerekçe ile, alemlerin tanımdan niçin çıkmadığı izaha muhtaç hale gelmektedir. Zira, bir kimseye alem kılınan bir lafzın başka bir şahıs için de alem kılınması

<sup>796</sup> Câmî, s.421-422. Nitekim Radî, lafız galebe (yaygınlık) yoluyla alem vasfını kazanmasının belirli bir vaz'ın vaz'ı sebebi ile olmadığını ifade etmektedir. Radî, II/514.

<sup>797</sup> Câmî, s.421.

<sup>798</sup> Çârperdî, s.37.

<sup>799</sup> Meylânî, s.38.

<sup>800</sup> Meylânî, s.38; Câmî, s.422.

mümkündür. Günlük yaşantımızda muhtemelen aynı ismi taşıyan birden çok kimse ile karşılaşmamız bu durumun bir göstergesidir. Buna göre, aynı özel isim ile farklı bağlamlarda farklı kimselere delalet edilebilmesi bu lafızların, tıpkı diğer marife türlerinde olduğu gibi غير متناول غيره kaydı ile tanım dışı bırakılması sonucunu doğuracaktır. Şu halde, tanım kapsamında salt tek bir varlığa alem kılınıp bu alem ile başka hiçbir varlığın isimlendirilmediği lafız türleri kalmaktadır. Bu lafız türüne Yahya (as) dönemi için Yahya ismi örnek verilebilirken zaman sınırlaması olmaksızın mutlak olarak alem için ise, salt Allahu Teala için istimal edilip başka bir kimse için kullanılmaması sebebi ile lafzatullah yani “Allah” ismi zikredilebilir. Her halükarda birden fazla kimse için alem kılınmış lafızların tanım dışı kalması ile alem tanımının kapsamını oldukça daralacağından, ortaya çıkan meselenin halli için tanımda yer verilen bir diğer kaydı incelemek gerekmektedir.

بوضع واحد (tek bir vaz’ ile): İbare متناول ism-i fâiline müteallik olup alemin, vaz’ olunduğu şeyden başkasını kapsamama halinin tek bir vaz’ ile olduğunu ifade etmektedir.<sup>801</sup> Câmî, kaydın müşterek alemlerin tanım kapsamına dahil olması için getirildiğini ifade etmektedir.<sup>802</sup> Müşterek alem ile hangi lafız türünün kastedildiğinin tespitinde ise Radî’nin açıklamaları yol gösterici nitelikte gözükmektedir. Radî, müşterek aleme örnek olarak verdiği Zeyd alemi ile birden fazla kimse isimlendirildiğinde, lafız bir kimseden başkasını da kapsadığından غير متناول غيره kaydı sebebiyle tanımın kapsamı dışarısında kaldığına işaret etmektedir. Şu kadar var ki, “Zeyd” alemi bu durumda her ne kadar bir kimseden başkasını kapsasa da, bu kapsama tek bir vaz’ ile değil, çok sayıda vaz’ ile gerçekleştiğinden بوضع واحد kaydı ile müşterek lafızlar tanım kapsamına dahil edilmiş olmaktadır.<sup>803</sup> Şu halde müşterekin ıstılâhî anlamından hareket edildiğinde, birden fazla kimsenin kendisi ile isimlendirildiği alemlerin müşterek alem olarak vasıflandırılmasının temelinde, bu alemlerin her bir kimse için ayrı ayrı vaz’ edildiği kabulü yattığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira Zeyd isminin bu ismi taşıyan kimseler için ayrı ayrı vaz’ olunduğunun kabul edilmesi, aynı lafzın birden fazla mana için vaz’ olunmuş olduğunu ortaya çıkarmakla Zeyd aleminin müşterek bir lafız olduğu

<sup>801</sup> Radî, II/503.

<sup>802</sup> Câmî, s.422.

<sup>803</sup> Radî, II/503. Meylânî de, Çarperdi’nin tanımı üzerinden müşterek alemlere ilişkin benzer açıklamalara yer vermektedir. Meylânî, s.38.

sonucunu beraberinde getirmektedir. Bu durumda vâzı', Zeyd lafzını vaz'ı sırasında, Zeyd ismini taşıyan tüm şahısları teker teker bilerek mülâhaza edip her birinin karşısına Zeyd alemini vaz' etmiş olmalıdır. Bu noktada yaklaşımın, müşterek lafızların kapsamının genişlemesi dışında, ortaya çıkardığı Zeyd ismini taşıyan yahut taşıyacak tüm şahısların bilinmesinin imkanı sorununun halli için ise İcî'nin gündeme getirdiği manası hâss olan âmm vaz' türüne başvurulabilir. Buna göre, Zeyd ismini taşıyan her kişi bilinmese bile vâzı' tüm bu kişileri "Bir erkek ismi olarak bu ismi taşıyan tüm kimselere delalet etmesi için Zeyd lafzını vaz' ettim" şeklinde genel olarak mülâhaza ederek Zeyd lafzını vaz' etmektedir. Şu kadar var ki, kendisi ile birden fazla kimsenin isimlendirildiği alemlerin manası hâss olan âmm vaz' türüne dâhil edilmesi sonucunu doğuran bu yaklaşıma, mütekaddim ulemanın yaklaşımını paylaşımlar tarafından mevzû'un leh bilinmeden vaz' işleminin gerçekleşmeyeceği gerekçesi ile itiraz edilebilir. İtiraz kabul edilerek söz konusu alemlerin söz konusu genel mülâhaza için vaz' edildiği kabul edildiğinde, belirli bir şahsa delalet ettiği alemler vaz' olduğu manada kullanılmamış olacağından alemlerin mecazı sorunu gündeme gelecektir. Diğer taraftan hatırlanacağı üzere genel kabule uygun olarak kendisi ile birden fazla kimsenin isimlendirildiği alemler manası hâss olan hâss vaz' türüne dâhil edildiği takdirde ise bu alemlerin müşterekliği çözülmesi gereken bir mesele olarak tekrar karşımıza çıkacaktır.

Alemin neliğine ilişkin ortaya konulan incelemelerin ardından, nelerin alem ile belirlenebileceği hususu ele alınması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Lafızların mevzû'un lehlerinin mana-i zihni olduğu kabulünden yola çıkıldığında, anlaşma başlığı altında ulaşılan zihinsel yapılardan zihinsel teklik ve kavramların alem ile belirlenebileceği sonucu önem kazanmaktadır. Getirilen alem tanımlarının, medlûlü kavram olan alem-i cinsi alem türünü dışlamaması ulaşılan bu sonuçla paralellik arz etmektedir. Zira, cins alemi gerek Zemhşerî'nin tabiriyle ilişkili olduğu kavramdan başka ona benzer kavramları<sup>804</sup> gerekse İbnu'l-Hâcib'in ifadesiyle vaz' olduğu kavramın dışındaki şeyleri kapsamamaktadır.<sup>805</sup> Nitekim

<sup>804</sup> Zemahşerî, I/93. İbnu'l-Hâcib, Zemahşerî'nin alem-i cinsine ilişkin ifadelerinden alem-i cinsin alem tanımına dahil olmadığı itirazlarına, söz konusu kelimelerin Araplarca gayr-i munsarif kılındığı ve tek akli hakikatler için vaz' olduğunu belirterek alem-i cinslerin alemlerin bir türü olduğunu ifade etmektedir. İbnu'l-Hâcib, *el-İdâh fî Şerhi'l-Mufasssal*, İhyâ'u't-Turâsi'l-İslâmî, b.y., 1982, I/83.

<sup>805</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.37.

Radî İbnu'l-Hâcib'in *el-Îdâh fî Şerhi'l-Mufasssal*'deki "Bu lafızlar, zihinsel (aklî) ve tek hakikatler için vaz' olunmuştur." ifadesinden<sup>806</sup> yola çıkarak alem-i cinslerin غير متناول غيره kaydı ile tanım kapsamının dışında kalmadığını ifade etmektedir.<sup>807</sup> Şu halde geldiğimiz noktada, alem ile belirlenenin zihinsel teklik ve kavram olmasına göre, karşımıza alem-i şahıs ve alem-i cins olmak üzere iki temel alem çeşidi çıktığı anlaşılmaktadır.<sup>808</sup>

#### aa. Alem-i Şahıs

Alem-i şahsın, salt isminden yola çıkılarak belirli bir şahsa ilişkin alem olarak tarif edilmesi mümkündür. Nitekim, İbn Ye'îş alem-i şahsîyi başkasının iştiraki olmadan bizzat (biaynihî) şahsen hususiyet arz eden alem olarak ifade etmektedir.<sup>809</sup> Bu alem türünün şahıs üzerinden isimlendirilmiş olmasında yola çıkılarak medlûlünün tek bir dışsal nesne olduğu sonucuna ulaşılabilirse de, mevzû'un lehinin mana-i zihnî olarak kabulü halinde tek bir zihinsel tekliğe delalet eden alem, alem-i şahıs haline gelmektedir. Her halükarda, medlûlü hem teklik hem de belirli olma vasıflarını taşıdığından alem-i şahıs isim türüne ait lafızlar husus tanımı kapsamında yer almaktadırlar. Nitekim Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Neseî, Semerkandî ayn hususuna bir alem-i şahıs olan Zeyd lafzını örnek verirken<sup>810</sup> Gazâlî mutlak hâssa Zeyd alemini,<sup>811</sup> Âmidî ise kendisinden daha hâssı bulunmayan hâss lafza alem lafız türünü örnek vermektedir.<sup>812</sup> Benzer şekilde Basrî husus için Basra ve Bağdât alemlerini zikrederken<sup>813</sup>, Tûfî hâss lafzı alemler üzerinden örneklendirmektedir.<sup>814</sup>

Alem-i şahsînin çoğul istimalinde ise umum kavramının değerlendirilmesinde ele alındığı üzere alemler kavramsallaşacağından artık *kavramsallaştırılmış alem* lafız türlerinden bahsedilebilecektir. Dolayısıyla "Zeydler" lafzı medlulü olan fertlere alem olarak değil "zeyd ismini taşıma" daraltılmış kavramı üzerinden delalet ettiği için hâss değil aksine âmm bir lafız olacaktır.

<sup>806</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Îdâh fî Şerhi'l-Mufasssal*, I/83.

<sup>807</sup> Radî, II/503.

<sup>808</sup> Birgivî, s.142.

<sup>809</sup> İbn Ye'îş, I/111.

<sup>810</sup> Debûsî, s.94; Pezdevî, s.97; Serahsî, I/125; Neseî, I/27; Semerkandî, s.298.

<sup>811</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>812</sup> Âmidî, II/243.

<sup>813</sup> Basrî, I/251.

<sup>814</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II/550.

### ab. Alem-i Cins

Kavramlar, yaygın olarak üzerlerine inşa edildikleri vasıflar diğer bir ifade ile ism-i cinsleri üzerinden lamu'l-cins vasıtasından belirlenseler de kendileri için özel olarak alem vaz' edilmesi de kavramları belirlerken başvurulan yöntemlerden biridir. Şu halde, alem-i cins adı verilen bu lafız türü<sup>815</sup>, bir zihinsel teklik veya nesneye değil o teklik yahut nesnenin küllîsine yani nahiv alimlerinin ıstılahıyla cinsine delalet eden alem haline gelmektedir. Örneğin, أسامة (usâme) alemi aslan cinsine delalet ederken,<sup>816</sup> ثعالة yılan cinsinin,<sup>817</sup> سبحان (subhân) alemi ise tesbih master cinsinin alemi konumundadır.<sup>818</sup>

Alem-i cins belirli bir lafız olup aynı zamanda delalet ettiği şey genel anlamıyla zihinsel teklik olan kavram olduğundan, hâss olma şartlarını taşımakta dolayısıyla hâss bir lafız olmaktadır. Şu halde, medlûlü zihinsel bir taayyün olan kavram olmakla husus şartlarını sağlamasından ötürü alem-i cins, Debûsî'nin husus tasnifi içerisinde nev' ve cins husus türlerinden biri olarak karşımıza çıkabilecektir.<sup>819</sup> Dolayısıyla hâss bir lafız türü olarak alem-i cinsin mahallinin itibârî bir teklik olduğu sonucuna bu noktada tekrar ulaşılmış olmaktadır.

Şu kadar var ki, alem-i cinsin hâss bir lafız türü olduğu sonucuna ulaşılabilmesi için alem-i cinsin medlûlünün kavramın bizatihi kendisi olması gerektiğinin altını çizmekte fayda vardır. Zira alem-i cins ile kavramın bizzat kendisi değil, kapsamındaki fertlere delalet edilmesi halinde dikkat edilecek olursa lafız, önerilen العام هو ما ينتظم جميع أفراد الكلي المرتبط بوضع واحد (Âmm, ilişkili olduğu kavramın fertlerinin tamamını tek bir vaz' ile kapsayan şeydir.) âmm tanımının şartlarını sağladığından âmm kapsamına dahil olacaktır. Şu kadar var ki, bu noktada alem-i cins olan bir lafzın, söz konusu cinsin fertleri için zaten kullanılamayacağı, zira dış dünyadaki belirli bir aslan için الأسد (belirli bir aslan) demek mümkün iken أسامة denilmesinin mümkün olmadığı görüşü<sup>820</sup>akıllara gelebilir. Nitekim, alem-i cinsin, cinsinin fertleri için kullanılamayacağından yola çıkarak Radî, “falanca aslan hariç

<sup>815</sup> Zemahşerî, I/111; İbn Ye'îş, I/111; Birgivî, s.142.

<sup>816</sup> Zemahşerî, I/111; İbnü'l-Hâcib, *el-İdâh fî Şerhi'l-Mufasssal*, I/83; Birgivî, s.142.

<sup>817</sup> Zemahşerî, I/111; Radî, II/504.

<sup>818</sup> Birgivî, s.142.

<sup>819</sup> Debûsî, s.94.

<sup>820</sup> Bu görüşü Radî, Endelûsî'den nakletmektedir. Radî, II/504.

aslan cinsi şöyledir.” gibi alem-i cins üzerinden istiğrak yollu bir ifadeye başvurulamayacağı dolayısıyla alem-i cinsin istiğrak ifade etmesinin yerinde olmayacağını ifade etmektedir.<sup>821</sup> Bu noktada, alem-i cinsin, umum ifade eden kullanımının bulunmadığından hareketle, her halükarda hâss bir lafız olduğu sonucuna ulaşılabirirse de, alem-i cinsin mecaz yoluyla cinsinin fertlerine delaleti mümkün gözükmemektedir. Zira, alem-i cinsin kavramın bizatihi kendisine delaletine bir mani mevcut olduğunda cinsin fertleri ile içerisinde bulunduğu küllî – cüz’î irtibatı alem-i cinsin, cinsin fertlerine delaletine imkan sağlayacak bir karine olma niteliğine sahip gözükmemektedir. Bu bağlamda, Radî’nin şu ifadeleri meselenin özeti mahiyetinde addedilebilir:

Alem-i cinsin, “Şu gelen aslan cinsi (usâme)dir.” şeklinde dış dünyadaki fertlerden biri için kullanımı vaz’a göre değil, aksine zihinsel hakikatin dışsal fertlere, aklî bir küllînin dışsal fertlerine uygunda olduğu gibi uygun olması sebebiyle gerçekleşmektedir... Zira, usâme zihinsel tek bir hakikat için vaz’ olunmuş olup dışsal bir teklik için kullanımı, hakikat yollu olmayıp... dışsal varlıklarda mecaz olması kaçınılmazdır.<sup>822</sup>

### **b. Lam ile Marife Olan İsimler**

Başlıktan anlaşılacağı üzere, harf-i tarif diğer bir deyişle isimleri belirli kılan harf olarak cumhur nahiv ulemâsının<sup>823</sup> görüşü takip edilerek salt lâm harfi kabul edilmiştir. Bu durumda lâm’ın başındaki hemze vasıl için olup harf-i tarif iki değil tek bir harften oluşmuş olacaktır.<sup>824</sup>

Tarîf harfi olan lâmu kendisi ile ortaya çıkan manaların farklılığına göre lâmu’l-ahd, lâmu’l-cins ve lâmu’l-istiğrak olmak üzere üç başlık altında inceleyeceğiz.<sup>825</sup>

#### **ba. Lamu’l Ahd**

<sup>821</sup> Radî, II/504.

<sup>822</sup> Radî, II/503-504.

<sup>823</sup> ‘Abdulhâdî el-Fadlî, s.27.

<sup>824</sup> Mesele ile ilgili olarak farklı yaklaşım sahiplerinin dayandıkları temel deliller için bakınız, Radî, II/498-501; ‘Abdulhâdî el-Fadlî, s.27-34.

<sup>825</sup> İbn Hişâm, lâmu’l-istiğrâkı lâmu’l-cinsin bir çeşidi kabul ederek lâmu’t-tarifi ahdiyye ve cinsiyye olmak üzere iki başlık altında incelemektedir. İbn Hişâm, I/50. Râzî de lâmu’t-tarife ilişkin ahd ve cins üzerinden ikili bir ayrıma başvurmaktadır. Râzî, II/584. Murâdî ise lâmu’t-tarîfi ahdiyye, cinsiyye ve hakikatin tarifi olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Murâdî, s.193.

Anlam aktarımlarında anlatan tarafın bir şey üzerine yüklemeye bulunabilmesi için anlatılan ögeyi belirlemesi gerektiği daha önce belirtilmişti. Anlatılan ögenin belirlenmesi ile başlayan iletişimin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için anlatan ve anlayan taraf arasında belirlenen ögenin ne olduğuna ilişkin örtülü yahut açık bir muhabakatın bulunması gerekmektedir. Bu sayede anlayan taraf, mütekellimin ne üzerine kelim ettiğinin, anlatan taraf ise müstemi' (dinleyen) tarafın hakkında anlatımda bulunulan şey olarak neyi kabul ettiğinin, farkında olarak iletişimi sürdürebileceklerdir. Belirlenmenin vasıflandırma yöntemi ile olması durumunda ise, kendisiyle vasıflandırma yapılacak kavramla ile vasıflanmaya uygun çok sayıda ferdin bulunması muhtemel olduğundan, mütekellimce bu fertlerin hangisi yahut hangilerinin anlatıma konu kılınmak istendiği bilinebilir hale getirilmelidir. Bu sayede mütekellimin kavramın hangi ferdi üzerine anlatımda bulunacağı mütekellimce anlaşılır hale gelerek taraflar arasında hangi ferde ilişkin anlatımda bulunulacağı dair bir mutabakat sağlanmış olacaktır. Vasıflandırma yöntemine ilişkin bir ahitleşme olarak görülebilecek olan bu mutabakatın bağlam ve istimal karineleri üzerinden kurulması mümkün olsa da, salt bu ahitleşmenin sağlanabilmesi için Arapçada lâmu't-tarîfin bir türü olan lamû'l-ahd harfi vaz' edilmiştir. Şu halde, lâmu't-tarîf kapsamında yer almasıyla lâmu'l-ahd ile hem hakkında anlatımda bulunulacak olan öge tarif edilmiş (belirlenmiş) hem de bu öge üzerinde mütekellim ve müstemi' arasında bir ahitleşme gerçekleşmiş olacaktır. Lâmu'l-ahd lafzına başvuruyla kurulan mutabakatın teşekkül sürecine göre ahitleşmeyi ahd-i zikrî, ahd-i hâricî, ahd-i ilmî ve ahd-i zihnî olmak üzere dört kısımda incelemek mümkündür.

- **Ahd-i zikrî**

Vasıflandırma yöntemi ile hakkında söz söylenecek şeye ilişkin olarak, kelamın tarafları arasındaki mutabakatın, önceden vasıflandırılarak zikredilmiş bir fert veya fertler üzerinden gerçekleştiği ahitleşme türüdür. Buna göre, mütekellim evvelden zikri geçen bir lafzın başına lâmu'l-ahd getirerek hakkında söz söyleyeceği şeye ilişkin olarak müstemi' ile bir mutabakata varmış olmaktadır.<sup>826</sup> Örneğin, كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْدًا وَيَبْلًا (Nitekim Firavun'a da bir elçi

<sup>826</sup> Murâdî, s.193-194. Çarperdî ise bu ahit türünü ahd-i hâricî içerisinde değerlendirmektedir. Çarperdî, s.534-537.



göndermiştik. Ama Firavun o elçiye isyan etti, biz de onu ağır ve çetin bir şekilde yakalayiverdik.)<sup>827</sup> ayet-i kerimelerinde yer alan ilk رَسُولًا (elçi) kelimesi belirsiz iken sonrasında nekre olan bu kelime üzerinde lâmu'l-ahd ile bir ahitleşme kurularak ortaya çıkan الرَّسُولُ kelimesi ile zikri geçen söz konusu elçi kastedilmiş olmaktadır. Önceden zikredilen bir kelime üzerinde inşa olduğundan ötürü buradaki ahitleşme bir ahd-i zikrî örneğidir.<sup>828</sup>

- **Ahd-i Hâricî**

Mütekellim ve muhatap arasındaki mutabakatın, mütekellimin vasıflandırdığı şeyin kelimeler sırasında her iki tarafça da algılanması mümkün olan dışsal (hâricî) bir varlık olduğu kabulü üzerinden gerçekleştiği ahitleşme türüdür.<sup>829</sup> Söz konusu varlığın kelimeler sırasında tarafların huzurunda bulunmasından ötürü bu ahitleşme türüne ahd-i huzûrî adı da verilmiştir.<sup>830</sup> Mütekellim, muhatapın önünde duran kalemi muhataptan هل تعطيني القلم؟ (Kalemi bana verir misin?) kelamı ile isterken, ahit konusu dışsal bir varlık olan kalem olduğundan – ki bu noktada kalem lafzının medlûlünün mana-i hâricî olduğu ön kabulü ile hareket edildiği söylenebilir – kalem lafzının başına lâmu'l-ahd getirilerek oluşturulan ahitleşme bir ahd-i hâricî örneği olmaktadır.

- **Ahd-i İlmî**

Kelamın anlayan tarafının, mütekellimce vasıflandırılan ferden neliğine, önceki bir zikirden yahut haricî bir duyumsamadan hareketle ulaşamadığı durumda, belirlenen ögeyi bilinme gerekliliği kelamın taraflarının söz konusu ögeye ilişkin evvelden bilgi sahibi olmaları yoluyla sağlanmaktadır. Dolayısıyla, ahd-i ilmî vasıflandırılan şeyin neliğine ilişkin mutabakatın, kelamın taraflarınca zikredilmeyen yahut tarafların huzurunda bulunmayan ancak hem mütekellim hem de muhatap tarafından bilinen bir şey üzerinden sağlandığı ahitleşme türü olarak tarif etmek mümkündür.<sup>831</sup> Şu halde, gerek zikrî gerekse hâricî ahit türlerinde tarafların

<sup>827</sup> 73. Muzzemmil, 15-16.

<sup>828</sup> İbn Hişâm, s.35. Çarperdî, lâmu'l-ahd tarifi ile uyumlu olarak mezkur ayetteki ahdi ahd-i hâricîye örnek vermektedir. Çarperdî, s.537.

<sup>829</sup> Murâdî, s.194.

<sup>830</sup> İbn Hişâm, I/50; 'Abdulhâdî el-Fadlî, s.35.

<sup>831</sup> İbn Hişâm ise bu ahit türünü ahd-i zihnî olarak isimlendirmektedir. İbn Hişâm, I/50.

vasfolunan ferde ilişkin ilimleri mevcut bulunduğundan, ahd-i ilmîdeki ilim ile, zikir yahut kelimeler sırasında harici bir duyumsamadan kaynaklanmayıp kelimelerden evvel bir bilme kastedilmiş olmaktadır. *إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ* (Hani o ikisi mağarada bulunuyorlardı.)<sup>832</sup> ve *لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ* (Andolsun ki, o ağacın altında sana tâbî oldukları zaman, Allah mü'minlerden razı oldu.)<sup>833</sup> ve *إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى* (Hani, Rabbi ona mukaddes vadi Tuva'da şöyle seslenmişti.) ayetlerinde geçen *الْغَارِ*, *الشَّجَرَةِ* ve *الْوَادِ* kelimeleri ahd-i ilmîye örnek olarak verilmiştir.<sup>834</sup>

### • Ahd-i Zihni

Mütekellimin vasıflandırmaya başvuracağı fertlerden herhangi bir ferdi zihninde mülâhaza edip söz konusu zihinsel tekliği, evvelki bir zikir, ferdin dışsal varlığı yahut ferde ilişkin evvelden gelen bir bilgi üzerinden belirlemediği ahitleşme türüdür. Örneğin, ev sahibinin hizmetçisine söylediği *ادْخُلِ السُّوقَ وَاشْتَرِ اللَّحْمَ* (Çarşıya gidip et al!) ifadesine ev sahibi *اللحم* (et) lafzı ile dış dünyadaki belirli bir eti kastetmemekte et cins ismi ile vasıflanmaya uygun herhangi bir et tekliği, *اللحم* lafzının kapsamına girebilmektedir.<sup>835</sup> Aynı şekilde, ev sahibi hizmetçisine *أتوني الماء* (Bana su getiriniz!) diye seslendiğinde istediği dış dünyadaki belirli bir su olmayıp su vasfını taşıyan herhangi bir şey, ev sahibi ve hizmetçi arasındaki ahitleşmenin konusu olabilecektir. Dikkatlerden kaçmayacağı üzere ahitleşmenin bir rûknü olan mutabakat sağlanan unsurun kelâmın iki tarafınca bilinmesi unsuru ahd-i zihni tam olarak karşılanamamaktadır. Zira mütekellimin zihninde mülâhaza ettiği zihinsel tekliğin anlayan tarafça bilinmesini sağlayacak mütekellimce dışa vurulmuş bir belirlilik bulunmamaktadır.<sup>836</sup> Bu sebeple ahd-i zihninin, söz konusu şartları sağlamadığı gerekçesiyle esasında bir ahitleşme olarak kabul edilmemesi gerektiği

<sup>832</sup> 9. Tevbe, 40.

<sup>833</sup> 48. Fetih, 18.

<sup>834</sup> Murâdî, s.194. İbn Hişâm lâmu'l-ahd tasnifine uygun olarak mezkur ilk iki ayeti ahd-i zihniye örnek olarak zikretmektedir. İbn Hişâm, I/50. Abdulhâdî el-Fadlî de eserinde İbn Hişâm'ın yaklaşımını benimsemektedir. 'Abdulhâdî el-Fadlî, s.35.

<sup>835</sup> Cümlede geçen *السُّوقَ* (çarşı) lafzının muarref kıldığını lâmin ahd-i zihni için olduğunun kabul edilebilmesi için (İbnu'l-Humâm s,71; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ale't-Tevdih li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I/93, Meylânî, s.539; Sâ'idî, s.142) mütekellimin dış dünyadaki belirli bir çarşığı kastetmemesi, aksine çarşı kavramının altındaki belirli olmayan bir çarşı ferdini mülâhaza etmesi gerektiğinin altı çizilmelidir. Zira belirli bir çarşının kastedilmesi durumunda ahd-i zihniye değil şartlara göre ahd-i hâricî yahut ahd-i ilmîden bahsedilmesi mümkündür.

<sup>836</sup> Nitekim Meylânî ahd-i zihniye mütekellim ve muhatabı arasında vücûdî bir mahûdun bulunmadığını belirtmektedir. Meylânî, s.538.

savunulabilir.<sup>837</sup> Üstelik, mülâhaza edilen zihinsel teklîğin dışa yansıtılmış bir belirliliğinin haricinde zihinsel düzlemde de bir belirliliğinin bulunmadığı da ileri sürülebilir. Zira, mütekellim daha önce benzer zihinsel teklîklerden yola çıkarak yapılandığı bir kavramın belirli olmayan herhangi bir ferdi tasavvur etmekte bu ferdin hangi fert olduğuna ilişkin zihninde bir belirlemeye gitmemektedir. Nitekim İbnu'l-humâm ahd-i zihnîye ilişkin “O, cinsinin belirli (muayyen) olmayan, ahde konu kılınmış, zihinsel fertleri üzerinden bir hakikate işaret etmektedir.” açıklamalarında bulunmaktadır.<sup>838</sup> Benzer şekilde Teftâzânî, ahd-i zihnînin hakikatin bizzat kendisi için değil bir ferdi için, bu ferdin ise muayyen (belirli) değil, mübhem (belirsiz) olduğunu ifade etmektedir.<sup>839</sup> Şu halde, mütekellimin zihninde tasavvur ettiği daha önceden yapılandığı kavramın belirsiz bir ferdi olmakta, dolayısıyla lâmu'l ahd ile marife kılınması salt lafzî bir durum haline gelmektedir. Ahd-i zihnî için lafzî marife tabirinin kullanılması bu durumun bir göstergesi niteliğindedir.<sup>840</sup> Ahd-i zihnî ile marife kılınmış bir lafzın marifeliğinin salt lafzî bir nitelik taşıması, söz konusu lafzın esasında nekre hükmünde olduğu anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Teftâzânî, ahd-i zihnîye konu olmuş şeyin manada nekre gibi olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>841</sup>

Lâmu'l-ahd çeşitleri ile marife kılınmış lafızlar, umum – husus bakımından ele alındığında ahd-i zihnî ile diğer ahitleşme türleri arasında bir ayırım yapmak gerekli görünmektedir. Ahd-i zihnînin belirli bir teklîğe delalet etmemesinden ötürü nekre hükmünde kabul edilmesi, bu lâm türü ile marife kılınmış bir lafzın belirlilik vasfını taşımadığı sonucunu beraberinde getirmektedir. Belirlilik şartını taşıyamaması ile önerilen hâss tanımına göre hâss olarak kabul edilemeyecek olan bu lafız türü, çoğul olması halinde cem-i münekker (çoğul nekre) hükmüne tâbî olacaktır. Dolayısıyla, belirsiz de olsa birden fazla ferde delalet ettiğinden ötürü, istiğrakın şart koşulmaması halinde âmm olarak kabul edilebilecekken istiğrakın umum için şart koşulduğu durumda âmm vasfını kazanamayacaktır. Şu halde, اشتر لها الملابس (Ona elbiseler al!) ifadesinde الملابس (elbiseler) lafzı her ne kadar ahd-i zihnî ile lafzî olarak

<sup>837</sup> Ahd-i zihnîyi lâmu'l-ahd içerisinde değerlendirmeyen bir tasnif için bakınız, Güman, s.85-86.

<sup>838</sup> İbnu'l-Humâm, s.71.

<sup>839</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevdîḥ li Metni't-Tenkîḥ fi Usûli'l-Fikh*, I/94.

<sup>840</sup> Radî, II/494; Sâ'idî, s.144.

<sup>841</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevdîḥ li Metni't-Tenkîḥ fi Usûli'l-Fikh*, I/93.

marife olsa da nekre (belirsiz) hükmünde olduğundan çoğul sayıda elbise tekliğini belirsiz olarak kapsamaktadır. Şu halde, lâmu'ı tarif istiğrak için olmayıp tüm elbise teklikleri istiğrak yollu olarak lafzın kapsamında yer alınmadığından الملابس lafzı istiğrak yollu umum tanımı kapsamında bulunamayacakken, istiğrak umum için şart koşulmadığında irtibatlı küllîsinin birden fazla ferdine delalet ettiğinden ötürü âmm vasfını kazanabilecektir.

Lâmu'l-ahd ile ahd-i zihnî dışında dışında marife kılınmış lafızlar, vasıflandırıldıkları cinsin muayyen (belirli) bir ferdine delalet etmekle belirlilik şartını sağlar niteliktedirler. Bu ahitleşmenin ahd-i zikrî, ahd-i hâricî veyahut ahd-ilmî yoluyla olması delalet edilen ferdin belirliliği noktasında bir fark oluşturmamaktadır. Bu bağlamda, ahd-i zikrî, ahd-i hâricî veyahut ahd-ilmî ahitleşme yöntemlerinin genel olarak ahd-i hâricî başlığı altında değerlendirilebilmesinin<sup>842</sup>, esasında delalet edilen bu belirli ferdin çoğunlukla dış dünyada bir karşılığının bulunmasından ötürü olduğunu söylemek mümkündür. Her halükarda ahd-i zikrî, ahd-i hâricî veya ahd-ilmî ile marife kılınmış bir lafzın belirlilik şartını sağladığı anlaşılmakta olup delaletinin bir teklik olması halinde lafız husus tanımı kapsamında kalacaktır. Şu halde, ahd-i zikrî, ahd-i hâricî veya ahd-ilmî ile marife kılınmış müfred -ki buradaki müfred ifadesi mürekkebin değil cem'in (çoğulun) mukabili olarak kullanılmaktadır- bir lafzın hâss olacağını söylemek mümkündür. Nitekim Gazâlî hâss lafza örnek olarak içerdiği lâmu'l-ahdin ahd-i zihnî, ahd-i hâricî veya ahd-i ilmî ifade etmesi mümkün olan هذا الرجل (bu adam) ifadesini göstermektedir.<sup>843</sup>

Ahd-i zihnî dışında bir yöntem üzerinden lâmu'l-ahd ile marife kılınmış, bir lafzın çoğul olması olma ihtimali ele alındığında Râzî, lâm ile muarref çoğul lafzın istiğrak yani umum ifade edebilmesi için söz konusu lâmin ahd için olmaması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>844</sup> Şu halde, Râzî'nin yaklaşımında lâmu'l-ahd ile

<sup>842</sup> Meylânî, s.536-537; Sâ'idî, s.141.

<sup>843</sup> Gazâlî, III/213.

<sup>844</sup> Râzî, II/584. Sadruşşerîa da benzer şekilde çoğul kelimelerde lâmu't-tarîfin ahd dışındaki türlerinden bahsedilebilmesi için söz konusu lâmin ahd için olmaması gerektiğini belirterek Râzî'nin görüşüne yaklaşmaktadır. Sadruşşerî'a, II/95. Müfred lafızlar için ise, Sadruşşerîa lâmu't-tarîfin ahd için olmaması durumunda müfred lafzın bizzat mahiyete delalet edeceği yaklaşımını ortaya koymaktadır. Sadruşşerî'a, II/96. Tefâtânî ise yine Sadruşşerî'anın açıklamalarından yola çıkarak (Sadruşşerî'a, II/89) tıpkı çoğul lafızlarda olduğu gibi aslolanın lâmu'l-ahd sonra, lâmu'l-istiğrak en son ise hakikatin tarifi olduğunu ifade ederek Sadruşşerîa'nın yaklaşımını benimsemediğini ifade etmiş olmaktadır. Tefâtânî, Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fikh, II/96.

marife kılınmış çoğul bir lafzın istiğrak ifade etmesinin mümkün olmadığı sonucu ortaya çıkmış olmaktadır. Söz konusu lafız türünün âmm olarak kabul edilmemesinde istiğrakın Râzî tarafından umumun bir şartı olarak kabul edildiği hususu hatırlanmalıdır. Zira, lâmu'l-ahd ile marife kılınmış çoğul bir lafzın istiğrak ifade etmediği kabul edilse bile, birden fazla ferdi kapsayacağından istiğrakın şart koşulmadığı umum tanımı kapsamına dâhil olacağı açıktır. Râzî'nin ulaştığı bu sonuçta ahd ile belirlenmiş çoğul bir lafzın irtibatlı olduğu kavramın yalnızca bir kısmını kapsamına aldığı kabulünün yattığı anlaşılmaktadır. Örneğin, جاءني رجال فأكرمت الرجال (Bana adamlar geldi, ben de o adamlara ikramda bulundum.) ifadesinde ahd-i zikrî üzerinden lâmu'l-ahd ile marife kılınmış الرجال (o adamlar) lafzının irtibatlı olduğu küllî “adam” kavramı olarak kabul edildiğinde, lafız irtibatlı olduğu kavramın belirli birkaç ferdini kapsamına alacağından istiğrak ifade edemeyecektir. Biz ise, umum kavramının değerlendirmesi sırasında değinildiği üzere, çoğul olması durumunda lâmu'l-ahd ile marife kılınmış bir lafzın irtibatlı küllîsinin, ahde konu olmakla kayıtlanarak daraltılmış yeni bir kavram haline geldiğinin daha yerinde bir yaklaşım olduğu kanaatini taşımaktayız. Buna göre, ifadede geçen الرجال (o adamlar) lafzının irtibatlı olduğu küllî, adam kavramı olmayıp “zikrederek ahde konu kıldığım adam” şeklinde daraltılmış bir kavram olmaktadır. Şu halde, lafzın başında yer alan lâmu'l-ahd, mütekellimin kendisine gelen adamların tamamına diğer bir ifade ile “zikredip ahde konu kıldığım adam” kavramının tüm fertlerine ikramda bulunduğunu belirtmekle istiğrak ifade eder hale gelmektedir. Dolayısıyla, çoğul lafızların başına gelmesi durumunda lâmu'l-ahd'in, istiğrak ifade etmesi sebebiyle aynı zamanda lâmu'l-istiğrak manası taşıyacağını söylemek mümkün gözükmemektedir. Buna göre, lâmu'l-ahd ile muarref çoğul bir lafız, istiğrak şartını sağlamasından ötürü umum tanımı kapsamında yer almalıdır. Ulaşılan bu sonuca, istiğrak ifade etmesi bakımından, lâmu'l-ahd ile muarref lafzın müfred ve çoğul halleri arasında ayırım yapmanın geçerli bir delile dayanmadığı itirazının getirilmesi muhtemeldir. Şöyle ki, جاءني رجل فأكرمت الرجل (Bana bir adam geldi, ben de o adama ikram ettim.) ifadesindeki gibi müfred bir lafzın, ahde konu kılınması halinde pekâlâ “ahde konu kıldığım tek

---

Sözkonusu görüş ayrılığı mütekellimin vaz' olunmuş bir lafzı istimal ederkenki kastının tam olarak bilinemediğinde lafzın nasıl anlaşılması gerektiği tartışmasının bir öreği olarak görülebilir. Zira, mütekellimin istimalinden kastının ne olduğu her durum için açıkça anlaşılabilmiş olsa idi, lâmu't-tarife ilişkin bu öncelik meselesini ele almaya muhtemelen gerek kalmayacaktı.

bir adam” şeklinde daraltılmış yeni bir kavramın -tek olsa da- örneklem kümesine delalet edebilmesi mümkündür. Bu itiraza, bedel yollu kapsamanın mukabili olmakla istiğrak yollu bir kapsama için kapsanılan ögenin birden fazla olması gerektiğinin hatırlanacağı üzere evvel emirde kabul edildiği üzerinden cevap verilebilir. Dolayısıyla, kapsanılan unsuru tek olan bir kapsama ilişkisinin istiğrak yollu olması mümkün olmadığından lamu’l-ahd ile marife kılınmış bir lafzın istiğrak ifade etmesi dolayısıyla âmm olması mümkün gözükmemektedir.

### bb. Lamu’l-Cins

Lâmu’l-cinsin istiğrak yoluyla cinsin fertlerini, cinsin fertlerinin hususiyetlerini ve hakikat veya mahiyetin bizatihi kendisini belirlemesine (tarif etmesine) göre üçlü bir taksime tabi tutulmuştur.<sup>845</sup> Bu kısımlardan cinsin fertlerinin hususiyetlerine delaletin mecazî bir yapı arz etmesi ve cinsin fertlerinin istiğrakının ayrı bir lâm türü olan lâmu’l-istiğrâk başlığı altında incelenmesi sebebiyle, bu çalışmada yalnızca cinsin (kavramın)<sup>846</sup> bizatihi kendisini belirleyen lâma, lâmu’l-cins adı verilecektir. Şu halde, lâmu’l-cins, bir cinsin (kavramın) bizatihi kendisini belirleyen lâmu’t-tarif türü haline gelmektedir.<sup>847</sup> Dolayısıyla lâmu’l-cins ile belirlenen şey kavramın kendisi olup vasıflandırma yöntemi ile belirlenen şeyin kavramın kapsamında yer alan bir zihinsel teklik olmayıp kavramın bizatihi kendisi olduğu, lâmu’l-cins kullanılarak muhataba aktarılmış olmaktadır. Nitekim Çarperdî, الدينار و الدرهم (İnsanları, dinar ve dirhem helak etti.) ifadesinde الدينار و الدرهم ile belirli bir dinar tekliği veya belirli bir dirhem tekliği değil, taşların cinsleri yani hakikatlerinin kastedildiğini belirtmektedir.<sup>848</sup> Benzer şekilde وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (Her canlı şeyi sudan yarattık.)<sup>849</sup> ayetinde الماء kelimesinde belirlenenin mahiyet olduğundan yola çıkılarak kelimedeki lâmu’l-cinse örnek verilmiştir.<sup>850</sup>

<sup>845</sup> Murâdî, s.194; İbn Hişâm, I/51; ‘Abdülhâdî el-Fadlî, s.36-37. Sadruşşerî’ a ise cinsin fertlerinin hususiyetlerinin belirlenmesini ayrı bir kısım olarak değerlendirmeyerek lâmu’l-cinsi istiğrâku’l-cins ve tabiatın tarifi olarak ikiye ayırmaktadır. Sadruşşerî’ a, II/89.

<sup>846</sup> Mantıkçıların cins terminolojisinin aksine, nahivcilerin cins olarak isimlendirdikleri şey ile kavram zihinsel yapısının birbirlerinin yerine kullanılabilceği ön kabulü bu noktada tekrar hatırlanmalıdır.

<sup>847</sup> Meylânî, s.534.

<sup>848</sup> Meylânî, s.535.

<sup>849</sup> 21. Enbiyâ, 30.

<sup>850</sup> Murâdî, s.194; İbn Hişâm, I/51; ‘Abdülhâdî el-Fadlî, s.37.

Lâmu'l-cins ile muarref lafızlar umum – husas yönünden ele alındığında lafızların marife kılınmış olmaları sebebiyle belirlilik vasfını taşıdığı açıktır. Diğer taraftan, zihinsel bir taayyün diğer bir ifade ile genel anlamıyla zihinsel bir teklik olan kavramın bizatihi kendisini göstermekle, lamu'l-cins marife kılınmış bir lafız, bir tekliğe delalet etmekte dolayısıyla da medlûlünün teklik olma şartını da sağlamaktadır. Şu halde, hem belirlilik hem de bir tekliğe delalet etme koşullarını yerine getirdiğinden ötürü, lâmu'l-cins ile marife kılınmış bir lafız, önerilen الخاص ما (Hâss, belirli bir tekliğe delalet eden şeydir.) husus tanımını kapsamında yer almalıdır. Bu noktada, lâmu'l-cins ile muarref bir lafızın hâss olabilmesi için medlûlünün, cinsin yani kavramın fertleri değil, bizatihi kendisinin olması gerektiğinin tekrar altını çizmekte fayda vardır. Kaldı ki, lâm ile muarref lafızın cinsin fertlerine delalet etmesi halinde kabul ettiğimiz tasnif gereği artık lâmu'l-cins ile değil lâmu'l-istiğrak ile marife kılınmış bir lafızdan bahsedilebilecektir.

### bc. Lamu'l İstiğrak

Lamu'l-istiğrak ile marife kılınmış bir lafız ilişkili olduğu kavramın bütün fertlerini kapsamına almaktadır.<sup>851</sup> İlişkili kavramın lafızın yapısından anlaşılması söz konusu fertlerin hangi vasıfları taşıyacağına muhatapça bilinmesini sağlamaktadır. Bu vasıfları taşıyan fertlerin hangilerininin kapsam dâhilinde yer alacağı hususunda oluşan belirsizliğin ise, kavramın örneklem kümesinin tamamının kapsama alınarak giderilmesi, lafza belirlilik kazandırmaktadır. Zira ilişkili kavramın fertlerinin tamamı bilinmese dahi nerede ilişkili kavramın kendisine yüklenebileceği bir ferde rastlanırsa, bu ferdin lafızın kapsamına dâhil olacağına bilinmesi bu lafız türünü marife lafızların kapsamına dahil etmektedir.

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ (Asr'a yemin olsun ki, iman edip sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler dışında, insan hüsrandır.) suresinde<sup>852</sup> zikredilen الْإِنْسَانَ (insan) kelimesini marife kılan harf-i tarif lâmu'l-

<sup>851</sup> Murâdî, lâmu'l istiğrakı cinsinin fertlerinin şümulü için olan lâm olarak ifade ederken (Murâdî, s.194), İbn Hişâm lâmu'l-cins başlığı altında ele aldığı bu lâm türünün fertlerin istiğrakı için olduğunu belirtmektedir. İbn Hişâm, I/51; Benzer şekilde Abdulhâdî el-Fadlî, lâmu'l-cinsin bir türü olarak gördüğü bu lâmın, cinsin fertlerinin şümulü için olduğunu dile getirmektedir. 'Abdulhâdî el-Fadlî, s.36-37.

<sup>852</sup> 103. Asr, 1-3.

istiğraka örnek olarak verilmiştir.<sup>853</sup> Kelimenin kapsamından istisna yoluyla bir kısım fertlerin çıkarılabilmesi ile gerekçelendirilebilecek olan bu kabulü, وَإِدَا إِلَّا الْمُصَلِّينَ, (İnsan helû' olarak yaratılmıştır. Başına bir kötülük geldi mi sızlanır, bir iyilik dokunduğunda ise cimri kesilir. Ancak namaz kılanlar başka!) ayetlerinde zikredilen الْإِنْسَانَ (insan) kelimesindeki harf-i tarife de teşmil etmek mümkündür. Zira, الْإِنْسَانَ (insan) kelimesinin kapsamından namaz kılan insan fertlerin (الْمُصَلِّينَ) çıkarılmasının mümkün olması, kelimenin medlûlünün, belirli bir insan ferdi yahut insan kavramının bizatihi kendisi olmayıp insan cinsinin örneklem kümesini oluşturan fertler olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, harf-i tarif olan bir lâmin istiğrak ifade edip etmediğinin tespiti noktasında getirilen bir ölçüt, lâm'ın yerine كل lafzının getirilmesidir.<sup>854</sup> Lafzı marife kılan lâm yerine كل lafzı getirildiğinde kelamın müfid (anlam ifade eden) yapısı zedelenmiyor yahut kelamın manası önemli bir değişikliğe uğramıyor ise söz konusu lâm'ın istiğrak için olduğu söylenebilecektir.

Lamu'l-istiğrak ile marife kılınmış bir lafız, irtibatlı olduğu cinsin tüm fertlerini kapsamına aldığından istiğrak niteliğine sahip bir kapsama ilişkisinin tarafı olacaktır. Dolayısıyla istiğrak şartının sağlanmasından ötürü, lamu'l-istiğrak ile marife kılınmış bir lafız hem istiğrakın şart olduğu hem de şart olmadığı umum tanımlarının kapsamına gireceğinden âmm bir lafız olarak değerlendirilecektir.<sup>855</sup>

## 2. NEKRE İSİMLER

Nekre isim, marife isimlerin mukabili olmakla ما وضع لشيء لا بعينه (Bir şeye, biaynihi olmaksızın vaz' olunmuş şeydir.) şeklinde tanımlanmıştır.<sup>856</sup> Buna göre, nekre isimler de bir kelime olduklarından vâzî' tarafından vaz' edilmiş olmakta, ancak vâzî' bu vaz' sırasında nekre ismin manasını biaynihî olarak mülahaza etmemektedir. Bir manayı biaynihi olarak mülahaza etmenin bir lafza marife (belirlilik) kazandırıp onu nekre lafızlardan ayırdığı hususu hatırlanacak olursa<sup>857</sup>

<sup>853</sup> Meylânî, s.538; İbn Hişâm, I/51; 'Abdulhâdî el-Fadlî, s.36.

<sup>854</sup> İbn Hişâm, I/51; 'Abdulhâdî el-Fadlî, s.36. Meylânî, bu noktada كل lafzının yanında جميع lafzını da alternatif bir ölçüt olarak zikretmektedir. Meylânî, s.538.

<sup>855</sup> Udde, s.523; Şevkânî, I/507.

<sup>856</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.37.

<sup>857</sup> Meylânî, s.38; Câmî, s.421.



nekre isimlerin belirlilik vasfı taşımadığı dolayısıyla belirsiz birer isim oldukları açığa çıkmış olmaktadır. Şu halde, manaların anlam aktarımına konu kılınırken belirlendikleri yöntemlerden hiçbirinden, nekre lafızların kelama dâhil edilmeleri aşamasında yararlanılamayacaktır. Dolayısıyla, işaret ederek, şekli olarak betimleyerek, kendisi için alem belirleyerek yahut da vasıflandırma yönteminde harf-i tarif ile belirleyerek –bu noktada ahd-i zihni istisnası hatırdan çıkarılmamalıdır- bir şeyin nekre olarak anlatım ögesine dâhil edilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira başvuru bu yöntemlerin hepsinde zihinsel bir yapı belirlilik vasfı kazanacağından, artık söz konusu zihinsel yapının nekrelüğünden bahsedilemeyecektir. Şu halde işaret etme ve şekli tasvir ile belirsiz ögenin kelama katılması oldukça güçken, sembolleştirme yöntemlerinden alem belirleme ile de, nekre bir şey kelamın bir ögesi olamayacaktır. Nitekim, alemlerin marife isim türlerinden biri olarak kabul edilmeleri<sup>858</sup> bu durumun bir göstergesi niteliğindedir. O halde, kelamda nekre bir lafza yer vermenin tek yolu olarak vasıflandırma yöntemi kalmakta, bu yöntemde de vasıflandırılan nekrenin, belirli olamamasından ötürü, harf-i tarif ile belirlenmemesi gerekmektedir. Vasıflandırıldığı halde hangi zihinsel yapının belirlenmemesinin mümkün olduğuna gelince kavram zihinsel yapısının anlatımın bir ögesi kılınmak istendiğinde, öge kılınanın kavramın herhangi bir ferdi olmayıp bizatihi kendisi olduğunu muhataba aktarabilmek için lâmu'l-cins ile marife kılınması gerektiği açıktır. Şu halde, bir kavramın anlatımın bir ögesi kılınması halinde kelamda marife (belirli) olarak yer alması gerektiği ortaya çıkmış olmaktadır. Ayrıca, bir kavram karşılaşılan yeni zihinsel tekliklere bağlı olarak sürekli yenilenen soyutlama ve yaklaştırma işlemleri ile sürekli yenilense de belirli bir anda zihinde yapılandırılmış tek bir kavramdan bahsedilebileceğinden, belirli bir anda öznenin zihninde söz konusu kavramdan tek bir tane bulunacaktır. Dolayısıyla bir kavramın tekliği, lâmu'l-cins ile belirlenen şeyin hangi kavram olduğuna ilişkin bir belirsizliğe mahal bırakmayacaktır.

Vasıflandırma yönteminde kavramların belirsiz olarak anlatıma konu kılınmalarının ve kavramın fertlerinden birinin de belirlenmesi halinde – ahd-i zihni ile marife kılınmış lafızların manen nekre olmaları durumu hariç – nekre olamayacaklarının tespiti sonrası, vasıflandırılma yöntemi ile belirsiz kılınan zihinsel

<sup>858</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiyye*, s.37; Birgivî, s.141-144.

yapıların bir kavramın belirsiz fert yahut fertleri olabileceği belirginlik kazanmaktadır. Buna göre, nekre olarak anlatıma öge kılınan zihinsel yapı, vasıflandırıldığı kavramın belirlenmemiş herhangi bir ferdi halini almaktadır. Zihinsel yapının bir kavram ile vasıflandırılmış olması, yapının mülâhaza edilmesine imkan verirken bu yapının kavramın hangi ferdi olduğunun belli olmaması, anlatıma dahil edilen ögenin belirsiz bir yapı arz etmesini sağlamaktadır. Bu çıkarım, vâzı'ın nekre lafzı vaz' ederken vaz' olunan manayı biaynihi olarak mülâhaza etmemesi ile uyum arz etmektedir Zira, vâzı' söz konusu manayı bir kavramın herhangi bir ferdi olarak mülâhaza etmekte, ancak ferdi bizzat tasavvur etmediği için mülâhaza biaynihi vasfı taşımamaktadır.

Nekre isimlerin anlatım ögesinde musned olarak istimal edilmeleri, nekre isimlere ilişkin, çıkarsanan bir kavramın belirsiz bir ferdi olma yapısı ile uyum arz etmektedir. Örneğin, "Ali bir insandır." ifadesinde "bir insan" nekre ismi, musned olup Ali aleminin delalet ettiği musnedun ileyh konumundaki belirli bir Ali manasına yüklenmiştir. Ali insan kavramının bizatihi kendisi olamayacağından bu yükleme ile amaçlanan Ali kişinin insan kavramı ile vasıflanmaya uygun fertlerden bir fert olduğudur. Şu halde bir kavram ile vasıflanmaya uygun bir teklikten bahsedildiğinden, nekre lafzın medlulünün belirsiz bir fert olduğunu kestirmek zor olmayacaktır. Buna göre musned konumundaki nekre bir müfred lafzın delalet ettiği mana, ilişkili olduğu kavramın fertlerinden bir ferttir. Bu bakımdan musned konumundaki nekre lafzı, külliye kavramının mukabilinde yer alan cüz'iyenin karşılığı olarak görmek mümkündür.<sup>859</sup> Diğer bir ifade ile, ilişkili kavramın örneklem kümesinin elemanlarından biri söz konusu nekre lafzın medlulünü oluşturmaktadır. Ancak bu ferdin hangi fert olduğu salt musned ögesine bakılarak anlaşılabilir. Bu durum aynı zamanda musned olmanın yapısı ile tam bir uyumluluk arz etmektedir. Zira, yüklenen öge olması, musnedi bir kelim oluşturabilmesi için müsnedun ileyhe bağımlı kılmaktadır. Bu noktada, belirsiz bir ögenin anlatım ögesinin bir parçası kılınmasının, anlatım ögesinin tamamlanması için söz konusu belirsiz ögenin belirli diğer bir ögeye (musnedun ileyh) dayanması (isnad edilmesi) sonucunu beraberinde getirmesi, belirsiz ögenin müsned konumu ile örtüşmektedir.

<sup>859</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, IV/1198.

Musned konumunda istimal edilmiş nekre bir isim umum – husus kavramları ışığında incelendiğinde, öncelikle bu lafızlar belirsiz olmasından dolayı önerilen hâss tanımının belirlilik şartını sağlamamaktadırlar. Zira bu lafız türünün delalet ettiği medlul, belirli bir kavramın fertlerinden bir fert olup, bu ferdin kavramın hangi ferdi olduğu noktasında bir belirsizlik mevcuttur. Şu halde, ister çoğul ister tekil olsun musned konumundaki nekre bir lafız önerilen tanım gereği hâss olarak isimlendirilemeyecektir. Bu nekre lafzın çoğul olması durumunda, lafız ilişkili kavramın birden fazla belirsiz ferdine delalet edeceğinden istiğrakı şart koşmayan umum tanımı gereğince lafız âmm olarak vasıflandırılabilir.<sup>860</sup> Zira önerilen umum tanıma göre bir şeyin âmm olması birden fazla ferdi kapsamına bağlı olmakta umumun mahallinin belirli yahut belirsiz olması bir şart olarak zikredilmemektedir. Buna göre belirli ifadeler gibi nekrelerin de âmm olması önünde bir engel bulunmamaktadır. İstiğrakın umum için koşul olarak kabul edilmesi halinde ise çoğul nekreler umum ifade etmeyeceklerdir. Zira, kavramın tüm fertlerinin kapsam dâhiline alınması lafzın istiğrak ifade eden lam (lâmu'l-istiğrak) vasıtasıyla belirli kılınmaları ile mümkün olduğundan çoğul da olsalar nekre birer lafız olmaları sebebi ile çoğul nekreler âmm vasfını kazanamayacaktır.<sup>861</sup>

Musned konumundaki nekre lafzın müfred olması halinde ise, lafız her ne kadar tekil olsa da belirli olmadığından hâss tanımının kapsamı dışında kalmaktadır. Diğer taraftan yine aynı lafız tekil olmasından ötürü kapsamına tek seferde birden fazla ferdi alamayacağından istiğrak şartı koşulsun yahut koşulmasın önerilen âmm tanımlarına da dahil olamamaktadır. Şu halde, önerilen tanımlar çerçevesinde karşımıza ne âmm ne de hâss olarak vasıflandırılabilen bir lafız çeşidi çıkmaktadır.

Musned müfred nekreye ilişkin ortaya çıkan durumun bir benzerine, müfred nekre lafzın emrin mef'ûlün bihi konumunda istimal edilmesi halinde de rastlanmaktadır. Zira, emri yerine getirmekle mükellef olan kimse istenilen fiili tek bir nesne yahut kimseye taalluk ettirmekle yükümlü olmakla birlikte bu nesne yahut kimsenin kim olacağının belirlenmesinde muhayyer bırakılmıştır. Buna göre emirde

<sup>860</sup> Debûsî, s.94; Gazâlî, III/218-219; Buhârî, II/6. Pezdevî'nin umum ifade eden lafızları zikrederken çoğul lafızları istiğrak lâmı ile muarref olarak zikretmesi (Bezdevî, s.202) Buhârî'ye göre, istiğrakı umumun bir şartı olarak görmesi sebebiyle değil, meseleyi en güzel şekilde örneklendirmek amacıyla. Buhârî, II/6.

<sup>861</sup> İbnu'l-Humâm, s.68; Şevkânî, I/507.

belirtilen vasıf veya vasıfları taşıyan herhangi biri üzerinde istenilen fiilin gerçekleştirilmesi yükümlülüğün ortadan kalkması için yeterli olacaktır. Örneğin, فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (Bir köle azat etsin.) ayeti<sup>862</sup> gereğince yükümlünün bir köle azat etmesi gerekse de bu kölenin kim olacağı en azından müellef için belirsizdir. Buna göre köle olarak vasıflandırılmaya uygun yani köle kavramının örneklem kümesini oluşturan elemanlardan birinin azat edilmesi emrin yerine getirilmesi için yeterli olacaktır. Bu noktada azat edilecek kölenin kim olduğu hükümde belirtilmediğinden mükellefin hangi köleyi azat edeceğini seçmede muhayyer bırakıldığı anlaşılmaktadır.<sup>863</sup> Diğer bir ifade ile mükellef emri yerine getirmek için, köle vasfı taşıyan fertlerden dilediğini hür bırakabilir.<sup>864</sup> Şu halde, emrin mef'ûlün bihi konumunda bulunan nekre lafzın kapsamına tek bir fert girmekle beraber bu ferdin belirsiz olması lafzın ne hâss ne de âmm tanımı kapsamına girmesine imkân tanımaktadır.

Kapsamlarında yer alacak ferdin belirlenmesinde taşıdıkları belirsizlik, hem musned müfred nekre hem de emrin mef'ûlün bihi konumundaki müfred nekre lafızları umum kavramına yaklaştırmaktadırlar. Şöyle ki, kapsamda yer alacak olan ferdin tayin edilmesinde sahip olunan ihtiyar, ilişkili kavramın kapsamındaki her bir ferdi, belirlenmesi muhtemel bir fert haline getirmektedir. Zira, lafzın kapsamında yer alacak fert olarak belirlenmede, ilgili vasfı taşıyan her bir fert eşit konumda bulunmaktadır. Dolayısıyla, lafzın kapsamında yer almaya uygun fertler kümesi umum ifade eder hale gelmektedir. Ancak her halükarda umum ifade eden bu fertler topluluğunun birden fazla ferdi tek seferde müfred lafzın kapsamına giremeyeceğinden şümul yollu bir kapsama gerektiren umum kavramının kapsamında yer alamayacaktır. Nitekim Şevkânî, nekre olan رجلٌ (herhangi bir adam) lafzının dünyadaki tüm erkeklerin her biri için uygun olsa da, bu erkekleri istiğrak

<sup>862</sup> 58. Mucâdele, 3.

<sup>863</sup> Bu durumun açık bir örneğini, Musa(as)'ın kavmine bildirdiği تَذَبْحُوا بَعْرَةَ (Muhakkak ki Allah sizin bir inek kesmenizi emrediyor.) (2. Bakara, 67) emrinde görmek mümkündür. Hükümde kurban edilecek şeyin yalnızca bakar vasfı ile kayıtlanıp müfred nekre olarak zikredilmesi, bu sıfatı taşıyan herhangi bir şeyin kurban edilmesinin yükümlülüğün yerine getirilmesi için yeterli olduğu anlamına gelmektedir. İsrailoğullarının yükümlü olmadıkları halde kurban edilecek bakara vasıflarını sorması yani bakar kavramının kayıtlanarak daraltılmasını istemeleri sonrası Musa (as) ilgili vasfı zikrettikten sonra فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (Artık emrolduğunuz şeyi yapın.) (2. Bakara, 67) demesinden bu kayıtlama talebinin mükellefiyeti yerine getirmenin bir gereği olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>864</sup> 'Alâ'î, Salâhuddîn Ebû Se'îd Halîl b. Keykeldî ed-Dimeşkî (v. 761/1359), *Telkîhu'l-Fuhûm fî Tenkîhi Siyeğî'l-Umûm*, Şeriketu Dâri'l-Erkâm, Beyrût 1997, s.96.

yollu kapsayamayacağından dolayı lafzın âmm olmadığını ifade etmektedir.<sup>865</sup> Ortaya çıkan bu durum, umum ilişkisi iki kısma ayrılarak izah edilmiştir:<sup>866</sup>

**i) Umumu's-Salâhiyye (Uygunluk Umumu):** Bu lafız türünün umum olarak adlandırılmasının sebebi Karâfî ve 'Alâ'î'ye göre, umurun lafzın bizatihi kendisinden değil, uygun olduğu şeylerin sınırlı olmamasıdır.<sup>867</sup> Şu halde, uygun olma ilişkisine dayanması, bu umum türünün Karâfî ve 'Alâ'î tarafından mutlak, el-kadru'l-müşterek ve el-mefhumu'l-müşterek şekillerinde adlandırılmasının<sup>868</sup> esasını oluşturmaktadır. Zira uygunluk umumu kapsamında yer alan fertler; el-kadru'l-müşterek yahut el-mefhumu'l-müşterek adı verilen kapsamda yer aldıkları kavrama uygunluk göstermeleri sebebiyle umurun kapsamı altına girmektedirler. Ancak lafzın kapsamına her halükarda birden fazla fert dahil olamayacağından lafzın şümül yollu bir kapsamından dolayıyla da terim anlamı ile umum ilişkisi söz konusu olmayacaktır. Bu sebeple umumu's-salâhiyye **bedelî umum** olarak da adlandırılmıştır.<sup>869</sup> Bu bağlamda Şevkânî âmmın umurunun şümûlî, mutlak olarak isimlendirdiği müfred nekre lafzın umurunun ise bedelî olduğunu açıkça ifade etmektedir. Müfred nekre lafzın umum olarak adlandırılmasının sebebini ise Şevkânî, tasavvurunun çokluğun ortaklığına engel olmaması olarak göstermektedir.<sup>870</sup> Bu bağlamda nekre lafzın âmm olarak isimlendirilmesinin nedeni ise Şevkânî'ye göre, lafzın tek seferde muhtemel fertlerden bedel yoluyla yalnızca birisini kapsayabilmesi olmaktadır.<sup>871</sup> Nitekim Karâfî ve 'Alâ'î, bedelî umum türünü, فَتَّخِرِ رَقَبَةً (Bir köleyi azat etsin.) ayetinin<sup>872</sup> tek bir müşrik ferdi ile sınırlı olmaması üzerinden örneklendirmektedir.<sup>873</sup>

**Umumu's-Şümûl (Şümül umumu):** Bu umum türünü uygunluk yahut bedel umumundan ayıran en temel karakteristiği kapsamında tek defada birden fazla ferdin kapsanabilmesidir. Şümül yollu bir kapsamı ifade eden bu ilişki sebebi ile aynı isimle anılan bu umum türü, terim anlamı ile umurun karşılığını oluşturmaktadır.

<sup>865</sup> Şevkânî, I/507.

<sup>866</sup> Karâfî, *'Ikdu'l-Menzûm fi'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/139; 'Alâ'î, s.94; Şevkânî, I/507.

<sup>867</sup> Karâfî, *'Ikdu'l-Menzûm fi'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/139; 'Alâ'î, s.94.

<sup>868</sup> Karâfî, *'Ikdu'l-Menzûm fi'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/139; 'Alâ'î, s.95-96.

<sup>869</sup> Karâfî, *'Ikdu'l-Menzûm fi'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/139 'Alâ'î, s.96.

<sup>870</sup> Şevkânî, I/516-517.

<sup>871</sup> Şevkânî, I/517.

<sup>872</sup> 58. Mucâdele, 3.

<sup>873</sup> Karâfî, *'Ikdu'l-Menzûm fi'l-Husûs ve'l-'Umûm*, I/139; 'Alâ'î, s.96.

Nitekim Şevkânî'nin âmm olan lafzın umurunun şümül yollu olduğunu ifade etmesi, umurun terim anlamına kaynaklık eden umum ilişkisinin şümülî umum olduğu kabulünün bir tezâhürü olarak değerlendirilebilir.<sup>874</sup>

Musned yahut emir cümlelerinin mef'ûlün bihi konumundaki müfred nekre lafızlar, kapsamına girmesi muhtemel fertlerin çok sayıda olması sebebi ile umum kavramına yaklaşılar da, kapsamlarında her halükarda tek bir fert yer alabileceğinden ötürü medlûlünün teklik olma şartını sağlamakla husus kavramına da yakın bir şekilde konumlanmaktadırlar. Zira, önerilen hâss tanımı gereği her ne kadar belirlilik şartını sağlamasalar da, bir tekliğe delalet etmekle tanımın tekliğe ilişkin şartını yerine getirmektedirler. Buradan, belirli olmanın husus için şart koşulmaması halinde söz konusu müfred nekre lafızların hâss kabul edilmelerinin olanaklı olduğu sonucuna ulaşmak mümkün gözükmektedir. Nitekim Semerkandî, hâssa ilişkin getirdiği عبارة عن اللفظ الذي أريد به الواحد معيّنًا كان أو مبهمًا (İster belirli isterse belirsiz olsun kendisi ile teklik murat edildiği lafızdır.) tanımıyla<sup>875</sup> husus için belirliliğin şart olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu kabulün doğal bir sonucu olarak, söz konusu şekilde istimal edilmiş müfred bir nekre, belirsiz olmakla birlikte kendisi ile teklik murat edildiğinden Semerkandî'nin hâss tanımı içerisine girebilmelidir. Nitekim Semerkandî فَتَّخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (Ona herhangi bir mümin köle azat etmek lazım gelir.) ayetini<sup>876</sup> mutlak olarak da isimlendirdiği belirsiz hâss bir kelimeye örnek olarak vermektedir.<sup>877</sup> Benzer şekilde Neseî, فَتَّخْرِيرُ رَقَبَةٍ (Ona herhangi bir köle azat etmek lazım gelir.) ayetinde<sup>878</sup> geçen رَقَبَةٍ (herhangi bir köle) kelimesini belirsiz (mübhem) olmasına karşın hâss olarak kabul etmektedir.<sup>879</sup> Ancak, husus için belirlilik şartı koşulduğundan ötürü söz konusu müfred nekre ifadeler önerilen hâss tanımı içerisinde yer alamayacaklardır.

Geldiğimiz noktada, musned yahut emir cümlelerinin mef'ûlün bihi konumundaki müfred nekre lafızların, birden fazla ferdi şümül yollu kapsamaması ve belirli nitelik arz etmemesi sebebiyle sırasıyla, önerilen umum ve husus tanımları

<sup>874</sup> Şevkânî, I/516.

<sup>875</sup> Semerkandî, s.298.

<sup>876</sup> 4. Nisâ, 92.

<sup>877</sup> Semerkandî, s.298.

<sup>878</sup> 58. Mucâdele, 3.

<sup>879</sup> Neseî, I/27.

içerisinde yer alamayacağı netlik kazanmış durumdadır. Buna göre, önerilen tanımlar gereğince ne âmm ne de hâss olarak vasıflandırılmaya uygun lafız çeşitlerinin mevcut bulunduğu da ortaya çıkmış olmaktadır. Şu halde, hem umum hem de husus kavramlarının kapsamı dışında kalan lafız türü bulunduğundan ötürü hâss bir lafız âmm olmayan, âmm bir lafız da hâss olmayan lafız şeklinde ifade etmek önerilen tanımlar gereğince yerinde bir yaklaşım olmayacaktır. Zira, her iki durumda da ne âmm ne de hâss olan lafızlar sırasıyla hâss ve âmm lafızların kapsamına girmiş olacaktırlar.

Son olarak, nekre isimlere ilişkin yukarıda ulaşılan sonuçların, nekrelerin musned yahut emir cümlelerinin mef'ûlün bihi konumlarında istimal edilmeleri hallerine mahsus olduğunun altını tekrar çizmekte fayda vardır. Zira, nekre lafızların söz konusu istimaler haricinde, farklı bağlamlarda kullanıldıklarında umum yahut husus ifade etmeleri mümkündür. Bu durumu, nekre lafızların, sırasıyla husus ve umum ifade ettikleri iki farklı kullanım üzerinden göstermek mümkündür.

Öncelikle, nekre ifadeler hakkında anlatımda bulunulan öge (musnedun ileyh) konumunda istimal olunabilirler. *سَلَامٌ عَلَيْكُمْ* (Selam üzerinize olsun.) ile *شَرُّ أَهْرٍ ذَا نَابٍ* (Kötü bir şey, köpeği hırlattı.) ifadesinde<sup>880</sup> örneğinde hal karinesi veya vurgu<sup>881</sup> ve *رَجُلٌ كَرِيمٌ جَائِعِي* (Cömert adam geldi.) cümlesinde fazladan bir vasıflanma yoluyla nekre isimlerin belirlenerek anlatımda musnedun ileyh konumunda bulunmaları mümkündür.<sup>882</sup> Aynı şekilde *جَائِعِي رَجُلٌ* (Bana bir adam geldi.) ve *عَلَى الطَّوَلَةِ كِتَابٌ* (Masanın üzerinde bir kitap var.) cümlelerinde nekre ifadeler kendilerinden önce zikredilen musned öğeleri ile belirlenerek musnedun ileyh konumunda kullanılmışlardır. Bu istimal türünde nekre isimler lafzen olmasa da manen belirli nitelik kazanacaklarından ahd-i zihni ile muarref lafızlar haricinde marife isimlere ilişkin söylenenler bu nekre isimler için de geçerli olacaktır. Şu halde, musnedun

<sup>880</sup> Ebu'l-Mekârim el-Çârperdi Fahrüddin 'Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf (v. 746/1346), *el-Muğni* (Şerhu'l-Muğni'nin içerisinde), Dâru's-Şefeka, İstanbul 2014, s.79.

<sup>881</sup> Meylânî, nekre olan şer ifadesinin mütedâ konumunda bulunabilmesini takdirinin fâil olması yahut kendisine *عَظِيمٌ* (büyük) sıfatının takdir edilmesini göstermektedir. Muhammed b. Abdurrahim el-Meylânî (v.?), *Şerhu'l-Muğni*, Dâru's-Şefeka, İstanbul 2014, s.79-80. Her halükarda söz konusu takdirlere kelamın bağlamından ulaşıldığını belirtmek mümkündür.

<sup>882</sup> Nitekim Sîbeveyh, kelama nekre ile başlanılan *سَلَامٌ عَلَيْكَ*, *خَيْرٌ بَيْنَ يَدَيْكَ*, *وَبِئْسَ لَكَ* gibi örnekleri "Nekrenin Masdar ve İsimlerden Kendisinde Elif – Lâm Bulunanlar Yerine geçmesi" başlığı altında incelemektedir. Ebû Bişr (Ebû 'Usmân, Ebu'l-Hasen, Ebu'l-Huseyn) Sîbeveyhi 'Amr b. 'Usmân b. Kanber el-Hârisî (v. 180/796), *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyh)*, Mektebetu'l-Hâne'î, Kâhira 1988, I/330.

ileyh konumunda bulunan nekre müfred olduğunda hem belirli hem de teklik şartlarını sağladığından umum ifade etmeyip hâss bir lafız olacaktır. Zira, جاءني رجل (Bana bir adam geldi.) kelamında adam, her ne kadar lafzen belirsiz bir lafızla sembolize edilmiş olsa da, adam cinsinin herhangi bir ferdini değil, mütekellime gelmiş belirli bir ferdini ifade ettiğinden belirlilik şartını sağlamaktadır. Aynı şekilde, على الطاولة كتاب (Masanın üzerinde bir kitap var.) anlatım ögesinde كتاب lafzı kitap kavramının herhangi bir ferine değil, belirli bir masanın üzerinde durup mütekellimin anlatımına konu kılınan belirli bir kitaba delalet etmektedir. Şu halde, verilen örneklerde zikredilen رجل ve كتاب lafızları lafzen nekre olsalar da belirli bir tekliğe delalet ettiklerinden hâss vasfını kazanmalıdırlar.

Nekre lafzın olumsuz bağlamda kullanıldığı özel istimali, nekre lafızlara ilişkin ele alacağımız ikinci istimal çeşidini oluşturmaktadır. Böyle bir bağlamda kullanılan nekre lafız tek seferde ilişikli olduğu kavramın fertlerinin tamamını nefyetmesi halinde umum ifade edebilecektir.<sup>883</sup> Örneğin لا (lâ) li nefyi'l-cins (cinsini olumsuzlayan lâ)<sup>884</sup> ile birlikte istimal edilmiş nekre bir lafız kelamın isnadının dışında kalmak bakımından irtibatlı olduğu kavramın tüm fertlerini kapsamına alacağından istiğrak ifade edecek, dolayısıyla önerilen her iki âmm tanımı gereğine âmm olarak vasıflanabilecektir. Örneğin, لا رجل في الدار (Evde hiçbir adam yok.) ifadesinde رجل (adam) lafzı tek seferde “belirli bir evde olmayan adam” kavramı altındaki tüm fertleri kapsamına aldığından umum ifade edecektir.<sup>885</sup> Benzer şekilde, ما من رجل في الدار (Evde hiçbir adam yok.) örneğinde görüldüğü üzere, olumsuz bir bağlamda من-i (من) istiğrâkiyye (istiğrak min’i) ile beraber istimal edilmiş nekre bir lafız da umum ifade etmiş olacaktır.<sup>886</sup>

<sup>883</sup> Şevkânî, I/532.

<sup>884</sup> Câmî, s.291-300.

<sup>885</sup> Âmidî, II/252. لا (lâ) li nefyi'l-cins ile olumsuzlanmış bir lafzın istiğrak yollu umum ifade ettiğini لا إله إلا الله (Allah'tan başka ilah yoktur.) kelamı üzerinden açıklamaktadır. Zira, ifade istiğrak yollu umum ifade etmemiş olsa idi, Allah'tan başka ilah olduğu sonucu kelamdan çıkarılabilecekti. Bu ise muhal bir durumdur. Şevkânî, I/532.

<sup>886</sup> Âmidî, II/252.



## SONUÇ

Fıkıh usulü bağlamında umum ve husus kavramlarının lafız-mana örgüsü ekseninde ele alınmasından ötürü, mananın teşekkülü ve lafız – mana ilişkisi, kavramların incelenmesinde temel düzlemi oluşturmaktadır. Bu sebeple, çalışmamızın başlangıcında umum - husus kavramlarının incelenmesine zemin hazırlaması amacıyla mananın oluşumuna ilişkin algısal teklik, zihinsel teklik, zihinsel küme ve kavram zihinsel yapı tipolojilerinden oluşan çok boyutlu bir yapılanma önerilmiştir. Zihinsel süreçlerin girift ve karmaşık yapısı sebebi ile her an geliştirilmeye açık olan bu tipolojilerin detaylı analizlere konu kılınıp yenilenmesi, manaların mahiyetinin berraklaştırılması ve dolayısıyla umum ve husus kavramlarına dair daha yerinde tespit ve çıkarımlara ulaşılmasına doğrudan veya dolaylı olarak katkı sağlayacaktır.

Fıkıhın konusunu teşkil eden hükümlerin manalarının Arapçaya ait lafızlar üzerinden sembolize edilerek anlam aktarımlarına konu kılınması, tabii olarak fıkıh usulünün umum – husus kavramlarını vaz' kavramı bağlamında ele alması sonucunu doğurmuştur. Fıkıh usulünün vaz' ilminin oluşum ve gelişimine sağladığı katkıların temeli olarak görülebilecek olan bu husus, aynı zamanda fıkıh usulü ile dil ilimlerinin inceleme sahalarının kesişim noktasını oluşturmaktadır. Şu kadar var ki, fıkıh usulünün lafzı ve delalet ettiği manayı, hükmün anlaşılmasına etkisi oranında ele alması, fıkıh usulünün vaz' kavramına yaklaşımının ana eksenini oluşturmalıdır. Bu bağlamda, lafızların hükümler içerisinde istimal olunmuş halde bulunmaları istimalî umum – husus kavramlarını bu yaklaşımın merkezine taşımaktadır. Bu yaklaşımla, fıkıh usulünün dil ve vaz' ilimleri ile ilmi saha sınırının daha net çizilmesinin yanı sıra, vaz' ilminde İcî ile gündeme gelen<sup>887</sup> manası hâss vaz'ı âmm olan lafız türlerinin mevcudiyetine ilişkin hala çözüm bekleyen tartışma, fıkıh usulünün araştırma sahası dışında tutulmuş olacaktır. Şâri'in iradesinin lafızların incelenmesindeki merkezi konumunun pekişmesi, tahsis kurumunun işletilmesinin sınırlanarak umum lafızlarının mecazî kullanımına dair tartışma sahasının daralması, mecazî kullanımların umum – husus bakımından irdelenmesinin kolaylaşması, istimal eksenli yaklaşımın fıkıh usulü içerisinde tespit edebildiğimiz olumlu

---

<sup>887</sup> İcî, *er-Risâletü'l-Vaz'iyye*, s.39.

sonuçlarının başlıcalarındandır. Ancak, istimal eksenli yaklaşımın kavram analizinin bir unsuru haline getirdiği mütekellimin kastının, ancak dış dünyaya yansıyan karineler ölçüsünde tespit edilebilmesinin bu noktada gündeme gelen bir güçlük olduğunun altı çizilmelidir. Her halükarda, Şâtıbî'nin de belirttiği üzere<sup>888</sup> fakihlerin çoğunluğunun umum ve husus kavramlarını mütekellimin istimalinden bağımsız olarak ele alma yaklaşımında dahi istimal unsuruna başvurulmak zorunda kalınması, umum ve husus kavramlarının sağlam temellere oturtulabilmesi için, kavramlara yaklaşım tarzlarının bilhassa istimal unsuru üzerinden tekrar gözden geçirilmesi gereğini ortaya çıkarması bakımından önem taşımaktadır.

Umum ve husus kavramlarının tahlili sırasında karşılaşılan umum ve hususun göreliliği yaklaşımı, bir lafzın başka bir lafzın manasına nispetle aynı anda hem âmm hem de hâss olabilmesi sorunsalına yol açması sebebi ile çalışmamızda çözüm bulunması gereken bir sorunsal olarak ele alınmıştır. Meselenin hallinde ise, âmm bir lafzın delalet ettiği çokluğun, bir küllinin cüz'leri konumunda bulunmaları gerektiği şeklindeki, fıkıh usulcülerinin mantıkî kavramlar üzerinden ulaştıkları çıkarım katkı sağlayıcı nitelikte görülmüştür. Çalışmada önerilen âmm tanımına ilişkili kavram – fert ilişkisi şeklinde yansıyan bu yaklaşım tarzı, esasında zihinsel süreçlerin analizi sonucunda ulaşılan tipolojilerin umum – husus kavramlarının ele alınmasındaki önemini tekrar açığa çıkarmaktadır. Zira, lafzın fertlerine delaletinin imkanına ilişkin çözüm önerileri ortaya konmaya çalışılsa da, fert – mana ve dolayısıyla medlûl – mana ilişkileri hala çözümlenmeyi bekleyen meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu çözümlenmelerin dil ve vaz' ilimlerince yapılması, fıkıh usulünün ise bu çözümlenme ve çıkarımlardan faydalanması, ilmî disiplinler arası mevzû' ayrımsallaşması bakımından daha uygun görülmüştür.

Temelleri Şâfi'î'ye kadar götürülebilecek olan tahsis eksenli yaklaşımda, husus kavramı umum üzerinden ele alınıp kavramın mahiyeti ikinci plana ötelendiğinden, tahsis eksenli yaklaşım çalışmada yer verilen husus tanım önerisinde benimsenmemiştir. Görelilik sorunsalından kaçınma olarak da mülâhaza edilebilecek olan bu yaklaşım sonucunda önerilen umum ve husus tanımları doğrultusunda ulaştığımız sonuç, umum ve husus kavramlarının birbirinin karşıtı kavramlar

---

<sup>888</sup> Şâtıbî, IV/18.

olmadığıdır. Daha açık olarak, âmm olmayan bir şeyin kesinlikle hâss olması gerekliliğinden söz edilemeyeceği gibi, yine husus ifade etmeyen bir şeyin âmm olması gerektiği de ileri sürülemeyecektir. Dolayısıyla, umum ve husus kavramlarının değilleme yoluyla birbirleri üzerinden tanımlanmaları, çalışmamızda ulaştığımız sonuçlara uygun düşmemektedir.

Umum ve husus kavramlarının lafızlar üzerindeki izdüşümleri, istimalî umum -husus yaklaşımı çerçevesinde mütekellimin lafızları istimal ederkenki kasıt ve iradesinin bilindiği varsayılarak incelenmiştir. Gerçek hayatta muhatap tarafından kesin olarak bilinmesinin mümkün gözükmediği kasıt unsurunun bilindiği varsayımıyla hareket edilmesi, karşılaşılabilecek olan farklı meselelerin halli amacıyla kurgulanmış ideal bir anlam aktarımı dünyası olarak görülebilir. Bu inceleme sonucunda umum ve husus kavramlarının lafızları hasır vechi ile kuşatmadığı tekrar teyit edilmiştir. Zira musnedun ileyh yahut emrin mef'ûlun bihi konumundaki müfred nekrelerde görüldüğü üzere, önerilen terim anlamlarıyla ne âmm ne de hâss olarak vasıflandırılması mümkün olmayan lafız türleri karşımıza çıkabilmektedir.

Her türlü hamd kendisine mahsus olan Allah en doğrusunu bilir.

## KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

‘Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdu'l-Kudât b. Ahmed b. ‘Abdilcebbâr el-Hemedânî (v. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1965.

‘Abdulhâdî el-Fazlî, *el-Lâmât –Dirâse Nahviyye Şâmile fî Dav'i'l-Kirâ'âti'l-Kur'âniyye-*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1980.

Akşehrî, ‘Alî b.'Umer b. ‘Usmân (v. 1285), *ed-Dekâ'iku'l-Muhkeme 'ale's-Sahîfeti'l-Vaz'iyye el-Cedîde (el-Mecmû'u'l-Muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz'* içerisinde), Dâru Ğâri Hirâ', Dimeşk 2005,

‘Alâ'î, Salâhuddîn Ebû Se'îd Halîl b. Keykeldî ed-Dimeşkî (v. 761/1359), *Telkîhu'l-Fuhûm fî Tenkîhi Siyeği'l-Umûm*, Şirketu Dâri'l-Erkâm, Beyrût 1997.

‘Alî Mu'avvad – ‘Âdil ‘Abdulmevcûd, *Mukadimetu Telkîhi'l-Fuhûm fî Tenkîhi Siyeği'l-Umûm*, (*Telkîhu'l-Fuhûm fî Tenkîhi Siyeği'l-Umûm* ile birlikte), Şirketu Dâri'l-Erkâm, Beyrût 1997.

Âmidî, Ebu'l-Hasen (Ebu'l-Kâsım) Seyfuddîn ‘Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (v. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru's-Sami'î, Riyad 2003, I-IV.

‘Anter, ‘Abdulhamîd *‘İlmu'l-Vaz'*, Dâru'z-Zâhiriyye – Merkezu'r-Râsihûn, m.y. 2017.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (v. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1998, I-III.

Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib (v. 436/1044), *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûlu'l-Fıkh*, Institut Français de Damas, Dimeşk 1964, I-II.

Bekşehrî, (Beyşehirli) Ahmed Şâkir b. Ahmed el-Hâfiz (v. 1315), *Tasvîru'l-Vaz' Şerhu Metni Nemûzecin fil'l-Vaz'* (el-Mecmû'u'l-Muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz' içerisinde), Dâru Ğâri Hirâ', Dimeşk 2005.

-----, *Nemûzecin fil'l-Vaz'* (el-Mecmû'u'l-Muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz' içerisinde), Dâru Ğâri Hirâ', Dimeşk 2005.

Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (v. 685/1286), Beydâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl (Nihâyetu's-Sûl ve Sullemu'l-Vusûl* ile birlikte), Âlemu'l-Kutub, b.y., t.y., I-IV.

Bezdevî, Ebu'l-'Usr 'Ali b. Muhammed (v. 482/1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye – Dâru's-Sirâc, Medîne 2016.

Bezdevî, Ebu'l-Yusr Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn b. 'Abdilkerîm (v. 493/1100), *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye* (thk. 'Abdulkâdir b. Yâsin), Muessesetu'r-Rîsâle, Beyrût 2000.

Birgivî, Takiyyudîn Mehmed b. Pîr 'Alî (v. 981/1573), *İzhâru'l-Esrâr*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2010.

Bor, İbrahim, Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam, Elis Yayınları, Ankara 2014.

Buhârî, 'Abdulaziz 'Alâuddîn b. Ahmed (v.730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-II.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî (v. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhira 1998, I-IV.

Câmî, Nûreddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed (v. 898/1492), *el-Fevâ'idu'd-Diyâ'iyye*, Şifa Yayınları, İstanbul 2015.

Cessâs, Ahmed b. 'Ali er-Râzî (v. 370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl* (thk. 'Uceyl Câsım en-Neşemî), Vizârâtu'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye, y.y. 1994, I-IV.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (v. 400/1009'dan önce), *Mu'cemu's-Sihâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2005.

- Curcânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî (v. 816/1413), *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Fadîle, Kâhire t.y..
- Cuveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh (v. 478/1085), *el-Varakât (Nazmu'l-Varakât ile birlikte)*, Dâru's-Samî'î, Riyâd 1996.
- , *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, Devletü Katar, b.y., 1399.
- Çârperdî, Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn 'Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf (v. 746/1346), *el-Muğnî (Şerhu'l-Muğnî'nin içerisinde)*, Dâru's-Şefeka, İstanbul 2014.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. 'Umer b. 'Îsâ (v. 430/1039), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- Dicvî, Ebü'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Ahmed b. Nasr el-Mâlikî (1946), *Hulâsatu 'İlmi'l-Vaz'*, Mektebetü Kâhire, Mısır 1920.
- Devâlîbî, Muhammed Ma'rûf (v. 1424/2004), *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrût 1965.
- Ebherî, Esîru'd-Dîn el-Mufaddal b. 'Umer b. el-Mufaddal (v. 663/1264), *Îsâğûcî*, El-Mektebu'l-Hâşimiyye, İstanbul 2015.
- Ebü'l-Ferac, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (v. 682/1283), *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Menâzir*, El-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1998, I-II.
- Ebü Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' (v. 458/1066), *el-Udde*, Riyâd 1993, I-II.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013,
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail (v. 324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'lmüsallîn*, II, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1995, I-II.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî (v. 370/980), *Tehzîbu'l-Luġa*, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve'l-Tercume, Mısır 1964, I-XV.

Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza (v. 838/1434-35), *Îsâğûcî Şerhi Fenârî*, Şirket-i Sahâfiyye-i 'Usmâniyye Matba'ası, Çemberlitaş 1322.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2009.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (v. 505/1111), *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Medine 1993, I-IV.

-----, *el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I-II.

Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi –el-İsnevî Örneği-*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı -Basılmamış Doktora Tezi-, İstanbul 2006.

Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (v. 175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2002, I-IV.

İbn Cuzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (v. 741/1340), *Takrîbu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, Medîne 2002.

İbn Fûrak, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrak el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (v. 406/1015), *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1999.

-----, *Mukaddime fi Nuket min Usûli'l-Fikh (Mecmû'u Rasâ'ili fi Usûli'l-Fikh içerisinde)*, el-Matba'atu'l-Ehliyye, Beyrût 1324.

İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn 'Usmân b. 'Umer b. Ebî Bekr b. Yûnus (v. 646/1249), *el-Kâfiyye (eş-Şâfiyye ile birlikte)*, Mektebetu'l-Edeb, Kahire 2010.

-----, *el-İdâh fi Şerhi'l-Mufasssal*, İhyâ'u't-Turâsi'l-İslâmî, b.y., 1982, I-II.

-----, *Munteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. 'Ahmed b. 'Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî (v. 761/1360), *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârîb*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1964, I-II.

İbn Hişâm el-Himyerî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdûlmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî (v. 218/833), *el-İ'râb 'an Kavâ'idi'l-İ'râb*, 'İmâdetu Şu'ûni'l-Mektebât - Câmi'atu'r-Riyâd, Riyâd 1981.

İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid b. 'Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (v. 861/1457), *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fikh*, Mustafe'l-Bâbî ve Evlâduh, Mısır 1301.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram b. 'Alî b. 'Ahmed el-Ensârî (v. 711/1311), Dâru's-Sâdir, Beyrut, *Lisanu'l-Arab*, I-XV.

İbnu's-Sâ'âtî Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (v. 694/1295), *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, 1985.

İbn Ye'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ye'îş b. 'Alî b. Ye'îş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî (v. 643/1245), *Şerhu'l-Mufassal*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X.

Îcî, 'Adududdîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdilğaffâr el-Îcî (v. 756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-III.

-----, *er-Risâletu'l-Vaz'iyye (el-Mecmû'u'l-Muntehab min Mutûni 'İlmi'l-Vaz' içerisinde)*, Dâru Ğâri Hirâ', Dimeşk 2006.

İsfahânî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed (v. 688/1289), *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, I-VI.

İsferâyînî, İsamuddîn İbrâhim b. Muhammed (v. 945/1538), *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye el-'Adudiyye* (sonunda *Şerhu Risâleti'l-Vad'iyye* ile birlikte), m.y., b.y., t.y. (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kitaplığı Ayniyyât No: 4774).



İsnevî, Cemâluddîn ‘Abdurrahîm b. Huseyn (v. 772/1370), *Nihâyetu’s-Sûl fî Şerhi Minhâci’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl* (*Minhâcu’l-Usûl* ve *Sullemu’l-Vusûl* ile birlikte), Âlemu’l-Kutub, b.y., t.y., I-IV.

-----, *Nihâyetu’s-Sûl fî Şerhi Minhâci’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl*, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1999, I-II.

Karâfî, Ebu’l-‘Abbas Ahmed b. İdrîs b. ‘Abdirrahmân (v. 684/1285), *Nefâisü’l-Usûl fî Şerhi’l Mahsûl*, thk. ‘Abdulkâdir ‘Atâ, Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2000, I-IV.

-----, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 2004.

-----, *el-‘İkdu’l-Menzûm fî’l-Husûs ve’l-‘Umûm*, Dâru’l-Kutbî, 1999, I-II.

Kâtibî, Ebu’l-Hasen Necmuddîn Debîrân Alî b. ‘Umer b. ‘Alî (v. 675/1277) , *er-Risâletu’ş-Şemsiyye fî’l-Kavâ’idi’l-Mantıkıyye* (*Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye fî Şerhi’r- Risâleti’ş-Şemsiyye* ve es-Seyyîd eş-Şerîf el-Curcânî’nin *Hâşiye* ‘si ile birlikte), Menşûrâtu Bîdâr, Kum 1424.

Kazvînî, Ebü’l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfî (v. 739/1338), *Telhîsu’l-Miftâh* (el-Havâşi’l-Muntehabe ile birlikte), Mektebetu’l-Buşrâ, Karâçî 2010.

Kelvezânî, Ebü’l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî (v. 510/1116), *et-Temhîd fî Usûlu’l-Fıkh*, Merkezu’l-Bahsi’’İlmî ve İhyâ’i’t-Turâsi’l-İslâmî-Câmi’atu Ummi’l-Kurâ, Cidde 1985, I-IV.

Koca, Ferhat, “Has”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, Cilt:16.

-----, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

Kutbuddîn Ebü ‘Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (v. 766/1365), *Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye fî Şerhi’r- Risâleti’ş-Şemsiyye* (er-

*Risâleti 'ş-Şemsiyye* ve es-Seyyîd eş-Şerîf el-Curcânî'nin *Hâşiye*'si ile birlikte), Mensûrâtü Bîdâr, Kum 1424.

Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (v. 522/1128), *Kitâbun fî Usûli'l-Fikh* (thk. 'Abdulmecîd et-Turkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

Leysî, Ebu'l-Kâsım b. Ebî Bekr es-Semerkindî (v. 888/1483'ten sonra), *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye el-'Adudîyye* (*el-Mecmû'u'l-Muntehab* içerisinde), Dâru Gâri Hirâ', Dimeşk 2006.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.

Loux, Michael J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, USA and Canada 2006.

Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim (v. ?), *Şerhu'l-Muğnî*, Dâru'ş-Şefeka, İstanbul 2014.

Mîhevî, Molla Ciyûn b. Ebî Se'îd b. 'Ubeydillah (v. 1130/1718), *Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr* (*Keşfu'l-Esrâr* ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût t.y., I-II.

Muhammed 'Abdu'l-Âtî Muhammed, *Mebâhisu'l-Usûliyye fî Taksîmâti'l-Elfâz*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2007.

Muhammed Ebû Bekir b. Şemsiddîn er-Râzî (v. 666/1268'den sonra), *Muhtâru's-Sihâh*, Dâru'l-Feyhâ', Dimeşk 2010.

Muhammed Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fikh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, m.y. t.y..

-----, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (Çev. Abdulkâdir Şener), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi 1973.

Murâdî, Ebû Muhammed (Ebû 'Alî) Bedruddîn Hasen b. Kâsım b. 'Abdillâh b. 'Alî (v. 749/1348), *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1992.

- Mutî'î, Muhammed Buhayt, *Sullemu'l-Vusûl (Nihâyetu's-Sûl içerisinde)*, Âlemu'l-Kutub, I-IV.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî (v. 261/875), *Sahîhu Muslim*, Dâru Taybe, Riyâd 2006.
- Nâdiyye bintu Muhammed, *el-Umûm ve'l-Husus fî Teşrî'i'l-İslâmî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2010.
- Nemle, 'Abdulkerîm b. 'Alî b. Muhammed, *el-Muhezzeb fî 'İlmi Usûli'l-Fikh el-Mukârin*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2003, IV/1463.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Hâfizuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), *Keşfu'l-Esrâr (Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr ile birlikte)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-II.
- Özdemir, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık vaz' ilminin temel meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Plato, *The Republic*, The Penguin Group, England 1987.
- Radî, Necmu'l-e'imme Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) (v. 688/1289'dan sonra), *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni Hâcib*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed İbni Su'ûd el-İslâmiyye, b.y., 1993, I-II.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. 'Umer b. Huseyn (v.606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-fikh* (thk. Câbir Feyyâz Allâvî), Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyâd 1979, I-VI.
- Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed ve Eseruhâ fi'htilâfi'l-Fukahâ*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Munevvera, Medîne 1428.
- Sadruşşerîa, es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (v. 747/1346), *Tenkîhu'l-Usûl ( et-Telvîh ale't-Tevdîh ve Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh ile birlikte)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-II.

- , *et -Tevdîh (Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh ile birlikte)*, Dâru'-Kurubi'l-İlmiyye, Beyrût, I-II.
- Sava Paşa (v. 1904), *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (1892 tarihli Fransızca aslından Türkçeye çeviren Baha Arıkan), Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1956, I-II.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî (v. 626/1229), *Miftâhu'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 490/1096), *Usûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Semerkindî, Alâuddîn b. Ahmed (v. 703/1303), *Mizanu'l-Usûl fî Netâici'l-Usûl*, İdâretu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, ed-Dûha 1984.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr (Ebû 'Usmân, Ebu'l-Hasen, Ebu'l-Huseyn) 'Amr b. 'Usmân b. Kanber el-Hârisî (v. 180/796), *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyh)*, Mektebetu'l-Hâneçî, Kâhira 1988, I-V.
- Sirâcuddîn el-Urmevî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Ebî Bekr b. 'Ahmed b. Hâmid (v. 682/1283), *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, Muessesetu'r-Ris'ale, Beyrût 1988, I-II.
- Subkî, 'Alî b. 'Abdi'l-Kâfî (v. 773/1372), *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc (Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl ile birlikte)*, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, Dubai 2004, I-IV.
- , *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Suhraverdî, Ebu'l-Futûh Şihâbuddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek el-Maktûl (v. 587/1191), *et-Tenkîhât fî Usûli'l-Fikh*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2006.
- Şâfî'î, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs (v. 204/820), *er-Risâle*, Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır 1938, I-II.
- , *er-Risâle -İslâm Hukukunun Kaynakları-* (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

- Şâşî, Nizâmuddîn b. İshâk, (v. 507/114), *Usûlu's-Şâşî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (v. 790/1388), *el-Muvâfekât*, Dâru'bn-i 'Affân, Huber 1997, I-VI.
- Şerafuddîn Ömer eş-Şâfî'î, Nazmu'l-Varakât (*Nazmu'l-Varakât* ile birlikte), Dâru's-Samî'î, Riyâd 1996.
- Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî (v. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl*, Dâru'l-Fazîle, Riyâd 2000, I-II.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (v. 476/1083), *el-Luma' fî Usûli'l-Fikh (Havâşî'l-Kâsimî ve Muhtesaru Tahrîci'l-Ğumârî* ile birlikte), Dâru'l-Hadîsi'l-Ketâniyye, Beyrût 2013.
- , *Şerhu'l-Luma' (Lumea' ile birlikte)*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.
- , *Et-Tebşira fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1983.
- Tâcuddîn el-Urmevî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Huseyn (v. 653/1255), *el-Hâsil mine'l-Mahsûl*, Menşûrâtu Câmi'ati Karyûnis, Binğâzî 1994, I-II.
- Teftâzânî Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn 'Umer b. Burhâniddîn 'Abdillâh el-Herevî eş-Şâfî (v. 792/1390), *Muhtesari'l-Me'ânî*, Dâru'l-Fikr, Kum t.y..
- , *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-II.
- , *Hâşiyetu Şerhi Muhtasari'l-Muntehâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-III.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevra (Yezîd) (v. 279/892), *el-Câmi'u'l-Kebîr*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1996, I-VI.
- Tûfî, Ebu'r-Rabî' Necmüddîn Suleymân b. 'Abdilkavî b. 'Abdikerîm b. Sa'îd el-Hanbelî (v.716/1316), *Muhtasari'r-Ravda (Şerhu Muhtasari'r-Ravda* ile birlikte), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1987, I-III.

-----, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (Muhtasari'r-Ravda ile birlikte), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1987, I-III.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 4. Akşam Sanat Okulu Matbaası, Ankara 2005.

‘Uceyl Câsim en-Neşemî, *el-Fusûl fi'l-Usûl ‘ün Mukaddime ve Temhîd’i* (*el-Fusûl fi'l-Usûl* ile birlikte), Vizârâtu'l-Evkâf ve 'Ş-Şu''uni'l-İslâmiyye, y.y. 1994, I-IV.

Usmendî, Ebu'l-Feth ‘Alâ‘uddîn Muhammed b. ‘Abdilhamîd b. Huseyn (v. 552/1157), *Bezlu'n-Nazâr fi'l-Usûl*, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1992.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (v. 1942), *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmusu*, Eser Neşriyat, İstanbul 1996, I-V.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (v.1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994, I-XX.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer b. Muhammed el-Hârizmî (v. 538/1144), *Mufassal* (*Şerhu'l-Mufassal* ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 2001, I-VI.

Zerkeşî, Ebû ‘Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. ‘Abdillâh et-Turkî el-Mısri el-Minhâcî eş-Şâfi‘î (v. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhîd fi Usûli'l-Fikh*, Vizârâtu'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmiyye bi'l-Kuveyt, Kuveyt 1995, I-VI.

## ÖZET

**ÇALIŞKAN, Kamil, *Fıkıh Usulünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları*, Yüksek Lisans Tezi (Danışman: Prof. Dr. Selahattin EROĞLU), Ankara Üniversitesi, 2017. VIII + 285 sayfa.**

Tezde, umum ve husus kavramları fıkıh usulü lafızlar bahsi bağlamında ele alınmıştır. Diğer ilim dallarının umum ve husus kavramlarına yaklaşımına konuyla bağlantısı ölçüsünde yer verilmiş, kavramların fıkıh usulündeki lafızlar bahsi haricindeki kullanımları ise tezin kapsamı dışında bırakılmıştır. Fıkıh usulcülerinin getirdikleri umum ve husus kavramlarının lafızlar bağlamındaki temel görünümleri de kavramların daha iyi aydınlatılabilmesi için incelemeye tabi tutulmuştur.

Tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, tezin konusunun önemi, sınırlandırılması, sunulması üzerinde durulmuştur. Birinci Bölüm’de umum ve husus kavramlarının daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli temel kavramlar tanıtılmıştır. İkinci Bölüm’de fıkıh usulcülerinin ortaya koydukları umum ve husus yaklaşımları farklı açılardan incelenerek kavramlara ilişkin birer tanım önerisi verilmiştir. Son olarak, umum ve husus kavramlarının lafızlar üzerindeki temel somut görünümleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler: Lafız, Mana, Vaz’, Umum, Husus**

## ABSTRACT

**ÇALIŞKAN, Kamil, *The Concepts of General ('Umûm) and Special (Khusûs) in The Principles and Methodology of Islamic Jurisprudence –In The Context of Vocables-*, (Supervisor: Prof. Dr. Selahattin EROĞLU), Ankara University, 2017. VIII + 285 pages.**

In the thesis, the concepts of *general* and *special* are examined in the context of the Principles and Methodology of Islamic Jurisprudence (usul al-fiqh). The approaches of the other sciences to the concepts have been dealt with in the thesis according to their relations to the main topic. The usage of the concepts in other contexts of usul al-fiqh has been excluded from the scope of the thesis. The basic aspects of the *general* and *special* concepts on vocables are also examined for further explanations of the concepts.

The thesis comprises of an introduction and of two chapters. The introduction deals with the importance of the topic of the thesis, the restriction of the topic and the presentation of the topic. In the first chapter, the basic concepts which are necessary to understand the *general* and *special* concepts in a better way are introduced. In the second chapter, the approaches of Muslim scholars to the concepts have been treated with from different angles and one particular definition has been given for each of the concepts. Finally, the basic concrete aspects of the *general* and *special* concepts on vocables are discussed.

**Key Words: Vocable, Meaning, Wad', General ('Umûm), Special (Khusûs)**